



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Faculdade de Educação

Adailton Moreira Costa

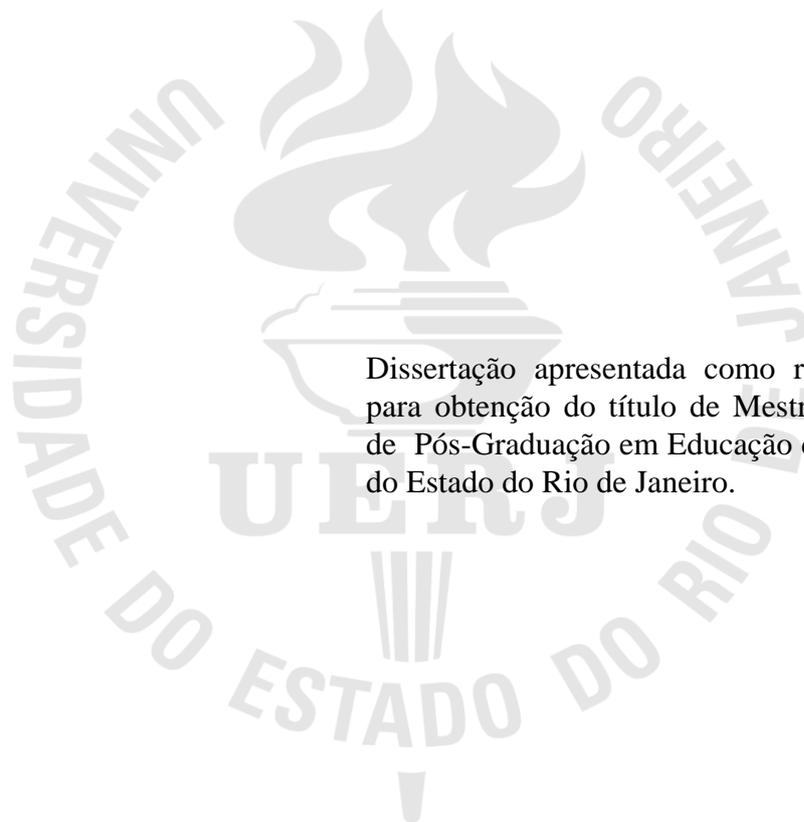
Infâncias nas redes educativas de Iemanjá no Ilê Omiojuarô

Rio de Janeiro

2018

Adailton Moreira Costa

Infâncias nas redes educativas de Iemanjá no Ilê Omiojuarô



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

Orientadora: Prof.^a Dra. Stela Guedes Caputo

Rio de Janeiro
2018

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

C837 Costa, Adailton Moreira.
Infâncias nas redes educativas de Iemanjá no Ilê Omiojuarô/ Adailton Moreira
Costa. – 2018.
94 f.

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

1. Infância – Teses. 2. Terreiros – Teses. 3. Candonblé – Teses. I. Caputo,
Stela Guedes. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de
Educação. III. Título.

es

CDU 37

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

Assinatura

Data

Adailton Moreira Costa

Infâncias nas redes educativas de Iemanjá no Ilê Omiojuarô

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

Aprovada em 28 de agosto de 2018.

Banca Examinadora:

Prof.^a Dra. Stela Guedes Caputo (Orientadora)
(Maristela Gomes de Souza Guedes)
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Prof.^a Dra. Rosemary Santos
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

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

Rio de Janeiro
2018

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho à uma mulher negra Beatriz, Beata, Iyá Omi Isami, minha mãe, irmã e orientadora dos meus vários passos na vida. Dedico este nosso trabalho à todos/as que pensam e vivem pela dignificação do saber/conhecimento e os fazeres das casas de candomblé do Brasil múltiplo/plural/diverso nos olhares e sentidos. Dedico este trabalho aos profissionais de pesquisa que são comprometidos com o desmantelamento e derrubada dos muros dos preconceitos na Educação. Dedico este trabalho à minha cultura e religiosidade afro-brasileira, que sem ela seria desprovido de identidade afroancestral. Dedico este trabalho à nós!

Olorum modupé

AGRADECIMENTOS

Sou nascido e formado nas diversidades, sejam no chão do terreiro, sejam na dialogia polifônica da cultura plural da sociedade em que vivo e resisto. Portanto quero primeiramente agradecer a estes vários cotidianos que me compõem.

Agradeço ao Proped Uerj pelo investimento em minha formação acadêmica com suas disciplinas que possibilitou em mim uma excelência no trabalho ora desenvolvido.

Agradeço ao grupo de pesquisa Kékeré e os /as companheiros/as que estiveram horas a fio nas discussões e reflexões sobre as crianças e adolescentes das comunidades de terreiro e nossos “Reparar miúdo e narrar Kékeré”, sorvendo do ensinar/aprender com o cotidiano das mesmas, nos atendo ao suporte teórico acadêmico também para a complementariedade de nossa pesquisa.

Agradeço a comunidade de Terreiro Ilê Omiojuarô e seus membros (principalmente crianças e adolescentes), que são minha fonte de inspiração para a consecução de nossa pesquisa, pois foi com eles que encontrei o sentido da continuidade dos saberes do terreiro.

Não poderia deixar de agradecer às minhas irmãs e irmão pelo companheirismo e afetuosidade durante o processo de construção coletiva deste trabalho. Foram momentos difíceis com a partida de nossa mãe para o reino das águas, e vocês foram fundamentais para este rito de passagem de filho à pai.

Ivete minha mais velha que me enchia de colo e presença por morar mais perto e como uma onça que protege sua cria, não se esquivou em momento algum de meu lugar de filho.

Doya minha Idowu que reverteu a ordem dos nascidos após Ibeji, que me acalmava e em muitos momentos foi minha Idobe, zelando, acarinhando e aconselhando para os novos passos a serem dados.

Aderbal, me protegendo e cuidando para eu poder ser um pai forte sem esmorecer, e ao mesmo tempo reivindicando seu lugar de eterno caçula.

À vocês três meu amor e gratidão

Para fechar meus agradecimentos, coloco este agradecimento à minha orientadora Prof. Dra Stela Guedes Caputo, por seu empenho, dedicação e horas de incentivo no sentido de me orientar neste curso de um rio cheio de curvas, que em alguns momentos, se ela não fosse o leme norteador, não chegaria ao mar de possibilidades que ora vislumbro.

A você agradeço as horas dedicadas e a virtuosidade pelo belo trabalho realizado.

Ogum nos ensina: mais importante do que fazer a guerra é conhecer os segredos do mariô.

Sabedoria de terreiro

RESUMO

COSTA, Adailton Moreira. **Infâncias nas redes educativas de Iemanjá no Ilê Omiojuarô** 2018. 94 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

Esta dissertação origina-se na pesquisa de mestrado desenvolvida no Grupo de Pesquisa Kékeré, do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PROPED/UERJ). A pesquisa que apresentamos teve como desejo mais amplo (ou objetivo geral) observar como as crianças vivenciam as redes educativas de Iemanjá no Ilê Omiojuarô, um terreiro de candomblé, localizado em Miguel Couto, Nova Iguaçu (ou vivenciaram essas redes já que também entrevistamos e conversamos com jovens que experienciaram suas infâncias nessa casa). Como desejo mais particular buscamos compreender a importância dessas redes na formação dessas pessoas, desde a infância, incluindo a articulação entre educação e questão racial. A intuição que nos movia é que as redes educativas de Iemanjá se constituíram como redes fundamentais na formação dos sujeitos de nossa pesquisa. Nosso caminho de pesquisa se inscreve no que os Estudos com Crianças de Terreiros chamam de “Reparar miúdo, narrar Kékeré”, ou seja, buscamos sempre ouvir, observar e aprender com as crianças de terreiros e com jovens que narram suas infâncias. Ao final da pesquisa, encontramos consonância com a intuição (ou hipótese) que nos moveu. As redes educativas de Iemanjá revelaram-se fundamentais para os interlocutores de nossa pesquisa, inspirando modos de fazer, pensar, lutar, sentir, enfrentar e sonhar o mundo.

Palavras-chave: Infância. Candomblé. Ilê Omiojuarô. Mãe Beata de Yemanjá. Estudos com Crianças de Terreiros.

ABSTRACT

COSTA, Adailton Moreira. Childhood lived at the Iemanjá's education networks in Ilê Omiojuarô. 2018. 94 f. Dissertação(Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

This dissertation originates from the master's research developed at the Kékeré Research Group of the Post-Graduation Program in Education of the State University of Rio de Janeiro (PROPED / UERJ). The research we presented had as a broader desire (or general objective) to observe how the children experience the educational networks of Iemanjá in Ilê Omiojuarô, a candomblé terreiro, located in Miguel Couto, Nova Iguaçu (or experienced these networks since we also interviewed and we talked to young people who experienced their childhoods in this house). As a more particular desire we seek to understand the importance of these networks in the formation of these people, from childhood, including the articulation between education and racial issue. The intuition that moved us is that the educational networks of Iemanjá were constituted as fundamental networks in the formation of the subjects of our research. Our research path is part of what Terrestrial Children's Studies calls "Reparar kid, naré Kékeré", that is, we always seek to listen, observe and learn with the children of terreiros and with young people who narrate their childhoods. At the end of the research, we find consonance with the intuition (or hypothesis) that moved us. Iemanjá's educational networks have proved fundamental to the interlocutors of our research, inspiring ways of doing, thinking, fighting, feeling, facing and dreaming the world.

Keywords: Childhood. Candomblé. Ilê Omiojuarô. Mother Beata de Yemanjá. Studies with Terreiros Children.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Barracão do Ilê Omiojuarô.....	11
Figura 2 – Mãe Beata de Iemanjá.....	14
Figura 3 - Ògún Ye, Alakaiye Osimole (Salve Ògún, Homem Forte do Mundo).....	17
Figura 4 – O peixe de Iemanjá.....	18
Figura 5 - Eu e Anísio, meu sobrinho e um dos interlocutores dessa pesquisa.	27
Figura 6 - Mãe Beata de Iemanjá.....	29
Figura 7 – 30 anos do Ilê Omiojuarô.....	32
Figura 8 - Mãe Beata de Iemanjá: imagem usada em movimento contra e pela denúncia do genocídio da população negra.....	33
Figura 9 - Mãe Beata com os netos Bia e Ryan.....	35
Figura 10 - Mãe Beata sendo homenageada pela escola de samba Garras do Tigre, em 2014.....	37
Figura 11 - Meu irmão Aderbal, minhas irmãs, Dóia e Ivete, e eu, recebendo a medalha Tiradentes das mãos do Deputado Marcelo Freixo.....	38
Figura 12 - Mãe Beata de Iemanjá e seu livro “Caroço de Dendê”.....	39
Figura 13 – Tradição viva.....	39
Figura 14 - Mãe Beata em uma passeata contra violência na Baixada.	43
Figura 15 - Mãe Beata de Iemanjá no barracão do Ilê Omiojuarô.....	44
Figura 16 - Olga de Alaketo.....	45
Figura 17 – André: brincando e vivendo o Ilê.....	47
Figura 18 - João e sua mãe nos preparativos de um dia do feijão de Oxóssi.....	48
Figura 19 - Anísio, na foto com 4 anos e Clarisse (sua mãe).	51
Figura 20 - Laremi e Beatriz.....	55
Figura 21 – Dofono Thomás Duarte.....	58
Figura 22 – Ogan Ayko Ayobinan.....	61
Figura 23 – Amanda, Lorraine, Morgana e Kairon.....	64
Figura 24 - Banner fixado na parede da Ilê Omiojuarô e postado nas redes sociais.	68
Figura 25 – Kehinde e Taiwo.....	69
Figura 26 – Kehinde.....	72
Figura 27 - Taiwo Alexandre Vicente Falcão.....	74
Figura 28 - Redação de Kehinde.....	75
Figura 29 - Anotações de Taiwo.....	76

Figura 30 – Adailton Moreira Costa.....	81
Figura 31 - Crianças do Ilê Omiojuarô brincando de imitar orixás.	82
Figura 32 – Kehinde e João	83
Figura 33 – Mãe Beata de Iemanjá.....	85
Figura 34 – Mãe Beata de Iemanjá.....	90
Figura 35 – Eu e Mãe Beata	91

SUMÁRIO

	PRIMEIRAS PALAVRAS: EU, CRIANÇA DE CANDOMBLÉ, NAS REDES ANCESTRAIS DE MINHA MÃE OU: NO LUGAR DE UMA INTRODUÇÃO ..	11
1	LUGARES, OLHARES, FUNDAMENTOS, DESEJOS, CAMINHOS	18
1.1	Desejos e intenções (ou objetivos)	22
1.2	Caminhos (ou no lugar de metodologias).....	24
2	BEATA MINHA MÃE, MAS ANTES: <i>Exu Elegbara é Voinho</i>.....	33
2.1	Mãe Beata e suas redes	35
2.1.1	<u>Cerimônia histórica na ALERJ: Mãe Beata recebe Medalha Tiradentes post-morten ...</u>	38
2.1.2	<u>Beata narradora</u>	39
2.1.3	<u>Força feminina</u>	41
2.2	O Ilê Omiojuarô: sua casa, seu corpo	44
3	CRIANÇAS E INFÂNCIAS NAS REDES	51
3.1	<i>Nasci abiku e um abiku não nasce para permanecer vivo</i> Laremi Emiliano de Oliveira.....	55
3.2	No início, eu não ia nascer :Thomás Duarte de Oxalá.....	58
3.3	Quando criança era pai, neto e filho o que era muito confuso Ayko Ayobinan.....	61
3.4	Os Deuses eram negros. Eram como eu Morgana de Oxalá	64
3.5	Os gemêos: Taiwo e Kehinde	69
3.5.1	<u>Relações Racias e estudos da Infância.....</u>	72
3.5.2	<u>Iká kô dogbá - “Os dedos não são iguais”</u>	76
3.5.3	<u>Falar ou não falar de racismo: eis a questão</u>	78
3.5.4	<u>Falta também o terreiro</u>	80
3.6	A esculhambação como aprendizado: porque eu também fui criança de terreiro E para irmos caminhando para os acabamentos de nossa rede	81
	CONSIDERAÇÕES REINICIAIS	85
	REFERÊNCIAS	92

PRIMEIRAS PALAVRAS: EU, CRIANÇA DE CANDOMBLÉ, NAS REDES ANCESTRAIS DE MINHA MÃE OU: NO LUGAR DE UMA INTRODUÇÃO

O eco da primeira palavra fica sempre no coração.

Provérbio africano

Figura 1 - Barracão do Ilê Omiojuarô.



Fonte: Arquivo do Ilê Omiojuarô

Quando eu era criança muitas vezes minha mãe, Beata de Iemanjá, me acordava no meio da noite porque lembrava-se de um cântico ou um ritual do candomblé e queria me ensinar. Nem preciso dizer que não era sempre que eu gostava, afinal, acordar uma criança ainda na madrugada não é lá muito agradável. Quando, por toda vida, tirei alguma cantiga que ela pensou estar perdida nos ventos, minha mãe me olhava e dizia com orgulho que a cantiga estava viva em mim e que ela também estaria enquanto eu fosse capaz de lembrar. Foi assim por muito tempo. Hoje, mesmo depois de seu falecimento, quando reproduzo o canto, o ato, o ritual ensinado, ainda sinto seus olhos e seu orgulho. Isso é o que legitima a minha ancestralidade.

Também lembro quando um dia, minha mãe acordou a mim, ao meu irmão e irmãs e, muito triste, nos disse que nós não tínhamos o que comer, mas acreditava que os orixás viriam em seu socorro, já que ela era filha de Iemanjá e não iria passar fome com seus filhos. Ela disse também

que havia sonhado com Xangô¹ e ele lhe falou, em sonho, que ela pusesse uma panela com água no fogo que a comida viria. Passado algum tempo, bateram a porta e mãe foi atender. Era um rapaz chamado José Lopes que, na época, era abiã² do Ilê Axé Opa Afonjá do Rio de Janeiro³ e, atualmente, é Oju Oba⁴ da mesma casa. Ele entrou e disse que, no dia anterior, Xangô havia dito ao senhor Alberto Lobo, Bábálosanyin⁵ do Axé Opo Afonjá, já falecido, que havia uma filha dele que estava passando necessidades e que mandasse um dinheiro para ela pois estava muito precisada. Minha mãe ficou muito emocionada e, acredito, que este foi um dos grandes momentos de sua vida com os orixás, deuses iorubás, ancestrais divinizados, que aprendemos a cultuar e a amar.

Veremos muito do idioma yorùbá em nosso texto. Palavras, expressões, cargos, cantigas, provérbios utilizados aqui são yorùbá⁶. Achamos pertinente então dizer que, segundo Jagun (2015), o chamado povo yorùbá está atualmente em três países da África: Nigéria, Benin e Togo. Entre nós, diz o pesquisador, os yorùbá começaram a chegar na segunda metade do século XIX trazidos escravizados. Iorùbá é povo e língua, sendo uma das centenas de línguas faladas, ainda hoje, nesses países. No Brasil, seu último refúgio, afirma Beniste (2006), foi (e ainda é, sabemos) as comunidades de candomblé, chamadas roças, casas, *ilê* (ilê) onde tem sido mantida através de cânticos, rezas e expressões diversas.

Em outra ocasião, quando da realização das obrigações de Babá Egum⁷ no Ilê Omiojuarô, a casa estava repleta de filhos e filhas, todos vestidos de branco para reverenciar nossos ancestrais, com todo respeito e alegria. Era um momento muito especial, quando todos nós poderíamos estar mais próximos aos nossos mais velhos que estão no orun (mundo dos mortos). As oferendas estavam prontas com toda honra necessária para que eles pudessem perceber que era realmente uma satisfação e honra lhes servir, sem medo e sim, com extremo respeito. Babá mandou dizer que era para Mãe Beata falar a todos os filhos presentes que havia uma filha da casa que estava precisando

1 Xangô é orixá que tem dois aspectos. O divino/mítico e histórico. Miticamente tem como mãe a iyabá Iamassê Malê, divindade do panteão de Iemajá e, como pai, Oraniã. Pela parte histórica é tido como filho de Oraniã com Torossí, uma linda filha do rei Elempé, da nação Tapá (ou Nupê). Seu pai fundou a cidade de Oyó, mais tarde Xangô transformou-se no soberano ancestral e divino desta cidade, tornando-se, então, o terceiro rei na dinastia de Oyó. (Barros, 2009).

2 Em iorubá, o termo abiyán (ou abiã) pode ser traduzido como “nascer para um novo caminho”. (Barros, 2009).

3 O primeiro terreiro de candomblé na cidade teve na Pedra do Sal seu local de origem, em 1896, fundado por Mãe Aninha, originária de Salvador, Bahia. Mais tarde, a casa foi transferida para Coelho da Rocha, em São João de Meriti, na Baixada Fluminense, onde existe hoje sob o comando de Mãe Regina.

4 Cargo que significa “os olhos do rei”.

5 Um Bábálosányin (babalosanin) – é o sacerdote do culto ao orixá Òsányì, cargo masculino conferido no Candomblé ao responsável por colher as plantas e prepara-las para os rituais. (Jagun, 2017).

6 Se a opção de escrita for aportuguesada diremos iorubá e, em português, a palavra permite o plural. Já no yorùbá não há plural.

7 Um Babá Egum é um ancestral que, depois de morto é cultuado em terreiros específicos dedicados à esse culto, mas também pode ser cultuado como ancestral em casas de Orixás. O Egum pode ser um parente ou conhecido membro da comunidade falecido. Já os Orixás são também ancestrais bem mais remotos e divinizados. Os Orixás também são relacionados às forças da natureza.

de maior atenção da Egbé (comunidade), pois a mesma estava passando por uma situação financeira difícil e que naquele momento todos da casa deveriam se unir e ajudá-la com o que pudessem financeiramente. Assim todos fizeram e puderam ajudar esta irmã que estava passando por uma fase difícil da vida. Na época, ela era uma adolescente e hoje é a atual Ìyá Egbé (mãe da comunidade) do Ilê Omiojuarô, Cássia Valéria de Afonjá.

No prólogo de seu livro “Amkoullel, o menino fula”, o escritor malinês Amadou Hampâté Bâ, responde aos amigos que se surpreendem com sua memória capaz de reconstituir tantas coisas com minúcia de detalhes:

É que a memória das pessoas de minha geração, sobretudo a dos povos de tradição oral, que não podiam apoiar-se na escrita, é de uma fidelidade e de uma precisão prodigiosas. Desde a infância éramos treinados a observar, olhar e escutar com tanta atenção, que todo acontecimento se inscrevia em nossa memória como cera virgem. Tudo lá estava nos menores detalhes: o cenário, as palavras, os personagens e até suas roupas. Quando descrevo o traje do primeiro comandante de circunscrição francês que vi de perto e minha infância, por exemplo, não preciso me “lembrar”, eu o vejo em uma espécie de tela de cinema interior e basta contar o que vejo. Para descrever uma cena, só preciso revivê-la. (BÂ, 2008, p. 13).

Quando Hampâté Bâ escreveu seu menino fula, já contava com mais de 80 anos. Ainda sou uns bons bocados de anos mais novo e também não sou o griot que ele era. Um griot é um músico, um contador de histórias que transmitia e transmite ainda hoje tradições em muitos lugares da África Ocidental. Tampouco sou africano, mas com toda certeza, meus ancestrais são africanos. Ouvindo o conselho desse velho griot aprendi que, quando se fala em “tradição africana” nunca se deve generalizar. Em suas palavras:

Não há *uma* África, não há um homem africano, não há uma tradição africana válida para todas as regiões e etnias. Claro, existem grandes constantes (a presença do sagrado em todas as coisas, a relação entre os mundos visível e invisível e entre os vivos e os mortos, sentido comunitário, o respeito religioso pela mãe etc.), mas também há numerosas diferenças: deuses, símbolos sagrados, proibições religiosas e costumes sociais delas resultantes variam de uma região a outra, uma etnia a outra; às vezes, de aldeia para aldeia. (BÂ, 2008, p. 14).

É assim que guardo as semelhanças e as diferenças das distintas etnias que aqui chegaram e abraço também as invenções surgidas já em nosso país. Reinvenções nossas daquilo que diferentes ancestrais (escravizados e não escravizados) nos trouxeram.

Talvez já se tenha notado algumas dessas constantes apontadas por Bâ e falarei de mais uma, antes de seguir adiante.

Outra coisa que às vezes incomoda os ocidentais nas histórias africanas é a frequente intervenção de sonhos premonitórios, previsões e outros fenômenos do gênero. Mas a vida africana é entremeada deste tipo de acontecimentos que, para nós, são parte do dia-a-dia e não nos surpreendem de maneira alguma. Antigamente, não era raro ver um homem chegar a pé de uma aldeia distante apenas para trazer a alguém um aviso ou instruções a seu

respeito que havia recebido em sonhos. Feito isso, simplesmente retornava, como um carteiro que tivesse vindo entregar uma carta ao destinatário. (BÃ, 2008, p. 15).

O escritor malinês diz que não seria honesto da sua parte deixar de mencionar esse tipo de fenômeno em sua história, porque faziam e, em certa medida ainda fazem, parte da realidade vivida. Penso a mesma coisa e, justamente por pensar assim, inicio minha dissertação de mestrado com as narrativas que trouxe, porque são partes significativas dos cotidianos vividos por uma criança de candomblé. A memória, a grande quantidade de parentes, a relação com os mortos, o rito, a palavra, os sonhos, os ancestrais presentes, as adivinhações, a relação fundante e permanente com a mãe e com a comunidade terreiro, extensão desse corpo/casa da mãe. Eu vivi isso porque nasci nas redes dela, Iemanjá, orixá mãe de minha mãe. Eu, minhas irmãs e irmão, outras tantas crianças, primos, primas, amigos e amigas, tudo virando parente, parte de uma família imensa e extensiva à forma que fui criado em minha cultura.

Figura 2 – Mãe Beata de Iemanjá



Fonte: Arquivo do Ilê Omiojuarô

Iemanjá...

É a rainha de todas as águas do mundo, seja dos rios, seja do mar. O seu nome deriva da expressão YéYé Omó Ejá, que significa, mãe cujo filhos são peixes. Na África era cultuada pelos egbá, nação Iorubá da região de Ifé e Ibadan onde se encontra o rio Yemojá. Esse povo transferiu-se para a região de Abeokutá, levando consigo os objectos sagrados da deusa, e foram depositados no rio Ogum, o qual, diga-se de passagem, não tem nada a ver com o Orixá Ogum, apesar de no Brasil Yemojá ser cultuada nas águas salgadas, a sua origem é de um rio que corre para o mar. Inclusive, todas as suas saudações, orikís e cantigas remetem a essa origem, Odó Iyà por exemplo, significa mãe do rio, já a saudação Erù Iyà faz alusão às espumas formadas do encontro das águas do rio com as águas do mar, sendo esse um dos locais de culto a Iemanjá. Iemanjá é a mãe de todos os filhos, mãe de

todo mundo. É ela quem sustenta a humanidade e, por isso, os órgãos que a relacionam com a maternidade, ou seja, a sua vulva e seus seios chorosos, são sagrados⁸. (Gelédes, 2017)

São acontecimentos que fortaleceram os laços de ancestralidade familiar religiosa dentro do Ilê Omiojuarô, um terreiro onde vivi, vivo e que trago para essa dissertação com seus cotidianos. Cotidianos que me ajudaram a compreender a importância da ancestralidade na formação de uma casa de axé e na minha criação.

Um terreiro pode ser chamado, como dissemos, de ilê, roça, casa, axé. É o lugar físico onde habitam os orixás e a comunidade, em geral conhecida como filhos e filhas de santo. Os orixás, como também já explicamos, são ancestrais bem mais remotos e divinizados e são relacionados às forças da natureza. Um terreiro é um lugar aberto ao público que o frequenta, geralmente em festas realizadas no barracão. Também possui cômodos destinados aos orixás e cômodos onde apenas os iniciados ou iniciadas podem entrar. Os terreiros são, em geral, identificados por nações. Conforme explica Barros (2009), na nação iorubá as casas de candomblé denominam-se *Ilê Axé*; na nação fon, *Kwe*, *Abassá* ou *Humpame*; e *Mbazi* ou *Canzuá*, na nação bantu.

Já o candomblé, como diz Barros (2009) é uma religião criada no Brasil por meio de herança cultural, religiosa e filosófica trazida pelos africanos escravizados, sendo aqui reformulada para poder se adequar e se adaptar às novas condições ambientais.

É a religião que tem como função primordial o culto às divindades – inquices, orixás ou voduns -, seres que são a força e o poder da natureza sendo seus criadores e também seus administradores. Religião possuidora de muitos simbolismos e representações. (...) A palavra candomblé parece ter se originado de um termo da nação Bantu, *candombe*, traduzido como “dança, batuque”. Esta palavra se refere às brincadeiras, festas reuniões, festividades profanas e também divinas dos negros escravos, nas senzalas. Posteriormente, passou a denominar as liturgias que eles trouxeram de suas terras. (BARROS, 2009, p. 29).

As experiências que vivi e vivo no terreiro serão trazidas e compartilhadas aqui junto com a experiência de outras pessoas, crianças e jovens. Elas formam o que chamo de redes de Iemanjá. Talvez aqui seja o momento oportuno para dizer que falarei de rede de duas maneiras.

A primeira como poderosa metáfora. Azevedo, citando Ianni (1996) nos traz:

A metáfora está sempre no pensamento científico. (...) combina reflexão e imaginação. Desvenda o real de forma poética, mágica. Ainda que não revele tudo, e isto pode ser impossível, sempre revela algo fundamental. Apreende uma conotação insuspeitada, um segredo, o essencial, a aura. (Ianni, apud Azevedo, p. 59).

Sem desejar e mesmo sem poder aprofundar uma discussão sobre metáfora, imaginemos com Ricouer (1975) para quem a metáfora é, a serviço da função poética, a estratégia de discurso

8 <https://www.geledes.org.br/yemanja/>

pela qual se despoja de sua função de descrição direta para ascender ao nível mítico no qual sua função de descoberta é liberada. De acordo com Ricouer, pode-se, ainda, arriscar a falar de verdade metafórica para designar a intenção “realista” que se vincula ao poder de redescritção da linguagem poética. (p. 376).

A rede é usada por pescadores para pescar. Sim, Beata-pescadora, filha de Iemanjá, tecedora de sua própria rede, Iemanjá, mãe cujo filhos são peixes, nos pescava com sua rede que não era uma rede de pesca aprisionadora cuja função seria arrastar peixes do mar retirando-os da água e entregando-os ao sufocamento. A metáfora da rede aqui empregada é vivida como uma rede que permanece no mar porque o terreiro, sendo a casa de Iemanjá, ali mesmo ela nos pescava e deixava submersos em suas águas, mas vivos e potentes. Sua rede então era tanto de pesca quanto de proteção.

Contudo, a metáfora da rede não pode ser apenas um recurso poético de linguagem, de discurso ou estratégia para compreensão do meu texto. A metáfora da rede é tudo isso, mas só tem sentido se for uma metáfora encarnada e vivida, já que a rede é metáfora e é também o lugar vivo onde nasci e vivi.

Foi assim comigo, meu irmão e irmãs, com as demais crianças do terreiro, com cada filho e filha de santo. Era assim que eu já pensava, antes de encontrar, anos mais tarde, a segunda maneira de perceber a rede, ou seja, como um poderoso conceito de pesquisa com os cotidianos.

No capítulo a seguir, o primeiro e denominado **Lugares, Olhares, Fundamentos, Desejos, Caminhos**, encontraremos a segunda maneira com a qual irei lidar com as redes nessa pesquisa, seus objetivos, fundamentos e caminhos. Também é nesse capítulo 1 que trarei o que chamamos de Estudos com Crianças de Terreiros e suas relações com outros estudos. No segundo capítulo, que chamei de **Beata minha mãe, mas antes: Exu Elegbara é Voinho**, falo sobre Mãe Beata de Iemanjá e apresento a Ilê Omiojuarô. No terceiro capítulo: **Crianças e Infâncias nas redes**, trago as narrativas de algumas crianças e jovens do Ilê Omiojuarô, estes últimos falam de suas infâncias nesse terreiro e do papel do que chamamos *redes educativas de Iemanjá* nas suas formações. Este capítulo é o mais extenso e justifico: as narrativas das crianças e jovens sobre infâncias no Ilê Omiojuarô são o coração mesmo do que nos propomos pesquisar aqui.

Nas **Considerações Reiciais** procuro refletir com o que imaginamos no início, com a intuição (ou hipótese que tivemos) a respeito do papel das *redes educativas de Iemanjá* na formação de nossos interlocutores de pesquisa.

Figura 3 - Ògún Ye, Alakaiye Osimole (Salve Ògún, Homem Forte do Mundo).



Fonte: Arquivo do Ilê Omiojuarô

1 LUGARES, OLHARES, FUNDAMENTOS, DESEJOS, CAMINHOS

Figura 4 – O peixe de Iemanjá



Foto: Stela Caputo

A pesquisa que desenvolvi e agora apresento, se inscreve e reivindica vigorosamente os Estudos com Crianças de Terreiro que, de acordo com Caputo (2018) nascem de, pelo menos, três grandes negações ou desrezos⁹. E que negações são essas? A primeira negação ou desprezo, diz a pesquisadora, é herança hegemônica deixada pelo modo dominante com o qual a modernidade "via" os cotidianos, tidos como lugar de reprodução e saberes menores. Para Alves (2008), ao contrário,

⁹ A formulação sobre as três grandes negações estão formuladas em:
https://www.facebook.com/pg/criancasdeterreiros/about/?ref=page_internal

os cotidianos são *espaçostempos*¹⁰ de criação, inteligência, imaginação, solidariedade, memória e invenção.

Já a segunda grande negação ou desprezo, define Caputo, é aquele que marca as concepções e abordagens sociológicas (incluindo os estudos antropológicos de *candomblés*) negando a criança como sujeito de conhecimento e participação social, portanto silenciando-as. Para Anjos e Ferreira (2015), a pesquisa educacional, sobretudo no domínio dos Estudos da Infância (Childhood Studies), tem dado relevantes contributos para o questionamento e a superação justamente dessa negação que percebe a criança como menor, incompetente e sem voz, o que, segundo os mesmos pesquisadores remete ainda para a etimologia latina da palavra “*infans*”, que significa “o que não fala”. Os Estudos da Infância compreendem as crianças como atores sociais e sujeitos de direito. (Anjos e Ferreira, 2015 p. 9).

Acontece que os cotidianos pesquisados por nosso grupo são os cotidianos de terreiros brasileiros e as crianças com as quais pesquisamos são crianças desses terreiros. É quando encontramos a terceira negação, justamente aquela que dá sentido, para nós, às duas outras citadas anteriormente e explicamos.

Lopes (2011) explica que a Diáspora Africana compreende dois momentos principais. O primeiro, diz o pesquisador, foi gerado pelo comércio escravo causador de verdadeiro genocídio, a partir do século XV, quando, de acordo com Lopes, cerca de 10 milhões de indivíduos foram levados por traficantes europeus, principalmente para as Américas. Já o segundo momento, para ele, ocorreu a partir do século XX, com a emigração, sobretudo para a Europa, em direção às antigas metrópoles coloniais. “O termo diáspora serve também para designar, por extensão de sentido, os descendentes de africanos nas Américas e na Europa e o rico patrimônio cultural que construíram”. (Lopes, 2011, p. 242).

Um desses patrimônios culturais construídos aqui foram os terreiros de *candomblé*, espaços de resistência, preservação e reinvenção de sofisticados e complexos conhecimentos. Essa é a terceira negação que faz nascer nossos estudos. A negação praticada pelo projeto colonial racista que submeteu corpos, conhecimentos e memórias negando a vida de africanos e africanas, homens, mulheres e crianças, arrancados e arrancadas de seu continente, escravizados, dispersados. A negação de quem atravessou a *calunga grande* trazendo dentro de si os ancestrais. É por isso que os Estudos afro-brasileiros são também fundamentais para nós. Entendemos como estudos afro-brasileiros o que Lopes chama de vertente da pesquisa histórica, sociológica ou antropológica

10 Em seus trabalhos, Alves explica que usa esses termos juntos para indicar que as pesquisas nos/dos/com os cotidianos pretende ir além do que vê como dicotomias e limites herdados hegemônicamente das ciências modernas. Particularmente, em nossos textos, fazemos essa opção em apenas algumas expressões, este é um caso.

voltada para a análise da presença africana no Brasil e das questões relativas à população afrodescendente no país.

Para Caputo (2018), em um caminho original, os Estudos com Crianças de Terreiros, desenvolvidos por nosso grupo de pesquisa, o *Kékeré*¹¹ (pequeno, miúdo em iorùbá) contrariam essa tripla negação.

Uma é maior, outra é menor, a miudinha é a que nos alumeia/ pedrinha miudinha, pedrinha de Aruanda ê (Pontos para chamar boiadeiros)

Afirmamos os saberes miúdos para confrontar e inverter justamente aquilo que é considerado menor (os cotidianos), e quem é considerado menor ainda (as crianças) e conhecimentos afro-brasileiros, historicamente subalternizados pelo projeto colonial racista (no âmbito de nossas pesquisas destacamos destes, os conhecimentos de terreiro) são fundamentos vitais para compreender a sociedade em que vivemos, bem como, diz a pesquisadora, desestabilizar sua estrutura racista profunda. Nas palavras da pesquisadora:

Em seu "Ensaio sobre a Cegueira", Saramago (1995) pediu: "se podes olhar vê, se podes ver, repara". Reparar é um ato político. Escolhemos reparar as crianças de terreiros como sujeitos ativos de imensos conhecimentos. E, quando reparamos nessas crianças, sabemos que escolhemos pesquisar com um dado recorte de raça e de classe (entendendo raça como um conceito político)¹². Essa escolha reinventou nosso modo de olhar e fazer pesquisa. Também ampliou nosso olhar para fora dos terreiros, pois, se assumimos que as crianças de terreiros são protagonistas de nossos estudos, não poderíamos deixar de olhar para a sociedade como um todo e para escola particularmente já que, a maioria das crianças de terreiros, olha, sente, percebe e vive a escola como um espaço racista. (CAPUTO, 2018, p. 78)

Nosso grupo de pesquisa entende que, por mais que muitos autores já tenham avançado na compreensão e reivindicação da importância de pesquisas *com* crianças, até o início dos Estudos com Crianças de Terreiros, nem as chamadas áreas humanas, incluindo aqui a educação, nem as ciências sociais, incluindo aqui as pesquisas com Candomblé, viram nos espaços de terreiros a potência do compartilhamento dos conhecimentos das crianças dessas comunidades.

Aos poucos, nesse texto, teremos oportunidades de abordar melhor esses estudos. Por agora, dizemos que nos Estudos com as Crianças de Terreiros, pensaremos com os seguintes fundamentos: *emí kékeré*, *ara kékeré*, *imọ kékeré* (fala miúda, corpo miúdo, conhecimento miúdo respectivamente). Ao longo de nossa pesquisa, ouvimos as falas das crianças, as observamos em movimentos e partilhamos de seus conhecimentos.

11 Grupo de Pesquisa do Proped Uerj

12 Entendemos raça como Guimarães (2005) entende. Ou seja, não há raças biológicas, mas usamos o termo como categoria política necessária para organizar a resistência ao racismo no Brasil.
https://www.facebook.com/pg/criancasdeterreiros/about/?ref=page_internal

De igual modo, nesse momento, acho importante destacar que nos Estudos com os Cotidianos reencontrei as redes (como metáfora já descrita anteriormente), mas também como redes educativas - potente e fundamental conceito para nossas pesquisas miúdas. Mas afinal, o que são essas redes educativas?

Para Alves (2012), em seu viver cotidiano, os seres humanos se articulam em múltiplas redes educativas que formam e nas quais se formam – como cidadãos, trabalhadores, habitantes de *espaçotempos* diversos, criadores de conhecimentos e significações e de expressões artísticas, membros de coletivos vários (famílias, religiões, expressões nas mídias), etc etc. Em suas palavras:

Os muros das escolas são meras criações imaginárias, mas não indicam o que existe, no que se refere às relações entre as múltiplas e diversas redes educativas e as escolas: precisamos compreender que vivemos todos *dentrofora* das escolas e que o que é *aprendidoensinado* nas tantas redes de conhecimentos e significações em que vivemos entra em todos os contextos, porque encarnado em nós. (ALVES, 2010, p. 1197).

As redes de Alves encontram as redes de Beata: Infância nas Redes Educativas de Iemanjá no Ilê Omiojuarô. Redes nas quais está a criança que fui, o jovem que fui e o adulto que sou.

A rede como metáfora e como conceito (já explicados) é ainda maior e de alcance mais largo. Ela amplia mundos e possibilidades. Me explico. Nas primeiras palavras que trouxe como introdução, falei de ancestralidade, de babá egum, de orixá. Sendo assim não posso me furtar de algum aprofundamento também antes de prosseguir, inclusive para já começarmos a enfrentar o que chamamos em nosso grupo de terceira negação.

Sálámi (2011) já disse que, hoje em dia, finalmente, tanto na África quanto fora dela, não restam dúvidas quanto à legitimidade das teologias africanas que vêm, afirma o pesquisador, recebendo distintas denominações, de acordo com suas especificidades. "Sempre que se aborda o tema, como em tudo o que diz respeito à África, aos africanos e a seus descendentes, nos deparamos com o desafio de lutar contra preconceitos, dada a prolongada história de domínio político e econômico de alguns povos sobre outros". Sálámi (2011, p. 53). Para melhor elaborar o que trarei aqui, também vou me valer do que disse Santos (1986) quando evidencia que para o Nagô¹³, a

13 Nome pelo qual se tornaram conhecidos no Brasil os africanos provenientes da Iorubalândia*. Segundo R.C. Abraham (1981), o nome *nagô* designa os iorubás de *Ìpó Kiyà*, localidade na província de Abeokutá, entre os quais vivem, também, alguns representantes do povo *popo*, do antigo Daomé. O termo proviria do fon *anago*, usado outrora com o significado pejorativo de "piolhento". Isso porque, segundo a tradição, os iorubás, ao chegarem à fronteira do antigo Daomé, fugindo de conflitos interétnicos, vinham famintos, esfarrapados e cheios de piolhos. *Já Iorubalândia é a forma brasileira para o inglês Yorubaland, localivo que nomeava, à época colonial, a região onde habitam os iorubás*. Já iorubá é o povo da África ocidental. Os iorubás, que constituem um dos três maiores grupos étnicos da República Federal da Nigéria, vivem no Oeste do país, espalhando-se pelo território do Benin e do Togo e, no Sudoeste, até a cidade de Lagos. O etnônimo "iorubá" originalmente designava apenas o povo de Oyó, mas hoje ele nomeia vários subgrupos populacionais. (LOPES, 2011, p.352)

existência se desenvolve simultaneamente em dois níveis: mundo dos vivos (Aiyê) e mundo dos mortos (Órum).

Se os pais e antepassados são os genitores humanos, os Orixás são os genitores divinos; um indivíduo será descendente de um orixá que considerará seu pai (Baba mi) ou sua mãe (Iyá mi), de cuja matéria simbólica - água, terra, árvore, fogo, etc, ele será um pedaço. Assim como nossos pais são nossos criadores e ancestris concretos e reais, os orixás são nossos criadores simbólicos e espirituais, nossos ancestris divinos. Assim cada família considerará um determinado orixá como patriarca simbólico e divino de sua linhagem, sem o confundir com seu ou seus eguns, patriarcas e genitores humanos, cultuados em assentos, em datas e formas bem diferenciadas. O culto dos orixás representa um valor e uma força universal; o egum, um valor restrito a um grupo familiar ou a uma linhagem. (SANTOS, 1986, p. 104)

Nossa rede é alongada e complexa. Amplia mundos e possibilidades porque a lançamos para frente, aos lados e para trás. Envolve, na vida que vivemos, nós, os sujeitos, os orixás e eguns. Essa rede longa, ampliada que nos reúne em presente, passado e futuro, chamamos ancestralidade.

Braga, pensando nos candomblés da Bahia, reflete sobre ancestralidade. A reflexão também nos ampara quando pensamos os candomblés no Rio, mesmo porque, quase todos eles reivindicam herança e ligação com casas baianas. Dizendo com Braga:

Do ponto de vista teórico, essa ancestralidade, construída a partir de especificidade cultural e psicossocial que tem por base ideal uma figura ancestral, se manifesta em dois campos bem distintos da sociedade. Primeiramente, no campo objetivo da formação social, através da herança reconhecida e recriada no segmento das comunidades religiosas. Acrescentem-se, ainda, neste mesmo plano, outros rituais mais herméticos nos quais se veneram também ancestris afro-brasileiros. Em seguida, no campo subjetivo das representações coletivas da herança africana, reivindicada e redefinida na ação sociopolítica como pressuposto fundamental da identidade do negro na Bahia. (BRAGA, 1992, p. 96).

Digo que os estudos apresentados de início, são aqueles centrais para nossas pesquisas. Contudo, acrescentamos, reuniremos outros estudos que julgamos potentes. Não vemos problema nisso, pelo contrário. Alves (2001) ao definir alguns movimentos necessários para lidar com a diversidade e a heterogeneidade nas pesquisas com os cotidianos, sugere, em seu terceiro movimento, que bebamos em todas as fontes. Com alguma prudência, aceitamos a sugestão.

1.1 Desejos e intenções (ou objetivos)

A pesquisa que apresentamos teve como desejo mais amplo (ou objetivo geral) observar como as crianças vivenciam as redes educativas de Iemanjá na Ilê Omiojuarô (ou vivenciaram essas redes já que também entrevistamos e conversamos com jovens que experienciaram suas infâncias nessa casa). Estamos chamando de redes educativas de Iemanjá o que é *aprendidoensinado* no Ilê Omiojuarô, terreiro de Mãe Beata de Iemanjá, localizado em Miguel Couto, Nova Iguaçu, Baixada Fluminense, Rio de Janeiro.

Como desejo mais particular ou objetivo específico, buscamos compreender a importância dessas redes na formação dessas pessoas, desde a infância, incluindo a articulação entre educação e questão racial.

Nossa intuição (ou hipótese se preferirem), é que as redes educativas de Iemanjá se constituíram como redes fundamentais na formação dos sujeitos de nossa pesquisa.

Macedo (2012) diz que o significado de formação se constitui ainda numa certa opacidade com prejuízos significativos para nossas práticas. “O sentido da expressão não se explicita e a palavra está inflacionada por uma certa banalização das suas implicações ontológicas, pedagógicas, éticas e políticas” (p. 71). Contudo, os estudos do mesmo autor, pretendem elevar o fenômeno da formação a uma realização humana complexa, na medida em que o apresentam como processo que se edifica na experiência do sujeito, mediado por suas relações existenciais, sociais e institucionais, implicando transversalidades éticas, políticas, estéticas, culturais, desde a sua concepção até os âmbitos das experiências formativas propriamente ditas. Para Macedo, *o fundante da educação é a formação*¹⁴. (Macedo, 2014, p. 16).

Fico ponderando no que diz Macedo sobre formação e seu empenho legítimo em pensar o termo majoritariamente com autores europeus com os quais aprendemos muito. Mas daqui do terreiro e do Kékeré, tento (e tentamos) imaginar o que o velho griot malinês Hamadou Hampâté Bâ diria. Aqui ouvimos também nossos velhos (outros velhos).

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

Isso é o que entendemos por formação nos terreiros e em nossos estudos com terreiros. Uma formação cotidiana, não fragmentada, viva, interligada com o conhecimento presente em todas as coisas. Lembrando de sua infância, o velho griot diz ainda:

Na primavera, íamos à noite a Kérétel para ver os lutadores, escutar os griots músicos, ouvir contos, epopéias e poemas. Se um jovem estivesse em verve poética, ia lá cantar suas improvisações. Nós as aprendíamos de cor e, se fossem belas, já no dia seguinte espalhavam-se por toda a cidade. Este era um aspecto desta grande escola oral tradicional em que a educação popular era ministrada no dia-a-dia. Muitas vezes eu ficava na casa de meu pai Tidjani após o jantar para assistir aos serões. Para as crianças, estes serões eram verdadeiras escolas vivas, porque um mestre contador de histórias africano não se limitava a narrá-las, mas podia também ensinar sobre numerosos outros assuntos, em especial quando se tratava de tradicionalistas consagrados como Koullél, seu mestre Modibo Kouba ou Danfo Siné de Buguni. Tais homens eram capazes de abordar quase todos os campos do conhecimento da época, porque um “conhecedor” nunca era um especialista no sentido

14 Grifo nosso.

moderno da palavra mas, mais precisamente, uma espécie de generalista. O conhecimento não era compartimentado. O mesmo ancião (no sentido africano da palavra, isto é, aquele que conhece, mesmo se nem todos os seus cabelos são brancos) podia ter conhecimentos profundos sobre religião ou história, como também ciências naturais ou humanas de todo tipo. Uma espécie de ciência da vida, vida considerada aqui como uma unidade em que tudo é interligado, interdependente e interativo; em que o material e o espiritual nunca estão dissociados. (HAMPÂTE BÂ, 2003. p. 174).

Às vezes, precisamos olhar em outras direções, despertar sentidos adormecidos, ouvir outras vozes. Mais uma vez, Alves (2001) em seu segundo movimento citado como importante para as pesquisas com os cotidianos, propõe:

Compreender que o conjunto de teorias, categorias, conceitos e noções que herdamos das ciências criadas e desenvolvidas na chamada modernidade e que continuam sendo um recurso indispensável, não só é apoio e orientador da rota a ser trilhada, mas, também e cada vez mais, *limite* ao que precisa ser tecido. (Alves, 2001, p. 15).

Para nomear esse processo de compreensão de que é limite aquilo que nos habituamos a ver como apoio, a pesquisadora solicita o que chama *virar de ponta cabeça*. Temos tentado fazer isso para confrontar uma já naturalizada hegemonia teórica eurocentrada. Quem sabe assim, poderíamos nos juntar às preocupações de Macedo e desbanalizar os significados da formação?

1.2 Caminhos (ou no lugar de metodologias)

Afirmo anteriormente que nosso grupo de pesquisa (portanto, também esse meu estudo), lida com, ao menos, três fundamentos na relação com as crianças de terreiros: o *Emí Kékeré* (fala miúda), o *Ara Kékeré* (corpo miúdo) e o *Imó Kékeré* (conhecimento miúdo). Para refletir com esses fundamentos, Caputo (2018), nomeou o que fazemos de “Reparar miúdo e narrar Kékeré”, porque reparamos com as crianças, com a infância e narramos com elas.

Para a pesquisadora, os terreiros, entre eles, os de candomblé, preservaram e ressignificaram modos de vida trazidos do continente Africano durante a escravização.

Conhecimentos sofisticados atravessaram o Atlântico e foram mantidos e reinventados nesses espaçostempos. Uma das experiências protegidas é o complexo compartilhamento do conhecimento pela oralidade, muito embora o uso da escrita não seja visto como contraditório. Todo conhecimento (imó) que circula no candomblé nos interessa mas, em especial, o imó kékeré (conhecimento miúdo). Por isso, nossos principais caminhos de pesquisa são: o gbó kékeré (ouvir miúdo, ouvir pequeno); o ojú kékeré (olhar miúdo, olhar o pequeno) para, enfim, experienciarmos o kékó kékeré (aprender com o miúdo, aprender com o pequeno). (CAPUTO, 2018, p 48.)

Sempre repetimos que nós, do Kékeré, não somos antropólogos. No entanto, aprendemos muito com a antropologia e concordamos com Ferreira, quando lembra James & Prout (1990) argumentando que a etnografia é bastante positiva nas pesquisas com crianças. Contudo,

compartilhamos do mesmo pensamento da antropóloga Mariza Peirano, para quem, etnografia não é método já que, a boa etnografia, diz a pesquisadora, não separa empiria e teoria.

Se o trabalho de campo se faz pelo diálogo vivido que, depois é revelado por meio da escrita, é necessário ultrapassar o senso comum ocidental que acredita que a linguagem é basicamente referencial. Que ela apenas "diz" e "descreve" com base na relação entre uma palavra e uma coisa. Ao contrário, palavras fazem coisas, trazem consequências, realizam tarefas, comunicam. E palavras não são o único meio de comunicação: silêncios comunicam. Da mesma maneira os outros sentidos (olfato, visão, espaço, tato, têm implicações que é necessário avaliar e analisar. (PEIRANO, 2014, p. 386).

Acreditamos que sugestões de Peirano encontram as de Alves (2008) no primeiro dos seis movimentos que esta última elenca necessários às pesquisas com os cotidianos: "É preciso executar um mergulho com todos os sentidos no que desejo estudar". (p. 17). Por isso defendemos a coerência de nosso caminho escolhido.

Assim, para compartilharmos o que tentamos compreender, repetimos também em nossa pesquisa o *gbó kékeré* (ouvir miúdo, ouvir pequeno); o *ojú kékeré* (olhar miúdo, olhar o pequeno) para, enfim, experienciar o *kékó kékeré* (aprender com o miúdo, aprender com o pequeno) sem desprezar, pelo contrário, como também sugere Caputo, o *ìgbóórùn* (olfato), o *nà* (tato), o *ìtówòtélé* (paladar) e, não menos importante, a *àmòtélé* (intuição).

Peirano (2014) também afirma que todo antropólogo, ao estar no campo, reinventa a antropologia, Caputo (2018) sugere que o contrário também acontece já que todos e todas nós do Kékeré fomos e somos reinventados pela etnografia, mas não sem duras penas e explico. Os dogmas a respeito da distância, objetividade e imparcialidade já foram muito discutidos, problematizados e, em boa medida, superados nas ciências sociais e humanas. Mas vejo a necessidade de encarar aqui alguma discussão a respeito. Os motivos serão explicitados em breve (se já não estão até aqui). Em seu texto "Observando o familiar", o antropólogo Gilberto Velho (1981) identificava que tradicionalmente a antropologia (não com exclusividade) tem como marca registrada a observação participante, a entrevista aberta, o contato direto com o universo pesquisado.

Insiste-se na ideia de que para conhecer certas áreas ou dimensões de uma sociedade é necessário um contato, uma vivência durante um período de tempo razoavelmente longo pois existem aspectos de uma cultura e de uma sociedade que não são explicitados, que não aparecem à superfície e que exigem um esforço maior, mais detalhado e aprofundado de observação e empatia. (VELHO, 1981).

O que Velho faz é entrar, a seu modo e em seu tempo (nunca esquecer disso), no debate sobre o lugar do "outro", o lugar do pesquisado e a complexa discussão sobre distância social e dialogar com outro antropólogo, Roberto Da Matta, quando de sua indicação de transformar o

exótico em familiar e o familiar em exótico” (1978)¹⁵. De todas as análises de Velho, algumas positivas, outras nem tanto, uma sugestão veio de encontro aos meus próprios desafios na pesquisa: “O que sempre vemos e encontramos pode ser familiar mas não necessariamente conhecido e o que não vemos e encontramos pode ser exótico mas, até certo ponto, conhecido” (pg. 39). Obviamente (e digo isso no texto e não em nota), a palavra “exótico” fica mantida como no original, mas sabemos que ela já sofreu um sem fim de críticas e reavaliações. Onde se lê, portanto, exótico, leia-se: o sujeito, o interlocutor da pesquisa.

São muitos os desafios de um pesquisador estranho ao campo de sua pesquisa. No entanto, não são menores os desafios do pesquisador que nasceu onde hoje deseja pesquisar. Arrisco dizer que seja mais difícil ocupar esse segundo lugar aqui apresentado. Como estranhar então aquilo que lhe é tão familiar? Como estreitar o convívio, como sugere Velho, com o que sempre se conviveu? E como, por outro lado, lembrar, como sugere Da Matta, de estranhar o que sempre se viu onde sempre se pertenceu? Vou dar um exemplo.

Imaginemos um pesquisador, ou pesquisadora estranho ou estranha ao campo e que pesquise crianças de terreiros, como nós. Ela chega ao terreiro e vê uma criança que não conhece, tocando um atabaque que nunca viu, um toque que nunca ouviu. A criança tem uma vara em uma das mãos e a outra livre. A criança também puxa uma cantiga e parece conduzir a roda de adultos e também de outras crianças que espera por seus sinais para permanecer nos atos praticados ou mudar o movimento de seus corpos no centro do barracão. A criança muda a cantiga e toque, a roda toda gira e começa a realizar outra narrativa e a pesquisadora estranha sequer entende que há uma narrativa sendo contada. Ela saca então de seu caderno de notas e passa a anotar cada detalhe. Rascunha os gestos, improvisa a cantiga do modo como ouviu. Seus olhos correm de um corpo ao outro, a mão não dá conta da sempre incompleta descrição. Se tem autorização ela fotografa e se divide entre sua câmera e as anotações precárias. Na volta para casa ela repassa as cenas na cabeça. Ainda no ônibus, faz novas anotações, arrisca espiar o visor da câmera enfiada na bolsa e registra mais uma dezena de dúvidas. Amanhã ou depois ela retorna, pergunta o que não entendeu, completa lacunas, aciona teorias e interpreta. Aos poucos, bem aos poucos tudo começa a fazer sentido para ela e ela lembra do Da Matta (modificando deliberadamente e a seu modo, a frase original do antropólogo): “o que não vemos e encontramos pode não ser conhecido para nós, mas, até certo ponto, até certo ponto... podemos conhecer”.

Imaginemos agora o pesquisador que nasceu naquele terreiro. Ele estava ali antes das paredes do terreiro serem erguidas e viu suas árvores serem plantadas. Ele conhece a criança e o

15 Trabalhada em “O ofício do Etnólogo, ou como ter “Anthropological Blues”, Museu Nacional, (1978).

atabaque. Ele esculpiu a vara que o menino segura com uma de suas mãos. Sua mãe o ninava com a cantiga puxada pelo menino e lhe contava as narrativas interpretadas por aqueles corpos. Ele está na roda e espera a boca do menino virar o canto e a mão do menino trocar o toque. Ele compreende, obedece e vira então seu corpo e dança com todos os seus no centro do barracão. Tudo lhe é profundamente íntimo. Estranho são os cadernos de notas de campo que agora precisa lembrar de levar ao terreiro, que aliás, é onde ele mora. O ônibus com suas reflexões também não existirá porque o terreiro é sua própria casa e é onde ele permanecerá enquanto a pesquisadora estranha segue seu caminho de volta. Aos poucos, bem aos poucos ele também lembrará o Da Matta reeditando sua frase: “O que sempre vemos e encontramos pode ser familiar, mas não necessariamente conhecido do modo como agora me desafio a conhecer e narrar”.

Figura 5 - Eu e Anísio, meu sobrinho e um dos interlocutores dessa pesquisa.



Foto: Stela Caputo

As práticas cotidianas não são e não precisam ser idênticas aos dois pesquisadores, mas precisam ter sentido para ambos. Precisam ainda ter sentido nas redes nas quais estão mergulhados, mesmo que de modos diferentes. É por isso também que concordamos com Ferraço (2007), quando assume que:

Consideramos cotidiano o próprio movimento de tessitura e partilha dessas redes. As redes não estão no cotidiano. Elas são o cotidiano! Com isso, assumimos que qualquer tentativa de análise, discussão, pesquisa ou estudo com o cotidiano só se legitima, só se sustenta

como possibilidade de algo pertinente, algo que tem sentido para a vida cotidiana, se acontecer com as pessoas que praticam esse cotidiano e, sobretudo, a partir de questões e/ou temas que se colocam como pertinentes às redes cotidianas. (2007, p. 78).

A pesquisa que deixo aqui, já disse, foi realizada em meu próprio terreiro. Quando a iniciei, eu era seu *bàbá bbé* (pai da comunidade), cargo que pratiquei por 30 anos. *Babá ebé* é um cargo masculino que tem como função auxiliar o *Babalorixá* ou a *Yalorixá*, desempenhando diversas atribuições importantes no funcionamento do terreiro e em seus rituais. Muitas vezes, o *babá ebé* é o herdeiro da casa, o sucessor da *yalorixá* ou do *babalorixá*. A *yalorixá* é a sacerdotisa do *candomblé*, autoridade máxima de um terreiro, já o *babalorixá* é seu equivalente masculino. Quando a finalizei, tinha me tornado *babalorixá* da casa, já que, tendo falecido minha mãe no dia 27 de maio de 2017, aos 86 anos, como seu herdeiro espiritual, assumi, em 2018, a função de conduzir seu legado. A virada não foi fácil por motivos óbvios. Eu perdi minha mãe e isso já basta para expressar como foi difícil seguir. Além da dor, os interlocutores de pesquisa são meus filhos e filhas, netos e netas carnis e de santo. Minha mãe foi (e continua sendo) também minha interlocutora de pesquisa.

Escrevo com memória. Escrevo de mim e dos meus, através de entrevistas, conversas, observações cotidianas. Narro o que vivi, vivo. Narro o que sei e também o que busco. Biografia, (auto) biografia, história de vida. Na verdade, metodologias com lastros de reflexões. De acordo com Souza, nas áreas das Ciências Sociais, por exemplo, as pesquisas com história de vida utilizam terminologias diversas e, embora considerem os aspectos metodológicos e teóricos que as distinguem como constituintes da abordagem biográfica, delimitam-se na perspectiva da História Oral. “Autobiografia, biografia, relato oral, depoimento oral, história de vida, história oral de vida, história oral temática, relato oral de vida e as narrativas de formação são modalidades tipificadas da expressão polissêmica História Oral”. (Souza, 2006, p. 26).

Já para a educação, diz Souza, os estudos das histórias de vida centram-se na formação da pessoa do professor, com ênfase nas subjetividades e identidades que essas histórias comportam.

Se, como dissemos com Alves anteriormente, os muros da escola são imaginários e as redes de conhecimento *ensinam aprendem dentrofora* da escola, ou seja, em todos os contextos, vejo coerência recorrer às pesquisas com biografia, (auto) biografia e história de vida nos contextos formativos dos terreiros, entendendo-os, mais uma vez, como redes educativas.

Dialogando com Pineau (1999) e Josso (1991), Souza (2006) traz algumas distinções. Biografia é escrito da vida do outro (Pineu, 1999, p.343) e autobiografia seria escrito da própria vida (Josso, 1991, p. 43). Esta última sendo oposta à biografia, porque, diz Josso, o sujeito desloca-se numa análise entre o papel vivido de ator e autor de suas próprias experiências, sem que haja uma mediação externa de outros. Souza diz ainda que, Josso (1991) reivindica uma “biografia

formativa,” já que, de acordo com a pesquisadora, o sujeito não pode entender o sentido da autoformação se não perceber as lógicas de apropriação e transmissão de saberes que viveu ao longo da vida, através de suas aprendizagens pela experiência.

Nada disso é estranho para mim e nem para nós do Kékeré. Pelo contrário, faz muito sentido. Em uma entrevista concedida à revista *@mbienteducação* em agosto de 2009, Josso dizia que passou a usar o método biográfico, em primeiro lugar, nas pesquisas antropológicas, mas de forma oral, pelo fato das sociedades da África do Oeste serem, essencialmente, sociedades da oralidade e da transmissão oral das histórias das comunidades, mas muito personalizadas. “E aqui não se trata dos “heróis”, mas dos homens e mulheres, pais e filhos, etc., constituindo a comunidade. Fui assim sensibilizada pela riqueza de uma abordagem biográfica”. (Josso, 2009, p. 136).

Se voltarmos ao início dessa introdução veremos que o primeiro autor com quem dialogamos foi Amadou Hampâté Bâ e seu “Amkoullel, o menino fula”, uma autobiografia porque é da sua própria infância que o escritor malinês fala no livro. Um griot africano conta as histórias de vida. Sem biografias as vidas que temos careceriam de sentido. Nos terreiros, histórias de vida são contadas de geração em geração. Mais recentemente, livros biográficos e autobiográficos também passaram a compor a própria historiografia do Candomblé e a memória de muitos filhos e filhas de santo.

Figura 6 - Mãe Beata de Iemanjá



Fonte: Arquivo do Ilê Omiojuarô

Para Souza, quando invocamos a memória, sabemos que ela é algo que não se fixa apenas no campo subjetivo, já que toda vivência, ainda que singular e autoreferente, situa-se também num contexto histórico e cultural. “A memória é uma experiência histórica indissociável das experiências peculiares de cada indivíduo e de cada cultura”. (Souza, 2007). As histórias de vida, sejam biográficas ou autobiográficas, para nós de terreiros, são indissociáveis das nossas experiências e das nossas memórias.

Não poderia deixar de mencionar que trarei algumas fotografias para essa rede. Fotografias que fui reunindo feitas por filhos e filhas de santo, jornais, amigos e amigas e outras pescadas em álbuns de família amareletos. As fotografias, para nosso grupo de pesquisa, são muito pensadas como imagens desestabilizadoras (Santos 1996). No dizer de Caputo (2018), elas desestabilizam e desacostumam lugares acostumados. Então sim, ao trazer pessoas com suas roupas de candomblé, seus fios de conta, nossas fotografias, esperamos, ajude a desacostumar olhares e, porque não, descolonizar olhares dominantes tão conformados à uma sociedade hegemonicamente adultocêntrica, racista, branca e cristã.

Além dessa intenção que sempre nos move, penso também que as imagens que trago ajudam a lembrar, a unir em cerzimentos, também imagéticos, as narrativas e seus sujeitos, seus atores e autoras.

Gosto de imaginar que poderei partilhar com vocês esse meu, afinal e porque não? álbum de família, não apenas o gasto, velho e amarelo, mas esse álbum que fazemos cotidianamente com dispositivos variados. Bucci (2008) reuniu dois aspectos bem interessantes e com os quais concordo ao falar de álbum de fotografia e tempo. Diz o pesquisador que quase tudo o que conhece de estudos da comunicação, e de fotografia, ainda opera com os paradigmas newtonianos de tempo, como se este fosse uma uma linha contínua que liga uma eternidade a outra.

Pois eu proclamo que esse tempo não existe. Passeando pelas fotografias de minha memória pessoal e vivida, recuso essa concepção. Percebo meu tempo íntimo não como fluxo contínuo. Mas como permanência impermanente, algo que está e que é, muito embora em mutação ininterrupta, algo que não passa como passa o ponteiro de um relógio. (BUCCI, 2008, p. 74)

Bucci chama de álbum de família o conjunto de fotografias que compõem o imaginário documentado de um grupo atado por laços de intimidade, com temporalidade própria, bem distinta também de qualquer fluxo contínuo de tempo. Peço então que considerem assim as fotos que verão nesse trabalho.

Tempo....

Passado e futuro, para Bucci nem sempre foram o que pensamos que eles são. Tiveram de ser inventados diz o pesquisador e suas noções, afirma, se modificam exatamente como todas as outras criações humanas.

Só depois de inventados e convencionados na língua é que o pretérito e o devir ganharam existência. A ideia de tempo, esse ente da razão, é produzida pela civilização, e também alterada por ela. E se assim é, a temporalidade não é absoluta nem uma coisa só; uma mesma era pode comportar temporalidades diversas, ainda que reunidas, elas componham um todo que possa ser pensado e compreendido. Há uma distinção entre a temporalidade das bolsas de valores e a temporalidade da agricultura familiar, vinculada às estações do ano. Há distinção entre a temporalidade das comunidades de pescadores e aquela da pesquisa espacial. E todas integram um único período histórico. Há, da mesma forma, uma clara distinção entre a ideia mais comum de temporalidade linear e intangível, e a temporalidade do álbum de família que é afetiva e não linear. (Bucci, 2008, pgs 74, 75).

Se Bucci conhecesse a temporalidade dos terreiros de Candomblé talvez a tivesse citado como uma temporalidade distinta como citou a da agricultura familiar e das comunidades de pescadores. Sim, para nós de terreiros, o tempo não é uma linha contínua e precisamos falar só um pouco mais a esse respeito pois essa relação com o tempo é uma tradição africana preservada sim e fundamental nas comunidades de terreiros brasileiros.

Oliveira (2003), pensando com Ribeiro (1996) resgata, por exemplo, que a relação do africano com o tempo não é mesmo linear, mas dinâmica e relacionada com mudanças que ocorrem em seu mundo atual. “Para o africano o tempo é dinâmico e o homem não é prisioneiro de um mecânico retorno cíclico, podendo lutar sempre pelo desenvolvimento de sua energia vital” (Ribeiro, 1996,p.63, apud Oliveira, 2003, p.49).

O tempo africano é impregnado de Força Vital. O passado é privilegiado, pois esse é o tempo dos antepassados. O passado, no entanto, não é fossilizado. Ele é potencialmente transformador, tal como a tradição – acúmulo de tempo transcorrido. O tempo africano, tal como o universo africano, está prenhe de ancestralidade. A mesma ancestralidade que permeia todos os seres do planeta (universo africano) habita o tempo mitológico e atual. Assim como o visível não se separa do invisível na concepção de universo iorubá, assim também o tempo dos mortos não se encontra separado do tempo dos vivos. Os antepassados regulam a vida de seus descendentes. A eles distribuem sua “força”, e o conhecimento preservado pela tradição é transmitido através da palavra. Esse universo e esse tempo não são vazios. Além de habitados pela Força Vital (atributo do sagrado) e pela harmonizadora presença dos antepassados (que vivem numa dimensão transcendente), o universo e o tempo acolhem em suas entranhas a pessoa. A noção de pessoa, então, de acordo com nossos autores, tem uma importância singular no desenho da cosmovisão africana. (OLIVEIRA, 2003, p. 50).

Por fim, com modos tão plurais de fazer pesquisa, não poderíamos deixar de reivindicar também a abordagem multirreferencial (Macedo, 2010, 2013) em nossos estudos. Macedo e Guerra (2014) consideram a heterogeneidade a origem ética, política, epistemológica e formativa da pesquisa multirreferencial. Sendo Kékeré (nosso modo de olhar e fazer), multirreferencial e cotidiana, nossa pesquisa nos desafia à invenções e inventamos. Entrevistamos, fotografamos,

observamos, compartilhamos em vários sentidos. Também pedimos para alguns interlocutores que escrevessem a respeito da sua relação com a Ilê Omiojuarô, sua própria infância e, ainda, sobre sua relação com Mãe Beata. Pensamos então com as falas, as escritas, as observações, as fotografias que reunimos.

Figura 7 – 30 anos do Ilê Omiojuarô



Fonte: Arquivo do Ilê Omiojuarô

2 BEATA MINHA MÃE, MAS ANTES: *Exu Elegbara é Voinho*

Elegbara – o dono do corpo - é o senhor da irreverência, capitão das artimanhas e encantador das serpentes do tempo; o que bate suas asas e produz o desassombro do acaso. Elegbara é o meu amigo Exu, aquele que um verso de Ifá define como o menino querido de Olodurame. Quando a razão observa a natureza, surge a ciência. Quando é a poesia que olha o que nos cerca, surge o orixá, o encantado, o caboclo de pena e o catiço da rua. Os dois olhares não se excluem, antes se complementam.

SIMAS, 2013, p. 15

Figura 8 - Mãe Beata de Iemanjá: imagem usada em movimento contra e pela denúncia do genocídio da população negra



Fonte: Arquivo do Ilê Omiojuarô

Minha mãe teve quatro filhos carnais. Mulher de fibras tecidas nas redes de sua mãe Iemanjá que a possibilitava dar conta de tantos afazeres da vida. Seus cotidianos eram repletos de muito trabalho para dar melhores condições de vida a sua prole. Assim como uma elefoa, ela é

quem cuidava de sua manada, ensinava a caminhar, nutria de saberes as crias para que seus filhos se fortalecessem na jornada que viria se apresentar às suas vidas.

Minha mãe nasceu dos desafios e possibilidades da superação, diziam que ela nasceu das águas dos rios e fora parida ao meio dia em ponto em uma encruzilhada, morada de Exu, orixá da transformação, senhor das dúvidas, aquele que quebra com as certezas. Exu é também senhor dos caminhos (Olonan), aquele que tem a força (Elegbara), o transportador de oferendas (Ojixé Ebó).

Pelas peculiaridades de seu nascer, minha mãe já era percebida por seus parentes como uma menina que teria uma história muito forte de superações e subverteria muitas certezas.

Mulher doce, muito inteligente, quando era desafiada, prontamente superava os obstáculos. Atribuía tais características a Exu, divindade que ela tinha amor e respeito, além de se referir a ele como seu pai.

Beata era uma mulher que não se deixava dominar por nada nem havia no mundo homem que a submetesse suas vontades, ela sempre dizia “quem manda em mim é Exu, mata minha fome e me dá forças”, assim ela levava sua vida, de casa pro trabalho, do trabalho pra casa.

Sua maior preocupação era com seus filhos, duas meninas, dois meninos, eu sendo um deles, seus tesouros mais caros que ela criava sozinha, pois tinha sido abandonada pelo marido que não aceitava sua tradição de candomblé, nem as muitas amizades que ela fazia com muita facilidade, próprio do Senhor da Comunicação (Alaróie). As pessoas gostavam da forma que ela se comunicava, muito expansiva e ávida por aprender, tirava água da pedra pelas pessoas que ela gostava, sempre pronta a ajudar. Foi por ser assim tão transgressora dos costumes da época, que Beata resolveu se separar do pai de seus filhos. Assim como Exu, ela não ficava parada, mudou-se para o Rio de Janeiro com sua prole, e recomeçou a vida com seus filhos embaixo dos braços.

O candomblé, esta religião criada no Brasil, herança não só religiosa, mas cultural e filosófica trazida por africanos escravizados e reinventada em nosso país, era o seu ar. Assim, a primeira coisa que fez, foi buscar seus parentes de axé na nova terra que ela pisava. Minha mãe não podia ficar sem cultivar seus orixás, seus ancestrais.

Beata foi avisada por muitos de seus amigos e amigas na Bahia “Mulé tu é doida, vai largar tudo aqui e vai praquela terra distante?” “Filha minha que larga o marido pra mim é puta!” “Vá mesmo, vai ficar fazendo o quê aqui?” Várias opiniões, algumas boas, outras não tão boas. Mas a mulher era virada no azougue! Foi à sua casa de candomblé, tomou abençoação a sua Iyalorixá e foi para o Rio de Janeiro começar vida nova.

Mudou-se para um apartamento mínimo onde mal cabia ela e seus filhos, mas o espaço para Elebara atrás da porta estava garantido, seu pai Exu, o homem que dava sustentação à sua vida.

Todos os dias pela manhã, antes de sair para o trabalho, minha mãe cumprimentava Elebara, como vimos, um dos nomes de Exu, que ficava no canto da porta e pedia para ele cuidar de seus filhos pequenos. Aos filhos e filhas advertia: “Fiquem direito em casa sem fazer nada de errado pois

o Voinho de vocês está olhando e tomando conta de vocês e o que fizerem de errado ele irá me contar.”

As crianças lhe tomavam abençoção e ela ia despreocupada para mais um dia de labuta sabendo que seu pai Exu estava cuidando deles.

Quando um de nós fazia algo que não estava certo, um outro sempre lembrava “Voinho vai contar pra mainha”, e assim eles se corrigiam tendo a certeza que seu avô estava presente lhes criando junto com sua mãe.

Minha mãe continuou sua vida ensinando a seus filhos e filhas o sentido da pertença que, naquele caqueiro pequeno com uma pedra onde ela conversava todas as manhãs, estava a certeza de que Exu, seu pai, era aquele que fazia vivo o elo de apoio e acolhimento daquela família.

Seus filhos cresceram se iniciaram todos no candomblé, tiveram filhos, e, sempre que seus filhos lhes davam alegrias, carinho, ações de dignidade e respeito, cultuando seus orixás dizia com orgulho a eles “O que seria de mim e vocês se não fosse seu Voinho!”

Minha mãe se tornou uma sábia e forte Iyalorixá, onde seu bem maior e de sua prole foi e continua sendo manter vivo os laços com sua ancestralidade de axé.

Todos os anos Voinho é reverenciado com uma festa em sua homenagem. Seus filhos biológicos, bem como sua comunidade de candomblé, se alegram pela festividade ao culto de Exu Elebara-Voinho, aquele que foi o responsável pela criação, educação e manutenção de sua família.

*Elgebara, Exu onan rere fun mi
(aquele que tem a força, nos dê bom caminho)*

2.1 Mãe Beata e suas redes

Figura 9 - Mãe Beata com os netos Bia e Ryan



Fonte: Arquivo do Ilê Omiojuarô

Beatriz Moreira Costa, mais conhecida como Mãe Beata de Iemanjá, nasceu em 20 de janeiro de 1931, em Cachoeira de Paraguaçu, Recôncavo Baiano, filha de Maria do Carmo e Oscar Moreira, seus exemplos de vida. Sobre seu nascimento, ela própria relata:

Minha mãe chamava-se do Carmo, Maria do Carmo. Ela tinha muita vontade de ter uma filha. Um dia ela engravidou. Acontece que, num desses dias, deu vontade nela de comer peixe de água doce. Minha mãe estava com fome e disse: *Já que não tem nada aqui, vou para o rio pescar*. Ela foi para o rio, e, quando estava dentro d'água pescando, a bolsa estourou. Ela saiu correndo, me segurando, que eu já estava nascendo. E nasci numa encruzilhada. Tia Afalá, uma velha africana que era parteira do engenho, nos levou, minha mãe e eu, para casa e disse que ela tinha visto que eu era filha de Exu e Iemanjá. Isso foi no dia 20 de janeiro de 1931. Assim foi meu nascimento. (Costa, 1977, p. 11).

Na década de 1950, minha mãe se mudou para a cidade de Salvador, ficando aos cuidados de sua tia Felicíssima e o marido dela Anísio Agra Pereira (Anísio de Logum Ede, Babalorixá¹⁶). Durante 17 anos, Beata (como é conhecida desde a infância) foi abiã¹⁷ de seu tio que, posteriormente, falece levando-a a procurar Mãe Olga do Alaketu que a inicia para o orixá Iemanjá no terreiro Ilê Maroia Laji. Sua mãe Maria do Carmo, antes de falecer, tutela a filha a sua Iyalorixá¹⁸ Olga do Alaketu.

Mulher, que mesmo presa a princípios conservadores em razão da influência de uma família patriarcal, torna-se de vanguarda ao fazer cursos de teatro amador e participar de grupos folclóricos. Ela casou então com Apolinário Costa, seu primeiro namorado, com quem teve quatro filhos (Ivete, Maria das Dores, eu e Aderbal Moreira Costa, nosso caçula).

Em 1969, Beata, minha mãe separou-se de meu pai e migrou para o Rio de Janeiro em busca de melhores condições de vida para ela e para nós, história comum a tantas outras mulheres negras nordestinas. Para as famílias tradicionais da Bahia, naquela época, mulher separada era mulher de ninguém, ainda mais com quatro filhos. Canta-se, por exemplo, num samba-de-roda baiano: *“samba bom é de madrugada, mulher sem homem não vale nada”*. Por certo, as mulheres não se enquadram nesse perfil misógino. Tampouco a figura de minha mãe.

Minha mãe nos criou com muita dificuldade, porém de modo digno, exercendo várias funções (empregada doméstica, costureira, manicure, cabeleireira, pintora e artesã) para prover o sustento próprio e o da família. Minha mãe trabalhou como figurante na Rede Globo de Televisão, atividade resultante de contatos já existentes em Salvador, onde participou da novela

“Verão Vermelho”, filmada na referida cidade. Logo após conseguiu trabalho como costureira na mesma empresa, função da qual se aposentou e mantém contatos de amizade até os dias de hoje.

16 Babalorixá é o sacerdote supremo do candomblé de origem keto-iorubá.

17 Abiã é a pessoa que ainda não passou pelo ritual de iniciação no candomblé

18 Iyalorixá é a sacerdotiza suprema do candomblé de origem keto-iorubá. ¹⁹ Falecida em setembro de 2005.

Apesar de todas essas atividades e uma jornada árdua de mulher negra nordestina, ainda por cima com os fortes estigmas de mulher separada, minha mãe, não esqueceu dos seus laços religiosos e atuou em várias comunidades de terreiro no Rio de Janeiro mantendo e preservando sua descendência ancestral religiosa negra. Em 20 de abril de 1985 sua Mãe Olga do Alaketu¹⁹ vem ao Rio de Janeiro, no bairro de Miguel Couto, Nova Iguaçu, outorgar a sua filha o direito de ser chamada de mãe. Daí, então, ocorre a fundação da Comunidade de Terreiro *Ilê Omiojuarô* (Casa das Águas dos Olhos de Oxóssi) onde Beata de Iemanjá passou a ocupar o cargo de Iyalorixá.

A partir desse momento, Mãe Beata começou a utilizar o espaço da casa de candomblé como referência de resistência de cultura, religião, cidadania e dignidade da população afrobrasileira. Passou a compartilhar cotidianamente com essa comunidade. Trocas de experiências, de lutas e saberes foram tecidas, o que deu início a uma participação mais ampla em discussões sobre os problemas raciais, sociais e políticos com enfoque principalmente sobre as mulheres negras.

A atuação de Mãe Beata e sua inserção na vida política, cultural e religiosa de nosso país teve uma série de desdobramentos, repercussões, dimensões. Em vida ela recebeu dezenas de títulos, entre eles: a Medalha de Mérito Cívico Afro-Brasileiro, conferida pela Universidade da Cidadania Zumbi dos Palmares de São Paulo; o Prêmio Mulher Cidadã Bertha Lutz do Senado Federal; e o Prêmio de Direitos Humanos conferido pelo Programa Nacional de Direitos

Humanos da Presidência da República. Já estava tudo pronto para que ela recebesse também a Medalha Tiradentes da Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro, mas o reconhecimento acabou acontecendo após sua morte.

Figura 10 - Mãe Beata sendo homenageada pela escola de samba Garras do Tigre, em 2014.



Fonte: Acervo do Ilê Omiojuarô

2.1.1 Cerimônia histórica na ALERJ: Mãe Beata recebe Medalha Tiradentes post-mortem

Figura 11 - Meu irmão Aderbal, minhas irmãs, Dóia e Ivete, e eu, recebendo a medalha Tiradentes das mãos do Deputado Marcelo Freixo.



Fonte: Acervo do Ilê Omiojuarô

O dia 7 de junho de 2017 foi mesmo um dia histórico. Por iniciativa do mandato do deputado estadual Marcelo Freixo, do PSOL, presidente da Comissão de Direitos Humanos da ALERJ, Mãe Beata de Iemanjá foi homenageada e recebeu a Medalha Tiradentes (*post-mortem*). A morte não calou sua luta e sua importância.

O Palácio Tiradentes tão acostumados às presenças hegemonicamente brancas foi ocupado por negros, negras, atabaques, fios de contas. Sua família de santo e biológica compareceu honrada e emocionada para receber a medalha, um prêmio para quem prestou “relevantes serviços à causa pública”.

Minha mãe, Beata de Iemanjá, estudou até o terceiro ano primário e escreveu três livros. Defendia com convicção a oralidade como forma de compartilhar ensinamentos. “O papel, o vento leva e a chuva molha. O que Olorun põe na nossa cabeça ninguém pode tirar”, dizia. Não significa dizer que não nos queria formados. “Mas é preciso manter a humildade, mesmo um doutor”, argumentava.

Como escritora, retratou a realidade da tradição das comunidades de terreiro no livro “Caroço de Dendê, Sabedoria dos Terreiros”, no artigo “Tradição e Religiosidade”, publicado no livro da saúde das mulheres negras e também no livro “As histórias que minha avó contava”, publicados em 1997, 2000 e 2004, respectivamente.

Figura 12 - Mãe Beata de Iemanjá e seu livro “Caroço de Dendê”



Fonte: Acervo do Ilê Omiojuarô

2.1.2 Beata narradora

Figura 13 – Tradição viva



Foto: Marcos Serra

Gostaria de me deter um pouco mais a respeito desse seu último livro publicado “Histórias que minha avó contava”, de 2004. Dilma de Melo Silva, ao apresentar a obra, recorda a invocação inicial dos griots que, à sombra de poilões, mangueiras e baobás, cantavam e contavam para uma atenta comunidade:

não é de minha boca, é da boca de A que o deu a B que o deu a C, que o deu a D que o deu a E, que o deu a F, que o deu a mim, que o meu esteja melhor na minha boca que na dos ancestrais. (SILVA, 2004. p. 6).

Silva destaca que as histórias narradas por Mãe Beata garantem e reafirmam a manutenção da transmissão oral do conhecimento, tradição africana mantida nos terreiros.

Mais uma vez o mestre da tradição oral Amadou Hampaté Bâ ensina que, quando falamos de tradição em relação à história africana, referimo-nos à tradição oral e nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito dos povos africanos, para ele, terá validade a menos que se apóie nessa herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos. "Entre as nações modernas, onde a escrita tem precedência sobre a oralidade, onde o livro constitui o principal veículo da herança cultural, durante muito tempo julgou-se que povos sem escrita eram povos sem cultura. Felizmente esse conceito infundado começou a desmoronar após as duas últimas guerras".

Ainda sobre esse tema, Hampaté Bâ nos diz que:

A tradição oral é a grande escola da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos. Pode parecer caótica àqueles que não lhe descortinam o segredo e desconcertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas. Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados. Ela é, ao mesmo tempo, religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo por- menor sempre nos permite remontar à Unidade primordial. Fundada na iniciação e na experiência, a tradição oral conduz o homem à sua totalidade e, em virtude disso, pode-se dizer que contribuiu para criar um tipo de homem particular, para esculpir a alma africana. Uma vez que se liga ao comportamento cotidiano do homem e da comunidade, a "cultura" africana não é, portanto, algo abstrato que possa ser isolado da vida. Ela envolve uma visão particular do mundo, ou, melhor dizendo, uma presença particular no mundo - um mundo concebido como um Todo onde todas as coisas se religam e interagem. (BÂ, 2011, p. 167).

Já no prefácio do livro, Bernardo (2004) afirma que “para que a leitura de um texto faça com que se retorne imediatamente ao passado e volte-se ao presente é porque tem um sentido profundo para quem o leu e isto ocorre na maioria das vezes com as histórias que são contadas oralmente”. Para Bernardo, ao transmitir às crianças e aos jovens no presente o que aprendeu com sua avó no passado, reunindo experiências e conselhos em suas histórias, Mãe Beata constituiu-se como uma grande narradora diretamente articulada à tradição oral africana.

E sim, minha mãe era uma excelente narradora seja quando nos contava individualmente uma história, quando reunia seus filhos e filhas de santo em torno de si, seja quando escrevia e publicava seus livros.

2.1.3 Força feminina

Mãe Beata trabalhou também por muito tempo em atividades relacionadas à educação de jovens, ao combate a violência contra a mulher e à saúde da população negra, bem como apoio, através da participação em ação judicial, às ações afirmativas na UERJ, uma longa luta. A mesma Uerj, onde, anos depois, eu me fazia pesquisador e acabaria escrevendo sobre ela e suas redes.

Na verdade, Beata de Iemanjá, fez e continua fazendo parte da história de luta de mulheres negras na Baixada Fluminense, descendentes diretas de africanos e africanas que, quando da chegada ao Brasil, na condição de escravizados e, na maioria dos casos, separados de seus familiares, se uniram de forma a constituir uma família substituta. Embora iniciassem a agregação valorizando o local de origem, quer fosse aldeia ou reino, importante papel coube à religião, que passou a reunir indivíduos de diversas origens e etnias.

Grande soma de escravizados chegaram aqui trazidos de reinos africanos nos quais o poder central circulava em mãos masculinas, contudo, lembramos com Oliveira (2003) que, com relação à África tradicional, a organização política se constituiu com linhagens matrilineares, o governo era homens, mas a legitimidade, diz o pesquisador, era conferida pelas mulheres em uma complementaridade entre o masculino e o feminino que garantia a estabilidade política da comunidade.

No Brasil, destacam Carneiro e Cury, a importância da mulher tanto nos rituais das religiões brasileiras de matriz africana, quanto na sustentação da vida social da família, tem motivos históricos.

A mulher negra, após a “abolição” da escravatura, viu-se frente a uma estrutura social onde o homem negro, aliado do mercado de trabalho, expropriado de sua força de trabalho e marginalizado por sua condição racial, já não podia manter o núcleo familiar como outrora. Diante deste quadro a mulher negra assume a responsabilidade de encontrar alternativas de sobrevivência para a família e em última instância, para a sobrevivência do grupo”. (CARNEIRO E CURY s/d, p. 19, apud Oliveira, 2003, p. 94).

Uma das organizações rituais extremamente importantes foi a Geledés, sociedades secretas, estritamente femininas onde mulheres negras, em busca de fazer ouvir as suas vozes, se organizavam. O nome, de acordo com Lopes (2011), deriva do iorubá Gèlèdè, sociedade secreta feminina também que promove cerimônias e rituais semelhantes aos da sociedade Egungun, mas

não ligados a ritos funerários, como estes. Por extensão, diz Lopes, passou a designar as cerimônias e as máscaras antropomorfas esculpidas em madeira.

No Brasil, a sociedade funcionou nos mesmos moldes iorubanos e sua última sacerdotisa foi Omoniké, de nome cristão Maria Júlia Figueiredo. Com sua morte, encerraram-se as festas anuais, bem como a procissão, que se realizava no bairro da Boa Viagem (LOPES, 2011, p. 319).

Atualmente quase extinta, a não ser pela essência das ações políticas praticadas pelas mães-de-santo, a sociedade mantém este espírito de luta em suas atividades extra rituais, onde demonstram a necessidade de exporem publicamente suas opiniões sobre a sociedade e o seu compromisso com a realidade social em que vivem¹⁹.

Enquanto lideranças, essas mulheres utilizam sua força em defesa de causas mais amplas do que o universo religioso afro-brasileiro. Lutando em defesa dos direitos humanos, da diversidade cultural e religiosa, algumas mães-de-santo participam de diversos movimentos sociais pelos direitos humanos, sendo algumas verdadeiras militantes em causas sociais sendo reconhecidas como representantes legítimas de segmentos específicos das causas negras e femininas.

A presença da mulher sacerdotisa proporciona, a partir de seus conhecimentos e subjetividade de gênero, vivências singulares naquilo que consideramos *redes educativas* nos terreiros. *Redes educativas tecidas* com, mais uma vez, seus saberes, sua força, suas representações simbólicas e afetivas, suas reivindicações e lutas que se espalham na comunidade revolvendo estruturas sociais e criando novas possibilidades de existir.

Essa presença poderosa e empoderadora da mulher nos terreiros contrasta com sua inferiorização em relação ao homem na sociedade brasileira, herança da colonização e patriarcado. No candomblé, não há superioridade entre os gêneros, pelo contrário, nos terreiros, elas arrancam os lugares que lhes foram negados invertendo lógicas e posições, inclusive de outras religiões, como o catolicismo, por exemplo, onde só homens podem ser padres, bispos, papas.

Nos terreiros, as mulheres administram, lideram e, em muitos deles, estão à frente de movimentos contra racismo e discriminação religiosa, como Mãe Beata sempre esteve, bem como Mãe Meninazinha de Oxum, Mãe Regina Lúcia, Mãe Palmira de Iansã, Mam'etu Mabeji, Mãe Torodi, só para citar alguns exemplos de sacerdotisas e grandes lideranças na Baixada Fluminense, todas, herdeiras de outras mulheres fortes que escreveram com suas vidas a história do candomblé brasileiro, como Iyá Nassô, Marcelina da Silva, Maria Julia Figueiredo, Ursulina Maria de

19 Também existe o Geledés – Instituto da Mulher Negra. Entidade do movimento negro brasileiro fundada em São Paulo, em 1988, com o objetivo estatutário de “denunciar o machismo e o racismo presentes nas relações sociais”, e atuando por meio de três frentes programáticas: saúde, direitos humanos e comunicação. (Lopes, 2011, p. 304).

Figueiredo, a Tia Sussu, Maximiniana Maria da Conceição, a Tia Massi, Mãe Olga do Alaketu, Mãe Menininha do Gantois, Mãe Stela de Oxóssi, entre tantas outras.

Figura 14 - Mãe Beata em uma passeata contra violência na Baixada.



Fonte: Acervo do Ilê Omiojuarô

Há uma ampla literatura sobre o gênero feminino no candomblé e as lideranças das mulheres. Em sua obra inaugural, “A cidade das mulheres”, escrita por Ruth Landes em 1947, a antropóloga já apontava o que considerava como aumento do poder feminino no candomblé. Ficou a critério das mulheres negras, graças às suas funções sociais, o exercício da supremacia sacerdotal. Alguns destes aspectos religiosos, dentre eles, o conhecimento dos fundamentos, o uso do oráculo divinatório, seus mitos e ritos da tradição africana, arte, cultura, culinária, a manipulação da medicina ritualística e terapêutica, e a tarefa de organização e representação religiosa.

Mesmo após a libertação dos africanos e afro-brasileiros escravizados as mulheres, já firmadas no papel de liderança religiosa, continuaram a desempenhar as suas funções, tornando-se, inclusive, matriarcas de imensas famílias substitutas que se mantinham em função da religião e da hierarquia imposta pelas sacerdotisas. Nascia, assim, a figura da mãe-de-santo.²⁰

²⁰ Maria Salet Joaquin, no livro “O papel da liderança Religiosa Feminina na Construção da Identidade Negra”, expõe como as religiões de matriz africana (candomblé) conseguiram se manter, mesmo frente aos mecanismos de repressão e opressão histórica e política do Brasil, a que o chamado povo de santo e o povo negro ficaram legados.

Atualmente, no Estado do Rio de Janeiro essas sacerdotisas construíram toda uma rede de relações religiosa, tanto interna como externa que lhes permitiu dialogar com diversos setores da sociedade sobre o universo das religiões afro-brasileiras, reclamando sua importância histórica e política na construção da identidade do Brasil.

A Baixada Fluminense, como dissemos, concentra importantes mães-de-santo que com liderança e carisma se relacionam com a sociedade externando suas preocupações em manter a sustentabilidade de seus grupos mediante as suas ações sociais e políticas. Reconhecidas não só no âmbito das comunidades religiosa afro-brasileira, como também tendo certo acesso aos órgãos públicos e aos meios da política brasileira, essas mães-de-santo são comumente requisitadas para atuarem em discussões sobre direitos humanos, questões sobre as religiões de matrizes africanas, programas de valorização da mulher negra, palestras sobre meio-ambiente, dentre outros.

Tal aspecto matriarcal de instituição social religiosa afro-brasileira é específico das comunidades de terreiro de candomblé, fundamentado no poder ritual, social, político, econômico e cultural praticado pelas mães de santo. A ação destas sacerdotisas desde o período colonial inaugura um exercício de vivência de direitos que se estende até os nossos dias. Promovendo, acolhendo e ampliando a ação da comunidade em torno da dignidade humana. Tudo isso impregna as *redes educativas* de Iemanjá na Ile Omiojuarô, o terreiro de mãe Beata e sobre o qual falaremos um pouco mais agora.

2.2 O Ilê Omiojuarô: sua casa, seu corpo

Figura 15 - Mãe Beata de Iemanjá no barracão do Ilê Omiojuarô



Foto: Stela Guedes Caputo

A comunidade de candomblé Ilê Omiojuarô (Casa das Águas dos Olhos de Oxóssi) foi fundada em 1985, por Mãe Beata de Iemanjá, que tem como orixá patrono Oxóssi, divindade caçadora e provedora dos membros desta casa. Nosso ilê é oriundo da casa de candomblé Alaketu na cidade de Salvador na Bahia, casa que teve como liderança por décadas Mãe Olga do Alaketu, mulher negra detentora de grande liderança e saberes do povo que ela se origina já que seu nome remete à região de Ketu no Benin. Mãe Olga é descendente direta de uma das cinco famílias reais de Ketu, daí seu nome se remeter a Alaketu (senhor de Ketu).

Essa importância dada às linhagens não é qualquer coisa nos terreiros, muito pelo contrário. Braga (1992) já observou a respeito do próprio Alaketu:

Como exemplo dessa capacidade que possuem as comunidades, ou seja, de preservar intrincadas relações de descendência, alinhando seus mortos ilustres a um ancestral remoto, temos o caso típico do terreiro de Olga Francisca Regis, Olga de Alaketu, onde se guarda com muita nitidez, a lembrança de seus vínculos com a família real Arô, da cidade de Ketu, no Benim. (BRAGA, 1992. P. 97).

Figura 16 - Olga de Alaketu.



Fonte: Arquivo pessoal do autor

O mesmo Braga recorre a Vivaldo da Costa Lima, autor do diagrama genealógico da família de Olga de Alaketu para identificar suas relações de parentesco com a citada família africana:

O nome Ojarô, uma abreviatura de ojá Arô, é nome de uma das cinco famílias reais conhecidas em Ketu, e de onde ainda hoje são escolhidos os Alaketu, num sistema ritativo. O nome Ojarô é conhecido em Ketu e em 1963 o Alaketu de então, de nome Adegbité, confirmou o fato relatado pelo informante, isto é, que na família Arô – ao tempo do rei Akebioru – que reinou entre cerca de 1780 e 1795, os daomeanos “roubaram pessoas da família do Alaketu, inclusive uma filha de um seu filho de nome Ojeku, chamada Otankpe Ojarô. (LIMA, apud Braga, 1992, p.97).

Assim, o Ilê Omiojuarô recebe este nome em referência à casa matriz e sua intrínseca relação e culto ao caçador divino do povo de Ketu. Baseada nesta proximidade e na importância deste orixá para este povo específico, a comunidade tem laços fortes alicerçados não somente com o aspecto e práticas rituais, mas também com o papel desta divindade enquanto protetor e dinamizador da vida social do seu povo.

Nas duas casas, Oxóssi exerce papel fomentador da dignidade, honra, bom caráter e o princípio pela manutenção dos costumes e tradições do povo de Ketu em solo brasileiro, fazendo sempre referência aos laços ancestrais entre o continente africano e sua manutenção no Brasil a partir do exercício da identidade cultural ainda praticada nas comunidades que se originaram da chegada de seus descendentes no Brasil no final do século XVIII.

Justamente pela relevância de Oxóssi, tanto para o terreiro do Alaketu, quanto o Ilê Omiojuaro, Mãe Beata instituiu em sua comunidade o dia do Feijão de Oxóssi (já descrito anteriormente) em seu terreiro logo nos primeiros anos após sua fundação.

Com o passar dos anos, mãe Beata começou a perceber que o que estava relacionado aos seus cultuadores específicos teve maior adesão de outros membros de outros orixás que se sentiam parte integral do orixá patrono.

Mulher extremamente observadora e atenta às dificuldades de sua comunidade para o deslocamento e dispêndio físico, já que no outro dia muitos/as iriam trabalhar, mãe Beata resolve por o dia do Feijão no primeiro sábado de todo mês. O que era uma atividade muito voltada aos filhos/as de Oxóssi se transforma em um encontro de fortalecimento dos saberes (língua, cânticos, ritmos, danças, culinária de axé, solução dos conflitos da comunidade, reformas dos espaços físicos da comunidade e organizações das festividades e reverência ao Senhor de Ketu).

O Dia do Feijão que é sempre aos sábados, na realidade começa desde sexta-feira que antecede o feijão, muitos membros chegam na véspera para os preparatórios da atividade ao Rei. À tarde um grupo pré-definido vai às compras com o dinheiro arrecadado pelos filhos da casa e compra-se tudo que for necessário a ser ofertado, frutas, feijão fradinho para torrar, obi (semente de noz africana que se é ofertada ao orixá), orobô (semente de noz africana que se é ofertada a Oxóssi), espigas de milho, coco seco, milho branco, velas e todas as compras para os consumos da comunidade como café da manhã, almoço e jantar de sábado.

Geralmente o feijão acontece pela manhã, já que muitos se levantam cedo demais para os cuidados com a casa específica deste orixá, que fica em uma área onde o verde é bem presente, e fica a critério dos iniciados deste orixá a troca das águas de suas quartinhas (recipiente das águas deste orixá), catar o feijão fradinho para torrar, lavar as frutas que serão postas no peji (altar) do orixá.

Logo nas primeiras horas da manhã, as pessoas se levantam e, sem falar com ninguém, tomam seu banho de ervas, vão saudar as casas dos Orixás e árvores sagradas do terreiro. Só então cumprimentam a Iyalorixá depois cumprimentando o corpo sacerdotal dos mais velhos. Neste dia é ofertado feijão fradinho torrado e frutas ao Orixá patrono da casa. Muitos filhos e filhas comparecem para cultuar o caçador e provedor de seu povo. A comunidade se reúne para revitalizar seus saberes e fazeres de sua ancestralidade afrobrasileira. Cantamos, dançamos, contamos e ouvimos histórias e memórias. Crianças, jovens e adultos compartilham conhecimentos nessa profícua rede.

Figura 17 – André: bricando e vivendo o Ilê



Foto: Stela Guedes Caputo

Neste dia é servido um café da manhã farto, digno da divindade caçadora representante da fartura. As frutas, feijão torrado, obi e orogbo (sementes africanas), também utilizadas como oferta para Oxóssi estão dispostas em outra mesa bem forrada com toalha de renda. Os filhos e filhas iniciados para Oxóssi, bem como os sacerdotes específicos ao culto do patrono da casa, já anteriormente organizaram sua casa, limpam, preencheram suas vasilhas de água que ficaram descansando durante toda a madrugada para preencher suas talhas e quartinhas (água sacralizada) pela noite.

Figura 18 - João e sua mãe nos preparativos de um dia do feijão de Oxóssi.



Foto: Stela Guedes Caputo

Ouve-se o bater do gan (agogô) convocando a egbé (comunidade) para as reverências ao senhor de Ketu. Uma grande fila se forma por idade de iniciação e relação sacerdotal com o caçador, mãe Beata já está na casa de Oxóssi aguardando todos para o louvarem, onde são entoados cânticos e rezas de invocação a presença do Deus ao convívio com seu povo.

Todos o saúdam e vão se dirigindo ao barracão da casa, onde já se ouve o toque do agueré (marcha de caçador). Oxóssi entra altivo no terreiro sendo ovacionado por todos presentes “Oke Aro”. Muitas vezes outros orixás também chegam para reverenciar o dono da casa e confraternizar com toda egbé.

Festividades como essa são organizadas por todos os membros do ilê, já que os orixás cultuados no terreiro são orixás da casa, portanto, do coletivo, sendo então uma responsabilidade de todos os membros, com maiores deveres dos filhos e filhas de cada orixá cultuado na festividade de cada um. Mãe Beata sempre nos ensinou assim por acreditar que, desse modo, contribuímos mais para o sentido coletivo do grupo, dizia que o candomblé deve ser distribuído e não individualizado. “Nossas relações humanas são ponto central dessa comunidade. Ensino e cobro respeito entre os filhos da casa, sobretudo, o respeito às diferenças. Todo preconceito é combatido veementemente”, diz Mae Beata, enfatizando que não admite nenhuma falta de respeito entre os seus omo orixá (filho de Orixá), inclusive interferindo em posturas e discussões que tenham alguma para ela conotação preconceituosa, fazendo com que toda comunidade do Ilê Omiojuarô tenha uma postura anti-preconceito cotidiana. “A formação do corpo religioso dos filhos e filhas do Ilê Omiojuarô, é construído desde a primeira vez que alguém desejoso de ser tornar filho ou filha vem ao nosso ilê.

Passamos a todos a importância da fé nos orixás, cremos que o orixá é como uma planta que se não regarmos, invariavelmente não dará bons frutos”, afirma Beata.

Na construção desse corpo religioso usamos os nossos próprios mitos do axé, tal como *Ode Atinsa fun Ara* (o caçador tem um único corpo). Usamos este mito para falarmos que mesmo Oxóssi tem um sentido de unidade coletiva com o corpo sagrado, pois este corpo se divide para com todos os/as filhos/as do Ilê Omiojuarô. Oxóssi é o patrono do nosso axé, é o orixá que, na fundação do axé se propôs a tomar conta de nossa comunidade, doando os seus olhos, ele estaria cuidando de todos/as os/as filhos/as desse terreiro aonde quer que estivessem. Por isso a relação de extrema veneração a este orixá no Ilê Omiojuarô.

Passamos aos filhos/as do axé, que devemos cuidar do nosso corpo, já que é a morada de nossos orixás e acreditamos que o corpo é um altar vivo de nossos deuses, já que ele é sacralizado quando da iniciação de um indivíduo, dizemos que um corpo mal cuidado está aberto a sofrer alguma forma de desarmonia, não só física, como psíquica.

Quando damos bori (ritual de fortalecimento da cabeça, geralmente anterior a algum tipo de oferenda aos orixá) a cabeça, na realidade estamos buscando a harmonia não só da cabeça espiritual, mas também o órgão físico, cabeça. Ori (cabeça) é para o Ilê Omiojuaro, o cerne da tradição religiosa já que se acredita que a cabeça foi o primeiro órgão humano a ser criado por Olórun no ser humano, daí a importância de se reverenciar a cabeça antes de qualquer outro tipo de ritual para qualquer orixá, em obrigações, dos membros do axé

Mãe Beata sempre foi uma mulher ousada e desbravadora no que concerne a manutenção do culto de seus orixás, tanto que, em 2016, ela instituiu em sua comunidade o corpo de Aparodé, são os sacerdotes específicos de Oxóssi, os encarregados de zelar por sua casa. Esses sacerdotes são justamente conhecidos como parte de seu corpo. Os *Aparodé*, grupo sacerdotal de oito homens, cujo a função é tanto ritual quanto política, sendo dado a eles a incumbência de trazer as mensagens de Oxóssi, tanto quanto levar a ele nossas mensagens e pedidos, conselheiros diretos da Ialorixá/Babalorixá, tendo que ser referência de bom caráter e lisura em todos os aspectos da sociedade. São estes sacerdotes que levam consigo as oferendas aos pés do orixá, sendo intermediários nossos junto ao ancestral caçador.

Oxóssi é considerado um orixá muito arisco e senhor da abundância e/ou fartura, também é visto como orixá que caça os infortúnios e maus espíritos que rondam as nossas vidas sendo promotor da vida em comunidade, buscando o sentido da união familiar enquanto processo de sustentabilidade dos seus na Ilê Omiojuarô e Alaketu. Mãe Beata sempre falava de forma muito emocionada sobre Oxóssi e sua importância para sua manutenção e o terreiro

“Oke Aro meu pai, você que me dá o sustento para o meu povo”. Nessa frase, ela se colocava enquanto uma legítima condutora da força provedora deste orixá ao dizer que ele a usava para refletir sua bonança.

Baseado nestes princípios de conhecimento e conceitos ancestrais, Mãe Beata utilizava este dia como o momento não só religioso, mas também político de diálogo sobre a sociedade contemporânea em que estamos inseridos extra muros de seu terreiro, provocando os praticantes a refletirem sobre os seus papéis e relevância para o pertencimento ao culto dos orixás, já que a mesma não via só enquanto religião, mas também enquanto um posicionamento frente a vida, para ela, cultivar orixá era e é para nós que seguimos seus ensinamentos, uma filosofia de vida. Crianças, jovens, adultos e idosos/as sentam-se em roda para conversar sobre quem somos e o que não queremos ser para os nossos, procurando sermos “Omoluwabi” (filhos do bom caráter), para que atinjamos iwa pelé (bom caráter). A máxima do dia do Feijão é “Odé

Atinsá fun Ará” (o caçador é uma árvore de um corpo só), que é um dito de extrema importância para esta casa e seus membros, onde se compreende que juntos seremos melhores do que sós, que mesmo que o caçador seja uma árvore só, ele tem galhos e frutos que nos vemos enquanto parte desta árvore frondosa que nos dá sombras de resistência e reexistência.

Bater paó (bater as mãos) em louvor à Oxóssi é a certeza de que ao realizar tal ato com as mãos, estamos invocando à ele que venha confraternizar conosco naquelas ofertas sagradas e comunitária, onde pessoas e divindades sentam-se à mesa dos encontros de mundos distantes e próximos na dialogia e polifonia com suas ancestralidades.

Oke Aro Oxóssi

3 CRIANÇAS E INFÂNCIAS NAS REDES

Figura 19 - Anísio, na foto com 4 anos e Clarisse (sua mãe).



Foto: Stela Guedes Caputo

No Feijão de Oxóssi ocorrido no dia 4 de maio de 2013, a Iemanjá de Mãe Beata, ou seja, o Orixá da Mãe de Santo, nos surpreendeu, vindo visitar a casa e seus filhos e filhas. Foi uma surpresa geral, já que não era tão comum a rainha mãe comparecer nesse dia. Iemanjá abençoou a todos, pediu cânticos à ela e dançou com Oxóssi. A alegria foi contagiante e a emoção também, pois o corpo da matriarca voltou a representar o corpo da mãe guerreira Iemanjá Ogunté, vigor, agilidade, altivez e doçura assim como os mares e suas marés.

Iemanjá olhou para Aderbal Moreira Costa, meu irmão caçula e, portanto, filho biológico de mãe Beata. Também olhou para Clarisse Mantuano de Airá, esposa de Aderbal e Iyawo da casa. Caminhou em direção à eles e pegou o pequeno Anísio, a criança da foto anterior, de 2 meses de vida em seus braços e lhes perguntou se aceitavam que Anísio fosse

Ogan dela. Quando essa atitude acontece, diz-se que o orixá “suspendeu” a pessoa, ou lhe indicou um cargo, um posto, uma função no terreiro. No ocorrido, Iemanjá suspendeu Anísio como ogan e perguntava a seus pais carnais qual seria a resposta deles que foi imediata “claro minha mãe, se for para nos ajudar a criar é honra para nós”, disse meu irmão. A resposta foi seguida de lágrimas derramadas pelos muitos presentes. Os brados dos Orixás completaram a reverência e júbilo do momento.

O bebê neto se torna pai. Cantou-se para o ritual de suspensão do mais novo ogan de Iemanjá da Ialorixá do Ilê Omiojuarô. Ogans mais velhos colocaram o bebê pai nos braços e o

reconheceram enquanto mais um dos senhores guardiões da Ebé (comunidade). Todos o abraçaram e lhe tomavam a bênção, em respeito ao que ele passou a representar. Quando Iemanjá se despediu de todos nos disse que não era para demorar para confirmar o seu Ogan e pai. A confirmação é o processo ritual que consolida o momento anterior quando da escolha do orixá e o aceite dos pais (no caso por ser uma criança). No dia 27 de junho de 2015, Anísio foi confirmado e apresentado publicamente como ogan e pai de sua avó paterna mãe Beata de Iemanjá, na festa dedicada ao orixá de sua avó/filha.

Anísio, que é de orixá Ibeji com Iansã, ganhou outra identidade ao se iniciar como ogan alabê. Para se ter uma ideia do que representa esse cargo (função ou posto), vejamos o que diz Julio Braga:

Também de extrema importância dentro do candomblé é o Ogã²¹ Alabê, o tocador dos atabaques, os instrumentos de percussão, chamados rum, rumpi e lé²³, nos terreiros jeje-nagôs. Ele se submete, também aos rituais de consagração e tem a obrigação principal de conduzir os toques, em especial durante as festas públicas. O ogã Alabê deve conhecer praticamente todas as cantigas litúrgicas e é peça fundamental na organização sócio-religiosa de um terreiro. Diz-se, com frequência, que o atabaque é a fala dos orixás, o instrumento principal do seu apelo, o que pode dar uma medida exata dos compromissos e responsabilidades religiosas dos Ogãs Alabês que manipulam esse instrumento de comunicação com o universo sagrado. Quase sempre, ele tem uma segunda e terceira pessoa, um Otun (auxiliar da direita) e um Ossi (auxiliar da esquerda) alabê, e todos podem receber, durante a confirmação, um nome iniciático. (BRAGA, 2009, p. 83).

Além de tocar os atabaques e desempenhar diversas outras funções, em especial, as referentes a Iemanjá de Mãe Beata, ele também é, como vimos, responsável pelos cânticos.

Ainda sobre o alabê, Braga acrescenta:

Todos são reverenciados como pai, mesmo pelos iniciaticamente mais velhos, que lhes pedem a bênção publicamente. Os alabês são também chamados Ogãs ilu, pois são responsáveis pelos atabaques. Não só tocam esses instrumentos como são responsáveis pela sua conservação, mudança do couro, afinação, além de guarda-los após as funções religiosas; são também responsáveis pela obrigação de consagração de novos atabaques, durante a qual se fazem oferendas e sacrifícios de animais votivos àqueles instrumentos (BRAGA, 2009, pgs. 83 e 84).

Aderbal Moreira, pai de Anísio, é irmão de santo de mãe Beata, já que ambos foram iniciados pela mesma Ialorixá Olga de Alaketu, assim como eu. Sua mãe biológica Clarice, é iaô da casa, o que faz com que Anísio, seu filho, no quadro hierárquico, mesmo mais novo em idade civil, seja um mais velho. Nesta complexa rede de laços de parentesco que se constituem nas famílias de santo, há uma desestabilização do que compreendemos hegemonicamente como família em sociedades ocidentais. Anísio, vem a ser pai de seu pai e avô também, já que era chamado por sua avó de “meu pai Anísio”, avô de sua mãe biológica, já que, como dissemos Clarisse é iyawo (filha de santo) de sua avó e filha (lendo outra vez e com calma é possível compreender).

21 Ogan, ogã, muitos autores grafam o termo de diferentes formas. Mantivemos aqui a forma grafada por Braga e mantemos sempre a forma grafada por cada atutor.²³ Respectivamente do maior ao menor atabaque.

A foto que abre esse capítulo foi feita no dia 12 de janeiro de 2018, quando, em Itaipu, Niterói, bem perto de onde Anísio mora, conversamos com ele sobre justamente o fato de sua mãe lhe tomar a benção, como na imagem. "Eu sou mais velho do que minha mãe porque sou ogan. Eu sou o mais velho de muita gente que é grande. Sou mais velho que ela, é simples", disse o menino, então com 4 anos.

Com a fala de Anísio: "Eu sou mais velho do que minha mãe porque sou ogan. Eu sou o mais velho de muita gente que é grande. Sou mais velho que ela, é simples", espero poder trazer um dos nossos fundamentos de pesquisa já apresentados por Caputo (2018).

Emí é hálito sagrado na tradição oral. A palavra é *Emí* é portanto, verbo atuante. Já dissemos que os terreiros, entre eles, os terreiros de candomblé, preservaram e ressignificaram modos de vida trazidos do Continente Africano durante a escravização. "Conhecimentos sofisticados atravessaram o Atlântico e foram mantidos e reinventados nesses *espaçostempos*. Uma das experiências protegidas é o complexo compartilhamento do conhecimento pela oralidade, muito embora o uso da escrita não seja visto como contraditório" (Caputo, 2018. p. 36).

A pesquisadora também lembra que, de geração após geração a cultura yorùbá é perpetuada nos candomblés, através dos *itán* (histórias), da invocação dos Deuses pelos *orin* (cânticos sagrados), das *adúra* (súplicas e orações), dos *òwe* (provérbios), dos *oríkì* (louvações), dos *ofós, ou seja*, os encantamentos de elementos como as folhas sagradas, por exemplo. Já Risério (1996) enfatiza que a palavra tem que ser dita por uma pessoa a outra e é rigorosamente interpessoal. "Sua emissão é acompanhada por movimentos corporais. A palavra tem que ser proferida com o corpo, a respiração, o hálito, a saliva, a temperatura". (p. 64). O ensinamento remete, mais uma vez a Bâ, quando ao se referir a uma outra tradição africana, a bambara do Komo²²:

Assinalemos, entretanto, que, os termos falar e escutar referem-se a realidades muito mais amplas do que as que normalmente lhes atribuímos. De fato, diz-se que quando Maa Ngala fala, pode-se ver, ouvir, cheirar, saborear e tocar sua fala. Trata-se de uma percepção total, de um conhecimento no qual o ser se envolve na totalidade. (BÂ, 2010, p. 168)²³.

Esse modo de perceber a totalidade que tanto se preserva no Ilê Omiojuarô e em tantas outras casas de candomblé, também está presente entre os iorubás²⁴. É por isso que, para nós do Kékeré, não podemos conversar sobre *ara* (corpo) e pensar sobre essa fotografia que trouxemos, sem falar sobre senioridade.

22 Uma das grandes escolas de iniciação do Mande (Mali) para quem o Ser Supremo é Maa Ngala.

23 O Continente Africano possui mais de 50 países, milhares de religiões e línguas, portanto, distintos modos de vida. Mas encontramos semelhanças, como as narradas por Bâ e as incluímos em nossos diálogos.

24 Jagun (2015), explica que o chamado povo iorubá está atualmente em três países da África: Nigéria, Benin e Togo. Entre nós, diz o pesquisador, os iorubás começaram a chegar na segunda metade do século XIX trazidos escravizados. Iorubá é povo e língua, sendo uma das centenas de línguas faladas, ainda hoje, nesses países. No Brasil, seu último refúgio, afirma Beniste (2006), foi (e ainda é, sabemos) as comunidades de candomblé, chamadas roças, casas, *ilè* onde tem sido mantida através de cânticos, rezas e expressões diversas. ²⁷ Com esse autor encontrei a palavra grafada assim.

Em Sàlámì (2011), vemos que os iorubás, consideram a pessoa constituída dos seguintes princípios vitais: *ara*²⁷ (corpo físico), *òjìjì* (sombra), *kàn* (coração), *mí* (hálito) e *orí* (cabeça). A escravização foi um projeto de aniquilamento de povos negros e suas culturas implementado pelo colonialismo. Contudo, para Simas & Rufino (2018), os corpos atravessados nas encruzilhadas transatlânticas não se submeteram à lógica colonial e sim a transgrediram:

O corpo objetificado, desencantado, como pretendido pelo colonialismo, dribla e golpeia a lógica dominante. A partir de suas potências, sabedorias encarnadas nos esquemas corporais, recriam-se mundos e encantam-se as mais variadas formas de vida. Essa dinâmica só é possível por meio do corpo, suporte de saber e memória, que nos ritos reinventa a vida e ressalta suas potências. (Simas & Rufino, 2018, p. 49).

Pessoa de Barros (1989) também refletiu sobre a construção social da pessoa nos terreiros de candomblés. Este antropólogo percebe o corpo como conjunto de representações que ultrapassam as características biológicas. No candomblé, o corpo humano é veículo da comunicação com os deuses ou forças da natureza.

Na fotografia trazida, mais uma vez com Caputo (2018), vemos que Anísio, com seu corpo (*ara*) inverte a lógica adultocêntrica de nossa sociedade.

Nessa lógica, que já acostumou nossos olhares, o corpo miúdo deveria estar curvado para o corpo adulto se a situação pedisse alguma reverência. A inversão provocada pelos saberes de terreiros é mais profunda porque nos ensina, em vertigem, que ele, Anísio menino é avô da mãe. Evidente está que as crianças de terreiros são sujeitos dinâmicos de conhecimentos e ações. Assim, nos pareamos com os estudos da infância que, na ênfase de Sarmiento (2008) percebem as crianças como atores sociais. Defendemos, também com Sarmiento (2005) que a sociologia da infância interroga a sociedade a partir do ponto de vista dessas pesquisas. São estudos que ampliam os conhecimentos não apenas sobre a infância, mas da sociedade como um todo. (CAPUTO, 2018, p.)

Anísio Moreira, de 4 anos, é mais velho do que sua mãe, Clarisse Mantuano, de 40. A idade iniciática, tanto como o cargo recebido, enfatiza Caputo, desestabiliza a condição etária no modo como a conhecemos. A idade iniciática é mais importante que a idade civil.

A idade iniciática, proporciona uma vivência paradoxal do conceito de geração. Do lado de fora do terreiro, na relação com pessoas alheias ao candomblé, Anísio tem "apenas" 4 anos. Dentro do terreiro e na relação com pessoas de terreiro, ainda que fora dos terreiros, ele também tem 4 anos, é protegido e cuidado. Respeita e obedece aos pais e aos mais velhos civilmente sem que isso o subalternize, mesmo que não tivesse um cargo.

Após o falecimento de mãe Beata, Ogan Anísio passou a ter, mais ainda, um papel fundamental no terreiro, pois cada vez que Iyemonja é reverenciada, ele tem função representativa importantíssima, já que sempre Ihe é lembrado seu lugar no culto à rainha mãe da Ilê Omiojuarô. Foi o último ogan da Iemanjá de sua avó e filha a ser confirmado para ela e por ela. São mesmo complexos os laços de nossa família.

Disse tudo isso de maneira mais alongada para introduzir esse capítulo e para que se compreenda fundamentos vitais de nossas pesquisas, como o *emí* (fala) e *ara* (corpo). Quando uma criança fala, é seu *emí* que ouvimos e buscamos. Quando um jovem fala de sua infância, é sua fala, outra vez seu *emí* que também ouvimos. É para seu *ara*, seu corpo, que olhamos quando queremos compreender suas funções no terreiro, dentre outras coisas. E, com esses fundamentos, compartilhamos sempre seu *imó* (conhecimento). Julgamos necessário para podermos continuar partilhando a fala (*emí*) de outros interlocutores trazidos ao nosso texto.

Por fim, antes de seguir, enfatizamos mais duas coisas. A primeira é que entrevistamos e conversamos com um grupo de crianças e jovens em nossa pesquisa. Não significa dizer que os outros e outras que não trouxemos nomeadamente para essa escrita não são lembrados ou importantes. Todas e todas estão aqui porque com todos e todas aprendemos. A seleção de alguns interlocutores foi no intuito de focar em alguns aspectos da pesquisa a fim de poder concluí-la em seu tempo limitado. A segunda coisa é que as abordagens dos interlocutores e interlocutoras trazidos a este contexto despertarão diferentes reflexões, umas mais e outras menos longas sem que isso atribua desimportância a nenhum interlocutor ou interlocutora.

3.1 *Nasci abiku e um abiku não nasce para permanecer vivo* Laremi Emiliano de Oliveira

Figura 20 - Laremi e Beatriz.



Foto: Stela Guedes Caputo

Meu nome é Laremi, tenho 21 anos e sou iniciada há 20 anos para Obaluaiye. Embora meu nome já tenha um significado forte (aquela que veio para ser consolada com honra), para meu Ilê Axé eu virei *Iji Selese* (Omolu é impiedoso), após o meu eterno noivado com meu

Orisa. É difícil dizer o que o "Ile Omiojuaro" significa para mim... Talvez irmandade, união, humildade, companheirismo e, principalmente, família. Diferente de outras pessoas, eu não digo "depois que eu conheci o Ilê Omiojuarô" ou "depois que eu conheci Oxossi" porque eu sempre estive no Ilê Omiojuarô e Oxossi sempre esteve comigo. (Laremi).

Laremi é àbíkú, ou seja, espírito que veio à Terra com o propósito de viverem apenas por um curto período de tempo (Jagun, 2017). O nascimento de uma criança àbíkú exige da família carnal e de santo, extremo cuidado e uma série de especificidades em relação aos seus processos rituais. A própria Laremi fala sobre essa singularidade:

Nasci àbíkú e um àbíkú não nasce para permanecer vivo, apenas vem dar um “passeio” e volta para o seu mundo junto dos outros àbíkú. Perdi meu filho durante a gravidez, e isso é um exemplo de que o àbíkú tem vontade própria e não se prende a nada nesse mundo. Na verdade, o que o segura aqui é o amor que se tem por ele e o que se oferece para que ele se sinta acolhido e desejado. Então ser àbíkú tem um peso mais importante ainda para minha vontade de querer estar no "Aiyê", aqui na terra. Para nós é mais complicado entender o que realmente estamos fazendo no mundo e porque precisamos permanecer nele. O àbíkú está quase sempre nesse conflito e o segredo é se entender e sempre lembrar de agradando aos nossos ancestrais para que deixem nos deixem no Aiyê, no mundo. Minha vó nunca deixou esse amor me faltar e até hoje posso dizer que sinto ela presente na minha vida. Meu Babalorixá, meu pai Adailton, também tem uma grande importância na minha formação. (Laremi).

Para Sarmento (1997), a consideração das crianças como atores sociais de pleno direito, e não como menores ou como componentes acessórios ou meios da sociedade dos adultos, implica o reconhecimento da capacidade de produção simbólica por parte das crianças e a constituição das suas representações e crenças em sistemas organizados, isto é, em culturas.

A produção de sentido, ou, por outras palavras, a monitorização reflexiva da ação, constitui um dos mais fecundos e prolixos campos de produção científica em Ciências Sociais. Isto não obsta, porém, a que os estudos da infância, mesmo quando se reconhece às crianças o estatuto de actores sociais, tenham, geralmente, negligenciado a auscultação da voz das crianças e subestimado a capacidade de atribuição de sentido às suas acções e aos seus contextos. (SARMENTO, 1997, p.38).

A respeito da criança, nossa posição é a mesma partilhada pelo sociólogo português. As crianças são atores sociais e não acessórios de uma sociedade adulta. Produzem sentido de si e do mundo. Com relação à crítica que faz, em seguida, inclusive aos estudos da infância, também concordamos. Lemos muitas pesquisas sobre crianças em que autores falam delas e por elas sem que sua própria voz seja trazida aos textos como resultados, achados e, principalmente, sujeitos dos processos de pesquisas. Temos buscado, nós do Kékeré, produzir e criar com os cotidianos de crianças e jovens de terreiros na relação profunda de interação com as crianças. Elas falam e escrevem sobre os sentidos que produzem de si e do mundo. Temos tentando, a cada dia, compartilhar essa escuta miúda, essa nossa escuta kékeré.

Até agora partilhamos a fala de Anísio (4 anos) e de Laremi (21 anos). O primeiro interlocutor é criança e a segunda interlocutora uma jovem que nos fala sobre sua infância. No

campo da Sociologia da Infância, nos aproximamos da corrente dos Estudos Interpretativos, que, nas palavras de Sarmento:

Para esta corrente, as crianças integram uma categoria social, a infância, mas constroem processos de subjetivação no quadro da construção simbólica dos seus mundos de vida, estabelecendo com os adultos interações que as levam a reproduzir as culturas sociais e a recriá-las nas interações de pares. Nesta abordagem é central o conceito de Corsaro (1997) de “reprodução interpretativa”: capacidade de interpretação e transformação que as crianças têm da herança cultural transmitida pelos adultos. (SARMENTO, 2008, p. 31).

Na introdução desse capítulo vimos como Anísio, uma criança de 4 anos, se relaciona com o fato de ser avô de sua mãe. Entendendo outra vez: Anísio é ogan (pai) de Iemanjá, Orixá de Mãe Beata, mãe de santo da mãe carnal de Anísio, isso o tornou avô de sua mãe. Essa tradição encontrada na maioria dos terreiros pesquisados, incluindo, no lastro dessa pesquisa, na Ilê Omiojuarô, evoca e produz uma lógica outra. Ou seja, o grupo socialmente subalternizado em consequência de sua condição etária não é subalternizado nos terreiros. O grupo historicamente subalternizado pela idade vira o jogo, o corpo, a lógica. O menino é pai e avô.

O corpo adulto abaixa para seu corpo criança.

Com Laremi também foi assim. Ela é àbíkú como vimos. Para permanecer entre os vivos e não vir ao mundo “apenas dar um passeio”, como disse, precisou ser iniciada ainda com dois meses de idade. É filha do orixá Obaluaiê, também chamado de Omolu, orixá poderoso e até mesmo temido. Associado à terra, à saúde, muitos até evitam falar seu nome, chamando-o apenas de “Velho”. Se lembrarmos mais acima, Laremi diz que, após seu longo noivado com seu orixá (muitos iniciados se referem assim ao falar de sua ligação com os orixás), ela menciona o fato de ser chamada de *Iji Selexé* (Omolu é impiedoso) tamanho poder atribuído a este orixá.

Essa infância singular vivida e trazida na memória por Laremi aqui em nosso texto, nos ajuda a compreender diferentes infâncias e desestabilizar homogeneidades padronizantes.

A variação das condições sociais em que vivem as crianças são o principal factor de heterogeneidade. Para além das diferenças individuais, as crianças distribuem-se na estrutura social segundo a classe social, a etnia a que pertencem, o gênero e a cultura. Todos estes aspectos são importantes na caracterização da posição social que cada criança ocupa. (SARMENTO, 1997, p. 23)

A memória que Laremi nos traz sobre sua infância desestabiliza modos homogeneizantes de ver a infância. A criança que veio para morrer não foi minorizada, subestimada. Foi respeitada em sua singularidade e envolveu-se nela, compreendendo-a e se relacionando com essa singularidade desde bem pequena. Em outra memória trazida ela nos mostra dois momentos elencados por ela como fundamentais em sua formação.

Lembro de quando era pequena e junto dos meus primos nos vestíamos com roupas de santo e imitávamos aquilo que nós vivíamos e víamos. Lembro também de quando nós estávamos juntos fazendo coisas simples, mas sempre dentro do

terreiro. Lembro de minha vó Beata me chamar no quarto dela e me ensinar coisas de candomblé. São aprendizados fundamentais para viver e enfrentar desafios. Ela sabia o quanto seria importante pra mim saber aquilo e o quanto seria importante saber o que é ser do Ilê Omiojuarô. Ser de candomblé é muito simples, mas ser da "Casa das Águas dos olhos de Oxossi" não era qualquer coisa. (Laremi)

O primeiro momento envolve o lúdico. Imitar Orixá e os mais velhos é prática cotidiana nos terreiros, ainda que esses mesmos mais velhos tentem proibir, a transgressão acontece. O segundo momento envolve um momento íntimo de compartilhamento de saber entre avó e a neta. Os dois momentos são redes educativas, redes Beata de Iemanjá.

3.2 No início, eu não ia nascer : Thomás Duarte de Oxalá

Figura 21 – Dofono Thomás Duarte



Fonte: Arquivo do Ilê Omiojuarô

Após algumas ultrassonografias, a médica mostrou o exame para minha mãe e apontou uma mancha branca no exame e constatou: “É hidrocefalia. Melhor abortar, ou o seu filho corre risco de não nascer”. (Mal ela sabia que aquela mancha branca era Oxalá, que já estava presente ali, na barriga de minha mãe). Meu Pai já conhecia e participava do candomblé, e naquele desespero, em um consenso com minha mãe, decidiu esperar e recorrer ao mesmo para saber o que os Orixás achavam e queriam do meu futuro. Assim foi minha mãe de barriga fazer um jogo com minha Mãe Beata, curiosa e bem aflita para saber o que fazer. (Thomás Duarte)

Thomás Duarte, atualmente com 23 anos, assim como Laremi, também é àbíkú. Existem muitas características que distinguem um àbíkú de outro e, da mesma forma, circunstâncias diferentes que explicam o “porquê” de uma pessoa ser abikú sendo o jogo divinatório o

procedimento recomendado para que esse caminho seja identificado. De todo modo, seja qual for a singularidade (de nascimento e pessoa), o abikú, como disse Laremi, é destinado a morrer precocemente, o que obriga a família um sem fim de procedimentos para que, também como disse Laremi, o abikú “não venha só dar um passeio”.

Podemos nos relacionar com as falas de Thomás e Laremi de várias maneiras como fizemos e ainda faremos. Mas, quando a primeira diz: “um abikú não nasce para permanecer vivo” e, o segundo afirma: “No início eu não ia nascer”, não poderíamos deixar de falar, ainda que brevemente, de Iku (a morte, em iorubá). Tivemos muitas dúvidas em como fazer isso e acabamos optando por trazer nesse momento, um *itan* (narrativa, ou mito) recontada pelo historiador Luiz Antonio Simas. A longa citação se justifica porque julgamos que sua beleza só seria compreendida em sua inteireza.

Diziam os mais velhos que Olodumare, o Deus maior, determinou que Obatalá criasse os homens para que eles povoassem o Ayê – esse nosso mundo visível. Não foi em um ato de misericórdia ou amor que o Deus determinou que o ser humano fosse criado; Olodumare fez isso em um momento de vaidade, do qual em algumas ocasiões arrependeu-se amargamente.

Obatalá, para criar os homens, os moldou a partir de um barro primordial; para isso pediu a autorização de Nanã, a venerável Orixá que tomava conta daquele barro. Os seres humanos, depois de moldados, recebiam o emi – sopro da vida – e vinham para a terra; aqui viviam, amavam, geravam novos homens, plantavam, colhiam, se divertiam e cultuavam as divindades.

Aconteceu, porém, que o barro do qual Obatalá moldava os homens foi acabando. Em breve não haveria a matéria primordial para que novos seres humanos fossem feitos. Os casais não poderiam ter filhos e a terra mergulharia na tristeza trazida pela esterilidade. A questão foi levada a Olodumare.

Ciente do dilema da criação, Olodumare convocou os Orixás para que eles apresentassem uma alternativa para o caso. Como ninguém pensasse uma solução, e diante do risco da interrupção do processo de criação dos homens, Olodumare determinou que se estabelecesse um ciclo. Depois de certo tempo vivendo no Ayê, os homens deveriam ser desfeitos, retornando à matéria original, para que novos homens pudessem, com parte da matéria restituída, ser moldados.

Resolvido o dilema, restava saber de quem seria a função de tirar dos homens o sopro da vida e conduzi-los de volta ao todo primordial – tarefa necessária para que outros homens viessem ao mundo.

Obatalá esquivou-se da tarefa. Vários outros Orixás argumentaram que seria extremamente difícil reconduzir os homens ao barro original, privando-os do convívio com a família, os amigos e a comunidade. Foi então que Iku, até então calado, ofereceu-se para cumprir o designo do Deus maior. Olodumare abençoou Iku. A partir daquele momento, com a aquiescência de Olodumare, Iku tornava-se imprescindível para que se mantivesse o ciclo da criação.

Desde então, Iku vem todos os dias ao Ayê para escolher os homens e mulheres que devem ser reconduzidos ao Orum. Seus corpos devem ser desfeitos e o sopro vital retirado, para que, com aquela matéria, outros homens possam ser feitos – condição imposta para a renovação da existência. Dizem que, ao ver a restituição dos homens ao barro, Nanã chora. Suas lágrimas amolecem a matéria-prima e facilitam a tarefa da moldagem de outros homens.

Iku é, desde então, o único Orixá que tem a honra de baixar na cabeça de todas as pessoas que um dia passaram pelo Ayê. É por isso que no Axêxê, o ritual fúnebre que celebra, prepara e comemora a volta dos homens ao todo primordial, prestam-se homenagens a Iku – com cantos de júbilo e louvação que, mais que a morte, reafirmam o mistério maior; a possibilidade de outras e outras vidas. Assim diziam os mais velhos, que jamais vestiam luto, em sua infinita sapiência. (SIMAS, 2013, pgs, 63, 64).

Iku é portanto, uma divindade e isso também revela uma forma outra de relacionamento com ela, Iku, a própria morte.

Depois de seu nascimento, Thomás conta que participou muito pouco dos trabalhos e do convívio na Ilê Omiojuarô, mas tem recordações de suas idas, ainda criança, ao terreiro em Miguel Couto.

“Meus pais sempre trabalharam muito e o tempo ficava curto demais, mas me lembro vagamente de vezes que fui para lá, quando criança, e dormia num quarto todo branco (provavelmente de meu Pai). No tempo em que estava ausente do axé, quando encontrava com Mãe Beata ele sempre frisava com muita convicção: “Você é um guerreiro de Oxalá! Porque você não vai pra roça?” E eu sempre reagia da mesma maneira, com um sorriso amarelo e com uma resposta curta: Eu vou sim, Mãe”. (Thomás Duarte).

Mãe Beata repetia uma frase muito significativa para todos e todas nós. Dizia ela: “Sou de uma religião em que o tempo é a ancestralidade. A fruta só dá no seu tempo, a folha só cai na hora certa”. Dezenove anos após o nascimento de Thomás, sua mãe foi à roça (ao ilê) fazer um jogo de rotina, coisa que ela fazia de vez em quando. Após chegar em casa, procurou Thomás e disse a ele que, no jogo, os orixás perguntavam por ele, no mesmo dia, segundo conta, ele decidiu ir ao terreiro.

Com dezenove eu era bem curioso para saber um pouco mais sobre o candomblé, e lembrava de Mãe Beata falando que eu era um guerreiro de Oxalá. Aquilo me deixava bem instigado. Decidi ir à roça e lembro que era fim de ano e aconteceria em uma semana as festividades pra Oxalá. Cheguei só com minha roupa do corpo, encontrei a roça numa segunda feira totalmente vazia, e acabei ficando até o final da semana quando aconteceria o Feijão D'Oxóssi e a obrigação de meu Pai (Oxalá). Nunca tinha visto um ritual religioso daquele tipo, e vi muitas coisas pela primeira vez ali. Percebi que a roça funcionava como uma comunidade autossustentável, regida por Mãe Beata. Todos trabalhavam, em suas devidas funções e tinham seus deveres. Fiquei encantado com tudo aquilo, e a única coisa que me deixava um pouco encabulado era a hierarquia, que só depois de um tempo fui perceber que era muito necessária num ambiente como aquele. (Thomás Duarte).

Thomás se iniciou alguns anos depois, no dia 30 de Abril de 2016, no mesmo dia da festa de Oxossi. “Desde então tenho compromisso selado com Oxalá, com minha comunidade e com meus antepassados. O candomblé nos ensina a dar respeito a tudo e todos e sempre foi uma luta diária contra opressões e discriminações na sociedade. Eu sei de onde eu vim. E sei pra onde vou...minha mãe”, afirma.

Com a narrativa de Thomás, podemos refletir também que existem muitos modos diferentes de se chegar à uma casa de santo. Laremi, anteriormente, fez questão de frisar que, diferente de outras pessoas, não diz “depois que eu conheci o Ilê Omiojuarô”. Ela nasceu nele. Já Thomás teve um percurso totalmente diferente de chegar à casa, embora ambos tenham o cuidado com a morte em seus caminhos.

Há um outro aspecto na fala de Thomás que não podemos desprezar. Diz ele: “a única coisa que me deixava um pouco encabulado era a hierarquia, que só depois de um tempo fui perceber que era muito necessária num ambiente como aquele”.

Para alguém que nasce no candomblé como Laremi, minha filha e para mim mesmo que, de igual modo, nasci em terreiro, a relação com a hierarquia é algo intrínseco. Ou seja, mesmo sendo uma relação socialmente construída, como é desde o nascimento, acaba sendo uma relação intrínseca. Para alguém que, como Thomás, veio na infância, frequentou pouco e só se iniciando jovem, a relação com a hierarquia que envolve obediência aos mais velhos em idade iniciática pode não ser uma coisa tão facilmente aceitável e envolver mais dificuldades, como ele mesmo afirmou estranhar.

3.3 Quando criança era pai, neto e filho o que era muito confuso Ayko Ayobinan

Figura 22 – Ogan Ayko Ayobinan



Fonte: Arquivo do Ilê Omiojuarô

Meu nome é Ayko Ayobinan, nasci no dia 26 de abril 2001, sou negro e de candomblé. Nascido e criado no Ilê Omiojuaro. Ainda recém-nascido fui suspenso²⁵ pela Iemanjá de Mãe Beata (minha avó), minha conexão com a ela ultrapassa a relação de parentesco religioso, pois tive ausência de avós paternos e maternos.

A história de Ayko Ayobinan (aquele que nasce no caminho da alegria), começou com a história de sua minha mãe carnal que hoje é Iya Ebé (mãe da comunidade) da Ilê Omiojuaro. Aos 4 anos, sua mãe sofreu um acidente de carro junto com seus pais, que morreram. Ela passou a ser criada por sua tia avó Marina, sobrinha de santo de Mãe Beata. Com o passar dos anos e por

²⁵ Já vimos que quando diz-se suspenso, significa indicado pelo orixá para alguma função e cargo.

questões pessoais com sua tia avó, a mãe de Ayko passou a ser criada por por Mãe Beata, a quem Ayko se refere como sua querida avó.

Cresci com minha avó me chamando de pai, neto e filho. Ou seja, quando criança era pai, neto e filho o que era muito confuso. Anos se passaram e no dia 22 de setembro de 2007, aos 6 anos de idade, me preparei para ser confirmado como ogan de Iemanjá, orixá da minha avó. Como filho de santo do Ilê Omiojuarô tive o privilégio de ter uma grande família composta por tios, tias, mães, irmãos e primos. Hoje minha formação religiosa faz com que eu tenha meu próprio entendimento do ponto de vista da sociedade, a casa de candomblé que é um espaço de resistência de diversas formas de discriminação me faz perceber e fortalecer para resistir numa sociedade retrógrada, machista, racista que vivemos nos dias de hoje. Desde criança eu tive conhecimentos que pude trazer para minha vida. O meu entendimento sobre essa lista extensa de parentes foi algo natural, nunca me perguntei o porquê de tantos tios, primos, irmãos, irmãs e mães, mas entendo que uma família de axé ter do que uma família com sanguínea. (Ayko Ayobinan).

Para Ayko, os conhecimentos de terreiro foram fundamentais para sua formação, dando destaque para sua formação musical, já que ele é alabê (responsável pelo os toques e instrumentos da casa de candomblé, como vimos na discussão anterior provocada por Anísio, da mesma forma, ogã alabê). “Isso me define e me faz escolher rumos que quero ter na vida”, afirma e acrescenta:

Essa minha família de axé me ensinou coisas que me tornaram hoje um jovem digno, consciente e educado. Atualmente com os meus 17 anos de idade e 11 de confirmado, tenho a consciência da figura que foi minha avó Beata e sei também da herança ancestral e do legado que ela nos deixou juntamente com palácio que ela fundou no dia 20 de abril de 1985, no bairro Miguel Couto, Nova Iguaçu. O Ilê Omiojuarô é um espaço físico de resistência a qualquer tipo de discriminação, seja elas raciais, religiosas ou de gênero sexual, além de ser um lugar de culto aos ancestrais. Já fazem 14 meses que minha avó partiu para ir buscar peixes no rio com Iemanjá e minha avó faz falta no coração de todos que lhe admiravam. Minha avó é e sempre será um exemplo de que não existe barreiras para lutar pelos seus direitos e por nossos direitos. E eu agradeço muito por ser filho, neto e pai dessa mulher preta guerreira, nordestina que foi e sempre será minha avó Beata. (Ayko Ayobinan).

A narrativa de Ayko é, ainda, particularmente importante para conversarmos sobre parentesco, família ampliada, família de axé ou família de santo, expressões trazidas por outras narrativas, incluindo as minhas.

Um iniciado ou iniciada no candomblé, nunca é sozinho ou sozinha, nem tampouco possui uma única família “carnal”, “biológica”, ou seja, a estabelecida pelos laços de parentesco genético. O candomblecista faz parte de uma extensa família de santo, um grupo que, nas religiões afro-brasileiras, é composto por pessoas do mesmo terreiro ou axé. Uma imensa família composta por pai ou mãe de santo, irmãos, irmãs, tios, tias, avós e avôs de santo, tal como vemos na referência de Ayko ao considerar ser um privilégio pertencer a uma grande família composta por tios, tias, mães, irmãos e primos (carnal e de santo, como dissemos).

Para Silva (2005) é difícil estabelecer a época em que as primeiras famílias de santo se formaram atribuindo às histórias orais narradas pelos adeptos a informação de que teriam sido os

africanos de uma mesma etnia os fundadores dos primeiros terreiros, iniciando outros negros africanos provenientes da mesma ou de outras etnias. O pesquisador também destaca que a família de santo, além de irmanar os que pertencem a uma mesma casa de candomblé, estabelece ligações de parentesco entre terreiros parentes de uma mesma família fundadora.

Braga (1992), é outro pesquisador que nos ajuda a pensar a questão acerca do parentesco trazida por Ayko e nos possibilita falar, mais uma vez, a respeito de ancestralidade:

Na discussão da ancestralidade manifestada pela herança reconhecida e culturalmente processada no interior dos candomblés, a noção de parentesco permite a reconstrução da trama genealógica ancestral até a matriz referencial de origem, sendo redimensionada no campo simbólico do parentesco religioso, o que facilita o agrupamento, no mesmo segmento linear, de vivos e mortos ilustres, podendo retroceder até ao ego referencial do fundador de uma comunidade afro-brasileira. Esse tipo de genealogia se intercruciza com o parentesco por consanguinidade e afinidade, para não citar as vezes em que sua construção transcende os limites das informações sobre o fundador da comunidade, visando alcançar, no tempo e no espaço, ascendentes africanos mantidos na memória coletiva através de mecanismos próprios da tradição oral, veiculados, assim, no interior dessas comunidades. (BRAGA, 1992, pgs. 96, 97).

A relação de parentesco no terreiro também se refundará e se redesenhará através desses novos laços reorganizados de parentesco de santo. É por isso Anísio e, antes dele trouxemos a narrativa de Ayko, diz: “Cresci com minha avó me chamando de pai, neto e filho. Ou seja, quando criança era pai, neto e filho o que era muito confuso”. Entre outras abordagens, a fala de Ayko nos permite refletir que não há (e nem poderia haver) um único modo de relação da criança com esses laços de parentesco reorganizados.

Se lembrarmos de Anísio, o menino alabê de 4 anos, lembraremos que, em sua narrativa, ele diz ser muito simples ser mais velho e avô de sua mãe carnal: "Eu sou mais velho do que minha mãe porque sou ogan. Eu sou o mais velho de muita gente que é grande. Sou mais velho que ela, é simples". Já Ayko, por sua vez, afirma ter sido muito confuso ser pai, neto e filho quando criança. Embora as redes de Iemanjá incluam todas as crianças de um mesmo terreiro refazendo laços parentais, cada uma a vivenciará a seu modo, a interpretará de sua maneira e caminhará com ela com seus próprios passos. Discutiremos essa questão das singularidades das infâncias em terreiro nas questões que envolvem um mesmo terreiro mais adiante, em outras narrativas.

Antes de atravessarmos para novos interlocutores, preciso mencionar um aspecto fundamental. Leite (2008) lembra a importância do nome nas sociedades africanas, sendo elemento vital na dimensão histórica da personalidade.

Esse componente vital liga-se ainda, seguidamente à problemática da configuração do indivíduo no interior da sociedade – no plano mágico ou das práticas sociais – estabelecendo relações entre pessoa e grupo social, seja a sociedade global, seja uma de suas unidades básicas, a família, envolvendo o parentesco e a memória sanguínea e social. O nome é, assim, mais um elemento vital configurador da personalidade e sua natureza

social contribui decisivamente para acrescentar uma dimensão histórica fundamental ao indivíduo. (LEITE, 2008, p. 72).

Talvez por isso, Ayko Ayobinan (aquele que nasce no caminho da alegria) e Laremi (aquela que veio para ser consolada com honra) tenham feito questão de mencionar a beleza e os significados profundos de seus nomes.

3.4 Os Deuses eram negros. Eram como eu Morgana de Oxalá

Figura 23 – Amanda, Lorraine, Morgana e Kairon



Fonte: Arquivo do Ilê Omiojuarô

Desde os 6 anos, vou ao Ilê Omiojuarô acompanhada dos meus pais. Isso significa que, enquanto aprendia a ler e escrever, também estava aprendendo o que era viver em uma comunidade de axé — sem quase nenhum contato com a imagem estereotipada e difundida pelo pensamento judaico-cristão dominante. Pode não parecer, mas esse detalhe é importante: antes de ter qualquer noção de preconceito enraizada na mente, eu estava no candomblé, vivenciando e aprendendo com aquela realidade. Significa que a imersão foi muito maior. Quando eu tive um primeiríssimo contato com o Ilê — situação em que boa parte das crianças, já influenciadas pela visão de mundo cristã, se sentiriam minimamente assustadas ou muito impressionadas — pude fazer associações com duas coisas que já eram muito presentes na infância: consciência ambiental e mitologia. (Morgana de Oxalá)

Morgana, atualmente com 19 anos, relata que suas primeiras palavras ao entrar pelos portões da casa de mãe Beata de Iemanjá foram “que bonita a natureza desse lugar!”. De acordo com ela, uma educação voltada para as questões ambientais sempre foi importante tanto para sua família como para a escola em que estudava. “No candomblé, esse aprendizado se potencializou pois lá a natureza era um aspecto sagrado”, afirma. E sim, para se ter uma ideia da relação intrínseca entre

candomblé e natureza basta lembrar o seguinte provérbio iorubá: *Kò sí ewé, kòsí Òrìṣà* (Sem folha não há Orixá).

Em diálogo com Jagun (2017) entendemos que a folha (*ewé*) é um dos principais elementos da natureza utilizados em ritos do candomblé, desde os iniciáticos aos fúnebres. Já Verger (1995) resgata o indispensável:

Entre os iorubás, a preparação de remédios e trabalhos mágicos deve ser acompanhada de encantações (*ofós*) com o nome das plantas, sem as quais esses remédios e trabalhos não agiriam. A transmissão oral do conhecimento é considerada o veículo do axé das palavras, que permanecem sem efeito em um texto escrito. Palavras para que possam agir, devem ser pronunciadas. Entre os iorubás, os *ofós* são frases curtas nas quais muito frequentemente o verbo que define a ação esperada, o verbo atuante, é uma das sílabas do nome da planta ou do ingrediente empregado. (VERGER, 1995, p. 36).

Já como lembra Caputo (2018), o elo com a folha (e com outros elementos) é a boca, que sopra, mastiga, cospe, e pronuncia palavra. Mas não se trata de palavra desabitada diz a autora, já que conduz o *emí*, o hálito sagrado na tradição oral (fundamento sobre o qual já falamos anteriormente).

Quando, alguns momentos depois, comecei a ter contato com os orixás e os ritos, fiz minha segunda associação — essa também substancialmente importante — os Deuses do candomblé eram parecidos com os desenhos de mitologia grega que eu gostava tanto na televisão. Iguamente poderosos e heroicos, mas com um detalhe ainda mais incrível: os Deuses eram negros. Eram como eu. Dessa forma, ao invés de fazer alusões ao caráter “universal” do monoteísmo e negar aquela religião, comecei a querer ouvir, ler e conhecer seus mitos com uma urgência alucinante. Ao longo do tempo, todo o conhecimento daquelas histórias eu recontava para os irmãos de santo que regulavam idade comigo. Foi no candomblé que eu descobri a minha maior e mais importante vocação, que me acompanhou na decisão de uma profissão e na construção do meu sonho: contar histórias. (Depoimento de Morgana de Oxalá)

Além disso, Morgana aponta o que considera “duas importantíssimas lições de vida” e que, viver numa casa de axé carrega outros preceitos vitais. Em suas palavras:

O respeito aos mais velhos, sejam eles vivos ou não, se mostra sagrado dentro daquela vivência; a hierarquia ilustrada naquela comunidade não segue uma lógica social, o que possibilita a uma criança viver num local alternativo do contexto desigual do país. Para uma criança negra, estar no candomblé lhe permite uma ampla **consciência de sua raça**²⁶, não só pela imersão em uma realidade voltada para a cultura afro-brasileira, mas por perceber-se poderosa como os orixás e criar resistência contra as estruturas sócio-raciais do “mundo de fora”. Para uma criança negra e mulher, estar numa casa de Axé cuja maior liderança pertencia à Mãe Beata de Iemanjá, abriu portas muito importantes na sua imaginação, fazendo-a vivenciar o matriarcado dentro e fora de si, prestando infinito respeito e reverenciando a uma figura que era, afinal, muito parecida com ela. (Depoimento de Morgana de Oxalá)

As narrativas de Morgana (e outras narrativas trazidas até agora) são fundamentais e nos ajudam a perceber elementos do que chamamos de educação nos terreiros. Talvez, para efeitos de

26 Grifo nosso

compreensão, e interpretação provisória, seja importante compor e apresentar alguns desses elementos trazidos não só por Morgana como também já apontados pelos outros interlocutores.

Voltaremos a eles nas considerações reiniciais dessa pesquisa completando-os.

- 1 Ligação com a natureza (ou consciência ambiental, como diz Morgana);
- 2 Ligação com a ancestralidade;
- 3 Ligação com os orixás, atribuindo a estes acontecimentos, saúde, curas, características pessoais, dinâmicas, soluções, enfim conduções da vida cotidiana;
- 4 Relações não adultocêntricas ou seja, respeito e valorização pelas crianças sendo ou não iniciadas;
- 5 Ligação com a família, sendo esta uma família ampliada envolvendo parentesco biológico e de santo;
- 6 Respeito aos mais velhos em idade civil e iniciática;
- 7 Desestabilização da visão hegemônica ocidental, cristã levando, a partir de novas narrativas, a outros rearranjos na relação Deus/Deuses e mundo.
- 8 Autoestima potencializada das crianças e jovens, sobretudo crianças negras e jovens negros e negras; 9 Consciência de raça;
- 10 Educação antirracista;
- 11 Afirmção e empoderamento das meninas diante da liderança de uma mulher no terreiro e na sociedade;

Consideramos que os itens 1, 2, 3, 4, 5, 6 e 7 foram discutidos anteriormente nesse texto (e ainda tornarão a ser tratados). A respeito do item 7, dizemos bem brevemente, que, ao se narrarem aqui, trazendo suas relações com os orixás, certamente as crianças e jovens desestabilizam a visão hegemônica cristã que não comporta outras divindades. A fala de Morgana arremata a questão porque menciona uma tensão pré-existente, segundo ela, entre a visão cristã e o que passou as mitologias que encontra no terreiro.

Agora podemos passar aos itens 8, 9, 10 e 11, verificados também nas falas de Morgana.

Para isso, pedimos que retornem e as leiam outra vez para podermos seguir refletindo com Morgana de Oxalá, atualmente com 19 anos e estudante de comunicação da PUC e com o economista e sociólogo Jacques d'Adesky.

Nas falas que solicitamos releitura, Morgana, em um dado momento, diz, entre outras coisas que: “os Deuses eram negros. Eram como eu”. Jacques d'Adesky considera que por ser desejável, a identidade deve possuir um valor aos olhos do indivíduo, pois todo desejo é desejo de um valor (d'Adesky, 2001, p. 75). O mesmo autor destaca que a identidade não se forja isoladamente, mas socialmente, em interação e diálogo. Em suas palavras:

Falar de identidade como desejo de reconhecimento é, portanto, falar dos outros, mas também dos desejos e ambições dos outros. Porque a identidade, para se constituir como

realidade, pressupõe uma interação. A ideia que um indivíduo faz de si mesmo, de seu “eu”, é intermediada pelo reconhecimento obtido dos outros em decorrência de sua ação. E sua verdadeira identidade é a que ele mantém na realidade social decorrente dessa ação. Melhor dizendo: o homem²⁷ procura o reconhecimento de sua individualidade no interior do grupo em que se encontra inserido e também em relação aos outros grupos que o cercam. (d’Adesky, 2001, p. 76).

Nilma Lino Gomes pensa de maneira bem semelhante sobre o mesmo assunto.

Entendo a identidade negra como uma construção social, histórica e cultural repleta de densidade, de conflitos e de diálogos. Ela implica a construção do olhar de um grupo étnico/racial ou de sujeitos que pertencem a um mesmo grupo étnico/ racial, sobre si mesmos, a partir da relação com o outro. Um olhar que, quando confrontado com o do outro, volta-se sobre si mesmo, pois só o outro interpela a nossa própria identidade. (GOMES, 2002, p.

Morgana afirma também que “para uma criança negra estar no candomblé lhe permite uma ampla consciência de sua raça, não só pela imersão em uma realidade voltada para a cultura afro-brasileira, mas por perceber-se poderosa como os orixás e criar resistência contra as estruturas sócio raciais do ‘mundo de fora’”. No primeiro capítulo dessa pesquisa, falamos de nossa concepção política a respeito do conceito de raça. Ao trazê-lo de volta, Morgana faz que também nós voltemos a ele e seguiremos com Guimarães, autor com o qual refletimos no primeiro capítulo.

Como vimos, para Guimarães (2002) “raça” é não apenas uma categoria política necessária para organizar a resistência ao racismo no Brasil, mas é também categoria analítica insispensável: a única que revela que as discriminações e desigualdades que a noção brasileira de “cor” enseja são efetivamente raciais e não apenas de “classe”.

Reconheço, todavia, que a minha argumentação repousa sobre dois pressupostos às vezes difíceis de serem percebidos. Primeiro, não há raças biológicas, ou seja, na espécie humana nada que possa ser classificado a partir de critérios científicos e corresponda ao que comumente chamamos “raça” tem existência real; segundo, o que chamamos “raça” tem existência nominal, efetiva e eficaz apenas no mundo social e, portanto, somente no mundo social pode ter realidade plena. (GUIMARÃES, p.50).

O pesquisador se pergunta, no entanto, quando, no mundo social, podemos, também, dispensar o conceito de raça? E responde:

Primeiro, quando já não houver identidades raciais, ou seja, quando já não existirem grupos sociais que se identifiquem a partir de marcadores direta ou indiretamente derivados da ideia de raça; segundo, quando as desigualdades, as discriminações e as hierarquias sociais efetivamente não corresponderem a esses marcadores; terceiro, quando tais identidades e discriminações forem prescindíveis em termos tecnológicos, sociais e políticos, para afirmação social dos grupos oprimidos. (GUIMARÃES, pgs 50, 51).

Precisamos repetir a fala de Morgana: “para uma criança negra estar no candomblé lhe permite uma ampla consciência de sua raça, não só pela imersão em uma realidade voltada para a cultura afro-brasileira, mas por perceber-se poderosa como os orixás e criar resistência contra as

27 Melhor dizendo: as pessoas.

estruturas sócio raciais do ‘mundo de fora’. Nos parece que as redes educativas de Iemanjá fortalecem a concepção política do conceito de raça, nos termos de Morgana e Guimarães e, conseqüentemente, o item seguinte, item 10 – *Educação antirracista*, posto que, ao destacar uma “ampla consciência de sua raça”, “perceber-se poderosa” contra as estruturas sócio raciais, Morgana nos indica que o terreiro promove um desabafamento dos conflitos raciais. Mais uma vez com Guimarães:

A assunção da identidade negra significou, para os negros, atribuir à ideia de raça presente na população brasileira que se autodefine como branca a responsabilidade pelas discriminações e pelas desigualdades que eles efetivamente sofrem. Ou seja, correspondeu a uma acusação de racismo. E isso justamente porque tais discriminações e desigualdades não foram nunca reconhecidas como tendo motivação racial, quer pelas elites políticas e pelas classes médias, que se definem como brancas, quer pelas classes trabalhadoras. Assim, a retomada da categoria de raça pelos negros correspondeu, na verdade, à retomada da luta anti-racista em termos práticos e objetivos. (GUIMARÃES, p. 51).

Figura 24 - Banner fixado na parede da Ilê Omiojuaro e postado nas redes sociais.



Foto: Márcio Caetano

Por fim, Morgana conclui: “para uma criança negra e mulher, estar numa casa de Axé cuja maior liderança pertencia à Mãe Beata de Iemanjá, abriu portas muito importantes na sua imaginação, fazendo-a vivenciar o matriarcado dentro e fora de si, prestando infinito respeito e reverenciando a uma figura que era, afinal, muito parecida com ela”.

Ora se concordamos com d’Adesky quando afirma que para a formação da identidade o confronto com o olhar do outro é fundamental, podemos afirmar que os terreiros de candomblé e,

nesse caso específico estudado, o Ilê Omiojuarô vem sendo importante espaço para a construção do olhar de um grupo sobre si mesmo. Além dos Deuses que se pareciam com

Morgana, além do terreiro ter permitido a ela uma “ampla consciência de raça”, Morgana tinha Mãe Beata como mulher negra, liderança máxima e que “se parecia muito com ela”. Nesse olhar existiu e existe uma importante, potente e fundamental articulação entre educação e identidade negra. Articulação por vezes, ausente de outros espaços formadores na sociedade, incluindo a escola e as mídias hegemonicamente racistas.

As reflexões que aprofundamos aqui serão muito importantes para os diálogos que faremos agora com as narrativas dos irmãos Taiwo e Kehinde.

3.5 Os gemêos: Taiwo e Kehinde

Figura 25 – Kehinde e Taiwo



Foto: Stela Guedes Caputo

Ádurà Ibejì
Igbà Órisà
(Orixá eu te saúdo)
Órisà Ibejì
(Orixá Ibejì)
Dakùn dabó, ma jékì a rì Ikù Omodé,
(Não permita que haja a morte de crianças)
Ma jékì a rì Ikù agbà,
(Não permita que haja a morte de adultos)
Enitì ó bì, màà jékì ó sokùn,
(Quem tem para não chorar)
Màà jékì a kù Ikù airotélé,
(Não deixe acontecer a morte imprevista)

Na mitologia iorubá, Ibeji é um orixá formado por duas entidades distintas, gêmeas, infantis, sendo o menino chamado Taiwo e a menina Kehinde. Vladimir José de Azevedo Falcão, 54 anos, tem 16 anos de iniciado, é meu filho de santo e pai dos gêmeos Taiwo

Alexandre Vicente Falcão e Kehinde Alexandra Vicente, de 10 anos. “Meus Filhos nasceram no dia 9 de novembro de 2007 e nasceram prematuros, com 8 meses. Lembro que o primeiro a nascer foi o menino e Kehinde veio em seguida”, conta Vladimir. É preciso ter consciência de que Ibejis são divindades gêmeas. Já Taiwo e Kehinde são dois seres humanos que, por serem gêmeos são protegidos pelas divindades gêmeas Ibejis e receberam seus nomes em homenagem e honra a este orixá. Kehinde, no entanto é de Iansã e Taiwó de Oxaguiã.

“O Taiwo teve alta primeiro e o levei direto para conhecer nossa casa de axé e Mãe Beata. Foi uma festa a chegada dele, mãe levou ele para o quarto de Iemanjá e ficou muito emocionada. Neste mesmo dia mãe jogou e disse que ele é filho de Oxaguiã com Iemanjá, e a menina de Iansã com Xangô”, relata ainda o orgulhoso Vladimir, dizendo que a iniciação de ambos deverá acontecer em breve.

Desde o início dizemos que pesquisamos com os cotidianos. Ferraço (2003) ao se assumir como pesquisador *com* os cotidianos das escolas, sugere que, ao invés de perguntarmos o que significa tal ou qual texto, devemos perguntar que leituras faço dessa atitude ou fala? Pois bem, já assumimos com Alves (2010) que o *ensinaraprender* não acontece apenas nas escolas mas sim em redes educativas. Também já dissemos que entendemos os terreiros como redes educativas. Sendo assim, de igual modo, achamos sentido em acatar a sugestão de Ferraço para nos perguntarmos a todo tempo que leitura fazemos das atitudes e falas das crianças e jovens de terreiros?

Ferraço, no mesmo texto de 2003, também se pergunta (e pergunta então a todos nós que nos chamamos pesquisadores com os cotidianos) o que significa pensar em metodologias de pesquisas nesses estudos? “É, a priori, possível eleger categorias de análises em estudos “com” os cotidianos? Como pensar uma metodologia de análise “junto” aos cotidianos?” (Ferraço, 2003, p. 161). Em suas palavras:

Pesquisar “sobre” aponta para a lógica da diferença, do controle. Resulta na lógica do sujeito que domina ou crê dominar o objeto. Um “sobre” o outro, que “encobre”, que se coloca “por cima” do outro sem entrar nele, sem o “habitar”. Pesquisar “sobre” sugere intenção de poder falar do outro a partir do outro, isentando-nos desse outro, colocando-nos em separado desse outro”. (FERRAÇO, 2003, p. 163).

Seguimos as pistas do mesmo autor, quando este argumenta que, se objeto²⁸ e sujeito não existem enquanto tais, como pólo de uma lógica dual, e só pensados como processos plurais, como pensar a possibilidade de uma metodologia de estudos “com os cotidianos”? E diz:

Parece-nos interessante a ideia de que nos estudos e pesquisas “com” os cotidianos se mostra fundamental a dimensão “do lugar”, “do habitado”, “do praticado”, “do vivido”. Os

28 Sempre diremos sujeito-sujeito; interlocutor-interlocutor definindo nossa relação com as pessoas com as quais nos relacionamos nas pesquisas.

estudos “com os cotidianos acontecem em meio ao que está sendo feito. Expressam o “entremeado” das relações das redes cotidianas, nos diferentes espaçostempos vividos pelos sujeitos cotidianos. Acontecem nos processos de tessitura e contaminação dessas redes. (FERRAÇO, 20013, p. 163).

Uma das respostas encontradas pelo pesquisador (e que temos tentado praticar), é buscar garantir em nossos estudos *com* os cotidianos que os sujeitos cotidianos não sejam “apenas” sujeitos da pesquisa, mas também sejam autores e autoras, reconhecidos em seus discursos, do mesmo modo, diz ele, como assumimos Alves, Garcia, etc. Ao menos tentamos fazer isso sempre. Se lembrarem, há pouco conversamos de igual forma com Morgana e d’Adesky. E não apenas naquele momento. Esperamos que, ao longo de nosso texto, os sujeitos e interlocutores sejam reconhecidos em suas falas como autores.

Uma outra preocupação de Ferraço, nessa mesma reflexão da criação de metodologias e autorias *com*, é perguntar como fazer valer a autonomia e a beleza das produções discursivas dos sujeitos cotidianos, portanto dos autores cotidianos? “Como garantir minimamente que a intensidade dos discursos desses sujeitos também autores/autoras seja considerada em nossos discursos? Como não mutilar, não simplificar e não idealizar o discurso do outro?”, (2003. p.169).

Uma das possibilidades que o mesmo pesquisador nos sugere, e que consideramos das mais profícuas, se refere a uma outra lógica, outra da escrita. Uma lógica que, para o autor se difere da lógica cartesiana com sua estética reta. Alves (2001) já havia dito algo parecido quando reconheceu que o cotidiano é um “objeto” complexo e elencou quatro movimentos necessários para se começar a compreender essa complexidade²⁹. Justamente em seu quarto movimento indicado para esse tipo de pesquisa, Alves sugere que para comunicar novas preocupações, novos problemas, novos fatos e novos achados é “indispensável uma nova maneira de escrever, que remete a mudanças muito mais profundas. A esse movimento talvez se pudesse chamar narrar a vida e literaturizar a ciência” (Alves, 2001, p. 16).

Não separamos metodologia (preferimos dizer fundamento já que nos terreiros essa palavra se refere tanto ao conhecimento necessário para se fazer alguma coisa como o modo como se faz essa mesma coisa). Continuando...não separamos fundamento e escrita. Se literaturizamos a escrita, ou ao menos tentamos, como sugere Alves, também tentamos fugir da reta cartesiana não só da escrita como da metodologia como sugere Ferraço (ou fundamento, como dizemos).

29 Mais tarde, Alves passaria a se referir ao cotidiano como “cotidianos”, assumiria a pesquisa como do/no cotidiano e, mais tarde ainda, reivindicaria a seguinte nomenclatura para suas pesquisas: nos/dos/com os cotidianos e ainda acrescentaria mais um movimento necessário para essas pesquisas. De nossa parte, preferimos dizer pesquisas com os cotidianos apenas.

É também por isso que reconhecemos que os cotidianos e suas pesquisas nos proporcionam, melhor, nos solicitam criações e invenções de caminhos. Também esses caminhos não são retos e surgem enquanto fazemos/criamos a pesquisa com nossos sujeitos/autores/autoras.

Bem no início dessa dissertação demos a ver indícios de nossos fundamentos e caminhos (ou metodologia se preferirem). Assumimos na criação das pesquisas com os cotidianos que não faremos uma metodologia esartejada, separada da teoria. Nosso próprio caminho de pesquisa (mais uma vez, para nós do Kékeré, fundamento é saber e fazer; teoria e caminho; pesquisa e modo de pesquisar). É por isso que, em muitos momentos, falaremos de como caminhamos toda vez que os próprios cotidianos demandarem esse tempo de parar e falar não apenas do quê, do quando, de quem, mas também do como. Alves já lembrou a esse mesmo respeito a frase do poeta Antônio Machado “Caminhante não há caminho/ Se faz caminho a andar...” (Alves, 2001.p. 14).

Dizemos então que viemos, até agora, buscando pensar com as provocações, com as solicitações demandadas pelos e com os sujeitos/autores/autoras já trazidos aqui. Não temos (como também se inquietou Ferrão), um “a priori”. Com as falas dos sujeitos/autores pensamos, e tentamos ir tecendo fio por fio, quadrante por quadrante de nossa imensa rede. Imaginamos que essa pausa tenha sido necessária antes de seguir com (ouvindo Ferrão), as leituras que fizemos do que nos disseram os irmãos Taiwo e Kehinde. E também que buscas fizemos com essas leituras.

3.5.1 Relações Raciais e estudos da Infância

Figura 26 – Kehinde



Foto: Stela Guedes Caputo

Eu gosto do terreiro, gosto das comidas, do acarajé, principalmente. Na segunda-feira, eu vou contar na escola o meu segredo. Nem minha melhor amiga sabe esse segredo, que sou do candomblé. Eu escondia, escondo ainda, porque acho que nem ela e nem as outras vão gostar de saber, mas eu acho que já é hora de falar. (Kehinde Alexandra Vicente, 11 anos.)

Essas foram as palavras de Kehinde Alexandra Vicente, de 10 anos, em uma de nossas inúmeras conversas no Ilê Omiojuarô. Kehinde sente orgulho da comunidade em que vive, ama seus pais, ama Mãe Beata e seus irmãos e irmãs do terreiro, mas sabe que a escola não tem sido o lugar para as diferenças, do contrário, ela não precisaria de coragem para assumir, inclusive para sua melhor amiga, o amor que sente pela religião dos Orixás. Seu amor não precisaria ser um segredo³⁰.

Perguntamos então, porque ela acredita que nem sua melhor amiga e nem as outras vão gostar de saber que ela é do candomblé. “Porque elas são iguais a elas. Elas são iguais assim iguais sabe? Eu não sou igual a elas”.

Perguntamos a ela se havia meninas negras no grupo de meninas que classificou como de melhores amigas e ouvimos a seguinte resposta:

Tem, sim, tem negras como eu, mas na escola, negra e do candomblé só tem eu. Se descobrirem que sou do candomblé, minhas amigas vão dizer que sou do Diabo, mas não sou do Diabo. Eu já ouvi elas dizendo assim que quem é da macumba é do Diabo. Aí, eu já sei o que elas vão pensar de mim. (Kehinde Alexandra Vicente)

Perguntamos também o que ela contaria para a melhor amiga se pudesse falar do candomblé e ela nos respondeu assim:

Contaria como é legal brincar no terreiro. Iansã é meu Orixá lindo demais. Sua dança é a mais perfeita, mas não posso dizer isso na escola, nem para minha melhor amiga. Se pudesse, eu falava. Eu vou contar, se tiver coragem, porque gosto daqui e também gosto muito delas. (Kehinde Alexandra Vicente)

Enquanto responde, Kehinde baixa os olhos e volta a brincar com as bonecas no barracão do terreiro. Taiwo Alexandre Vicente Falcão, irmão de Kehinde, em uma outra conversa, também disse amar os orixás, a casa de santo, a vida na comunidade, mas, assim como a irmã, não costuma dizer que é do candomblé. “Na escola antiga eu só contei para três pessoas. Não fico falando. Não é porque não gosto da religião, eu não falo é mais como uma defesa mesmo porque tem muita gente que fica falando que outra religião é coisa de racismo, tipo ah... o candomblé é coisa de preto! Então

30 Parte desse subitem será publicado na forma de capítulo no livro: “Religião não se discute? Diálogos entre Religiões, Política e História”, ORGS: CABRAL, Marques Bruna, ALBUQUERQUE da Silveira Bruno, BRITO, Gláucia Ferreira. Ed. Autografia (no prelo).

não falo como defesa mesmo! Eu não contava muito para não pegar no ponto fraco”, afirma Taiwo. Perguntamos, então se o seu ponto fraco era a sua religião? E Taiwo respondeu:

Não! O ponto fraco não é a religião. O ponto fraco é a pessoa xingar sua religião. Ninguém ia gostar se mais ou menos umas 20 pessoas chegassem na sua casa, eu tô dando um exemplo, você é católico aí vem um monte de outras religiões e te dizem ah você é católico, Deus não merece você como filho! Aí a pessoa não ia se sentir à vontade, ia se sentir ofendida. (Depoimento de Taiwo)

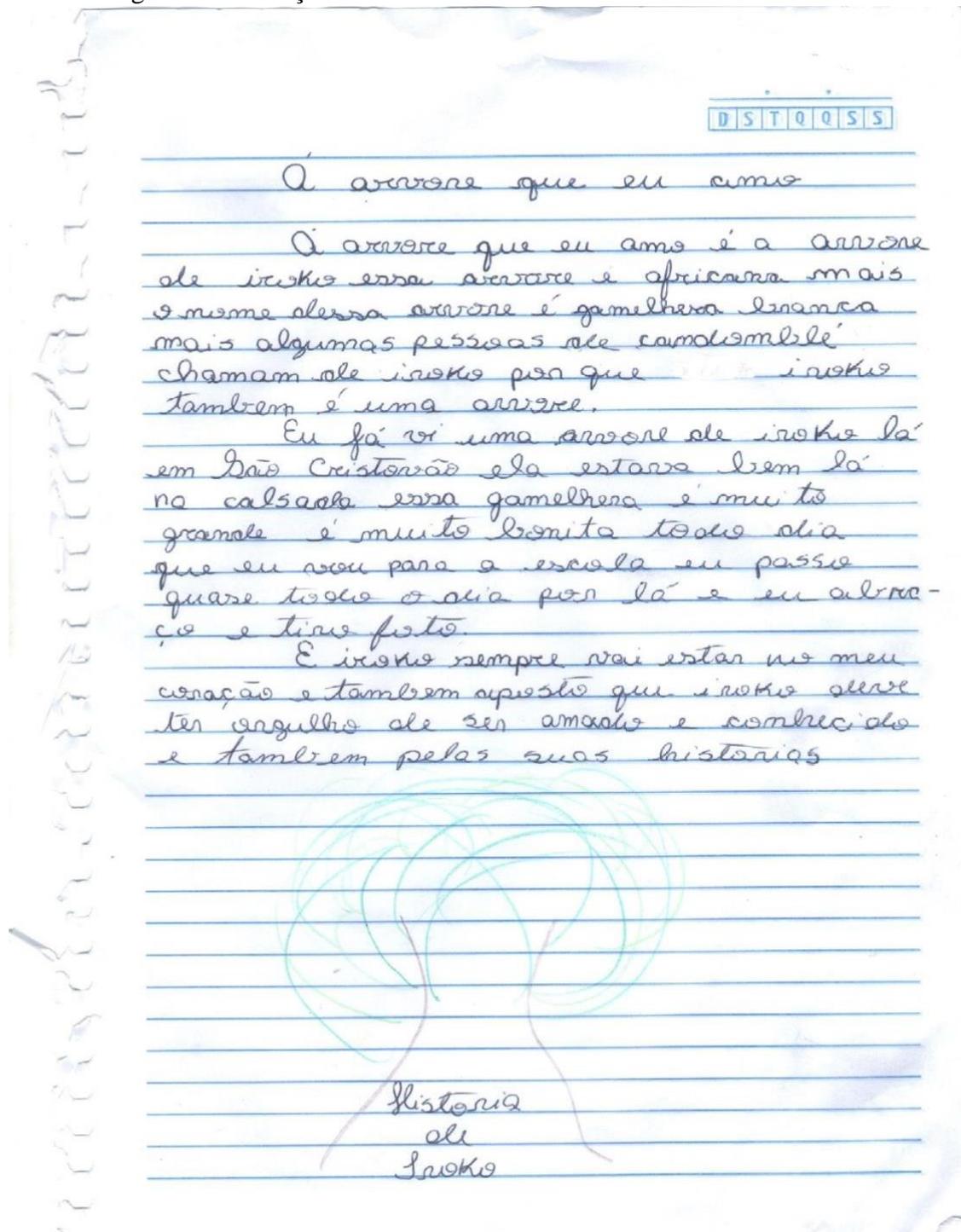
Figura 27 - Taiwo Alexandre Vicente Falcão.



Foto: Stela Guedes Caputo

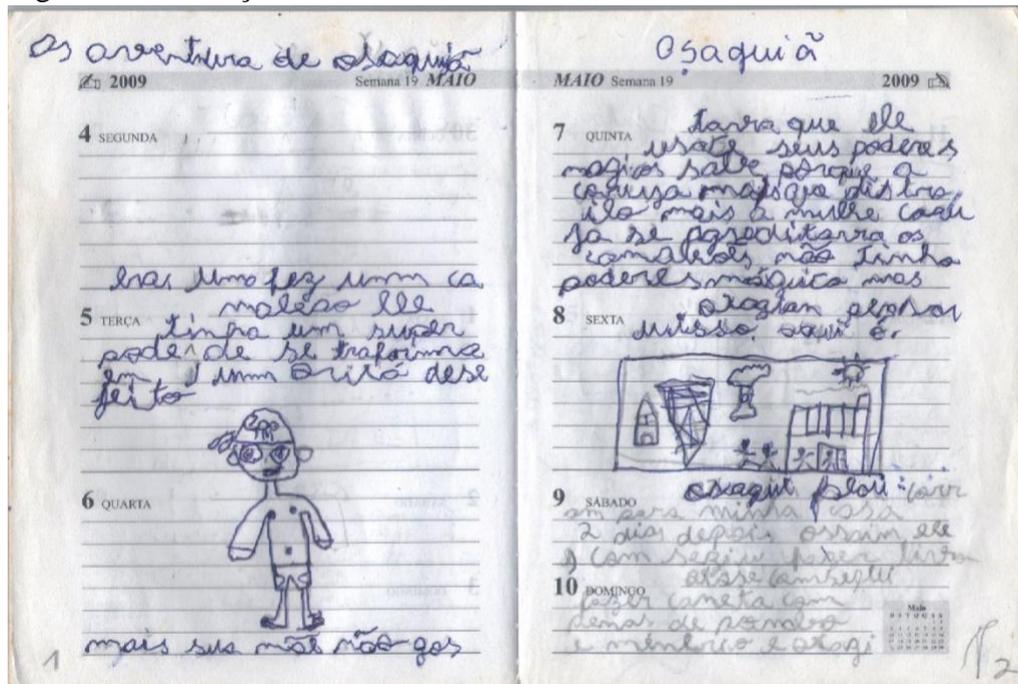
Com a fala dos irmãos gêmeos Kehinde e Taiwo, continuaremos refletindo sobre identidade, fio já puxado anteriormente pelos depoimentos de Morgana (na verdade, puxado por todas as narrativas, de uma forma ou de outra). Faremos uma mediação maior também com os Estudos da Infância e os Estudos com Crianças de Terreiro. Mas antes, gostaria de mostrar algumas escritas e desenhos.

Figura 28 - Redação de Kehinde



Na folha de caderno trazida para nosso texto tem uma história contada por Kehinde e um desenho também feito por ela.

Figura 29 - Anotações de Taiwo



Essa outra narrativa e desenho foram feitas por Taiwo na agenda de seu pai. Vladimir Falcão. Os dois irmãos têm tanto para contar na escola...a pergunta que nos devemos fazer cotidianamente é: por que precisam se segredar?

3.5.2 Iká kô dogbá - “Os dedos não são iguais”

O provérbio iorubano com o qual abrimos esse subitem seguirá como inspiração agora. O que os dois irmãos acabaram de nos contar? Eles, assim como Morgana anteriormente, gostam do candomblé e se identificam com os orixás e com a comunidade. Outra vez, pensando na reflexão que fizemos com Morgana e d’Adesky vimos que este último considera que por ser desejável, a identidade deve possuir um valor aos olhos do indivíduo, já que, como afirma, todo desejo é desejo de um valor. O que faz com que Kehinde e Taiwo escondam, por vezes, sua religião que tem imenso valor para eles, é o medo de perderem o valor para o outro. No caso de Kehinde, ela não confia que a amizade que tanto preza e protege resistiria ao confronto do olhar do outro, ainda que esse outro seja sua melhor amiga.

No caso de seu irmão Taiwo, esconder a religião não está ligado a uma possível quebra de vínculos de amizade, mas é uma estratégia acionada como proteção, é uma defesa, já que ele sabe que religiões não hegemônicas como católica, citada por ele como exemplo, podem ser discriminadas e sabe também que o candomblé é associado aos negros e negras, mas não de forma positiva e sim pejorativamente, ou seja, como racismo. Os dois irmãos sabem que as estratégias que

utilizam para segregar sua religião não são capazes de quebrar seus vínculos com os orixás e nem com a comunidade do Ilê Omiojuarô.

É por isso que o provérbio iorubano é tão importante. *Iká kô dogbá* diz que “os dedos não são iguais”. Os dedos de uma mão não são iguais, ainda que pertençam a mesma mão de uma mesma pessoa. Para o sociedade e, particularmente para a escola, as diferenças deveriam ser reconhecidas e valorizadas. Lembremos da fala de Kehinde referindo-se às amigas: “Elas são iguais a elas”. Sociedade e escola, hegemonicamente, valorizam a mesmidade e Kehinde sabe disso. Mas o provérbio traz ainda uma outra potência. Se os dedos de uma mesma mão não são iguais, as crianças e jovens de um mesmo terreiro também não são iguais. Aprendemos que as crianças e jovens de terreiros lidam de forma singular e específica com seu pertencimento ao terreiro e com as tensões sociais de uma sociedade que não valoriza as diferenças, pelo contrário tenta, com sua mesmidade, subalternizar as diferenças.

Na narrativa anterior de Morgana, ela nos contou que, desde bem pequena, estar no candomblé lhe permitiu o que chamou de “uma ampla consciência de sua raça, não só pela imersão em uma realidade voltada para a cultura afro-brasileira, mas por perceber-se poderosa como os orixás e criar resistência contra as estruturas sócio raciais do ‘mundo de fora’”

Kehinde, contudo, nos conta que ama os orixás, acha linda particularmente o seu orixá, Iansã e sabe que, ela mesma, Kehinde, não é do Diabo, ou seja, rebate e rejeita a lógica cruel do racismo. Para lidar com o grupo de amigas que também ama, e do qual deseja continuar fazendo parte, veio resistindo, sem abrir mão de sua pertença ao candomblé, e, ao mesmo tempo, negociando subjetividades, mas não sem sofrimento. Taiwo também usa estratégia semelhante reconhecendo que a sociedade é racista e precisa, a seu modo, se proteger.

As maneiras distintas com as quais as crianças e jovens de terreiros lidam com seus também distintos mundos sociais, nos fizeram refletir com Ferreira (2008), para quem, as informações acerca dos mundos sociais das crianças contidas em trechos de descrições etnográficas revelam, na microscopia das suas interações, que elas, de modos muito variados, estão a explorar, negociar, confrontar, desafiar, resistir, desenvolver, procurar afirmar e manter um determinado posicionamento social na complexa rede de relações de gênero e de sexualidade, etárias, de classe social e estatuto.

Aí fazem intervir ora os jogos de alianças e solidariedades que alicerçam o mundo socioafetivo das suas amizades e amores, ora os jogos de poder, lutas, resistências e exclusões que as diferenciam e hierarquizam internamente, segundo ordens de gênero, etárias, de classe e estatuto que, no seu entrelaçamento, vão estruturando as suas relações como grupo social organizado. (FERREIRA, 2008, p. 146)

Como a maioria das crianças e jovens nos terreiros é negra, ao menos nos terreiros em que vivemos e pesquisamos, estamos a discutir relações raciais e crianças negras. Ocorre que também esse debate, nos estudos da infância tem ecos diferenciados. Enfrentar, ao menos parte desse desafio agora, continua sendo pesquisar *com* as leituras feitas das falas das crianças a respeito do racismo sofrido por elas.

3.5.3 Falar ou não falar de racismo: eis a questão

Justamente preocupadas com o debate relacionado a crianças negras e relações raciais, nos chamados estudos da infância, Nunes e Corrêa (2016) realizaram levantamento bibliográfico sobre a produção acadêmica relacionada ao tema “crianças negras e sociologia da infância” no Brasil, a partir da década de 90 até o final de 2015. As autoras explicam que o foco do levantamento envolveu crianças até seis anos, mas destacam que algumas pesquisas não incluídas na revisão foram realizadas com crianças após os seis anos.

De acordo com as autoras, as pesquisas evidenciam práticas discriminatórias no contexto escolar e trazem reflexões sobre como promover práticas antirracistas. São esses os eixos temáticos encontrados por elas: 1 – Racismo e educação escolar; 2 – Raça, infância e práticas pedagógicas na educação infantil; 3 – Raça como categoria de análise; 4 – Infância e relações raciais; 5 – Literatura infanto-juvenil, identidade e raça; 6 – Acesso das crianças negras à educação infantil; 7 – Infância negra e racismo; 8 – Sociologia da infância e pertencimento racial.

Ao final do levantamento, encontraram 22 pesquisas, sendo 16 dissertações e seis teses e constataram que 27% dos trabalhos listados tratam da criança ou infância negra, a partir da perspectiva do racismo e fazem a seguinte ressalva:

Apesar de ser bastante oportuno que estudos confirmem a existência do racismo na infância, é importante ressaltar que precisamos de mais estudos que vejam a criança negra não apenas a partir da violência a ela endereçada ou por ela reproduzida, ou seja, precisamos de estudos que aproximem-se das crianças também pelo que são e o que fazem, como organizam suas experiências, enfim, como vivem suas vidas de crianças. (NUNES e CORRÊA, 2016, pp. 90 e 91)

As pesquisadoras questionam se estamos ouvindo efetivamente as crianças negras nestes estudos. Argumentam que nos estudos das relações raciais, o racismo pode surgir como um componente destas relações, podendo, de acordo com elas, ser mesmo um elemento estruturador. Contudo, enfatizam, é também preciso enxergar crianças a partir de suas próprias experiências.

Acreditamos que pesquisas com crianças negras – mas que não tenham o objetivo primeiro de falar sobre racismo ou pensar a criança negra a partir da *falta* – podem colaborar para

que consigamos enxergar outras perspectivas e, a partir delas, outras possibilidades de existência para a infância negra. (ibidem, grifo nosso)

Entendemos a instigação das autoras, mas não entendemos o estranhamento e explicamos. Primeiro porque, se 27% dos trabalhos listados, como as próprias autoras afirmam, tratam da criança ou infância negra, a partir da perspectiva do racismo, outros 73% das pesquisas não tratam de infância negra e racismo. Talvez, a recomendação que fazem já tenha sido contemplada. A respeito da pergunta das pesquisadoras sobre se as pesquisas estão ouvindo as crianças negras, não podemos dizer muito e nem falar por ninguém. Dizemos apenas por nós mesmos e a partir do lugar que fazemos: os terreiros de candomblé em que pesquisamos.

Nosso principal objetivo sempre foi falar com elas a respeito do que sabem, das experiências partilhadas por elas nos terreiros, seus amplos e diversificados conhecimentos de terreiros e par além destes. São possibilidades de existência, para usar o termo das autoras, e não só para crianças negras por alguns motivos. Primeiro, porque nem toda criança negra é de terreiro. Segundo, porque existem crianças brancas de terreiro. Terceiro porque sendo negra ou branca, as crianças de candomblé e umbanda poderiam compartilhar o que são, o que fazem, como organizam suas experiências e, enfim, como vivem suas vidas de crianças, para voltar aos termos usados pelas pesquisadoras. Poderiam compartilhar essa “possibilidade de existência” não fosse justamente o que Nunes e Corrêa (2016) identificaram como *falta*, mas que preferimos deixar a coisa com o nome que tem: racismo. É justamente o racismo, vivido e narrado pelas crianças de terreiros (como Kehinde e Taiwo, por exemplo), no contexto de nossas pesquisas, que dificulta o compartilhamento da “possibilidade de existência” por essas crianças.

Por fim, o racismo não é uma *falta*, mas um sistema, estruturado e estruturante em nossa sociedade. O racismo, segundo Lopes (2011) é uma doutrina que afirma a superioridade de determinados grupos étnicos, nacionais, linguísticos, religiosos etc. sobre outros. Por extensão, o termo passou a designar ideias e práticas discriminatórias advindas dessa afirmada superioridade. (Lopes, 2011, p. 575).

Foi por ouvir e continuar ouvindo crianças negras de terreiros que soubemos que elas não usam seus fios de conta, que são os seus colares rituais, na escola. Foi por ouvir crianças negras de terreiros, que soubemos que elas segredam o fato de serem do candomblé mesmo de suas melhores amigas, como Kehinde. Foi por ouvir crianças negras de terreiros que soubemos que elas são chamadas de filhos do Diabo e exorcizadas na escola. Foi por ouvir crianças negras de terreiro que soubemos que muitas inventam doenças como leucemia, dizem que tiveram piolho ou passaram um produto para alisar os cabelos quando suas cabeças são raspadas à época da iniciação no candomblé, tudo para não sofrerem mais racismo na escola.

Se falamos de racismo é porque as crianças sofrem racismo e narram o racismo que sofrem de diferentes modos, entre eles, da dolorosa cisão entre a sociedade e o terreiro, entre a escola e o terreiro. “Iansã é meu Orixá lindo demais. Sua dança é a mais perfeita, mas não posso dizer isso na escola, nem para minha melhor amiga, se pudesse eu falava”, disse Kehinde. Ela acha que Iansã é linda, sabe dançar a dança mais perfeita porque toda menina de Iansã sabe dançar como o vento de Iansã. Essa é apenas uma pequena parte de seus amplos conhecimentos e de sua experiência em terreiro. Mas ela sabe muito, muito mais. *Falta* a ela a possibilidade de compartilhar essa experiência na escola e também com sua melhor amiga porque o racismo impõe essa *falta* de espaço e de inteireza não só a ela, mas a tantas crianças de candomblé.

3.5.4 Falta também o terreiro

Há ainda uma outra *falta* da qual precisamos falar e também explicamos: dos 22 trabalhos listados por Nunes e Corrêa (2016), nenhum abordou a infância de crianças de terreiros. Quer dizer, *falta* aos estudos sociológicos da infância e a outros estudos da infância serem impregnados pelo pelo *imọ omodê*³¹, ou seja, pelo conhecimento das crianças de terreiro. Podemos chamar também de *imọ kékeré* (o conhecimento dos pequenos, o conhecimento miúdo) tão insignificante para tantas pesquisas, mas absolutamente central para as nossas.

Nesse *imọ omodê*, nesses conhecimentos das crianças de terreiro, percebemos, inclusive, as estratégias utilizadas por elas nas negociações de suas subjetividades. Nos planos que elaboram para enfrentar as dominações sofridas em suas buscas cotidianas por emancipação.

O *imọ omodê*, *imọ kékeré* é experiência potente para erguer novas reflexões. Tão potente que talvez auxilie a desmontar, inclusive, preconceitos coagulados em diversas áreas de conhecimentos a respeito das crianças de candomblé.

É com elas, com as crianças de candomblé, que viemos até aqui e que pretendemos seguir em nossas pesquisas por muitos e muitos motivos. Um deles (apenas um deles) é por acreditar que as crianças de candomblé ajudam a pensar a provocação de Sarmiento: “A sociologia da infância não saberá realizar-se enquanto área de conhecimento senão como um saber implicado na emancipação das crianças dos processos simbólicos e políticos de dominação” (Sarmiento, 2008, p. 33). Toda criança de terreiro luta por sua emancipação contra potentes forças hegemônicas que as tentam silenciar e reduzir.

31 Em ioruba, imó: saber, cultura, conhecimento. Omodê: criança

Vemos, então, que estamos em plena encruzilhada, desafiados a algumas escolhas possíveis (ambas políticas):

1 – compartilhar em nossas pesquisas as narrativas das crianças subtraindo destas o racismo que sofrem e a *falta* que este lhes impõem. Já vimos, por exemplo, pesquisadores relatando experiências de pesquisa em que disseram “resolvi não trazer o racismo sofrido pelas crianças na escola porque me interessam narrativas outras para além do racismo”.

2 – Compartilhar as narrativas das crianças repletas de conhecimento e experiências singulares e também compartilhar o racismo que sofrem e narram. Nossa escolha sempre foi e sempre será trilhar o segundo caminho.

3.6 A esculhambação como aprendizado: porque eu também fui criança de terreiro E para irmos caminhando para os acabamentos de nossa rede

Figura 30 – Adailton Moreira Costa



Fonte: Arquivo pessoal do autor

O que mais nós crianças gostávamos de brincar no terreiro, era arremedar (imitar) os orixás e as pessoas mais velhas. Tudo era motivo de chacota por nossa parte, até mesmo os orixás eram imitados. Nós nos transportávamos para um mundo onde éramos os orixás, éramos as pessoas, fazíamos das palhas de banana saias, pegávamos colares de contas de nossas mães. Usávamos

torços das tias, e assim passávamos o dia brincando. É engraçado e mesmo sublime, ver que as crianças de terreiros de hoje brincam do mesmo modo que eu e outras crianças brincávamos na infância. Eu olho e me comovo bem quietinho.

Figura 31 - Crianças do Ilê Omiojuarô brincando de imitar orixás.



Fonte: Arquivo do Ilê Omiojuarô

Quando havia abate de animais, gostávamos demais, pois era certeza de que iríamos fazer “cuzinhado de galinha”. As mais velhas nos davam as tripas das galinhas. Nós lavávamos, virávamos as tripas com uma varinha, lavávamos com bastante água e limão e fazíamos fogo de carvão no fogareiro ou uma pequena fogueira. Os recipientes eram as latas de óleo. Temperávamos com cebola, coentro, tomate e pimentão, com a orientação de alguma mais velha que sempre dizia “nosso futuro e alimentação está garantido”. Na brincadeira já começávamos a aprender a culinária dos orixás e de nosso consumo. Era umas das nossas melhores brincadeiras.

Depois nós brincávamos de candomblé. Fazíamos atabaques confeccionados em latas de leite. O couro era adaptado e substituído por pequenos restos de couro de cabrito, sobras dos atabaques originais que os ogans nos davam para fazer nossos instrumentos. Nos transformávamos então em ogans, equedes, mães e pais de santo, iaôs, e logicamente, em orixás.. aí era que o bicho pegava e sempre sobrava esculhambação pra nós. Acabávamos por exagerar na encenação em todos os aspectos. Fosse nos cânticos, nas danças, nos toques... no arremedo dos orixás. Vejo também que as crianças, hoje fazem a mesma coisa. Outro dia foi João, meu neto de santo, fazendo banco virar atabaque.

Figura 32 – Kehinde e João



Fonte: Arquivo do Ilê Omiojuarô

Ao mesmo tempo que os mais velhos viam nossas brincadeiras como uma forma da vivência educativa e continuada de suas ancestralidades, de nossos saberes e fazeres, ficavam atentos e atentas para que não passássemos do que consideravam limites para com o respeito em nossas brincadeiras. Nem precisa dizer que sempre havia alguns de nós que acabavam por imitar os brados dos orixás de algum mais velho ou mais velha da casa e, imediatamente, algum mais velho vinha nos dar esculhambação.

“Vocês não se respeitam não?! Se respeitem! Podem brincar, mas não é pra imitar santo não! Querem que os santos venham reclamar com vocês? Se a gente ouvir de novo algum grito aí fora vocês vão ver só!”

Muitos e muitas de nós já éramos iniciados, e em consequência de nossas brincadeiras, às vezes algum orixá deixava seu erê (divindade infantil que falam pelos orixás) e eles mesmos nos chamavam a atenção. Havia ocasiões também que, depois da brincadeira, uma criança ou outra ficava com influência de orixá, mostrando-se sonolenta, se arrepiando com frequência, tremores no corpo, dor de cabeça, tendo pesadelos à noite e não dormindo direito. Rapidamente alguém contava para a Ialorixá ou o Babalorixá o ocorrido e lá vinha outra esculhambação de algum mais velho ou mais velha e até da Ialorixá.

“Eu não disse que não era pra vocês remedar santo! Mariinha passe uma folha nesse menino, nessa menina! Reza eles e dá um banho de abô³², bota deitado no quarto do santo. Já viu o que dá

32 Uma mistura de ervas e outros elementos para banhos de limpeza do corpo.

brincar com santo? Espero que vocês tenham aprendido rebanho de Exu³³, agora vê se fiquem quietos!

Claro que eu não estava isento de ser esculhambado, pois, desde sempre, fui muito brincalhão e curioso. Participativo das brincadeiras, adorava imitar os jeitos e trejeitos de meus mais velhos. Imitar minha Ialorixá era algo que me enchia de orgulho. E sim, era ótimo com imitações, conseguia fazer as vozes, as danças, os cânticos e, também por isso, era visto como líder.

“Quem estava no meio desta calaçaria?” - Perguntava uma mais velha, e eu sempre estava na bagunça. Nunca soube bem o que era “calaçaria”, mas identificava como algo não muito bom, como algo que não era legítimo ou jocoso. Repito a mesma palavra hoje.. calaçaria... e me reporto ao meu tempo de criança e adolescência no terreiro.

“Foi o Dadai, Iyá, ele também estava no meio! Olha a cara dele como se não tivesse feito nada, esse santo do pau ôco!”. De minha parte, eu me tremia feito vara verde de medo da esculhambação. Mas a gente aprendia tanto, a vida seguia e as brincadeiras também. Que tempo bom, repetia tudo de novo!

Jamais vi um pai ou mãe biológicos se manifestarem contrariamente à reprimenda, muito ao contrário, achavam normal e alguns até sorriam pelo canto da boca. Ficávamos muito assustados com a situação mas, dias depois, estávamos repetindo tudo de novo. Gostávamos de subverter as ordens e regras estáticas de uma religiosidade imutável, onde seríamos corpos sem vidas e não as crianças que transbordavam de vida, dinâmica e axé.

Hoje, como disse, vejo as mesmas cenas se repetindo entre as crianças do Ilê Omiojuarô sendo agora seu Babalorixá. O texto de reprimenda é o mesmo e a solução a mesma. Esta vivência cotidiana da comunidade terreiro é o que me possibilita viver a cultura em que nasci e me criei. Somos sujeitos e atores desses saberes e fazeres religiosos e culturais. Esse viver nos terreiros nos fez jovens *griots*, contamos e recontamos histórias, experienciando toda corporeidades vivenciadas nos terreiros. Crianças, adolescentes, adultos tecendo nossas próprias redes de *ensinaraprender*, reinventar, criar e resistir.

São memórias e histórias que nos fazem transir, num ir e vir constante em nossa cosmovisão afro-brasileira vivenciada na ancestralidade, oralidade, corporeidade e integralidade coletiva, onde Deuses, seres humanos (vivos e mortos), natureza vão tomando sentido por e em outras lógicas.

33 Exu é um Orixá importantíssimo, sem ele nada acontece. Senhor do movimento, da criação, mas também considerado provocador, organiza e desorganiza para transformar tudo.

CONSIDERAÇÕES REINICIAIS

“Mamãe, vovó pediu para dizer pra gente não ficar triste, pois ela voltou para barriga de Iemanjá”.

Anísio, no dia 26/7/2017, ao acordar, contou o que sonhou para sua mãe

Figura 33 – Mãe Beata de Iemanjá



Fonte: Arquivo do Ilê Omiojuarô

Minha mãe tinha uma forma muito peculiar de ensinar axé e a vida. Sempre que ela me contava coisas do mundo dos orixás, ela conseguia trazer para nosso cotidiano, fosse com um cântico, uma reza dos orixás, um conto sobre os orixás, ela fazia destes saberes algo que fosse exemplo para nosso dia a dia, pois ela percebia que eu ficava entusiasmado com a sua forma de narrar.

Minha mãe sempre fazia questão que eu a acompanhasse as festas de candomblé dos parentes, eu ficava muito eufórico no dia, pensava nas pessoas que iria encontrar, as várias tias e tios, as dezenas de primos e primas.

Quando era festa de candomblé de parentes diretos da nossa família específica de axé, costumávamos chegar até três dias antes para que ela pudesse ajudar no que fosse necessário desde os preparativos até a culminância no dia da festa. Ela preparava a bolsa da festa, anáguas, camisa de crioula, ojá (tira de pano enfeitada com renda ou outro bordado que envolve a cabeça das pessoas), calçolão, pano da costa, contas dos orixás (colares), pulseiras, e roupas de ração que utilizaria nos dias para trabalhar nos afazeres da casa de candomblé, e as roupas para ela ir a “casa da madame” trabalhar como empregada doméstica.

As roupas da festa era um cuidado só, que ela mesma se encarregava de engomar e eu a ajudava, a parte que eu menos gostava era carregar aquelas bolsas enormes e pesadas, pois tinha suas roupas e as minhas também, além de ter que ir à rua diversas vezes ao dia para as tias e tios, fazer jogo do bicho, comprar uma cachacinha para “queimar a barriga”, comprar fumo de rolo para mascar (axá), comprar carvão, levar recado escrito no papel de pão e obrigatoriamente tomar quinhentas e cinquenta e duas mil bençãos aos mais velhos/as, beijando-lhes as mãos e cumprimentando com muito respeito. Era um pouco tenso pois estávamos ali representando nossas mães, conseqüentemente, a nossa estada na comunidade fora de nossas casas, estaria nos expondo ao crivo da família extensiva, e qualquer reclamação que nossas mães recebessem sobre nós, haveria corretivo no local ou quando chegássemos em casa, bastava um olhar para sabermos o que aquele sinal (código) estava querendo dizer, reprovação sobre nossas atitudes ou aprovação que era motivo de orgulho por nossas mães e pais.

Quando alguma tia ou tio chegava após nós já estarmos na casa de candomblé e não nos conhecesse, imediatamente perguntava ao coletivo “Quem é? Di quem é essi mininu?”, Imediatamente alguém respondia “É de Biata!”, a resposta sempre era a mesma. “Estou aqui di hoji i até agora o mininu não veio tomar abenção.” “Ô Biata, por que não me apresentou a meu sobrinho?” Minha mãe ao invés de me apresentar a tia ou tio dizia sempre a mesma coisa “Oxenti, não tomou abenção a sua tia, a seu tio?!” Dominar aquela seara de códigos comunicacionais e sociais era extremamente complexo, mas aprendíamos no dia a dia, imediatamente íamos tomar abenção e, prontamente, vinha um afago na cabeça e a pergunta “Está estudando para ajudar sua mãe no futuro?, tem que se tornar um homem de bem, não é só pra viver de candomblé não!” Minha mãe sempre concordava com tal afirmativa.

A cada festividade, conhecia mais tios e tias e o mesmo ritual das bênçãos se repetiam “Bença minha tia, bença meu tio”, as respostas eram as mais variadas “Oxalá lhe abençoe”, “Ogun lhe abençoe”, “Deus lhe faça feliz meu sobrinho”, “Omolu lhe abençoe e lhe dê boa sorte meu filho”, alguns mais velhos ou mais velhas eram mais rabugentos e rabugentas conosco e as vezes falavam mesmo era “Deus lhe dê vergonha”, “Nossa Senhora lhe dê juízo”, “Deus lhe abençoe discardo”.

Ogum mata e a tia do dente de ouro

Um dia fomos a uma festa de candomblé e a história das bênçãos intermináveis se sucederam, neste dia eu já não aguentava mais tantos tias e tios. Mas a apresentação deste dia era especial, pois a tia que minha mãe queria me apresentar era uma tia de Ogum, com a mesma marca do meu Ogum e que havia me visto nascer desde Salvador, Bahia e sabia de minha identidade e

aspectos de meu Ogum. Minha mãe queria que eu tivesse sua benção, para constar em minha história de vida.

Estava brincando no terreiro e mãe me gritou alto para que eu viesse conhece-la “Dadai venha cá!”, eu pensei imediatamente: “Vai pedir algum favor ou mandar eu tomar abenço!”.

Fui meio contrariado, mas não tinha como não atender, prontamente respondi “Sinhora!”, era uma senhora negra bem forte alta de cara enfezada e um dente de ouro, com contas (colares) de Ogum no pescoço e umas pulseiras de prata nos braços e brincos de pitanga de ouro com segui azul marinho (pedra azul que eram usadas como adornos de contas e brincos).

Minha mãe me disse “tome abenço a sua tia, ela é filha de seu pai e sua irmã de cabeça”, eu olhei pra ela e tomei abenço, ela abriu um sorriso largo dos mais lindos que já pude presenciar em minha vida, ela me olhou me abençoou e me disse “você é meu irmão, filho D’Ogum não mente nem é falso, Ogum mata os traidores”. Fiquei muito tocado por aquelas palavras de minha tia/irmã e guardei este ensinamento para sempre. Mas como criança é sempre criança, larguei a frase que há muito tempo queria falar e perguntar.

“Mãe, ela é minha tia de que parte da sua família? não conhecia ela.” Minha mãe me olhou de uma forma como se eu tivesse cometido a maior blasfêmia e desrespeito com a tia do dente de ouro e a ela própria. Imediatamente senti a besteira que tinha feito só pelo olhar de minha mãe que prontamente me respondeu: “Esta sua tia é parte da família que eu digo que é minha e sua, vá brincar, quando chegar em casa eu te explico melhor.” Eu já sai dali chorando, pois sabia que iria tomar umas varadas nas pernas pelo desrespeito e inconveniência da pergunta fora de hora.

Minha tia do dente de ouro me olhou e deu uma boa gargalhada e disse “Viu sacana, acho bom começar a pedir a Ogum por você, pois Biata é de Iemanjá, portanto sua mãe duas vezes, Iemanjá é mae D’Ogunm, Ogum é filho de Iemanjá, vai tá tudo em casa!”.

Na verdade não houve castigo mas uma conversa maravilhosa e formativa sobre família extensiva pelo candomblé. Minha mãe me explicou que nunca mais eu fizesse estas perguntas daquela forma, pois aquela senhora que ela havia me apresentado como tia, muito a ajudou quando de sua vinda para o Rio de Janeiro na década de 70, colaborando para sua sustentabilidade e de sua família, me explicou inclusive, que muitas vezes quando ela chegava com algumas bolsas de compras, eram mesmo presentes desta tia do D’Ogum do dente de ouro, e que ela era mais do que uma tia.

Compreendo agora que aquela mulher era também uma grande mãe, que fazia parte desta rede de apoio entre as pessoas que migravam da Bahia para a cidade grande do Rio de Janeiro na década de setenta em busca de melhores oportunidades de vida. Esta era uma realidade comum de várias mulheres negras baianas que por diversas situações de vida e vulnerabilidades, entram em um ônibus interestadual, com quatro filhos, uma bolsa com quatro perucas, abandonada pelo marido e

sua família biológica, mas encontra em sua família extensiva do candomblé, esta rede de apoio que acolhe, educa, forma e fomenta nesta família a base para superar as dificuldades que se apresentam.

Foram histórias de vidas como esta que narrei sobre eu mesmo e minha mãe Beata, e as outras tantas narrativas trazidas nas conversas, entrevistas e observações com Anísio, Laremi, Thomás, Ayko, Morgana, Taiwo e Kehinde que me permitem afirmar ter praticado o caminho a que me propus no início da pesquisa. O *gbó kékeré* (ouvimos miúdo, ouvimos o pequeno); o *ojú kékeré* (olhamos o miúdo, olhamos o pequeno) e enfim, acredito, experienciei o *kékó kékeré* (aprendemos com o miúdo, aprendemo com o pequeno), seja na infância experienciada pelas crianças com as quais conversamos, seja na infância lembrada pelos jovens com os quais também conversamos.

Entendi que fomos reunidos nas redes lançadas por minha mãe, mas lançada por nossos ancestrais antes dela e por seu próprio orixá Iemanjá, muito antes de todos.

Pelo que me propus entender, consegui perceber que há modos distintos de se chegar às redes de Iemanjá e experimentar nelas suas as redes educativas. Alguns, como Anísio e Laremi nascem como peixes já de sua casa-mar. Outros nadam ligeiro e chegam como Ayko e os gêmeos Taiwo e Kehinde. Há quem venha no acelerado também demoram um quase nada e transpassam seus portões ainda cedo como Morgana. Uns nadam mais lentamente, levarão um pouco mais de tempo, mas chegarão, como Thomás. Lembremos da sabedoria de Beata: “A fruta só dá no seu tempo, a folha só cai na hora certa”.

Cada um também chegará por um motivo, seja os laços de sangue e de santo já formados, seja a reorganização familiar, seja doença ou a procura de sentido para a vida. Nenhum deles ou delas experimentará essas redes de igual forma. A singularidade de cada um e de cada uma desenhará os caminhos, ainda que muitas, muitas coisas em comum sejam experienciadas cotidianamente.

Percebi que as crianças e jovens de terreiro aprendem entre elas mesmas e com os adultos do Ilê Omiojuarô. Minha mãe foi citada por todos os que ouvimos como exemplo de mulher/liderança. Ajudou a pensar formas de enfrentamento seja o contraponto imediato na luta, seja as negociações em invenções sutis, com sagacidade e perspicácia, como as crianças e jovens narraram ao longo desse texto, como eu próprio me narrei.

Aprendemensinam nas histórias contadas, nos ritos iniciáticos, nas danças, nos cânticos, na relação com a natureza, nas rotinas compartilhadas. *Aprenderensinar* em terreiros traz muita consonância com o que Corsaro (2011), definiu como cultura de pares infantis, ou seja, um conjunto estável de atividades ou rotinas, artefatos, valores e preocupações que as crianças produzem e compartilham em interação com as demais. (CORSARO, 2011, p. 128). As crianças aprendem entre si, mas, certamente, os adultos não estão excluídos dessa relação. O que, mais uma vez destacamos, é o respeito pelas crianças como atores sociais.

As redes educativas de Iemanjá são formativas?

Pensando na pergunta que nos fizemos ao começar nossa pesquisa respondo: sim, as redes educativas de Iemanjá são formativas e, portanto, fundantes da educação nos terreiros, em particular, no Ilê Omiojuarô. Sim elas teceram espaços formativos como imaginei e intui no início. As narrativas das crianças ouvidas e dos jovens que trouxeram as memórias de suas infâncias nos permitiram compor alguns elementos dessa formação/educação em terreiros. Formação não fragmentada mas compondo uma totalidade formativa. Parece até que Bâ me sussurra: “Esteja à escuta”, dizia-se na velha África, “tudo fala, tudo é palavra, tudo procura nos comunicar um conhecimento”. (HAMPÂTE BÂ, 2003. p. 31).

Mais importante ainda do que concluir *que sim são formativas* é perguntar *que tipo de formação as redes tecem?* Uma formação, podemos dizer, que desestabiliza e enfrenta a hegemonia branca, racista, cristã, machista, heteronormativa. Uma formação que enfrenta a mesmidade.

Repito agora a composição que fiz anteriormente, no diálogo permitido por Morgana de Oxalá, com outros interlocutores e interlocutoras só que incluindo elementos que deixei de incluir naquele momento. Peço desculpas pela repetição, mas acredito que ela tenha sido importante tanto àquela altura como agora.

- 1 Ligação com a natureza (ou consciência ambiental, como diz Morgana);
- 2 Ligação com a ancestralidade;
- 3 Ligação com os orixás, atribuindo a estes acontecimentos, saúde, curas, características pessoais, dinâmicas, soluções, enfim conduções da vida cotidiana;
- 4 Relações não adultocêntricas ou seja, respeito e valorização pelas crianças sendo ou não iniciadas;
- 5 Ligação com a família, sendo esta uma família ampliada envolvendo parentesco biológico e de santo;
- 6 Respeito aos mais velhos em idade civil e iniciática;
- 7 Desestabilização da visão hegemônica cristã levando, a partir de novas narrativas, a outros rearranjos na relação Deus/Deuses.
- 8 Autoestima potencializada das crianças e jovens, sobretudo crianças negras e jovens negros e negras;
- 9 Consciência de raça;
- 10 Educação antirracista;
- 11 Afirmção e empoderamento das meninas diante da liderança de uma mulher no terreiro e na sociedade;
- 12 Possibilidade de desconstrução do machismo diante da relação tecida nas redes de

Iemanjá com o feminino no terreiro; **13** Respeito às diferenças.

Até o item 11 já conversamos, os itens 12 e 13 são verificados na medida em que os meninos (sendo crianças ou jovens) vivenciam funções diferenciadas nos terreiros, muitas vezes determinadas por questões de gênero, mas essa diferenciação de papéis, de maneira alguma significa subalternização do feminino. Conversas, entrevistas, observações e depoimentos revelaram isso e a militância feminista de Mãe Beata assegura e amplia essa nossa conclusão. Também sobre isso posso assegurar: ai de mim se eu e meu irmão fôssemos machistas. Minha mãe jamais permitiria.

Eu, pescador de mim

Eu seu texto “Eu caçador de mim” (2003), o pesquisador Carlos Eduardo Ferração, com quem já refletimos aqui, sempre pensando nas pesquisas com os cotidianos, assume que, apesar de nesses estudos, pretendermos também explicar os outros, no fundo estamos nos explicando.

Somos “caça-caçador”. Mais uma vez em suas palavras:

Eu penso o cotidiano enquanto me penso; eu faço parte desse cotidiano que eu penso; eu também sou esse cotidiano; esses momentos, movimentos, processos, tentativas, possibilidades de pensar “com os cotidianos”, de me pensar, possibilitam que eu me conheça ao mesmo tempo que busco conhecer os outros; mas eu também sou esses outros; sou todos aqueles que ali estão e também aqueles que já não estão; sou parte ausente de uma história passada recontada pelos sujeitos de hoje; mas também sou parte de uma história presente ainda por ser contada pelos que virão. (FERRAÇO, 2003. Pgs 160, 161).

Eu não diria que tentei explicar algo, mas busquei conhecer de um outro modo as redes em que nasci. Busquei narrar de outra maneira esse mundo e me senti peixe-pescador, rede e mar. Eu, pescador de mim.

Figura 34 – Mãe Beata de Iemanjá



Fonte: Acervo Revista Renafro

Hino da Ilê Omiojuarô

Mo nrè ilé
Àró igbó dà? Mo nrè ilé
Ode igbó rè o! Mo nrè ilé, l'Omiojuaró
Olorò tí gba ségun máa gba jà o.

Eu vou para casa! Onde está Ò şòşí?
Estou indo para casa Ò şòşí foi para as matas
Estou indo para a minha casa, o ilé Omiojuaró, onde quem faz os rituais
necessários alcança conquistas nos conflitos.

Figura 35 – Eu e Mãe Beata



Fonte: Arquivo do Ilê Omiojuarô

REFERÊNCIAS

- ALVES, Nilda. *Sobre Movimentos das Pesquisas nos/dos/com Cotidianos* (2008). In: OLIVEIRA, Inês Barbosa; ALVES, Nilda (orgs). *Pesquisa nos/dos/com os cotidianos das escolas*. Petrópolis: DP et Alli, 2008.
- _____. *Cultura e cotidiano escolar*. Revista Brasileira de Educação, número 23, maio/junho/julho/agosto, 2003.
- ANJOS, Cleriston Izidro, FERREIRA, Fernando Ilídio (orgs). *Infância e Educação, olhares sobre contextos e cotidianos*. Alagoas: Edufal, 2015.
- BÂ, Amadou Hampâté. *A tradição viva*. In: *História Geral da África*. Volume 1. São Paulo, Unesco e Cortez: 2010.
- BRAGA, Julio. *A cadeira de Ogã e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.
- BENISTE, J. *Dicionário Iorubá Português*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.
- BIRMAN, Patrícia. *Fazer estilo criando gênero*. Rio de Janeiro:UERJ:Relume Dumara, 1995.
- CAPUTO, Stela Guedes. *Reparar Miúdo, narrar Kékeré: Notas sobre nossa fotoetnopoética com crianças de terreiros*. In: Revista Teias. PROPED/UERJ, v. 19, n. 53, Rio de Janeiro: 2018.
- _____. *Pesquisar com crianças em terreiros: diálogos e alianças necessárias*. In: CANDAU, Vera M. (Org.). *Interculturalizar, descolonizar, democratizar: uma educação "outra"?* Rio de Janeiro: 7 Letras, 2016.
- _____. *Educação nos terreiros – e como a escola se relaciona com crianças de candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.
- _____. *Ogan, adosu, ojé, egbomi e ekedi. O candomblé está na escola. Mas como?* In: MOREIRA, Antônio F; CANDAU, Vera M. (Org.). *Multiculturalismo – diferenças culturais e práticas pedagógicas*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- _____. *Educação em terreiros de candomblé – contribuição para uma educação multicultural crítica*. In: CANDAU, Vera Maria. *Educação Intercultural e cotidiano escolar*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006.
- CASTILLO, Lisa Earl. *Entre a oralidade e a escrita - a etnografia nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2010.
- CORSARO, William, A. *Sociologia da Infância*, Porto Alegre: Artmed, 2011.
- COSTA, Beatriz Moreira. *Histórias que minha avó contava*. São Paulo: Terceira Margem: CESA Sociedade Científica de Estudos da Arte, 2004.
- D'ADESKY, Jacques. *Racismos e anti-racismos no Brasil; pluralismo étnico e multiculturalismo*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

FERRAÇO, Carlos Eduardo. Eu, caçador de mim.

_____. *Pesquisa com o Cotidiano*. In: Educ. Soc., Campinas, vol. 28, n. 98, p. 73-95, jan./abr. 2007.

FERNANDES, Natália. *Ética com crianças: ausência e desafios*. In: Revista Brasileira de Educação. ANPED, Rio de Janeiro: 2016.

FERREIRA, Manuela. *"Ela é nossa prisioneira!" - Questões teóricas, epistemológicas e éticometodológicas a propósito dos processos de obtenção da permissão das crianças pequenas numa pesquisa etnográfica*. In: Revista Reflexão e Ação, Santa Cruz do Sul: 2010.

GOMES, Nilma Lino, *Educação e Identidade Negra* In: Aletria, Revista de Estudos de Literatura. UFMG, 2002.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio. *Classes, Raças e Democracia*. São Paulo: Editora 34, 2002.

HIRSCHFELD, Lawrence A. *Why Don't Anthropologists Like Children*. In: *American Anthropologist*, 2002.

JAGUN, Mario. *Orí: a cabeça como Divindade*. Rio de Janeiro: LITTERIS, 2015.

_____. *Vocabulário Temático do Candomblé*. Rio de Janeiro: LITTERIS, 2017.

JOAQUIM, Maria Salete. *O Papel da Liderança Feminina na Construção da Identidade Negra*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

JOSSO, Marie-Christine. *O caminhar para si: uma perspectiva de formação de adultos e de professores*. In: Revista @mbienteeducação, São Paulo, v. 2, n.2, p. 136-139, ago./dez. 2009.

KRAMER, Sônia. *Autoria e Autorização: questões éticas na pesquisa com crianças*. Cadernos de Pesquisa, n. 116, julho, 2012.

LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.

LOPES, NEI. *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*. São Paulo: Selo Negro, 2011.

MACEDO, R. S. *Atos de Currículo Formação em Ato?* Salvador: Editus, 2014.

_____. *Atos de Currículo e Formação: O príncipe provocado*. Revista Teias v. 13 n. 27. PROPED/UERJ, Rio de Janeiro, 2012.

_____. *Etnopesquisa crítica, Etnopesquisa-Formação*. Brasília: Liber Livro, 2010.

OLIVEIRA, Eduardo. *Cosmovisão Africana no Brasil – elementos para uma filosofia afrodescendente*. Fortaleza: Ibeca, 2003.

PEIRANO, Mariza. *Etnografia não é método*. In: Horizontes Antropológicos, Porto Alegre: 2014.

PESSOA DE BARROS, José Flávio. *A Floresta Sagrada de Ossaim - o segredo das folhas*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

RISÉRIO ANTONIO, *Oriki Orixá*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1996.

SÀLÁMÌ, Síkírù; RIBEIRO, Íyakemi Ronilda. *Exu e a Ordem do Universo*. São Paulo: Oduduwa, 2011.

SANTOS, Boaventura Sousa. *Para Uma Pedagogia do Conflito*. In: SILVA, L.H; AZEVEDO, J.; SANTOS, E. (orgs.). *Reestruturação Curricular: novos mapas culturais. novas perspectivas educacionais*. Porto Alegre: Sulina, 1996.

SANTOS, Juana Elbein. *Os nagôs e a morte*. Petrópolis: Vozes, 1986.

SARMENTO, Manuel; GOUVEA, Maria Cristina Soares. *Estudos da Infância, Educação e Práticas Sociais*. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____, In PINTO, M.; SARMENTO, M.J.(coords.) *As crianças: contextos e identidades*. Braga: Universidade do Minho, 1997.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. *Fogo no mato, a Ciência Encantada das Macumbas*.

Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SIMAS, Luiz Antonio. *Pedrinhas Miudinhas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2013.

SOUZA, Clementino Elizeu. *(Auto) biografia, histórias de vida e práticas de formação*. In:

NASCIMENTO, AD., and HETKOWSKI, TM., (ORGS) *Memória e formação de professores* [online]. Salvador: EDUFBA, 2007.

_____. *A arte de contar e trocar experiências: reflexões teórico-metodológicas sobre história de vida em formação*. In: *Revista Educação em Questão*, Natal, v. 25, n. 11, p. 22-39, jan./abr. 2006

VELHO, Gilberto. *Individualismo e cultura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981

VELOSO, M. M. S. A; BONILLA, M.H. *O Jornal de Pesquisa e o Diário de Campo como dispositivos da Pesquisa-Formação*. In: *Revistas Interfaces Científicas*. N. 1, Vol. 6. Aracaju: EDUNIT, 2017

VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás*. Salvador: Corrupio, 2002..