



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

Jéssica Caroline Godoi

Processos educativos em um terreiro de candomblé de Uberaba – MG

Florianópolis

2020

Jéssica Caroline Godoi

Processos educativos em um terreiro de candomblé de Uberaba – MG

Dissertação submetida ao Programa de Educação da
Universidade Federal de Santa Catarina para a
obtenção do título de Mestre em Educação.
Orientadora: Profa. Joana Célia dos Passos, Dra.
Coorientadora: Profa. Patrícia de Moraes Lima, Dra.

Florianópolis

2020

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Godoi, Jéssica Caroline

Processos educativos em um terreiro de candomblé de
Uberaba – MG / Jéssica Caroline Godoi ; orientadora, Joana
Célia dos Passos, coorientadora, Patrícia de Moraes Lima,
2020.

150 p.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Ciências da Educação, Programa de Pós
Graduação em Educação, Florianópolis, 2020.

Inclui referências.

1. Educação. 2. Candomblé. 3. Processos educativos. 4.
Terreiros. 5. Religiões de matriz africana. I. Passos,
Joana Célia dos. II. Lima, Patrícia de Moraes. III.
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós
Graduação em Educação. IV. Título.

Jéssica Caroline Godoi

Processos educativos em um terreiro de candomblé de Uberaba – MG

O presente trabalho em nível de mestrado foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Profa. Mirella Alves de Brito, Dra.
Estácio Santa Catarina

Prof. Leandro Belinaso Guimarães, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina

Profa. Maristela Campos, Dra.
Universidade Federal de Santa Catarina

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de mestre em Educação.

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

Profa. Dra. Joana Célia dos Passos
Orientadora

Florianópolis, 2020.

Dedico este trabalho ao meu filho Frederico.

AGRADECIMENTOS

Realizar este trabalho proporcionou crescimentos que ultrapassaram os adquiridos no ambiente acadêmico e nada seria possível sozinha.

A todos os *orixás* que me permitiram realizar este estudo, adentrar, conviver e aprender no espaço sagrado de uma casa de *axé*. Gratidão.

À toda família Ase Tobi Odé Kole, pelo acolhimento, pela paciência, pelo carinho e pelo cuidado em me receber ao longo dos anos. Ao Pai Vitor, tão disposto mesmo com sua agenda sempre muito apertada, tão atencioso em me receber e responder às perguntas que nunca tem fim. Aos jovens que estão diretamente envolvidos nesta pesquisa, generosos, compreensivos e dispostos. Gratidão.

À minha prima-irmã Thaís, responsável pelo meu interesse em conhecer o culto aos *orixás*, dedicada, atenta, paciente e companheira. À toda família Zanon, Ercília, Zezinho, Thiago e Gabriel, incansáveis em me ajudar a compreender a complexidade e beleza de ser do candomblé. Gratidão.

À toda minha família de Uberaba, Minas Gerais. Pelo acolhimento amoroso nas inúmeras estadias, pelo respeito e esforço em compreender meu movimento de investigar uma religião diferente da professada por eles. Em especial, minha madrinha Virgínia, meu padrinho Luís, minha tia Regina e minha tia Myrthes. Gratidão.

À minha avó Cidinha, *in memoriam*, pelo amor, pelo carinho, pelo exemplo de generosidade, por ser ainda o motivo que faz meu coração bater mais forte naquelas terras mineiras. Ao meu avô Walter, *in memoriam*, pela sabedoria de voz baixa, pelos aprendizados que só fui reconhecer com o tempo. Gratidão.

À minha mãe Vânia, por tudo que fez por mim a vida toda, mas especialmente pelo amor e parceria em me acompanhar nas viagens até Uberaba, por desdobrar sua própria rotina para cuidar de meu filho nesses momentos de pesquisa. Ao meu pai Milton, por sempre me incentivar a estudar e buscar meu caminho, por acreditar nas minhas escolhas, pelo amor e apoio de sempre. Ao meu irmão Cadu, por ter sua rotina sempre alterada quando raptava nossa mãe, mas que sempre acolheu esse movimento com muita generosidade e muita dança. À minha irmã Tamissa, por todas as confidências, por todo apoio emocional e acadêmico, por me ajudar a compreender que tudo terminaria bem. Gratidão.

À minha sogra Con e minha cunhada Bianca, por todo carinho e suporte de sempre, principalmente no cuidado com nosso pequeno Frederico nos momentos finais da escrita. Gratidão.

Ao Ivi, meu amor, meu companheiro de vida, de sonhos, de batalhas. Meu maior incentivador, a pessoa que sempre acreditou mais em mim do que eu mesma. Por todo amor, parceria e paciência nesse percurso tão intenso e desafiador. Ao Frederico, nosso pequeno filho que ainda estava em meu ventre quando ingressei no mestrado. Por todo aprendizado, por me fazer perceber o que de fato tem importância na vida, por me ensinar a amar. Gratidão.

À minha amiga Pamela, um presente que o mestrado me deu, por todo carinho no período que estudamos juntas, pela atenção em meu Afastamento Maternidade, pelo cuidado com o Frederico nessa etapa final de escrita. À minha amiga Faby, companheira divertida nas aulas da Pós-Graduação, pelas trocas importantes que fizemos nos momentos finais de escrita de sua dissertação e de minha qualificação. À minha amiga Luisa, pelo carinho, pela amizade, apoio e conversas importantes e reveladoras nesse processo. Às minhas amigas comadres Carol e Lu, por toda parceria e amor de anos, pelos áudios infinitos que trocamos nesse período, pela generosidade e revisão de meu texto final. Gratidão.

Ao Diego e à Leandra, que proporcionaram à minha família um oásis de paz e tranquilidade no Baixo Vale do Ratonés, elemento fundamental para a consolidação da escrita deste texto. Gratidão.

À querida Annete, por me ajudar a trilhar esse percurso de uma maneira mais leve, por me inquietar, por me auxiliar na busca de autoconhecimento e autocompaixão. Gratidão.

À minha orientadora Joana, por me acolher desde a graduação em Pedagogia e me incentivar a seguir meu caminho na Pós-Graduação. Por topar a árdua tarefa de orientar uma mãe que nasceu nesse percurso e todas as demandas que nasceram juntas. Gratidão.

À banca de qualificação formada pela professora Mirella, professora Patrícia e professor Amurabi; por toda generosidade e orientações que deram no primeiro momento de avaliação deste trabalho. À banca de defesa formada pela professora Mirella, professor Leandro, professora Maristela e presidida carinhosamente pela professora Patrícia; por proporcionar um desfecho tão bonito deste processo. Gratidão.

Ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Santa Catarina e sua coordenação. À Karine, servidora dedicada que me auxiliou em todos os trâmites para que meu Afastamento Maternidade fosse realizado com tranquilidade. Gratidão.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), agência que fomentou esta pesquisa e possibilitou a realização da mesma. Gratidão.

Exu não tinha riqueza, não tinha fazenda, não tinha rio,
não tinha profissão, nem artes, nem missão.
Exu vagabundeava pelo mundo sem paradeiro.
Então um dia, Exu passou a ir à casa de Oxalá.
Ia à casa de Oxalá todos os dias.
Na casa de Oxalá, Exu se distraía,
vendo o velho fabricando os seres humanos.
Muitos e muitos também vinham visitar Oxalá,
mas ali ficavam pouco,
quatro dias, oito dias, e nada aprendiam.
Traziam oferendas, viam o velho orixá,
apreciavam sua obra e partiam.
Exu ficou na casa de Oxalá dezesseis anos.
Exu prestava muita atenção na modelagem
e aprendeu como Oxalá fabricava
as mãos, os pés, a boca, os olhos, o pênis dos homens,
as mãos, os pés, a boca, os olhos, a vagina das mulheres.
Durante dezesseis anos ali ficou ajudando o velho orixá.
Exu não perguntava.
Exu observava.
Exu prestava atenção.
Exu aprendeu tudo.

Um dia Oxalá disse a Exu para ir postar-se na encruzilhada
por onde passavam os que vinham à sua casa.
Para ficar ali e não deixar passar quem não trouxesse
uma oferenda a Oxalá.
Cada vez mais havia mais humanos para Oxalá fazer.
Oxalá não queria perder tempo
recolhendo os presentes que todos lhe ofereciam.
Oxalá nem tinha tempo para as visitas.
Exu tinha aprendido tudo e agora podia ajudar Oxalá.
Exu coletava os *ebós* para Oxalá.
Exu recebia as oferendas e as entregava a Oxalá.
Exu fazia bem o seu trabalho
e Oxalá decidiu recompensá-lo.
Assim, quem viesse à casa de Oxalá
teria que pagar também alguma coisa a Exu.
Quem estivesse voltando da casa de Oxalá
também pagaria alguma coisa a Exu.
Exu mantinha-se sempre a postos
guardando a casa de Oxalá.
Armado de um *ogó*, poderoso porrete,
afastava os indesejáveis
e punia quem tentasse burlar a vigilância.
Exu trabalhava demais e fez ali a sua casa,
ali na encruzilhada.
Ganhou uma rendosa profissão, ganhou seu lugar, sua casa.
Exu ficou rico e poderoso.
Ninguém pode mais passar pela encruzilhada
sem pagar alguma coisa a Exu. (PRANDI, 2001, p.40)

RESUMO

O candomblé é uma religião afro-brasileira, com específico conjunto de ritos e crenças que cultua divindades denominadas santos ou *orixás*. Movida pela questão de como são construídos e negociados os “processos educativos” de jovens no interior de uma comunidade *terreiro*, esta pesquisa foi realizada no *terreiro* de candomblé Ase Tobi Odé Kole, de *nação* Ketu, localizado na cidade de Uberaba, Minas Gerais. A proposta metodológica tem abordagem qualitativa, com ênfase na interpretação, compreensão e descrição dos dados construídos a partir de observação participante realizada no *terreiro*; escrita de um diário de campo; entrevistas semiestruturadas, individuais, com seis jovens da específica comunidade e a análise de um caderno de Certidão de Nascimento, uma maneira nativa de documentar todas as *iniciações* de *filhos de santo* realizadas na casa. Como resultados, percebemos que os “processos educativos” ocorrem de maneira gradual, sendo o tempo um elemento poderoso no ritmo do candomblé, assim como a oralidade e a observação. Constatamos que o tempo engloba a percepção e reconhecimento da infância como período que possui suas especificidades e estas devem ser respeitadas no contexto sócio ritual. A coletividade é fator que promove os “processos educativos”. O candomblé é uma religião que valoriza a prosperidade espiritual, mas também a prosperidade intelectual e material, e nos relatos ouvidos nesta específica casa de santo, os estudos formais, escolares, aparecem como ponte que conecta o presente e o devir próspero.

Palavras-chave: Candomblé 1. Processos educativos 2. Terreiros 3. Religiões de matriz africana 4.

ABSTRACT

Candomblé is an African-Brazilian religion with its own set of beliefs and rites that worship deities called orixás. The driving force behind this paper is the question of how the "learning processes" that influence and shape the youth of terreiros are created and arranged. This research took place at the heart of Ase Tobi Odé Kole, a terreiro part of the Ketu nation, located in Uberaba, in the state of Minas Gerais. The methodology used is based on a qualitative approach, with emphasis on interpretation comprehension, and the description of data collected during several visits to the terreiro. This data includes the writings of a field diary, semi-structured individual interviews with six young members of the terreiro, and the analysis of the Birth Certificates that document the initiation process of all saint-children of Ase Tobi Odé Kole. As a result, we've understood that the "educational processes" occur gradually, and have time, as well as orality and observation, as crucial elements in the rhythm of candomblé. We've found that time encompasses the perception and understanding of youth as a period that possesses its specificities that must be respected in the context of a social ritual. Collectiveness is also seen as an element that promotes "education processes." Candomblé is a religion that values spiritual, as well as intellectual and material prosperity, and the testimonials taken at this specific saint-house alongside the formal study that happens at school are the bridge that connects the present with the development of prosperity.

Keywords: Candomblé 1. Education processes 2. Terreiros 3. African-based religions 4.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Cachoeira em Uberaba - MG.....	13
Figura 2 – Caminho para a mata dentro do <i>terreiro</i>	29
Figura 3 – O <i>barracão</i> do Ase Tobi Odé Kole.....	33
Figura 4 – Comidas de santo na festa do <i>Olubajé</i>	42
Figura 5 – Candomblé de <i>Xangô</i> no Ase Tobi Odé Kole.....	52
Figura 6 – <i>Barracão</i> do Ase Tobi Odé Kole arumado para Festa de <i>Olubajé</i>	61
Figura 7 – Construção do Ase Tobi Odé Kole em 2008.....	63
Figura 8 – Fachada do Ase Tobi Odé Kole.....	64
Figura 9 – <i>Filhos de santo</i> em um ritual de <i>Orô</i> no Ase Tobi Ode Kole.....	70
Figura 10 – O assentamento de <i>Iroko</i> no Ase Tobi Odé Kole.....	73

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Teses e Dissertações do catálogo da CAPES com relação à temática estudada....	26
Quadro 2 – Perfil dos jovens sujeitos da pesquisa.....	37

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ANPEd – Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação
CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
GT07 – Grupo de Trabalho número 7
GT21 – Grupo de Trabalho número 21
IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
SciELO – Scientific Electronic Library Online
UERJ – Universidade do Estado do Rio de Janeiro
UFAL – Universidade Federal de Alagoas
UFC – Universidade Federal do Ceará
UFMG – Universidade Federal de Minas Gerais
UFPA – Universidade Federal do Pará
UNESP – Universidade do Estado de São Paulo
UNICAMP – Universidade Estadual de Campinas

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	13
1.1. SEGUINDO A ESTRADA, MAS MUDANDO O PERCURSO.....	18
1.2. SOBRE O PROBLEMA DE PESQUISA.....	23
1.3. SOBRE A JUSTIFICATIVA E OS OBJETIVOS.....	22
2. ESCOLHAS METODOLÓGICAS	29
2.1. QUESTÕES ÉTICAS.....	30
2.2. A CIDADE.....	30
2.3. O TERREIRO PESQUISADO E MINHA RELAÇÃO COM ELE.....	33
2.4. OS SUJEITOS DA PESQUISA.....	36
2.5. OS INSTRUMENTOS DA PESQUISA.....	38
3. É PRECISO FALAR DE RELAÇÕES RACIAIS.....	42
3.1. CANDOMBLÉ E RESISTÊNCIA NEGRA.....	42
3.2. SOBRE RELAÇÕES RACIAIS NO BRASIL.....	45
3.3. BRANQUITUDE.....	48
3.4. UMA PESQUISADORA BRANCA EM UM TERREIRO DE CANDOMBLÉ.....	50
4. ORGANIZAÇÃO DO CANDOMBLÉ.....	52
4.1. ORIGENS ÉTNICAS, NAÇÕES E LINHAGENS	53
4.2. A FAMÍLIA DE SANTO	57
4.3. A TRAJETÓRIA DE PAI VITOR E A ABERTURA DO ASE TOBI ODÉ KOLE.....	61
4.4. COMO SE APRENDE NO ASE TOBI ODÉ KOLE.....	70
5. NO CANDOMBLÉ SE APRENDE VIVENDO.....	73
5.1. EBOME M DE OXÓSSI.....	75
5.2. EBOME D DE OMULU.....	82
5.3. OGÃ G DE OXÓSSI.....	88
5.4. EBOME E DE OXÓSSI.....	94
5.5. EQUEDA B DE OIÁ.....	101
5.6. IAÔ JV DE OMULU.....	108
6. CONCLUSÕES.....	115
REFERÊNCIAS.....	120
GLOSSÁRIO.....	125
APÊNDICE A – Termo de Assentimento Livre e Esclarecido.....	129
APÊNDICE B – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.....	134
ANEXO A – Ficha técnica do Patrimônio Imaterial de Minas Gerais – Ase Tobi Odé Kole.....	135

1. INTRODUÇÃO

Figura 1 – Cachoeira em Uberaba - MG



Fonte: Arquivo do Ase Tobi Odé Kole

Esta cachoeira está localizada em Uberaba, Minas Gerais, cidade onde aconteceu meu primeiro contato com o candomblé. Minha aproximação com o candomblé gerou o interesse em investigá-lo desdobrando nesta pesquisa, que tem como objetivo compreender os processos educativos de jovens, membros da *família de santo*, do terreiro de Candomblé Ase Tobi Odé Kole.

Nasci e cresci em Americana, estado de São Paulo. Durante toda minha infância, adolescência e parte de minha jovem vida adulta passei as férias escolares e da faculdade na cidade de Uberaba, Minas Gerais. Minha amada Vó Cidinha morava nessa cidade, assim como muitos tios, tias, primos e primas da minha família paterna.

Em Americana eu tive uma infância e adolescência pouco parecida com o que imaginamos quando pensamos em uma cidade do interior. Cresci junto com os muros da casa dos meus pais: se quando eu era pequena eles me colocavam sentada no baixo muro que sustentava um simbólico portão que delimitava o terreno da casa, na minha adolescência o muro baixo foi substituído por grades altas e posteriormente por um portão fechado que encontra as

telhas que cobrem a garagem, limitando a entrada de sol ou de qualquer estranho que por algum motivo tivesse interesse em entrar sem ser convidado. O portão fechado representa o crescimento de Americana mas também o crescimento das outras cidades ao redor que compõem a região metropolitana de Campinas. A rua da casa onde cresci é uma das principais vias de acesso ao centro da cidade e, com o passar dos anos, o fluxo de carros só aumentou. Esse desenvolvimento urbano impediu uma infância de brincadeiras na rua, de subidas em árvores, mas me trouxe inquietações que proporcionariam reflexões posteriores sobre a vida, sobre os diferentes modos de viver.

Se em Americana eu precisava tomar muito cuidado e atenção para atravessar a rua ao voltar da escola, era em Uberaba que eu podia brincar livre nas vias de paralelepípedos do bairro da minha avó. Eram nas férias escolares que eu e minha irmã podíamos aproveitar junto com nossos primos a alegria de substituir a poeira preta dos pés pela terra vermelha que custava a sair no banho. Esperávamos ansiosas o ano todo para chegarem as férias para brincarmos com nossos primos de esconde-esconde e pega-pega em um raio de dois quarteirões. Lá podíamos buscar, sozinhos, doces na mercearia Marcacim e tomar sorvete de morango no Ponto Chic. Tomávamos chuva na rua indo a pé até a casa de minha Tia Myrthes, pulávamos nas enxurradas, dançávamos embaixo da água que caía das calhas no caminho.

Ainda em Uberaba, mas na zona rural, visitávamos nosso Tio Zé, irmão de minha avó. Tio Zé morava em Ponte Alta, um bairro que hoje possui cerca de 2500 habitantes. O chão vermelho encerado, o frango caipira, a maionese de batatas da minha tia Silma compõem grande parte de uma memória muito feliz de infância. Era em Ponte Alta onde tinha meu maior contato com a natureza: nossos tios nos guiavam e juntos passávamos por baixo da cerca de arame farpado - que furou muitas camisetas - para subirmos o morro e lá em cima, sentados em um pedaço de papelão, escorregamos até o fim. Ainda dentro dessas propriedades, que não eram nossas, tomávamos banho nos "corguinhos", corríamos das vacas bravas por algumas vezes, e íamos em cachoeiras.

Sempre ia até as cachoeiras um pouco tensa. Nunca fui muito aventureira nas matas fechadas, sempre escorregava, caía, mas não deixava de ir. Meus primos eram indiscutivelmente mais animados com essa parte. Escorregar no morro gramado tudo bem, mas entrar de chinelo em trilhas me fazia lembrar que cresci em uma rua de asfalto com pouquíssimas árvores. Tinha medo de insetos, de cobras, de grande parte de tudo que compunha aquele ambiente. A água gelada das cachoeiras não me agradava mas, pelo coletivo, eu entrava. Íamos muito em uma cachoeira específica perto da casa do meu tio e foi nessa cachoeira que vi, pela primeira vez, velas derretidas nas pedras. As velas eram de todas as cores, e às vezes

estavam ao lado de outras coisas: flores, cestas de frutas, garrafas de bebidas. Nunca entendia o que aquilo significava, mas como já tinha medo suficiente da mata e de tudo que eu não podia ter controle, não fazia muitos questionamentos. Foi quando uma vez, a mais caçula das primas, perguntou para sua mãe o que era aquilo, por que aqueles objetos estavam ali, em cima das pedras da cachoeira. Na ocasião, minha tia respondeu que aquilo: "Era coisa de gente que desejava mal às outras pessoas, que ela nunca deveria tocar naquilo". Eu estava atrás da minha prima, na fila indiana que fazíamos para descer para as próximas cachoeiras e ouvi a explicação de minha tia com certo pavor. Esse sentimento referente a tudo que encontrava de "estranho" nas pedras me acompanhou por toda minha infância e adolescência.

Os anos foram passando e nós, primos, fomos crescendo. Em uma escala de idade eu estou na faixa mediana do grupo que na época era formado por dez primos. Destes, eu sempre tive mais afinidade com uma prima seis anos mais velha que eu, a Thaís. Minha prima, eu e grande parte da família tivemos como base a tradição religiosa católica, e os que não eram católicos professavam sua fé em vertentes protestantes. Todos cristãos.

Quando Thaís tinha aproximadamente dezessete anos, os caminhos de sua vida chegaram até um jovem homem, muito querido, que era sacerdote em uma casa de candomblé. Thaís foi então descobrindo um universo espiritual novo, passou a frequentar um terreiro de candomblé na *assistência*¹ para tomar *passé* com as entidades. Esse fato gerou muito estranhamento e muita curiosidade, tanto por parte dela, quanto minha e da família em geral. Os anos foram passando e a cada ida a Uberaba nós tínhamos longas conversas sobre o assunto e ela me contava tudo com muito entusiasmo enquanto eu recebia as informações com muita atenção mas também com muito receio e medo.

Cerca de oito anos depois desse primeiro encontro com a religião, minha prima tomou a decisão de se iniciar no candomblé como *equede*². Apesar de sempre dialogar com ela sobre

¹ Neste texto alguns termos estarão em itálico por representarem categorias nativas, ou seja, expressões usadas pelos sujeitos da pesquisa. Todos têm seus significados explicados no glossário, ao final desta dissertação.

² No decorrer do texto aparecerão palavras em iorubá. Estas estão escritas de acordo com o português utilizado no Brasil e não na forma grafada em *yorubá*. Reconhecemos a importância da divulgação da língua iorubá escrita, a qual foi subalterizada em nosso país e quase desaparecida, porém, escolhemos a forma que o terreiro estudado utiliza em grande parte das vezes que escreve tais termos. Nos canais de comunicação que a comunidade utiliza como grupos no Facebook, assim como no Manual do Axé, as grafias se misturam, mas a escrita formal do iorubá não é comumente utilizada. Em conversa com o *babalorixá* da casa, este argumentou: "Eu não me importo tanto, tanto com essa formalidade. Eu me importo mais é que a pessoa entenda o que é *axé* do que se se escreve com x ou com s. Entendeu? Tem pessoas que estão lá e não vão fazer essa transição que a gente está fazendo hoje de escrever *axé* com s. Eternamente o *axé* para essas pessoas vai ser com x e eu as respeito porque elas sabem o que que é *axé*. Independente de ser escrito com s ou com x, elas têm conhecimento absoluto do que significa a palavra *axé*. E isso para mim é mais importante. Para mim, na minha visão, o importante é a pessoa saber o que significa a palavra *axé*, abasileirada ou iorubarizada". Assim, justificamos nossa escolha e empregamos o trabalho de Lima (2003) como referência das palavras já adaptadas ao português quanto na explicação de alguns termos,

suas experiências, eu nunca havia me aprofundado no assunto, mas já tinha percebido que se tratava de uma temática complexa. O ano em que Thaís se iniciou no candomblé foi o mesmo ano que ingressei na graduação em Ciências Sociais. Ao conhecer a antropologia, percebi que minha própria área de formação poderia me ajudar a compreender melhor essa manifestação religiosa. Esse interesse aconteceu não só pelo ingresso de minha prima no *terreiro* e meu concomitante início de faculdade, mas sobretudo pelo clima estranho que as reuniões em família passaram a ter. Sem algum fato explícito ter acontecido, o distanciamento dessa parte da família sucedeu-se aos poucos, quase sem percebermos. Até que enfim, as ceias de Natal passaram a não contar mais com a família Zanon. Thaís aos poucos aproximou sua família nuclear do candomblé e depois dela, seu irmão, mãe, sobrinho e pai se iniciaram, nessa ordem. Senti muito esse afastamento, já que éramos muito próximos. Decidi então, que mesmo que a frequência de nossos encontros fosse menor, não ia deixar de ver minha prima, primos e tios. Nesse contexto, uma questão não saía da minha cabeça: "Mas, se eles são tão queridos, tão especiais, não faz sentido essa religião ser algo ruim". Determinada, resolvi investigar.

Na Universidade Estadual de São Paulo (UNESP), campus de Marília, onde iniciei minha graduação, fui até a biblioteca buscar livros que me ajudassem a entender o candomblé, sua origem, seus rituais e sua organização. Fiquei surpresa ao encontrar um enorme acervo sobre essa temática na biblioteca daquele campus e foi então, que algum colega comentou que havia uma professora da Pós-Graduação que estudava esse tema: Claude Lépine. Bati na porta de sua sala cheia de quadros, peças decorativas, tecidos e livros que remetiam à África e seus cultos às divindades. Claude era uma professora franco-brasileira que me acolheu com tanta generosidade que sempre serei muito grata. Disse que gostaria de indicações de leitura sobre o candomblé e ela quis saber o motivo de meu interesse. Ao contar a história de minha família, Claude me sugeriu que aproveitasse esse fato para pesquisar a religião. Me passou uma lista preliminar básica de livros e trabalhos sobre o candomblé principalmente de Juana Elbein dos Santos (2012), Vagner Gonçalves da Silva (1994), Reginaldo Prandi (1991), Julio Braga (1998), Vivaldo da Costa Lima (2003), Roger Bastide (2001) e Edson Carneiro (1991). Porém, sua principal orientação foi: "Vá a campo! É o campo que vai te mostrar qual problemática de pesquisa investigar".

Antes do interesse em pesquisar a religião eu já conhecia o *babalorixá* Pai Vitor, não como Pai Vitor, mas sim como Vitinho, um amigo muito querido de minha prima. Desde que Thaís se aproximou do candomblé, seu círculo de amizades ampliou e passou a ter um número

principalmente aqueles relacionados às hierarquias da estrutura organizacional do candomblé a qual trabalharemos adiante.

razoável de pessoas que frequentavam o *barracão*. Uma das características mais marcantes dessas pessoas é a alegria e a disposição para festividades, dentro e fora do *terreiro*. Assim, desde minha adolescência, passei a frequentar a casa de Vitinho nas festas de Natal. Me recordo bem de cear e trocar presentes com minha família e depois correr para o pagode na casa de Vitinho. Esse contato inicial com as pessoas do candomblé me ajudou a compreender que tudo de pejorativo que eu havia ouvido sobre as religiões afro-brasileiras por grande parte de minha vida não se sustentava. O que passei a conhecer foi uma religião que estava fazendo bem para minha prima e que era composta por pessoas – que depois fui entender que se tratavam de *irmãos de santo* – leves, divertidas, trabalhadoras e sempre muito acolhedoras.

Esse primeiro contato foi fundamental para iniciar a pesquisar o candomblé, pois além das questões familiares, eu conhecia um *pai de santo* que poderia me ajudar nessa empreitada. No final do ano de 2009 formalizei a intenção de investigação com o *zelador* que me disse que estava muito satisfeito pelo meu interesse e com a oportunidade de divulgar de modo sério a religião para grupos maiores. Me contou que em janeiro seguinte, o *terreiro* iria recolher um *barco de iaôs* e perguntou se eu estaria presente. Ao afirmar que sim, Pai Vitor expressou muito agrado e afirmou que iria me ajudar no que fosse preciso, que iria inclusive permitir que eu presenciasse alguns rituais, que não eram abertos para o público em geral e no que ele pudesse iria consentir minha presença nestes ritos. Sorri e agradei pela confiança, dizendo que estava muito disposta e ansiosa.

Neste dia nascia uma parceria de muito respeito e aprendizado. Começar minhas investigações indo a campo ao mesmo tempo que me inseria nas teorias escritas sobre essa religião foi fundamental para que eu percebesse, desde o início, a importância de conhecer e conviver com a realidade estudada no dia a dia para poder construir uma questão de pesquisa.

Conviver é estar junto, olhar nos olhos, conversar frente à frente [...] é a arte de se relacionar, dá intensidade à relação, sabor ao fazer e gera afetividade e saber [...]. Conviver se aprende convivendo e para essa convivência há algumas moedas: simpatia, confiança, humildade, sensibilidade, respeito, flexibilidade em relação aos tempos. (OLIVEIRA e STOTZ, 2004, p.15).

Não fui eu que escolhi exatamente o que estudar, mas foi a comunidade *terreiro*, foi sua trajetória, sua configuração em constante movimento que me mostrou o que aquele recorte temporário poderia sugerir como possibilidades de compreensão e interpretação.

Esse primeiro momento resultou em duas etapas de uma iniciação científica que se iniciou em 2009 e foi até 2014: a primeira enquanto cursava Ciências Sociais na UNESP e pesquisei sobre as dinâmicas das relações de poder no *terreiro* de Uberaba; e a segunda, quando

transferei minha graduação, no mesmo curso, para a Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), e investiguei a *troca de axé*³ realizada pelo mesmo *terreiro*.

1.1. SEGUINDO A ESTRADA, MAS MUDANDO O PERCURSO

O tempo passou, a vida seguiu seu curso e eu me mudei para Florianópolis - SC. Aqui escolhi por aprofundar meus interesses na educação e, ao iniciar o curso de graduação em Pedagogia, a todo instante que eu aprendia algo novo eu associava a tudo que tinha visto no *candomblé*.

Me recordo das palavras de Saviani (1997) dizendo que só é possível compreender a natureza da educação a partir da percepção de natureza humana, que por sua vez não é dada ao homem e sim produzida por ele. O trabalho educativo é, portanto, o ato de produzir direta e intencionalmente, em cada indivíduo singular, a humanidade que é produzida histórica e coletivamente:

Assim, o objeto da educação diz respeito, de um lado, à identificação dos elementos culturais que precisam ser assimilados pelos indivíduos da espécie humana para que eles se tornem humanos e, de outro lado e, concomitantemente, à descoberta das formas mais adequadas para atingir esse objetivo. (SAVIANI, 1997, p. 17).

Apesar de saber que a educação não está restrita ao ambiente escolar, é bastante naturalizado fazer essa associação principalmente quando se está em um curso de formação de professores. Por mais que o enfoque, em última instância, fosse a relação aluno-professor, compreender a educação por um viés absolutamente amplo e humano, mesmo que seja elementar, só me acometeu verdadeiramente neste momento de minha vida.

Paulo Freire (2006) foi também fundamental para esse convite à reflexão e mais uma vez, instantaneamente, as associações com os saberes de *terreiro* me vinham a todo momento. Em sua obra “Pedagogia da Autonomia”, quando o autor foi me mostrando tudo que o ensinar exige, fui percebendo que grande parte de sua teoria era praticada na experiência que observei no específico *terreiro* de *candomblé*.

Compreendi que ensinar não é transferir conhecimento, mas criar as possibilidades para sua própria produção ou sua construção; saber que ensinar não é transferir conhecimento precisa ser apreendido pelo educador e educandos, mas também precisa ser testemunhado e vivido - essa premissa de um processo de via de mão dupla e a importância da experiência é parte estrutural daquela comunidade *terreiro*. O inacabamento do ser humano como uma própria experiência vital, ou seja, onde há vida há inacabamento, me remetia a uma frase que eu ouvi

³ Tratarei desta temática adiante quando trouxer a história do *terreiro* pesquisado.

muitas vezes: "no candomblé você nasce sem saber e morre sem saber", expressando que sempre, a todo momento, é possível aprender algo novo na religião. É na inconclusão do ser, que se sabe como tal, que se funda a educação como processo permanente e não foi a educação que fez mulheres e homens educáveis, foi a consciência de sua inconclusão que gerou a educabilidade (FREIRE, 2006).

A coletividade é constantemente reafirmada e reconhecida pelos *filhos de santo*, alinhado à perspectiva de Freire de que a construção de pessoas no mundo não se dá por isolamento, mas é social, cultural, histórica e tem tensões. Para o autor, a consciência do inacabado fez de nós, mulheres e homens, seres responsáveis, daí a eticidade de nossa presença no mundo – eticidade esta que podemos trair. Devido essa possibilidade, a capacitação para saberes instrumentais não pode prescindir da formação ética das pessoas; isso porque somos inacabados, mas conscientes e podemos negar a ética a qualquer momento. Sobre esse aspecto, há de se destacar que:

É preciso deixar claro que a transgressão da eticidade jamais pode ser vista ou entendida como virtude, mas como ruptura com a decência. O que quero dizer é o seguinte: que alguém se torne machista, racista, classista, sei lá o quê, mas se assuma como transgressor da natureza humana. Não me venha com justificativas genéticas, sociológicas ou históricas ou filosóficas para explicar a superioridade da branquitude sobre a negritude, dos homens sobre as mulheres, dos patrões sobre os empregados. Qualquer discriminação é imoral e lutar contra ela é um dever por mais que se reconheça a força dos condicionamentos a enfrentar. A boniteza de ser gente se acha, entre outras coisas, nessa possibilidade e nesse dever de brigar. Saber que devo respeito à autonomia e à identidade do educando exige de mim uma prática em tudo coerente com este saber. (FREIRE, 2006, p. 60-61).

As palavras de Freire me tocaram profundamente. Me fizeram rever a minha consciência do inacabamento e ao pensar sobre a imoralidade da discriminação e o dever de lutar contra ela. Mas, como?

Enquanto não percebia como fazer algo, Goffman (2004) apareceu para mais um alerta em sua obra “Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada”. O autor conceitua “estigma” como uma situação do indivíduo que está inabilitado para a aceitação social plena. Remete aos gregos para explicar a origem do termo, quando era designado para se referir a sinais corporais que evidenciavam algo extraordinário ou mau sobre o status moral de determinadas pessoas. Naquela época, os sinais eram feitos com cortes ou fogo no corpo e simbolizavam que se tratava de um escravizado, criminoso, traidor, etc. Na atualidade, porém, o termo ganhou uma amplitude e é mais designado à própria desgraça do que determinada evidência corporal.

Goffman (2004) afirma que a sociedade estabelece categorias para enquadrar as pessoas e determinados atributos para corresponder à essas categorias, isso implica que quando

conhecemos um estranho, os primeiros aspectos apresentados vão acionar determinadas categorias e seus atributos, o que o autor chama de "identidade social". Esse movimento possibilita a criação de expectativas normativas, ou seja, exigências apresentadas de modo rigoroso.

Caracteristicamente, ignoramos que fizemos tais exigências ou o que elas significam até que surge uma questão efetiva. Essas exigências são preenchidas? É nesse ponto, provavelmente, que percebemos que durante todo o tempo estivemos fazendo algumas afirmativas em relação àquilo que o indivíduo que está à nossa frente deveria ser. (GOFFMAN, 2004, p. 6-7).

O estigma é a característica de deixarmos de considerar uma pessoa como uma criatura comum e total, reduzindo-a, diminuindo-a por possuir atributos que a torna diferente dos outros que se encontram em determinada categoria. Esses atributos são tidos como profundamente depreciativos, mas o que o autor ressalta é que um atributo que estigmatiza alguém pode confirmar a normalidade de outrem, portanto, ele não é em si mesmo nem horroroso, nem desonroso. O estigma é um tipo de relação entre atributo e estereótipo, e classifica três tipos de estigmas:

Podem-se mencionar três tipos de estigma nitidamente diferentes. Em primeiro lugar, há as abominações do corpo - as várias deformidades físicas. Em segundo, as culpas de caráter individual, percebidas como vontade fraca, paixões tirânicas ou não naturais, crenças falsas e rígidas, desonestidade, sendo essas inferidas a partir de relatos conhecidos de, por exemplo, distúrbio mental, prisão, vício, alcoolismo, homossexualismo, desemprego, tentativas de suicídio e comportamento político radical. Finalmente, há os estigmas tribais de raça, nação e religião, que podem ser transmitidos através de linhagem e contaminar por igual todos os membros de uma família. (GOFFMAN, 2004, p. 7).

A abordagem sobre o conceito de estigma de Goffman (2004) me remeteu a outro aspecto muito importante que está diretamente associado ao candomblé, que é a discriminação, a desumanização das pessoas que professam tal religião assim como as demais afro-brasileiras⁴. Se primeiramente, eu, mulher branca não candomblecista, me encantei com o universo mítico, ritualístico e social do candomblé ao me aproximar para conhecer a religião, por outro lado não podia jamais deixar de considerar o gatilho para meu interesse em pesquisar: o estranhamento, o afastamento, o preconceito de minha própria família para com determinados primos e tios. O estigma ali vivenciado tão de perto era ao mesmo tempo de raça, de nação e de religião.

A educação permaneceu me provocando, me inquietando e estimulando a vontade de aprender mais sobre o candomblé. As leituras educacionais me remeteram às experiências

⁴ Compreendemos religiões afro-brasileiras a partir de Berkenbrock (1997). O autor situa que do ponto de vista histórico temos um campo de origem, a África, e o ponto de desenvolvimento das religiões afro-brasileiras, que é o Brasil. As religiões africanas formam a base das vertentes afro-brasileiras desenvolvidas em nosso país, e para tal muitos fatores tiveram influências, como outras manifestações religiosas (cristianismo, religiões indígenas, espiritismo) e também o próprio contexto (situação de escravidão, proibição da prática das religiosidades africanas, etc.).

anteriores vividas em salas de aula, onde ocupei a posição de professora de História e pude perceber como a “branquitude”, o lugar de vantagem estrutural nas sociedades estruturadas na dominação racial (FRANKENBERG, 2004, p. 312 apud SILVA, 2017), opera. Ocupando um lugar de privilégio por ser branca e professora, em várias situações me vi ouvida com muita atenção por alunos do Ensino Fundamental ao Ensino Médio da Educação de Jovens e Adultos, quando trazia para sala de aula os conhecimentos que aprendi ao pesquisar o candomblé na graduação. Uma vez, presenciei um grupo de crianças do 9º ano zombarem de um colega, o chamando de "macumbeiro" e, ao interferir no ato discriminatório, questionar a suposta pejoratividade da religião do garoto e falar sobre a cultura da religiosidade brasileira, as piadas cessaram e deram lugar à curiosidade, à discussão e à descoberta. Perguntas como "por que mata galinha?", "por que veste de branco?", "o que é macumba?" faziam parte dessas aulas. Segundo Ribeiro (2019), a minha localização social, o lugar de onde falo, é um dos mais altos na hierarquia social que vivemos e é o que me permite ser ouvida sobre um assunto, o qual não vivencio. A minha fala, não apenas nas salas de aula, mas entre familiares, amigos, amigos de amigos, é muito mais bem recebida do que a fala de pessoas candomblecistas. Existe uma autorização, uma licença que também é reforçada pelo vínculo com a academia, com a ciência.

Se a percepção do privilégio da branquitude incomoda, é preciso pensar sobre o que é possível fazer de positivo com esse privilégio. Se a minha voz é mais ouvida em determinados espaços, é preciso fazer disso o começo de uma mudança. Para realizar esse exercício, eu que sempre fui autorizada a falar, decidi voltar ao *terreiro* para escutar.

1.2. SOBRE O PROBLEMA DE PESQUISA

Inicialmente, a primeira questão da pesquisa era: como são construídos e negociados os processos educativos de crianças no interior de uma comunidade *terreiro*? A partir das observações no Ase Tobi Odé Kole, decidimos por evidenciar os jovens, e reformulamos a pergunta que orienta a pesquisa apresentada nesta dissertação para: como são construídos e negociados os processos educativos de jovens no interior de uma comunidade *terreiro*?

Compreendemos que os processos educativos se desenrolam em práticas sociais como nos mostram os autores Oliveira *et al.* (2009):

Práticas sociais decorrem de e geram interações entre os indivíduos e entre eles e os ambientes, natural, social, cultural em que vivem. Desenvolvem-se no interior de grupos, de instituições, com o propósito de produzir bens, transmitir valores, significados, ensinar a viver e a controlar o viver, enfim, manter a sobrevivência material e simbólica das sociedades humanas. (OLIVEIRA *et al.*, 2009, p. 4).

Nas práticas sociais acontecem a formação para a vida em sociedade, através de processos educativos que se desencadeiam. Os sujeitos participantes dessas práticas conectam o aprendido em uma prática, com o aprendido em outra, ou seja, na casa, no bairro, na escola,

no posto de saúde e também no *terreiro* de candomblé. Todos esses espaços servem de referência para novas aprendizagens.

O *terreiro* de candomblé pesquisado se chama Ase Tobi Odé Kole, foi fundado no ano de 2007 e seu *babalorixá* é Pai Vitor de Oxóssi⁵. A casa passa por um crescimento constante em número de religiosos e, de acordo com as estimativas do zelador, em 2019 possui cerca de 300 *filhos de santo*. Além do *terreiro* ganhar novos adeptos, os próprios filhos já estabelecidos no *barracão* vão constituindo suas famílias e isso contribui para o aumento do número de religiosos. As crianças filhas dos candomblecistas crescem no *barracão* se tornando um tipo de marco geracional para a comunidade. No *terreiro* elas se desenvolvem, aprendem sobre o culto aos orixás e vão ganhando espaço na comunidade religiosa, ocupando funções que são distribuídas a partir da organização hierárquica, que é uma característica dessa religião.

Esse crescimento da família de santo dialoga com as afirmações de Prandi (1991) de que “a intensidade do axé de uma casa pode ser mensurada pelo número de filhos e clientes que seu chefe consegue arrebanhar” (p.103). O processo representa então a continuação do *axé*, a presença viva dos orixás que legitima a atrai cada vez mais filhos de santo, em um movimento cíclico. Autores trabalharam algumas características da religião que auxiliam a entender os aspectos que contribuem para o constante crescimento de casas de candomblé nas cidades brasileiras. A religião desfruta de uma ética que dialoga diretamente com a sociedade abrangente, urbana e imediatista buscando ser feliz hoje, tendo em vista a realização profissional, o amor, a saúde. O homem deve aproveitar o mundo ao máximo com a ajuda dos orixás e o único erro imperdoável é não os cultuar (AMARAL, 2005). No candomblé a guerra pode ser construtiva, a disputa é constante e a afirmação pessoal é imperativa. Não há limites para a realização individual, e isto deve ser buscado enquanto se está vivo: a felicidade não faz sentido após a morte. Ao contrário do bom evangélico que deve exterminar suas vontades mais escondidas, o bom filho de orixá tem de realizá-las (PRANDI, 1991). Tais características de ética e estilo de vida acabam por convergir com um movimento de contemporaneização de suas práticas que visam envolvimento em ações políticas para transformar a vida das pessoas (JOAQUIM, 2001).

Durante a primeira etapa de contato com o *barracão*, constatou-se que existem dois principais e diferentes momentos que constituem as atividades no *terreiro*: os momentos públicos, que são caracterizados na sua grande maioria como festividades abertas à comunidade; e os momentos privados, que compreendem toda a rotina da *família de santo* tanto

⁵ Pai Vitor ou Pai Vitinho como alguns *filhos de santo* o chamam.

nos afazeres cotidianos da casa, quanto nos bastidores dos preparativos de rituais exclusivos da *família de santo*. A festa pública se caracteriza como “uma das mais expressivas instituições dessa religião e sua visão de mundo, pois é nela que se realiza, de modo paroxístico, toda a diversidade de papéis, de graus de poder e conhecimento a eles relacionados” (AMARAL, 2005, p. 30), enquanto nas ocasiões mais íntimas e não abertas ao público identifica-se intensa cooperatividade no *terreiro* envolvendo os *filhos de santo*, inclusive as crianças e jovens.

No ano de 2012 o Ase Tobi Odé Kole *iniciou* um grupo de *filhos de santo* que foi apelidado carinhosamente pelo *terreiro*, como *Barco Kids*. Esse nome se justifica pelo fato do grupo ser composto por cinco membros sendo que um possuía 18 anos e os outros quatro eram todos menores de idade. A composição era de três meninas e dois meninos, sendo três *iaôs*, uma *equede* e um *ogã*. Estive presente em parte do processo de iniciação desse grupo no ano de 2012 devido meu trabalho de campo da iniciação científica. No ano de 2019 o *Barco Kids* completou sete anos de *feitura* com o deleite de todos os membros ainda permanecerem no *barracão* e, pela possibilidade de acompanhar o desenvolvimento destas crianças e jovens em um primeiro momento na iniciação da religião e agora completando os sete anos, escolhemos parte deste grupo para nos auxiliar a compreender nossa indagação. Digo parte pois, como nosso olhar é sobre as perspectivas dos jovens, o caçula do barco não se enquadra nessa categoria, possuindo hoje onze anos de idade. Além dos quatro filhos de santo que pertencem ao citado *barco*, outros dois jovens fazem parte da pesquisa, totalizando seis jovens *filhos de santo*.

1.3. SOBRE A JUSTIFICATIVA E OS OBJETIVOS

No dia 9 de janeiro de 2003, foi sancionada a lei nº 10.639 que acrescenta artigos a lei nº 9.394 de 20 de dezembro de 1996, referente às Diretrizes e Bases da Educação Nacional. A partir desta data, passou a ser obrigatória a temática de História e Cultura Afro-Brasileira no currículo oficial da Rede de Ensino, abordando “o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil” (BRASIL, 2004b).

Trabalhar questões que compreendem a pluralidade cultural do nosso país, as diferenças e as alteridades, se apresenta como uma necessidade cada dia mais vívida de ser abordada fora e dentro das escolas. Considerando a vigência da lei nº10.639, investigar e entender como se dão os mecanismos dos processos educativos no interior de um *terreiro* de candomblé,

possibilita uma estratégia de valorização da diversidade trazendo para olhares que estão fora das *casas de santo* esta outra realidade. Esta pesquisa possui a ambição de poder contribuir com o panorama, ainda de implementação, da abordagem das Culturas Afro-Brasileiras no interior das escolas da Educação Básica, servindo como possível referência para formação de uma nova geração de professores.

Necessário se faz refletir acerca da rede de auxílio mútuo da *familia de santo*, da realidade de pessoas, sobretudo de jovens e crianças, que vivem em cotidianos de tradições de matriz africana no Brasil. Com uma pedagogia não escolar, eles aprendem a conviver com as diferenças de uma micro sociedade, aprendem a desenvolver habilidades que provavelmente não aprenderiam na escola, como a consciência de que para comer um animal ele precisa ser abatido, a limpeza desse animal para a cocção e depois alimentação, o conhecimento de plantas, o conhecimento de caminhos que levam às cachoeiras, a musicalidade dos atabaques, os cânticos e rezas em iorubá, a multiplicidade de gênero e sexualidade desde as mitologias dos orixás até a diversidade de seus próprios *irmãos de santo*, a ciência de trajetórias diversas e o conhecimento da cultura afro-brasileira.

A pesquisa também se justifica pela necessidade de trabalhos que evidenciem a temática pelo olhar da educação. É sabido que pesquisas sobre o candomblé e as religiões afro-brasileiras são clássica nos estudos das Ciências Sociais, especialmente na Antropologia. O foco da educação sobre o candomblé, no entanto, é uma abordagem recente e para compreender como estão sendo produzidos esses trabalhos fizemos uma busca nos bancos de dados da biblioteca da ANPEd (Agência Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação, no SciELO (Scientific Electronic Library Online) e também no catálogo de teses e dissertações da CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior). Fizemos um recorte temporal dos últimos dez anos, compreendendo pesquisas de 2009 a 2019. Utilizamos os seguintes descritores: "candomblé" AND "educação", "terreiro AND educação", "candomblé" AND "crianças", "terreiro" AND "crianças", "candomblé" AND "jovens", e "terreiro" AND "jovens". A categoria "crianças" aqui se justifica porque apesar dos jovens serem o foco na presente investigação, estes cresceram no *terreiro* e, portanto, passaram grande parte de suas infâncias naquele espaço.

Na biblioteca digital da ANPED, os resultados da pesquisa foram mínimos: de todos os descritores tivemos um total de 2 trabalhos. O primeiro foi um pôster intitulado: "O lugar da criança na religião de matriz africana", da autora Jaqueline de Fátima Ribeiro, da Universidade Federal Fluminense (UFF). O trabalho foi apresentado em 2015 no GT07: Educação de crianças de 0 a 6 anos. O segundo resultado foi um artigo de autoria de Eduardo Quintana, também da

Universidade Federal Fluminense (UFF), com o título: "A relação escola-terreiro na perspectiva de famílias candombecistas". Esse trabalho foi apresentado em 2013, no GT21: Educação e relações Étnico-Raciais. Esta primeira amostra da busca já nos alerta sobre a importância da produção de conhecimento nessa perspectiva temática no campo da educação, e da necessidade dessa produção ser compartilhada e discutida nos encontros da ANPEd, a maior Associação que reúne pesquisas em educação no país. O que houve também foi um estranhamento acerca deste fato, mas uma breve reflexão nos trouxe algumas pistas que podem nos ajudar a compreender porque a educação em *terreiros* ainda não é um tema significativo em termos de produção acadêmica. Pensando de dentro para fora, em nosso próprio Programa de Pós-Graduação, as linhas de pesquisa não são exatamente atrativas para este tipo de temática, sendo elas: Educação e Comunicação; Sujeitos, Processos Educativos e Docência; Sociologia e História da Educação; Filosofia da Educação; Educação e Infância e Trabalho, Educação e Políticas. Esta pesquisa foi possível acontecer neste contexto, pela existência do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Arte, Diferença e Educação, o "Alteritas", que acolhe e agrupa pesquisas que dialogam com seus pilares temáticos. A partir dessa reflexão interna, podemos pensar se esta realidade pode ser também a de outros Programas de Pós-Graduação em Educação, que ainda possuem linhas de pesquisa sobre as temáticas mais tradicionais em educação e que carecem de grupos de pesquisas consolidados que tenham especialistas interessados em acolher pesquisas que extrapolem o universo da educação escolar. Diante do fato de que os dois únicos trabalhos encontrados na pesquisa da base de dados da ANPEd vieram da Universidade Federal Fluminense (UFF), uma pesquisa rápida mostrou que nossa hipótese faz sentido: encontramos neste Programa a Linha de Pesquisa intitulada: Estudos do Cotidiano e da Educação Popular. Em um movimento espiral, aos poucos os trabalhos que dialogam com realidades extraescolares vão ganhando espaço nas Universidades, o que proporciona a qualificação de professores que poderão vir a ocupar os Programas de Pós-Graduação, que possibilitarão a criação de novos grupos de estudos e que acolherão novas pesquisas, conseqüentemente. Por outro lado, por se tratar de pesquisas relativamente recentes, podemos associar o aparecimento destas temáticas no contexto da educação no mesmo momento que a Educação Superior brasileira abriu suas portas em busca de uma educação mais democrática, possibilitando, a partir das Políticas Afirmativas, o ingresso de pessoas que antes não ocupavam o espaço das Universidades Públicas e agora contribuem imensamente com seus trabalhos, mas também com suas trajetórias, saberes e intenções de pesquisa que dialogam com diferentes realidades.

O segundo banco de dados foi o SciELO, e mais uma vez utilizamos os descritores já mencionados. Somando os resultados, foram encontrados 21 trabalhos, sendo que muitos deles foram aparecendo repetidamente. Selecionamos o trabalho da importante pesquisadora sobre educação e terreiros, Stela Caputo, de 2015, chamado "Aprendendo yorubá nas redes educativas dos terreiros: história, culturas africanas e enfrentamento da intolerância nas escolas", para nos ajudar nessa empreitada.

Por fim, o catálogo de teses e dissertações da CAPES foi o que mais trouxe resultados em números a partir dos descritores propostos. Com o descritor "candomblé" AND "educação" tivemos 105 resultados; com o descritor "terreiro" AND "educação" apareceram 89 trabalhos; com o descritor "candomblé" AND "crianças" foram 25 trabalhos encontrados; com o descritor "terreiro" AND "crianças" o resultado foi de 20 trabalhos; "candomblé" AND "jovens" encontramos 17 trabalhos e por fim; "terreiros" AND "jovens" apareceu um total de 19 trabalhos. Somando os resultados de todos os descritores foram encontrados 275 trabalhos, mas cabe aqui uma importante ressalva de que ao analisar a busca percebemos que mais da metade dos trabalhos se repetiram a partir dos diferentes descritores. Mesmo que esse número total de trabalhos não seja tão grande quando os cálculos objetivos mostram, ao ler trabalhos sobre a temática e observar os levantamentos das pesquisas podemos perceber o crescimento de teses e dissertações que abordam a educação associada ao candomblé na última década, a partir deste banco de dados.

Desta forma, os resultados foram grandes em números e por isso foi preciso atenção ao selecionar os trabalhos que teriam relação direta com o que estava sendo proposto nesta dissertação. Os critérios utilizados para essa seleção foram: ser dissertação ou tese vinculada a um Programa de Pós-Graduação em Educação, abordar a educação em terreiros de candomblé focada em crianças e/ou jovens. Por fim, os seguintes trabalhos foram selecionados:

Quadro 1 – Teses e Dissertações do catálogo da CAPES com relação à temática estudada

Ano	Nível M/D	Instituição	Título	Autor
2015	M	UERJ	Ìtàn - oralidades e escritas: um estudo de caso sobre cadernos/diários e outras escritas no Ìlè Aṣé Omi Larè Ìyá Sagbá'	Marta Ferreira da Silva

2015	D	UFC	Jovem que velho respeita - as experiências e saberes da juventude candomblecista	Silvia Maria Vieira dos Santos
2015	M	UFAL	A infância religiosa do candomblé: os olhares dos pesquisandos, etnografia e educação	Kleverton Arthur de Almirante
2016	M	UFPA	Educação e tradição de crianças e adolescentes praticantes de candomblé Ketu, os Èwe do Ofá Kare	Gisele Nascimento Barroso
2018	M	UERJ	Infâncias nas redes educativas de Iemanjá no Ilê Omiojuarô	Adailton Moreira Costa

Fonte: Dados extraídos do Catálogo de teses da CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior). Disponível em: [https://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/#/!](https://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/#/)

Os trabalhos acima foram fundamentais para percebermos como e onde a educação tem olhado para os conhecimentos tradicionais de *terreiro*. Destes cinco trabalhos, um está localizado na região Norte, dois na região Nordeste e dois na região Sudeste do país. A ausência de estudos sobre crianças/jovens em *terreiros* de candomblé na região Sul do país reitera a relevância deste estudo apresentado.

Os trabalhos da UERJ, cabe essa ressalva, fazem parte de um Grupo de Pesquisa denominado “Kékeré”, com a coordenação da professora Stela Caputo, precursora dos trabalhos sobre essa temática com sua obra fundamental “Educação nos Terreiros e como a escola se relaciona com crianças de candomblé” (CAPUTO, 2012). Por mais que seja uma amostra pequena de trabalhos, é válida para perceber que quase metade deles teve o amparo de um grupo de pesquisa específico.

Por fim, mas não menos importante, salientamos aqui nosso posicionamento de contribuir com a ampliação de divulgação de conhecimentos que são produzidos em *terreiros*

de candomblé como parte fundamental da construção dos aspectos culturais do Brasil em tempos de intolerância e racismo religioso contra as vertentes afro-brasileiras em nosso país. Manchetes como "Terreiro de candomblé é depredado em Caxias, Rio de Janeiro" (NITAHARA, 2019), "Terreiro de candomblé na BA é invadido por homens armados e pai de santo é agredido com coronhada no rosto"(G1 BA, 2019), "Terreiro de candomblé é invadido em Cachoeira e MP faz recomendações" (CORREIO, 2019), "Mais um terreiro de candomblé é invadido e depredado na baixada Fluminense" (CBN, 2019) e "Polícia investiga nova depredação da estátua de iemanjá em Florianópolis" (CALDAS, 2019) estão cada vez mais cotidianas nos sites de notícias e acreditamos que a luta contra o racismo religioso deve vir de todas as direções, inclusive através da produção de conhecimento científico.

Assim, o objetivo principal desta pesquisa é compreender como se dão os processos educativos de jovens membros da *família de santo* do *terreiro* de Candomblé Ase Tobi Odé Kole com a intenção de contribuir com estudos da Cultura Afro-Brasileira. Em específico, buscamos entender o que as crianças e jovens aprendem sobre plantas, animais; atabaques; organização do ambiente do terreiro; hierarquia social; racismo e diversidade; também procuramos identificar como as tarefas são divididas e como as crianças, e jovens respondem à essa dinâmica; e por fim, compreender as principais contribuições no que diz respeito a valores e ética que o *terreiro* em coletivo oferece para esses jovens e se tais contribuições interferem em sua trajetória escolar.

2. ESCOLHAS METODOLÓGICAS

Figura 2 – Caminho para a mata dentro do terreiro



Fonte: Arquivo do Ase Tobi Odé Kole

2.1. QUESTÕES ÉTICAS

A pesquisa, foi realizada no terreiro de candomblé Ase Tobi Odé Kole, de nação Ketu, localizado na cidade de Uberaba, Minas Gerais, com autorização formal do zelador da casa. Fizemos a escolha por identificar o *barracão* pesquisado, o *babalorixá* da casa e também as demais casas que fazem parte da linhagem deste terreiro de candomblé assim como seus líderes. Na dúvida se identificaríamos a casa ou se preservaríamos o seu nome, devido aos tempos odiosos que vivemos, chegamos a conclusão de que essa deveria ser uma questão não somente de cunho da pesquisadora, mas também do próprio grupo pesquisado. Conversando com todos os envolvidos diretos neste estudo, houve uma unanimidade sobre a importância de se identificar o Ase Tobi Odé Kole e trazemos aqui o posicionamento de Pai Vitinho:

Eu acho que o nome, tanto das pessoas, quanto das entidades, ele é motivo de orgulho. Ele é motivo de orgulho, para começar a nossa conversa. Omitir o nome de uma casa em uma pesquisa é me remeter lá na senzala, onde eu curava você e ninguém sabia que remédio que tinha dado. Falava que tinha sido o doutor. Nós não podemos nos prostituir. Nós não devemos admitir isso. O nome tem que constar, sim. Não tenho medo de ódio religioso. Me preocupa e me chama a atenção, mas eu não tenho medo disso porque eu sou um brasileiro, conheço os meus direitos, acredito na Constituição Federal e nas leis. Entendeu? Então não acho que tem que omitir nada e aqui você está autorizada a colocar o nome da casa, o meu nome, o nome de todos aqueles que aqui estiverem [...]. Você está fazendo uma pesquisa de campo séria, trabalhosa e que há anos estamos trabalhando nisso. Acho um absurdo. Não, não deve ser omitido. Nós temos orgulho do nosso nome. Ase Tobi Odé Kole, a energia do caçador, a grande energia do caçador construiu essa casa! Tem que existir sim e não pode omitir de jeito nenhum.

Dessa forma, identificamos aqui o centro pesquisado indo também em concordância com o Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos da Universidade Federal de Santa Catarina, ao qual essa pesquisa foi submetida e aprovada com o CAAE 12365019.9.0000.0121. Os demais membros que participaram da pesquisa, porém, tiveram seus nomes resguardados por orientação do mesmo Comitê de Ética. Todos tiveram acesso e assinaram o Termo de Assentimento Livre e Esclarecido – para a menor de idade – e também ao Termo de Consentimento Livre e Esclarecidos – para os maiores de 18 anos e para os responsáveis pela menor de 18 anos.

2.2. A CIDADE

A cidade de Uberaba onde encontra-se o terreiro está localizada na região conhecida como Triângulo Mineiro, a cerca de 480km da capital do estado, Belo Horizonte. Em 2018 teve sua população estimada de 330.361 habitantes pelo Instituto Brasileiro de Geografia e

Estatística (IBGE, 2018). O Censo de 2010, mostra uma população total de 295.988 habitantes (IBGE, 2018), sendo que 26.976 se autodeclararam pretos e 109.733 se autodeclararam pardos (IBGE, 2010), ou seja, pelos parâmetros do IBGE cerca de 37% da população da cidade é negra. Importante considerar que essa estimativa passa pelo critério de autodeclaração, o que pode ocultar a realidade dependendo de vários fatores que influenciam na percepção e construção da identidade racial de cada sujeito da pesquisa.

Esses dados são importantes para compreendermos a presença da cultura afro-brasileira no município. Diversas ações são realizadas tradicionalmente na cidade em datas específicas como o 13 de maio, que em 1888 se promulgou a Lei Áurea. Em prol da resistência e da luta contínua contra os estigmas da escravidão, as celebrações das congadas são uma parceria da Prefeitura, por meio da Fundação Cultural de Uberaba, com o Conselho de Participação e Integração da Comunidade Afro-Brasileira e da Associação de Congadas Moçambiques Afoxés e Vilões de Uberaba (DUARTE, 2018c). O reconhecimento das casas de candomblé e umbanda da cidade levou em 2018, a promoção do evento “Primeira Batucada”, com o intuito de aproximar as casas religiosas de matrizes africanas da cidade em uma praça pública (DUARTE, 2018a).

Aos poucos a cultura afro-brasileira vai conquistando reconhecimento no município, onde a Fundação Cultural de Uberaba iniciou, também em 2018, um projeto para inventariar as casas de religiões de matrizes africanas. Motta e Rezende nos explicam que "ao produzir conhecimento sobre o universo de bens culturais, os inventários podem justificar a seleção de determinados bens como patrimônio cultural e sua proteção pelo poder público" (MOTTA e REZENDE, s/d, p.2). O trabalho envolve práticas de conservação de patrimônio imaterial e material. A Fundação já inventariou as Folias de Reis, as Congadas e os Moçambiques da cidade e a iniciativa engloba, em um primeiro momento, doze casas de religiões de matrizes afro, sendo três tendas de Umbanda e nove terreiros de Candomblé. O intuito geral desse registro é catalogar e ter uma estimativa da quantidade de lugares em Uberaba, voltados para o Candomblé e Umbanda, já que há muitas casas, mas não se sabe a totalidade real. Para dar início a esse projeto foram selecionadas as mais antigas, pois delas nascem as novas (DUARTE, 2018b).

Fui até a Fundação Cultural de Uberaba conversar com o historiador Gustavo Vaz que, juntamente com a historiadora Cida Manzan estão a frente deste trabalho de Inventário. Ele foi muito solícito, me acolheu e explicou os detalhes do projeto. Existem duas principais medidas de preservação: o Tombamento e o Inventário, que são diferentes, mas tem o mesmo intuito de preservação do processo histórico. Dentro do patrimônio das casas de matrizes africanas, o

Inventário e o Registro são respectivos à preservação do culto, da Cultura Imaterial, enquanto que o Tombamento é referente ao Patrimônio Material.

Em 2016, as mais de 150 Folias de Reis da cidade já haviam sido inventariadas e as 13 Congadas e Moçambiques, que são as manifestações do 13 de maio e Nossa Senhora do Rosário também. O espaço do Patrimônio Material do Município já estava quase todo tombado e preservado, e por esse motivo o foco passou para o Patrimônio Imaterial. Nesse novo projeto entraram: o Circo do Povo, o Festival do Chapadão e a Batalha do Calçadão - Hip Hop, que são atividades culturais que fazem parte da história da cidade.

Em 2018 deram início ao trabalho de inventariar as casas religiosas de matrizes africanas e foram escolhidos inicialmente doze terreiros. Essa seleção teve como critério o tempo de santo e a devoção dos líderes religiosos, sendo que neste caso estipularam o mínimo de 15 anos. O historiador nos relatou que alguns sacerdotes dessa lista possuem mais de 50 anos de vida na devoção, como é o caso da Mãe Marlene⁶, a *ialorixá* que iniciou o Pai Vitor.

O historiador Gustavo me mostrou e compartilhou todo o trabalho materializado realizado em 2018, com as fichas conforme o modelo estabelecido pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), já preenchidas com os dados das casas. Relatou, ainda, que o candomblé do Pai Vitor é um dos maiores de Uberaba, tanto em extensão quanto em número de devotos. Nesta dissertação, trazemos como anexo o inventário do Ase Tobi Odé Kole, como uma documentação importante que reconhece a cultura afro-brasileira, a existência e o funcionamento da casa por órgãos públicos.

O historiador relatou que o Inventário é o primeiro passo para a preservação. E além dos 12 *terreiros* inventariados em 2018, outros 11 já foram autorizados por Decreto Público a receber esse reconhecimento, totalizando, em 2019, 23 casas inventariadas. Ressaltou que o passo adiante do Inventário é o Registro, um trabalho mais detalhado, com mais dados, mas que não existe contingente nem equipe para fazer o Registro de todas as casas. A estratégia possível adotada para a efetivação dos Registros é fazer um por ano, e o primeiro e único já realizado é o do Ilê de Ogunjá, terreiro de Mãe Marlene. Outra intenção atual da Fundação Cultural de Uberaba é arrecadar recursos para colocar placas de identificação padronizadas, na fachada das casas, também como forma de reconhecimento do município para com os centros religiosos afro-brasileiros, assim como acontece com as Igrejas Católicas e também com o Memorial de Chico Xavier, ponto importante de referência para os adeptos ao Espiritismo

⁶ Traremos da história de Mãe Marlene quando formos abordar a trajetória de Pai Vitor.

Kardecista⁷.

2.3. O TERREIRO PESQUISADO E MINHA RELAÇÃO COM ELE

Figura 3 – O *barracão* do Ase Tobi Odé Kole



Fonte: Arquivo do Ase Tobi Odé Kole⁸

O terreiro, onde a pesquisa foi realizada, foi fundado em 2007 e desempenha suas atividades em um terreno cedido pela prefeitura para realização de práticas religiosas em nome da comunidade do Ase Tobi Odé Kole. Está localizada em um bairro de classe média, sendo o último terreno de uma rua, que tem como fronteira uma região de característica física inclinada, mas que possui uma considerável vegetação com árvores e outras plantas. Esse espaço verde foi estrategicamente utilizado pelo grupo para plantar ervas e árvores consideradas sagradas para a religião, assim como criar galinhas, patos e construir um casebre para abrigar cabritos – animais fundamentais para a realização de rituais. O plantio das árvores, para além do interesse

⁷ Chico Xavier foi um importante médium brasileiro que passou grande parte de sua vida na cidade de Uberaba até sua morte, em 2002.

⁸ Na Figura 3 podemos ver na parede do *barracão* o brasão da comunidade. Nesta imagem notamos que o nome do terreiro está escrito de forma diferente da que estamos usando no trabalho: na parede "Asè Tobi Odé Kolé" e na dissertação "Ase Tobi Odé Kole". Conversando com Pai Vitor, ele nos explicou que o conhecimento, inclusive de como escrever as palavras em iorubá, é transmitido aos poucos e eles estão sempre aprendendo. O nome do terreiro já teve algumas outras grafias, mas após consultas com pessoas que conhecem melhor o iorubá e também de dicionários especializados, a forma escrita atualmente é Ase Tobi Odé Kole.

do próprio usufruto da comunidade, tem a ver com uma estratégia de impossibilitar a ocupação desta extensão do terreiro por terceiros, pois demandaria a derrubada das respectivas árvores – que já estão consideravelmente grandes – e esse ato teria possíveis restrições com órgãos ambientais municipais. Nesse espaço há também um riacho, ou seja, água doce corrente e também de grande importância religiosa para rituais. Tanto nesta parte externa dos fundos do barracão quanto no jardim da entrada do terreiro, estão *assentados*, ou seja, representados materialmente, orixás que moram no tempo, ao ar livre.

A parte construída do terreiro, sucintamente, consiste em um *barracão* para cerimônias públicas, um quarto – chamado *runcó* – e um banheiro, restritos dentro do *barracão* para o recolhimento dos adeptos em períodos de *iniciações* e *obrigações*. Existem seis *quartos de santo* onde vivem as representações dos orixás do Pai e dos filhos da casa e são assim distribuídos: um quarto para os orixás do Pai Vitinho, que são *Oxóssi*, *Oxum*, *Ogum* e *Iansã/Oiá*; um quarto para *Xangô* e *Iansã/Oiá*; outro para *Oxum* e *Logun Edé*; um quarto para *Ogum*, *Oxóssi* e *Iemanjá*; um quarto para *Obaluaê/Omulu*, *Oxumarê*, *Ossain* e *Nanã*; e por fim um quarto para *Oxalá* e *Airá*. Para além dos quartos dos orixás, foi construída uma choupana para os *Boiadeiros*, entidades cultuadas na Umbanda e também no Ase Tobi Odé Kole devido a linhagem religiosa do zelador da casa que apresentaremos adiante. Há uma cozinha ritual, uma área externa coberta com fogão a lenha para os preparativos das *comidas de santo* e duas mesas grandes de madeira para as grandes refeições em família.

Com o passar do tempo foi construído um apartamento com uma considerável varanda de descanso composta por mesas, sofás e redes acima da cozinha, onde normalmente o Pai de Santo e as visitas de terreiros de outras cidades usufruem desse espaço, principalmente para descanso. Devido ao grande crescimento da casa, aos poucos, cinco quartos foram construídos e equipados com camas e beliches. Tais quartos tem a serventia de acolher certa parte da hierarquia religiosa em dias específicos, quando os *filhos de santo* são convocados a dormirem, todos, no terreiro para realizações de rituais. Um outro grande quarto também foi levantado para guardar as roupas e aparatos dos orixás, assim como as malas com os pertences dos filhos que vão passar a noite na *roça*, em noites específicas. Uma sala de estar foi recentemente edificada para contemplar algumas *filhas de santo* que permanecem dias seguidos no *barracão* durante os períodos de reclusão para *iniciação* e *obrigações*; essa sala representa um espaço de repouso para essas religiosas que dedicam seu tempo integral para a *feitura* de novos *filhos de santo*.

Para que eu começasse a frequentar o terreiro, em 2010, no meu primeiro momento de contato com o campo, os búzios foram jogados para pedir permissão aos orixás e, com grande

alegria, fui recebida pelos deuses e *filhos de santo*. Por todo o tempo que acompanhei o terreiro, tive a autorização para frequentar a casa em momentos públicos e fechados. Em minha primeira imersão em 2010, convivi por três semanas durante o recolhimento de um *barco de iaôs*, passando grande parte desses dias no *barracão*, usando as vestimentas necessárias, tomando banhos de ervas, comendo da comida feita ali e dormindo no terreiro. Desde então, no período de pesquisa, quando fui à Uberaba tive livre acesso às rotinas da casa, acompanhando *iniciações, obrigações, rituais de boris, orôs, cortes de Exu*, oferendas em cachoeiras, assim como todo o trabalho interno na casa de candomblé para as preparações de festas públicas e almoços de domingo com a *família de santo* que não possuem caráter diretamente religioso. O primeiro acompanhamento aconteceu de 2010 a 2014, quando residia em um momento em Marília, São Paulo, e em outro momento em Americana, São Paulo. As idas à Uberaba eram programadas, principalmente nos momentos que precediam as festas realizadas para saudar os orixás ou então nas *obrigações* religiosas dos *filhos de santo*. Devido esse contato anterior, meu interesse em realizar uma pesquisa agora em nível de pós-graduação foi, novamente, aceito com muito bom grado pelo *zelador* e pela *comunidade terreiro*.

Trago o contexto de primeiro contato com o Ase Tobi Odé Kole para, como disse Caputo (2012), não mutilar a pesquisa. Segundo a autora, existem duas formas mais comuns de se mutilar a pesquisa, a primeira delas é não trazer o processo e apresentar apenas o resultado. Todo esse caminho que começou há dez anos atrás me levou a todos os resultados do trabalho que trago aqui, e por isso resgato o tempo passado para o texto presente. A segunda forma de se mutilar a pesquisa é "trazer a parte teórica esquartejada da empírica", quando depois de algum momento tentamos encaixar as partes, como se fosse um parafuso na rosca, que vamos rosqueando, mas não entra. Se por um lado, o acolhimento do processo de pesquisa se deu de forma orgânica e confortável, realizar o exercício de não esquartejar a parte teórica da empírica foi extremamente desafiador. A busca pela dança sem tropeços entre teoria e empiria não ocorreu. O que conseguimos foi trazer ensaios, tentativas de aprimoramento sobre esse árduo exercício de relacionar tudo que aprendemos nos livros, com tudo que vivenciamos na realidade e depois transpor para o papel a partir daquilo que idealizamos. Neste aspecto, reconhecemos o processo do mestrado como parte de um longo caminho que percorremos durante a vida; um momento de aprendizado, de crescimento, mas também de desafiar nossas próprias expectativas, de nos depararmos com nosso próprio ego e reconhecermos nossas limitações.

Explicado o motivo dessa retrospectiva, retornei ao terreiro em 2018, quatro anos depois de minha última ida. A casa havia crescido consideravelmente, tanto em estrutura física, quanto em número de *filhos de santo*. Grande parte dos membros que conhecia, desde o primeiro

contato permaneceu na casa, mas senti falta de alguns. Outros, e eram muitos, passei a conhecer de vista. Diferentemente dos anos anteriores, minhas idas foram menores e mais pontuais. O tempo de deslocamento para Uberaba passou a ser bem maior do que anteriormente, então foram programadas três viagens durante o tempo do mestrado: uma em novembro de 2018, uma em junho de 2019 e outra em outubro de 2019⁹. Nesses momentos, além de buscar compreender como se dão os processos educativos naquele terreiro, reestabeleci contatos, fui atualizada sobre os acontecimentos principais que marcaram a vida daquela comunidade nos últimos anos e matei a saudade.

2.4. OS SUJEITOS DA PESQUISA

Neste momento da pesquisa participaram diretamente seis jovens negros *filhos de santo*. Quatro deles foram iniciados juntos no ano de 2012, no chamado *Barco Kids*: este grupo é formado hoje por três *ebomes* – duas jovens e um jovem – e também uma *equede*. O *Barco Kids* é composto por cinco *filhos de santo*, mas neste trabalho optamos por não incluir o caçula do grupo que hoje possui onze anos por buscar compreender os processos educativos a partir da perspectiva de jovens. A escolha desses jovens se deu por dois principais motivos: por ter sido o primeiro, e até então o único, grupo iniciado com essa característica de serem crianças, o qual eu tive o privilégio de acompanhar tanto a iniciação, quanto a *obrigação de sete anos*; e a indicação de Pai Vitor destes sujeitos por considerar o tempo que eles estão na casa e conseqüentemente terem vivenciado muitas experiências e terem tido muitos aprendizados nesse percurso. Os quatro jovens referidos são: *Ebome M de Oxóssi*, *Ebome D de Omulu*, *Ebome E de Oxóssi* e *Equede B de Oiá*. Outros dois jovens fazem parte desta pesquisa: *Ogã G de Oxóssi* e *Iaô JV de Omulu*. Estes dois *filhos de santo* foram também indicados pelo Pai Vitor por terem uma trajetória de comprometimento com a religião e uma vivência que também perpassou muitos aprendizados.

⁹ Outro fator relevante para a alteração significativa do ritmo dos deslocamentos e permanência em Uberaba foi o fato de que todo esse processo foi construído juntamente com a chegada de meu primeiro filho, o pequeno Frederico. Todo meu trabalho de campo foi feito com ele, e isso também implicou adaptações nas escolhas metodológicas.

Quadro 2 – Perfil dos jovens sujeitos da pesquisa

Nome	Idade	Tempo de Iniciação	Raça/Cor
Ebome M de Oxóssi	18 anos	7 anos	Negro
Ebome D de Omulu	16 anos	7 anos	Negra
Ogã G de Oxóssi	21 anos	7 anos	Negro
Ebome E de Oxóssi	26 anos	7 anos	Negra
Euede B de Oiá	20 anos	7 anos	Negra
Iaô JV de Omulu	20 anos	5 anos	Negro

Cabe ressaltar que, conforme indicado pelo Comitê de Ética estamos preservando a identidade dos jovens da pesquisa. A maneira que encontramos de resguardar as pessoas envolvidas, mas mantendo certa individualidade que compõe estes sujeitos, foi trazer sua posição hierárquica na *família de santo* – *Iaô, Ebome, Ogã e Euede*, a letra inicial do nome desses jovens seguida dos orixás de quem são filhos – no caso deste grupo, *Oxóssi, Omulu* e *Oiá*. O acompanhamento foi focado nesse grupo, mas também contou com a participação sobretudo do zelador da casa, Pai Vitinho.

Nesse estudo trazemos uma noção de “juventude” apoiada nas construções feitas pelo Observatório da Juventude da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), especialmente pelo autor Juarez Dayrell.

Dayrell (2016) nos orienta que para construir uma percepção de juventude, temos que reconhecer as representações projetadas sobre os jovens. Há uma ambiguidade nessas projeções: se por um lado, as características como energia, estética corporal e a busca pelo novo são elogiadas e desejadas pelo mundo adulto, é bastante comum a produção de uma imagem da juventude como transição, o jovem como um “vir a ser” adulto, um jovem que ainda não chegou a ser, ou seja, um olhar negativo sobre a juventude, uma negação do presente vivido.

Assumimos neste trabalho, em concordância com o autor, que o jovem não é um pré-adulto, pois pensar desta forma seria destituí-lo de sua identidade presente em prol de uma imagem que projetamos dele no futuro. Também reconhecemos as dificuldades de definir o que é a juventude, pois consideramos um período da vida com alguma unidade, mas não nos esquecemos das diferenciações internas relacionadas aos desenvolvimentos psíquico, social e fisiológico dos sujeitos nos diferentes estágios desse momento da vida. Não podemos cometer o erro de reduzir a noção de juventude a uma definição etária ou a uma idade cronológica, porque isso seria simplificar uma realidade que envolvem elementos dos campos simbólico e cultural, além das condicionantes econômicas e sociais que estruturam a sociedade.

Segundo Dayrell (2016), a juventude é uma categoria socialmente produzida que possui

suas representações, seus sentidos correspondentes à essa fase da vida, sua posição social e tratamento dos jovens com contornos particulares de contextos sociais, históricos e culturais diversos. A categoria juventude é parte de um processo de crescimento totalizante e não uma etapa com um fim determinado ou uma mera preparação para a vida adulta, trata-se de um período específico, mas não é uma passagem. Tem sua importância por si só como um momento de exercício de inserção social, no qual o sujeito vai se descobrindo e percebendo possibilidades em várias instâncias da sua vida. A juventude é uma categoria dinâmica, é transformada no contexto das mutações sociais que vem ocorrendo ao longo da história.

Mantemos o entendimento com o autor de que não há, portanto, uma juventude, há juventudes no plural, jovens enquanto sujeitos que a experimentam a partir de seus diversos contextos socioculturais e, dessa forma, elaboram determinados modos de ser jovem. As diferentes condições sociais, a diversidade cultural, de raça, de gênero, de orientação afetiva e sexual, e até as diferenças territoriais se articulam para a constituição das diferentes formas de se vivenciar a juventude.

Nos aproximamos então do conceito de “juventude negra”, como uma categoria social com elementos peculiares deste específico grupo que é constituído de identidade racial, que possui variantes diversidades nos aspectos sociais e que são influenciados pelo meio em que se desenvolvem. A homogeneidade ou heterogeneidade dos sujeitos jovens negros é fruto de suas trajetórias e experiências socializadoras (PASSOS, 2010).

2.5. OS INSTRUMENTOS DA PESQUISA

Os instrumentos metodológicos utilizados para o desenvolvimento da pesquisa foram: a) observação participante realizada no terreiro; b) escrita de um diário de campo; c) entrevistas semiestruturadas, individuais, com os jovens mencionados; d) análise documental do caderno de Certidão de Nascimento do terreiro e d) uso do acervo de fotos do próprio grupo que foi disponibilizado para complementar as fontes de coleta e construção de dados.

As idas ao terreiro aconteceram nos momentos em que ocorreram algumas das *obrigações* datadas no calendário da comunidade, contemplando as Festas das *Iabás*, de *Ogum* juntamente com a saída de *obrigação* de sete anos do *Barco Kids* e a *Festa de Boiadeiro*, respectivamente. A pesquisa de campo se enquadra nesta proposta de estudo, pois contribui para explicar fenômenos, entender realidades e criar significados sociais (MICHEL, 2009). Considera-se essa orientação concordando com Silva (2006), que afirma que o trabalho de campo é o momento privilegiado para o exercício de alargamento da razão, sendo possível

através do conhecimento das diversas concepções de mundo nas distintas culturas, sendo o momento em que a alteridade efetivamente se realiza.

É efetivando esse convívio, nesses momentos específicos, que as interações com os religiosos foram realizadas fazendo o exercício da observação participante. Segundo Gil (2008), a observação participante representa a participação real do conhecimento na vida da comunidade, quando o pesquisador assume de certa forma o papel de um membro do grupo e, assim, é possível ter um conhecimento proveniente do interior da vivência do grupo observado. Assim, a observação participante foi necessária para criar um vínculo que é indispensável para o entendimento da dinâmica do candomblé. Isso porque,

[...] a forma como o conhecimento nas religiões afro-brasileiras é veiculado (em termos totalizantes da observação, e não fracionados em perguntas e respostas) faz com que nem sempre seja possível, para os religiosos, organizarem suas experiências de forma compartimentada, tal como lhe é solicitado pelo roteiro de entrevistas. O conhecimento é apresentado em forma de parábolas, de mitos, de casos aparentemente sem sentido imediato, em horas aparentemente inapropriadas, durante uma refeição, um intervalo de um ritual, enquanto se deparam na cozinha uma ave sacrificada ou se trituram as folhas para um banho. Um conhecimento que o ouvinte só lentamente vai juntando para constituir sua compreensão da religião. (SILVA, 2006, p. 44-45).

Durante todo o tempo de pesquisa foi redigido um diário de campo, por acreditarmos ser um instrumento de registro e principalmente de análise de todo o trabalho. Trata-se de um instrumento que exige disciplina e cansativo muitas vezes, mas que proporciona ao pesquisador grande satisfação a cada construção e redescoberta ao ser consultado. Usufruímos também de conversas informais durante as realizações das atividades cotidianas, pois estas se mostraram como um meio bastante eficaz de exercitar a compreensão da visão de mundo dessa comunidade terreiro, e nesse sentido, as relações previamente consolidadas contribuem significativamente para um acompanhamento frutífero dos processos e das dinâmicas sociais desse grupo.

Realizamos entrevistas semiestruturadas, individuais, com os *filhos de santo* mencionados. A escolha se deu por concordar que este formato de entrevista:

[...] têm como vantagem a sua elasticidade quanto à duração, permitindo uma cobertura mais profunda sobre determinados assuntos. Além disso, a interação entre o entrevistador e o entrevistado favorece as respostas espontâneas. Elas também são possibilitadoras de uma abertura e proximidade maior entre entrevistador e entrevistado, o que permite ao entrevistador tocar em assuntos mais complexos e delicados, ou seja, quanto menos estruturada a entrevista maior será o favorecimento de uma troca mais afetiva entre as duas partes. (BONI e QUARESMA, 2005, p. 75).

As entrevistas foram feitas para ouvir esses sujeitos, ir além da observação. Saber quais as perspectivas que eles têm ao relatar, ao narrar, sobre as experiências vividas e sobre tudo que eles julgam mais importante e que aprenderam nesse percurso. Fizemos a pergunta norteadora: "Gostaria de saber sobre sua trajetória, como você chegou ao candomblé, como você conheceu

o Ase Tobi Odé Kole? Quando e como você decidiu se iniciar e no decorrer desses anos gostaria que me falasse o que aprendeu com a religião, com a comunidade?". Essa pergunta foi elaborada com a intuito de ser bem abrangente e permitir uma liberdade para os sujeitos desenvolverem as situações em qualquer direção que considerassem adequada (MICHEL, 2009, p. 68). As narrativas dos *filhos de santo* foram interpretadas visando a profundidade de aspectos específicos a partir das quais emergem as histórias de vida, tanto do entrevistado como as entrelaçadas no contexto situacional. Esse tipo de entrevista visa encorajar e estimular o sujeito entrevistado a contar algo sobre algum acontecimento importante de sua vida e do contexto social. Assim, a possibilidade de narrar o vivido ou compartilhar com o outro, sua experiência de vida, torna a vivência que é finita, infinita (JOVCHELOVICH; BAUER, 2002). Graças à existência da linguagem, a narrativa pode se enraizar no outro, o que faz da narrativa fundamental para a construção da noção de coletivo (KRAMER, 2007), o que nos é imensamente interessante visando que toda a estrutura da religião é fundada no conceito de grupo, no caso, a *família de santo*.

Tendo Bourdieu (1999) em mente, consideramos que no momento da entrevista os *filhos de santo* conviveram com sentimentos, afetos pessoais, fragilidades, por isso buscamos exercer todo respeito a pessoa pesquisada. Em nenhum instante esquecemos que cada um dos pesquisados faz parte de uma singularidade, cada um deles têm uma história de vida específica, têm uma existência singular. Dessa forma, a distração não teve espaço, a atenção foi plena nos momentos de troca e aprendizado que as entrevistas proporcionaram.

Utilizamos um gravador, com o aceite dos *filhos de santo*, para registrar as entrevistas e posteriormente fazer as transcrições dos áudios. Os textos transcritos foram enviados individualmente aos sujeitos da pesquisa para leitura, análise e indicação de possíveis trechos que fossem de desejo suprimir.

Outra fonte de dados foi o acesso ao Caderno de Certidão de Nascimento dos filhos iniciados no Ase Tobi Odé Kole. Esses cadernos, segundo Pai Vitor, são registros que os *filhos de santo* escrevem, poucos dias após a saída do período de *iniciação*, para fazer parte da história da casa principalmente pelo fato de se tratar de uma religião pouco burocratizada e que tem como base a tradição oral. O zelador nos explicou que os registros passam a ser eternos, para não se perderem no tempo, é um documento muito importante e todos os iniciados têm suas grafias ali guardadas. Os textos contêm datas importantes da iniciação, o *oruncó*, que é o nome sagrado que os *filhos de santo* recebem quando renascem, nomes de pessoas que foram fundamentais nesse processo, além de muita emoção. A autorização para consulta dos diários foi dada pelo Pai Vitinho e foi cedida também por todos os jovens entrevistados por meio dos

Termos de Assentimento e de Consentimento Livre e Esclarecido assinado pelos participantes.

Por fim, o acervo de fotos do próprio grupo que foi disponibilizado para complementar as fontes de coleta e construção de dados. Na *casa de santo* o uso de aparelhos para registros visuais é restrito. Durante as cerimônias privadas o uso não é autorizado e nas cerimônias públicas apenas uma pessoa responsável, *filha de santo*, pode tirar fotos. Isso porque a incorporação, neste *terreiro*, não deve ser registrada e, se for, será de acesso apenas aos religiosos.

3. É PRECISO FALAR DE RELAÇÕES RACIAIS

Apesar de o foco central do presente estudo ser os processos educativos no *terreiro* de candomblé Ase Tobi Odé Kole, absolutamente necessário se faz ultrapassar os objetivos centrais da pesquisa, ampliar o olhar e ir um pouco afundo nas relações que são e continuarão sendo estabelecidas. Fato é que, independente de qual for o objetivo, uma pesquisadora mulher e branca adentrou em um campo da cultura afro-brasileira e isso justifica pensar em relações raciais e racismo brasileiro como terminantemente estruturais. Analisar as relações raciais é fundamental a todo momento e, neste capítulo, trazemos essa reflexão no sentido de reconhecer uma postura de privilégio social que a pesquisadora se encontrou neste específico contexto de pesquisa.

3.1. CANDOMBLÉ E RESISTÊNCIA NEGRA

Figura 4 – Comidas de santo na Festa do *Olubajé*



Fonte: Arquivo do Ase Tobi Odé Kole

O candomblé é uma religião e possui um conjunto de ritos e crenças trazidos de África pelos antepassados, cultuando divindades denominadas santos ou orixás, através do fenômeno de possessão e transe místico (LIMA, 1976). Faz parte do grupo de religiões afro-brasileiras e, nesta proposta de abordagem, é necessário trazer um pouco da história sobre o desenvolvimento

dessa religião para melhor compreender como se deu a construção do percurso de resistência do candomblé no Brasil.

Silva (1994) nos auxiliará nessa retomada histórica destacando inicialmente se tratar de uma tarefa difícil, em primeiro lugar, por ser uma religião de segmentos marginalizados da sociedade – negros, pobres – que foram perseguidos durante muito tempo e por haver poucos documentos ou registros sobre ela. Os documentos produzidos, em sua maioria, foram por órgãos e instituições que combateram não apenas o candomblé como todas as religiões afro-brasileiras, apresentando-as de modo preconceituoso e pouco esclarecedor. Era comum a referência às religiões como bruxaria, curandeirismo, charlatanismo ou apenas como festas, danças e procissões, tanto nos registros da Igreja Católica quanto nos Boletins de Ocorrência.

Os cultos afro-brasileiros foram – e muitas vezes ainda são – associados ao termo pejorativo “magia negra” por serem religiões de transe, de sacralização animal, de culto aos espíritos, mas principalmente por apresentarem uma ética que não é dualista, do bem e do mal, como as religiões cristãs. Correspondiam às superstições de gente ignorante e práticas diabólicas, visões estas que foram reforçadas por muito tempo pelos primeiros estudiosos no assunto que diziam se tratar de formas “primitivas e atrasadas” de culto.

As religiões se constituem como formas de expressão profundamente relacionadas à experiência social dos grupos que a praticam, como o contexto das relações sociais, políticas e econômicas, por exemplo. Para falar das origens das religiões afro-brasileiras é necessário considerar o encontro das religiosidades postas em contato a partir da colonização portuguesa: o catolicismo do colonizador, as crenças dos grupos indígenas que aqui estavam e as religiões das várias etnias africanas escravizadas que aqui chegaram. Entre as principais etnias que desembarcaram nas costas brasileiras destacam-se os sudaneses e os bantos. Os contatos entre as várias nações africanas e entre estas e os brancos já era comum antes da vinda dos negros ao Brasil. As relações de aliança e dominação entre os africanos possibilitou que cultos e divindades se difundissem. O islamismo se estendeu da África Oriental para a costa ocidental e também o contato com os brancos colonizadores e sua catequese transformou muitas tradições étnicas.

Um dos fatores de desenvolvimento do candomblé foi a necessidade, por parte dos grupos negros, de reelaborarem sua identidade social e religiosa a partir da escravidão e consequente do desamparo social. Em um primeiro momento a fé dos negros esteve disfarçada em louvores feitos aos santos católicos, porém, em um segundo momento, a fé dos escravos passou a se dirigir tanto para seus deuses quanto para os santos católicos – assim como os indígenas, os negros continuaram crendo em seus deuses e se considerando cristãos. A

separação social entre brancos, negros e indígenas não significou uma impermeabilização entre elas. No universo religioso do Brasil, as religiões romperam seus limites e se traduziram mutuamente, formando as novas formas, mistas, afro-brasileiras.

Até o século XVIII, o termo *calundu* de origem banto era designado de modo impreciso para falar das religiões de origem africana no Brasil, dizia respeito a danças coletivas, cantos, músicas acompanhadas por instrumentos de percussão, invocação de espíritos, sessão de possessão, adivinhação e cura mágica. O *calundu* precedeu as casas de candomblé do século XIX e os atuais *terreiros* de candomblé. Havia a expressão que dizia que o *calundu* “era o melhor modo de dar graças à Deus”, o que revela um sincretismo que vai além da modificação dos negros perante o catolicismo, mas também uma nova elaboração dentro dos cultos africanos.

Foi no crescimento das cidades que as religiões afro-brasileiras puderam melhor se desenvolver. Os negros libertos e escravizados urbanos moravam em velhos sobrados e casebres coletivos, tornando-se pontos de encontro e de culto. Depois de muito tempo de repressão por parte da Igreja, devido ao declínio do poder dos tribunais da Inquisição e por influência dos ideais iluministas, a repressão se transformou em um sentimento de superioridade da fé católica perante as práticas ignorantes do povo.

A *família de santo* foi a forma de organização que estruturou os *terreiros* onde negros, destituídos de um grupo de referência devido à escravização, estabeleciam vínculos baseados em laços de parentesco religioso – essa formação se manteve até a atualidade. A tradição oral afirma que sempre houve essa organização em forma de *família de santo* nos cultos aos deuses africanos no Brasil. Pelo que se sabe, também pela tradição oral, os fundadores dos primeiros *terreiros* foram africanos de uma mesma etnia, onde outros negros africanos, de sua etnia ou não, passaram a ser iniciados. Com o decorrer do tempo, a *família de santo* foi perdendo sua característica étnica e passou a se ligar por vínculos religiosos com os vários *terreiros* fundados pelas gerações seguintes dos africanos.

O desenvolvimento das religiões afro-brasileiras está marcado por movimentos de dominação e resistência que repercutem imposições, contradições e aproximações entre negros, brancos e indígenas. Logo, o que permitiu o desenvolvimento de religiões dominadas como as dos africanos e indígenas, foi o processo contínuo de negociação entre os praticantes e a própria lógica dos sistemas religiosos com que entraram em contato.

Parés (2006) defende a necessidade de entender a simultaneidade dos processos de continuidade e descontinuidade e da proporção dessas dinâmicas na religiosidade afro-brasileira. O problema é uma questão de ênfase, e o foco não é sobre “africanismos” ou

“invenções”, mas sobre a complexa interação entre ambos. Não existia uma identidade única, fixa e rígida, mas múltiplos cruzados processos de identificação gerados por contextos e interlocutores específicos. Contudo, a instrumentalização da identidade tem seus limites, pois a identidade também é algo imposto pelos outros, e o indivíduo ou grupo deve considerar esses limites na sua estratégia.

Desta forma, o que se pretendeu demonstrar aqui foi que o contexto religioso do candomblé, que possui especificidades que perpassam questões que vão além da religiosidade em si, mas questões de identidade racial, étnica, retomada de ensinamentos ancestrais simultaneamente a (re) criações a partir de um novo ambiente, que tal religião foi obrigada a se desenvolver. É necessário sempre ter essas especificidades em mente para poder adentrar com mais profundidade em qualquer que seja a indagação de pesquisa a ser feita. Neste caso, estudar processos educativos em um *terreiro* de candomblé seria impossível sem considerar que se trata de uma religião de resistência negra.

3.2. SOBRE RELAÇÕES RACIAIS NO BRASIL

O item acima demonstrou, na trajetória histórica das religiões afro-brasileiras, como a questão da raça, do racismo e conseqüentemente da resistência negra perpassou todo esse caminho estigmatizado da formação do candomblé brasileiro. Hoje, recém completados 130 anos da Abolição, a quantas andam nossas relações raciais? Como elas foram e estão sendo pensadas? Algumas considerações aqui são necessárias.

Aguiar (2007) afirma que no Brasil, o preconceito e a discriminação estão associados na relação entre raça e classe, e estes estão intimamente ligados ao processo de diferenciação social. Para compreender melhor essa dinâmica, é importante entender que o conceito de raça não se sustenta para discutir as diferenças entre os seres humanos, porém, este mesmo conceito opera na vida social. Dessa forma, pode-se dizer que “raça” é uma construção social porque é a partir dessa categoria que as pessoas pensam e se classificam, estando associadas a certo significado simbólico; ser negro ou branco no Brasil vai determinar muitas vezes os acessos como: a educação, ao mercado de trabalho, a garantia de direitos, por exemplo.

O autor vai explicar como o limite entre “raça” e “classe” é muito tênue no nosso contexto nacional. É possível afirmar que a pobreza no Brasil tem cor e, portanto, o conceito de raça é muito importante para pensar as hierarquias sociais.

Além do fator raça/cor, o gênero, a classe e o padrão estético também fundamentam as hierarquias sociais. Necessário se faz abordar a maneira como esses fatores se cruzam para não

apenas criar fatores comuns, mas também diferenças na experiência das pessoas. Por exemplo, a mulher negra no Brasil é discriminada duas vezes: por ser negra e por ser mulher. Tais conceitos são importantes para pensar as fronteiras das diferenças e talvez essa reflexão seja essencial para um dia termos uma sociedade onde não existam essas fronteiras e sim respeito e convívio harmônico entre elas.

Osório (2008) nos ajuda a refletir acerca das desigualdades raciais na sociedade brasileira ao afirmar quanto elas são persistentes. Retoma que, a partir do momento da abolição, em que teoricamente negros e brancos estariam no mesmo patamar de igualdade de disputa pelas posições sociais, os brancos se encontravam muito a frente. Essa condição inicial impôs uma desvantagem aos negros que, ao não ser superada de geração em geração, faz com que a desigualdade entre negros e brancos permaneça.

Porém, tão importante quanto a origem social para a continuidade das desigualdades é a discriminação racial. O autor nos mostra como o regime brasileiro de mobilidade social é rígido e que, por si só, sem o auxílio da discriminação já seria o suficiente para a desigualdade racial perdurar por muito tempo. O que Osório (2008) nos explica é que, apesar desta rigidez, as desigualdades reduziriam progressivamente, mas isso não acontece por conta do efeito da “discriminação” que causa estagnação e estabilidade. Para uma equalização racial é necessário que os negros avancem mais que os brancos durante algumas gerações para que haja uma maior mobilidade social. Acabar com a discriminação é um ponto importante para tal, mas não é o suficiente. Uma maior efetividade de políticas de combate à desigualdade racial baseadas em evidências é fundamental (OSÓRIO, 2008).

Partindo da discriminação, consideramos importante falar sobre “preconceito”. Com auxílio de Nogueira (1985), o conceito de “Preconceito de Marca” é indispensável.

O autor elaborou este conceito ao propor uma comparação entre estudos sobre a situação racial realizados no Brasil e nos Estados Unidos. O que nos Estados Unidos ele chamou de “Preconceito de Origem”, relacionado a descendências de grupos étnicos, no Brasil foi nomeado como Preconceito de Marca, associado ao fenótipo. Esses diferentes tipos de preconceitos e “situações raciais” possuem diferentes naturezas, e aqui o foco será nas características do “Preconceito de Marca Brasileiro”¹⁰.

As principais características que podemos citar são: o Preconceito de Marca atua de modo a desprezar os sujeitos; os papéis dos membros do grupo discriminador e do grupo

¹⁰ Nogueira deixa claro que utiliza no quadro conceitos “ideais” para pensar no caso brasileiro e no norte-americano. Esses conceitos são inspirados nos tipos ideais de Max Weber, que sucintamente visa generalizar, servindo como referência para compreender uma realidade.

discriminado são ocupados a partir do fenótipo; as relações interpessoais cruzam fronteiras; a ideologia é assimilacionista e miscigenacionista; a cultura prevalece sobre a raça; a reação do grupo discriminado é individual; onde há maior proporção de indivíduos os efeitos são mais amenos; quanto menor a intensidade das marcas no indivíduo, maior a possibilidade de ascensão social e, por fim, a luta do grupo discriminado se confunde com a luta de classes.

Apesar dessas características terem sido formuladas há mais de três décadas e serem tipos ideais analíticos, ou seja, generalizantes, muito é possível pensar e identificar com nosso cotidiano brasileiro quando se trata de relações raciais. A associação do fenótipo com o nível de perversidade do preconceito é algo inegável.

Hasenbalg e Silva (1992) nos remetem a Gilberto Freyre e questionam como é possível pensar em democracia racial numa sociedade onde a democracia tem existido de modo tão limitado. Esse problema se afirma desde 1930, quando as desigualdades raciais são tratadas como um não-problema em que brancos, negros e mestiços se relacionam de maneira harmoniosa e todos os brasileiros possuem oportunidades semelhantes. Os autores acreditam que a “democracia racial” não passa de uma idealização prematura com efeitos paralisantes das poucas tentativas de gerar uma sociedade mais igualitária em termos raciais.

Criticam como a discussão sobre o racismo no Brasil é sempre jogada para um futuro indefinido, como se fosse um problema menor do que os problemas sociais e econômicos. Um fator que contribui para essa não discussão é a crença dos brasileiros de viverem em uma harmonia racial comparando-se aos regimes racistas odiosos de outros países.

Hasenbalg e Silva (1992) também nos trazem o racismo operando como uma ideologia e um conjunto de práticas que subordinam os não brancos. O racismo é mais que um reflexo da estrutura econômica, um instrumento utilizado pelas classes dominantes para dividir os trabalhadores ou a persistência histórica do passado; o racismo serve aos complexos e diversificados interesses do grupo racialmente dominante no presente.

Após apresentarem seus argumentos os autores trazem para o universo da academia um apelo e uma recomendação geral de interromper a longa tradição de pesquisas em diversas áreas que não consideram essa variável.

Guerreiro Ramos (1995) vai questionar o que é que faz do negro um problema, ou um assunto a ser estudado nas Ciências Sociais. Afirma que certa condição humana é eleita problema de reflexão quando esta não vai ao encontro com a norma e, em sua obra publicada na década de 1950, faz uma provocação questionando se o negro é objeto de estudo por ser considerado anormal. Para o autor, o que justifica a insistência ao considerar problemática a

situação do negro no Brasil é o fato de sua pele ser escura; argumenta isto ao anunciar que na cultura brasileira o que é considerado norma e valor por excelência é ser branco.

Para compreender essa questão, Ramos (1995) traz o processo de europeização do mundo como mecanismo da imposição de uma superioridade da cultura ocidental diante das demais não ocidentais. Uma sociedade europeizada faz com que os negros, via de regra, não gostem de sua referência racial, e este fato não é diferente no Brasil. O brasileiro adere ao padrão estético social europeu e isso perpassa os campos de estudos onde, na Bahia de negros a minoria branca denominou os estudos de “problema do negro no Brasil”. O autor afirma que os estudos sobre os negros que se denominam sociológicos e antropológicos não são mais do que documentos que comprovam a ideologia da branquitude ou da claridade. Neste mesmo raciocínio, Ramos (1995) considera o processo de aculturação como uma espécie de defesa da branquitude, em que o conceito de superioridade está diretamente associado ao padrão da estética de origem europeia.

3.3. BRANQUITUDE

As conceituações sobre relações raciais com o auxílio dos autores acima serviram de suporte para abordar o papel do branco nessas relações. Muito se tem produzido sobre a posição do negro, mas fundamental é também discutir a posição do branco e como ela é essencial para compreender os problemas raciais. Neste tópico, utilizaremos como guia o trabalho de Lia Vainer Schucman intitulado: “Entre o encardido, o branco e o branquíssimo – branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo” (SCHUCMAN, 2014).

A autora nos apresenta o fato de o preconceito racial recair sobre a população não branca estar associado ao fato de os privilégios raciais serem relacionados aos brancos. Argumenta que as desigualdades raciais foram mantidas por mecanismos que asseguraram aos brancos ocuparem posições mais altas na hierarquia social e isso não foi pensado como privilégio de raça por muito tempo.

Assim, estudos sobre “branquitude” começaram a se formar como um campo de estudos transnacional entre ex-colônias e colonizadores, tendo como marco histórico o projeto moderno de colonização. Considerando esse período, esses processos históricos em que a branquitude começou a ser construída como constructo ideológico de poder, os trabalhos sobre branquitude visaram complementar os estudos sobre relações raciais que por muito tempo ajudaram a naturalizar a ideia de que quem tem raça é apenas o negro.

O conceito de “branquitude” pode ser entendido como:

[...] uma posição em que sujeitos que ocupam esta posição foram sistematicamente privilegiados no que diz respeito ao acesso a recursos materiais e simbólicos, gerados inicialmente pelo colonialismo e pelo imperialismo, e que se mantêm e são preservados na contemporaneidade. (SCHUCMAN, 2014, p. 56).

A autora diferencia privilégios materiais e simbólicos para argumentar sobre o conceito de branquitude. Como “Privilégios Materiais”, apresenta pesquisas que mostram que os brancos possuem mais facilidade no acesso à habitação, educação, emprego e a transferência de heranças entre gerações. Remete ao “Relatório Anual das Desigualdades Raciais no Brasil de 2007”, para apontar vantagens de brancos em relação aos negros nos índices de mortalidade, no acesso ao sistema de ensino, no mercado de trabalho, nas condições materiais de vida e no acesso ao poder institucional, políticas públicas e marcos legais.

Para explicar os “Privilégios Simbólicos”, sucintamente, é possível pensar que o mundo é mais confortável para os brancos, pois estes sabem que não vão sofrer estranhamentos em diferentes ambientes. Mais especificamente, também são privilégios as pessoas classificadas socialmente como brancas receberem atributos positivos associados à identidade racial a qual pertencem, como inteligência, beleza, educação e progresso. A estética da branquitude é supervalorizada em relação às identidades raciais não brancas.

Tais privilégios dizem respeito à branquitude, mas não à brancura. Fundamental é distinguir tais conceitos para pensarmos em possibilidades de mudanças e rompimentos de paradigmas raciais. A “branquitude” é lugar de poder, de vantagem sistêmica nas sociedades estruturadas pela dominação racial e tem um significado construído sócio-historicamente dentro da cultura ocidental. A “brancura” está associada às características fenotípicas que se referem à cor da pele clara, traços finos e cabelos lisos de sujeitos euro-descendentes.

Sujeitos brancos não tem a branquitude como essência, mas processos psicossociais de identificação. Cada sujeito vai produzir sentidos à sua brancura a partir de identificações na sociedade em que vive. Sujeitos considerados brancos em nossa sociedade passam por um processo psicossocial mediado por experiências de identificação com a branquitude.

A questão que se coloca então é a seguinte: como os sujeitos brancos agem para que esses privilégios sejam mantidos? O que faz com que grande parcela da população tenha esses privilégios e não perceba?

Schucman (2014) nos explica que um dos maiores problemas para a manutenção da branquitude é a negação do problema racial, pelo silenciamento, pela interdição de negros em espaços de poder, pelo esforço de exclusão moral, afetiva, econômica e política do negro na sociedade.

3.4. UMA PESQUISADORA BRANCA EM UM TERREIRO DE CANDOMBLÉ

Portanto, não seria possível pensar em uma pesquisa em um *terreiro* de Candomblé sem levar em conta as questões raciais consideradas aqui. Mesmo que o objetivo da investigação não tenha o foco nas relações raciais, estas perpassam as estruturas sociais de nosso contexto e atuam a todo momento, o que não seria diferente no exercício de pesquisa.

Me proponho aqui a considerar a relação entre pesquisadora e pesquisados mais simétrica do que comumente se pratica. As relações se estabelecem a partir de como as pessoas se colocam diante umas das outras, porém, aqui, obrigatório é identificar o meu lugar de fala.

Sou mulher, branca, paulista residindo em Santa Catarina – com todo estereótipo de brancura associado a este estado, estudando um *terreiro* de Candomblé em Minas Gerais.

Nasci em uma cidade do interior de São Paulo, onde a colonização norte-americana e italiana se fez muito presente. Se superficialmente se trata de uma cidade de grande maioria branca, dependendo dos espaços de circulação é notável identificar que a realidade não é bem esta. Minha família materna, de minha cidade natal, é absolutamente branca com ascendências diretas de imigrantes italianos. Nesta parte da família há apenas um negro, em posição de agregado. Contudo, minha família paterna é de Minas Gerais e, apesar da maioria da família se considerar branca, meu avô era negro.

Estudei toda minha trajetória escolar em instituições públicas. Isso me possibilitou conviver com a diversidade que uma escola pública pode oferecer em todos os aspectos sociais e classificatórios. Até entrar na universidade, também pública, não me recordo de ter sentimentos racistas ou de superioridade branca – apesar de presenciar desde criança posturas e falas racistas de alguns familiares – mas também nunca tinha sido apresentada à luta do movimento negro ou questionado sobre as desigualdades raciais efetivamente. Na universidade fui conhecer alunos que ingressaram por Políticas de Ações Afirmativas e, ao cursar Ciências Sociais tais questões começaram a se fazer muito presentes nas discussões acadêmicas, embora também nunca tenha sido um campo em que me aprofundei.

Como já citado, o interesse pelo estudo de uma religião afro-brasileira se deu justamente por uma questão de preconceito familiar, em que parte de minha família paterna entrou para o candomblé e foi duramente estigmatizada pelo restante da família. Apesar de serem descendentes de negros, todos possuem uma referência religiosa cristã muito sólida e por vezes, inflexível.

Entrei no *terreiro* para estudar sem sequer ter questionado se meu fenótipo faria alguma diferença em minha posição lá dentro. Fui percebendo aos poucos que, apesar de o *pai de santo*

do específico *terreiro* ser branco e de que, em minha avaliação, considerável número dos *filhos de santo* também serem brancos, a minha posição como pesquisadora, paulista, estudante de uma universidade pública me deixava em um lugar diferente diante daquelas pessoas. Muitas vezes eu fui considerada possuindo um poder aquisitivo alto pela minha “cara de rica” e até um *erê*, entidade associada à criança, me chamou de “baiana dinamarquesa” e de “mãe do olho colorido” ao me ver vestida com as roupas estipuladas para circular dentro do *terreiro*.

Ingenuidade minha não pensar sobre minha brancura e também sobre minha identificação com a branquitude. O exercício de consciência dos privilégios associados ao meu fenótipo se faz necessário diariamente para compreender o meu lugar de pertencimento e reconhecimento de que por ora, infelizmente, estou sim em um lugar muito confortável na sociedade em que vivemos.

A questão que trago é: o que eu posso fazer a partir dessa consciência do privilégio? Esse questionamento foi norteador durante todo o desenvolver da dissertação de mestrado e o esforço foi grande e constante para tentar contribuir com a construção de identidades raciais brancas que sejam apenas diferentes, e não normativas ou dominantes.

Assim, concordo com Schucman (2014) ao acreditar que os brancos podem adquirir consciência dos privilégios da estrutura racista da sociedade e negociar sua branquitude. Sujeitos brancos podem agir em seu cotidiano para desconstruir o racismo de suas identidades raciais brancas e, para isso, é preciso que os brancos se percebam racializados.

A convivência não hierarquizada com negros é fundamental para a produção de novos significados. Conseguir se olhar como socialmente racializado e adquirir uma consciência crítica à branquitude é necessário para construir uma dupla consciência em que, sabe-se do outro, mas não se é o outro. É reconhecer o privilégio.

4. ORGANIZAÇÃO DO CANDOMBLÉ

Figura 5 – Candomblé de *Xangô* no Ase Tobi Odé Kole



Fonte: Acervo do Ase Tobi Odé Kole

Quando nos propomos a investigar os “processos educativos” em um *terreiro* de candomblé, já subentendemos que neste contexto religioso há especificidades a aprender. Tais especificidades estão relacionadas à história do nascimento desta e das demais religiosidades afro-brasileiras, sua forma de organização, sua hierarquia, seus deuses cultuados, seus mitos, seus ritos, seus segredos e incontáveis elementos que compreendem o complexo cultural do Candomblé. Tendo consciência de que escolhas precisam ser feitas para trilhar o caminho que culminará ao encontro de nossos objetivos, este capítulo traz particularidades que consideramos importantes para a compreensão básica da estrutura e organização do candomblé.

4.1. ORIGENS ÉTNICAS, NAÇÕES E LINHAGENS

A antropóloga Juana Elbein dos Santos (2012) nos explica que os principais grupos africanos escravizados a desembarcarem no Brasil se agruparam em duas principais origens: bantus e sudaneses. Os bantus chegaram em um primeiro momento da conquista e do desbravamento da colônia e vieram de regiões que hoje correspondem ao Congo e Angola. Estes se distribuíram principalmente pelas plantações nos litorais dos estados do Rio de Janeiro, São Paulo e Espírito Santo também e no estado de Minas Gerais. Os bantus foram arrastados até o Brasil em uma época que os centros urbanos estavam começando a nascer e as comunicações eram difíceis. Já os sudaneses, que são os Jeje do Daomé e os Nagô, foram trazidos em um último período da escravização, concentrando-se nas zonas urbanas em pleno apogeu e nas suburbanas desenvolvidas dos estados no Norte e Nordeste do Brasil, sobretudo na Bahia e em Pernambuco. Santos (2012) nos explica que diversos grupos provenientes do Sul e do Centro do Daomé, atual Benin, e também do Sudoeste da Nigéria, fazem parte de uma região que se convencionou chamar de *Yoru baland* e que são conhecidos no Brasil sob o nome genérico de Nagô. Os Nagôs possuem tradição derivada de diversas culturas de reinos individuais como: Kétu, Sabe, Òyó, Ègbá, Ègbado, Ijesa e Ijebu. Todos esses grupos são vinculados a uma língua e suas variantes dialetais: o iorubá.

Os sudaneses então predominaram no Brasil durante uma época posterior aos bantus e conseqüentemente com menor repressão. Essa diferença cronológica acabou por favorecer o primeiro grupo, de modo que este conseguiu “implantar sua cultura” na Bahia com maior intensidade e fidelidade aos valores específicos de sua origem africana. A pesquisadora nos mostra que o século XIX viu transportar, implementar e reformular no Brasil um complexo cultural africano, que se expressa hoje em comunidades bem organizadas chamadas de *egbé*, onde se cultuam as divindades denominadas *orixás* e os ancestrais *eguns* (SANTOS, 2012).

Deste modo, no decorrer de um longo processo, o que houve foi um movimento que passou a considerar o rito jeje-nagô como mais puro em relação ao rito bantu, justamente por ter preservado melhor suas origens africanas. Lima (1976) utiliza o conceito de “nação” como um padrão ideológico e ritual de *terreiros* de candomblé, e aponta as *nações* jeje-nagô como de maior predominância nas *casas de santo* da Bahia. Serra (1995) confirma essa influência, mas também revela um maior interesse por parte dos pesquisadores em estudos que privilegiaram tais nações ajudando as torná-las modelos de ortodoxia.

Segundo Lima (1976), existiu um processo aculturativo entre os nagôs e os jejes que se acentuou na Bahia no começo do século XIX, com a participação de líderes das duas culturas

em movimentos de resistência antiescravista. Os candomblés considerados mais tradicionais da Bahia foram classificados entre os pesquisadores como pertencentes à *nação* jeje-nagô, porém, as grandes casas que nesse modelo se encaixam se dizem apenas jeje ou nagô.

Dentre os grupos iorubás nagôs, a *nação* Ketu passou a significar o culto de todos os nagôs, por dois principais motivos relacionados ao quadro histórico do tráfico de escravizados. Primeiro, porque é de Ketu que teriam vindo as fundadoras do candomblé do Engenho Velho, considerado por muitos o mais antigo da Bahia. O segundo motivo é a existência do candomblé de Alaketu, o Ilê Maroialaji, sendo outra casa das mais antigas da Bahia na *nação* nagô ou de Ketu. Esses dois fatos fundamentados nos documentos orais da tradição mantêm o poder do mando e a força mística que sustenta esse modelo ritual que é o rito nagô de Ketu.

O modelo de pureza, baseado no modelo jeje-nagô dos candomblés, criado e alimentado tanto por parte dos religiosos como dos pesquisadores que contribuíram para solidificar essa ideia, contudo, não passou sem críticas e protestos tanto de religiosos, quanto de estudiosos. Dantas (1987) dialoga com tal percepção afirmando que “pureza” pressupõe um estado original, é a qualidade do que não se altera, o que não é um fato observado nos *terreiros*, pois, outra característica crucial das *casas de santo* é justamente a sua não burocratização e independência, no que diz respeito à maneira de cultuar os deuses de acordo com cada casa. Segundo a autora, se existisse tal pureza, todos os candomblés considerados “puros” deveriam ter posturas idênticas, com os mesmos contornos. Sendo assim, não teria sentido falar de pureza quando se pensa em culturas como processos e não como uma bagagem que se carrega e se conserva como um todo.

Partindo da busca da pureza dentre os grupos de candomblé como uma maneira de legitimação, outro mecanismo utilizado para tal fim além da *nação* que se pertence, é também usufruir de determinada *linhagem*, ou seja, a origem, o conhecimento da genealogia religiosa, a valorização da tradição. Um membro do candomblé é reconhecido dentro do grupo por quem o iniciou, de quem iniciou seu pai ou *mãe de santo*, de quem iniciou seu avô ou *avó de santo*¹¹ e assim por diante até a Bahia do século passado ou até a África, se possível (PRANDI, 1990).

Dentro do interior da *família de santo* e entre *terreiros* distintos, a legitimidade da origem religiosa é posta em dúvida a todo instante e, também são comuns mudanças que acontecem quanto as origens mais valorizadas. Um tronco religioso pode ser ora mais aceito e ora menos, e isso acontece por fatores que vão desde o carisma e a publicidade dos chefes de *terreiros*, como também das produções científicas realizadas, capazes de emprestar

¹¹ A respeito da organização e hierarquia religiosa, considerações adiante.

reconhecimentos como de “antiguidade” ou “originalidade” que tanto são prezados pelos povos de santo (PRANDI, 1990).

Além desses mecanismos de legitimação, que usufruem da genealogia religiosa, seja por *nação* ou por *linhagens*, há outro movimento que tomou a atenção de pesquisadores sobretudo da metrópole paulista. Este não deixa de estar relacionado com uma valorização da genealogia, mas neste caso a ênfase está nas heranças vindas diretamente da África e se possível, com o mínimo de “interferência” das demais religiões praticadas no Brasil. A referência aqui diz respeito ao movimento de *africanização dos terreiros*.

Prandi (1990) vai definir o ato de *africanizar* como a peregrinação de sacerdotes para a África *tomando obrigações* e cargos nos templos da Nigéria e do Benin e retornando ao Brasil com os novos ensinamentos obtidos. A *africanização* está diretamente relacionada com a intelectualização dos sacerdotes e o resgate de elementos do sistema religioso tradicional que se perdem, também, devido a adaptação dos *terreiros* à vida cotidiana, e ao afastamento dos grandes centros tradicionais da religião, como Salvador. A busca por este outro tipo de “pureza” dos candomblés possui características que visam diminuir a influência de um pluralismo religioso que se impõe no Brasil, a começar pelos próprios zeladores de *terreiros* que, segundo Lépine (2009), possuem trajetórias religiosas que comumente iniciam no catolicismo, depois passam para a umbanda e depois para o candomblé angola.

Neste movimento, especificamente em São Paulo, pela ausência de convivência com a tradição como a que existe na Bahia, uma prática constante é a procura de informações sobre as religiões em bibliotecas universitárias, trazendo novos contornos às tradições a partir do acesso às literaturas científicas. Assim, o candomblé *africanizado* é liderado por uma elite de sacerdotes intelectualizados, que procuram conquistar o *status* de legítima religião brasileira e parece haver o nascimento de uma teologia racionalizada e atualizada do candomblé, em que as mudanças são discutidas em comitês internacionais conferindo maior legitimidade à religião (LÉPINE, 2009). Para além disto, a *africanização* em São Paulo é um meio que o candomblé nesta região encontrou para se libertar do velho e original candomblé baiano e até mesmo superá-lo, criando sua própria originalidade e legitimidade (PRANDI, 1990).

Nestes termos, trazemos uma das concepções possíveis de *axé*:

Axé é sobretudo a casa de candomblé, o templo, a raça, a tradição toda. A matriz fundante de toda uma descendência. Axé é linhagem, é família de santo, é saber-se pertencente a uma descendência cuja origem é conhecida e comprovada por registros históricos, pelo trabalho do etnógrafo de outrora, pela prova da fotografia, hoje. Ter axé é ter legitimidade junto ao povo de santo (PRANDI, 1990, p. 9).

Não apenas se cultua esse formato de *axé*, como é possível fazer a "troca" deste. A *mudança de axé* nestes termos diz respeito a mudança de *terreiro*, *linhagem* ou *nação*. Essa mudança implica uma ação no interior, mas quando visando o prestígio do *axé*, acaba por vezes buscando reconhecimento de meios que podem não serem religiosos.

O candomblé é uma religião baseada em uma organização hierárquica que é fundada na idade religiosa de cada adepto, a partir de um formato iniciático. O caminho a ser percorrido após a confirmação da entrada possui *obrigações* a serem dadas que podem chegar até os vinte e um anos de idade religiosa, subsequente da *iniciação*¹². Por ser um período consideravelmente longo, nem sempre o candomblecista percorre seu caminho com o mesmo zelador.

A *mudança de axé* pode ocorrer por vários motivos, mas concordando com Neto (2003), o conflito permeará toda essa trajetória, independente de qual for, pois ninguém *troca de axé* sem um motivo sério para si. Apesar das similaridades, o candomblé é um lugar de diferenças, onde não existe um *terreiro* idêntico ao outro.

Ao falar de *troca de axé* estamos relacionando o tema com lideranças religiosas. Podemos afirmar que se existe uma mudança de *terreiro*, *linhagem* ou *nação*, é porque de algum modo houve um rompimento com a *casa de santo* de origem e seu respectivo líder, pois estes dois elementos são indissociáveis.

Segundo Joaquim (2001), o "candomblé" pode ser considerado uma instituição por imprimir modos de relações sociais, estipular formas de organização e hierarquia, estabelecer padrões estéticos próprios, maneiras específicas de comunicação e acesso ao sistema simbólico. Para manter essa instituição equilibrada, a atividade da *mãe* ou *pai de santo* será considerada liderança quando for animadora e coordenadora, exercendo controle sobre os membros. Sua vontade é lei e por muitas vezes ultrapassa a esfera da vida privada de seus filhos religiosos.

Outro aspecto importante a salientar é que as mães e pais de santo não focam apenas nas relações internas e/ou entre *terreiros*. Jocélio Teles dos Santos (2000) apontou que a cultura e a política revestem de significados de glorificação do poder sagrado e de sacralização do poder da política. Ilustrou como a famosa Mãe Menininha do Gantois soube usufruir do prestígio de sua reconhecida pessoa, assim como de seu *terreiro*, para se inserir em congressos acadêmicos que visavam a busca pela autenticidade africana, isso sem considerar suas relações com políticos como Antônio Carlos Magalhães na década de 1980 (SANTOS, 2002).

¹² Esse é um dado que varia de *terreiro* para *terreiro*. No Ase Tobi Odé Kole, vinte e um anos é o tempo que se dá *obrigações* na vida do orixá, a partir desta idade as cerimônias são tidas como comemorações.

4.2. A FAMÍLIA DE SANTO

Como apontamos no item anterior, o processo histórico da vinda dos povos africanos para o Brasil possibilitou a formação dos *egbés*, comunidades organizadas que cultuam as divindades denominadas *orixás*. Nas sociedades africanas, a religião permeia toda a organização social e todas as instituições participam da influência dos sistemas religiosos. No Brasil, a religião ocupa um lugar específico nas relações sociais e o candomblé brasileiro se adaptou a isso. Seu interior é estruturado pelo grupo de religiosos que se chama *família de santo*, e este tópico explicará sumariamente como se dá essa organização.

Fazemos a ressalva de que a estrutura aqui trabalhada, mesmo com embasamento de trabalhos publicados, é correspondente ao que presenciei no Ase Tobi Odé Kole. Essa informação é importante porque cada *terreiro* de candomblé é único, possui suas especificidades correspondentes à sua *nação*, sua *linhagem*, mas também à sua própria trajetória que é compatível com a de seu líder. As múltiplas identidades compõem a realidade do candomblé e este trabalho não apenas reconhece, como exalta essa característica da religião.

Vivaldo da Costa Lima (2003) nos auxiliará nessa explanação a partir de seu belo e rigoroso trabalho intitulado: "A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrúpis". O autor nos explica que todo candomblé tem sua ação centralizada na figura de seu líder, a *ialorixá/mãe de santo* ou *babalorixá/pai de santo*. A palavra *ialorixá* conserva o significado de seu étimo em iorubá que quer dizer mãe do orixá. A palavra Iya – mãe – em iorubá possui vários sentidos e um dele é o classificatório dos sistemas familiares: Iya é mãe biológica, mas também qualquer parente feminino da geração dos pais, ou seja, o parentesco correspondente as irmãs da mãe ou do pai como utilizamos aqui no Brasil. O nome de mãe ou pai que recebem os líderes dos *terreiros* tem a ver com a maternidade ou paternidade relacional associada ao processo iniciático, quando o conceito de família biológica/consanguínea cede espaço ao conceito de *família de santo*. Fizemos a escolha, neste tópico, de usar sempre o termo do líder em masculino por representar a realidade do Ase Tobi Odé Kole, que é zelado pelo Pai Vitor de Oxóssi.

A entrada para o candomblé é voluntária e o ingresso formal em um *terreiro* é realizado através de ritos de iniciação. Lima (2003) afirma que como qualquer religião iniciática, o candomblé provê a circunstância em que o afiliado poderá satisfazer suas necessidades existenciais e suas emoções situando-o em um grupo socialmente reconhecido, aceito e que lhe proporcionará segurança. A iniciação é o momento decisivo que vai estabelecer uma relação

permanente do religioso com o grupo, tendo a possibilidade de atingir a completa participação nas hierarquias dirigentes.

O primeiro passo que faz de uma pessoa um noviço é submeter-se ao primeiro rito de *lavagem de contas*¹³, ingressando no *terreiro* como um *abiã*. É nesta fase que o adepto participará de trabalhos da casa, onde vai aprender os comportamentos rituais que lhe serão rigidamente impostos mais tarde, é um período de experiência, como nos revela Mãe Stella (SANTOS, 2010). Na hierarquia religiosa, o *abiã* está na mais humilde estratificação do grupo. A etimologia mostra que o radical *bi*, em ioruba, significa nascer, o que faz sentido quando consideramos que o próximo passo do *abiã* é se iniciar no santo, tendo uma nova vida, um novo nome e mudando de status (LIMA, 2003). Na iniciação, o *abiã* será, nas palavras do povo de santo, *raspado e pintado*, que é o estágio do ritual em que o *filho de santo* tem seus cabelos raspados e seu corpo pintado com pigmentos simbólicos rituais¹⁴. Nessa categoria de *filhos feitos no santo* que se elaboram as hierarquias dos *terreiros*.

Assim que a iniciação plena for escolhida, o *babalorixá* define a data da *obrigação*, que é um termo usado pelo *povo de santo* para definir um compromisso, uma espécie de submissão à ordem dos santos. O processo iniciático pode ser individual ou coletivo, e esse subgrupo tem o nome de *barco*. Lima (2003) nos explica que os *barcos* têm uma grande importância na estratificação dos *candomblés*, porque é na própria ordem dos noviços do *barco* que o princípio da senioridade começa a se estabelecer. Vamos elucidar: os *abiãs* são recolhidos no *terreiro* para a *feitura no santo*, em um dia determinado para o primeiro ato do rito de iniciação. Cantigas de invocação aos *orixás* são entoadas e os noviços começam a *bolar no santo*, expressão que significa o transe dos santos ainda não feitos, dos *santos brutos*. Essa primeira crise de possessão do noviço vai determinar a ordem da organização do *barco* e a precedência que se seguirá nos próximos ritos privados da *feitura do santo*. A rigor, o primeiro a *bolar* será o primeiro a ser *raspado e pintado* pelo *pai de santo* e receberá o nome de *dofono* ou *dofona*. Este é o primeiro de uma série de nomes que correspondem à ordem de entrada no *runcó*, que é o útero da casa, o quarto dentro do *terreiro* onde vai acontecer o renascimento dos *filhos de santo* nesta respectiva ordem:

1. *Donofô* ou *dofona*
2. *Dofonitinho* ou *dofonitinha*

¹³ As *contas* são os colares que os filhos de santo usam, com as cores simbólicas de seus *orixás*. Os colares passam a ser chamados de *contas* depois de passarem por rituais, como serem lavados em infusões de folhas.

¹⁴ Não adentraremos nas questões de rituais de iniciação neste trabalho, mas indicamos autores clássicos que se debruçaram sobre essa temática como: Bastide (1945; 2001), Carneiro (1991); Ramos (1951); Querino (1955) e Verger (2012).

3. *Fomo* ou *foma*
4. *Fomutinho* ou *fomutinha*
5. *Gamo* ou *gama*
6. *Gamotinho* ou *gamotinha*
7. *Domo* ou *doma*
8. *Domutinho* ou *domutinha*
9. *Vito* ou *vita*
10. *Vitutinho* ou *vitutinha*

Essa organização dos barcos é um elemento muito significativo na estrutura do *candomblé* e poderemos verificar essa referência no próximo capítulo, quando traremos as entrevistas com os jovens *filhos de santo*.

Na entrada para o *runcó* os noviços recebem o nome de *iaô*, que definimos aqui, de acordo com Lima (2003), como um primeiro grau de um longo caminho de promoções e cargos, de conhecimento, responsabilidade e também de poder. No Ase Tobi Odé Kole o (a) *iaô* só perde esse nome depois da *obrigação de sete anos*, quando seus votos são renovados em ligação com o orixá em uma cerimônia que revive a iniciação. Até a *obrigação de sete anos* existe um caminho a ser percorrido, compreendido com as *obrigações* antecedentes de um e três anos.

No recolhimento no *runcó* os *filhos de santo* passam também a empregar novas formas de parentesco: *irmão de axé*, *irmão de barco* e *irmão de esteira*. Os *irmãos de axé* são os filhos do mesmo *axé*, da mesma *casa de santo*. Os *irmãos de santo* iniciados juntos formam a categoria de *irmãos de barco*, recolhidos na mesma época. Já os *irmãos de esteira* são aqueles que se iniciam juntos e que convivem no mesmo quarto, no mesmo *runcó*. É possível ser *irmão de barco*, mas não ser *irmão de esteira*, pois em algumas casas e em algumas situações os filhos ficam estabelecidos em quartos separados.

A partir do *barco dos iaôs* podemos observar o princípio da senioridade sendo revelado na estrutura do grupo de *candomblé*. Existe aqui uma diferença entre os mais velhos de idade e os mais velhos no *santo*: pessoas de diferentes idades são recolhidas no mesmo *barco* e apesar de possuírem distintas idades biológicas, terão a mesma *idade de santo*. Um iniciado de um *barco* será sempre, necessariamente, mais velho que o iniciado do *barco* subsequente.

Durante o período de *iaô*, os *filhos de santo* se preparam aprendendo sobre cantigas, fundamentos dos ritos e conhecendo folhas sagradas. A partir da realização da *obrigação de sete anos*, encerra-se o ciclo iniciático e o *iaô* passa a ser um *ebome*, o irmão mais velho. Nesta categoria os *filhos de santo* estão preparados para alcançar alguns postos na hierarquia da casa, postos que ajudam o *pai de santo* na direção, espiritual e material, do *terreiro*. Estes postos são

chamados de *oiê*, e seus detentores são os *oloiês*. Apenas algumas pessoas são predestinadas a receber um *oiê*, e quem revela este chamado é o *babalorixá*, através do *jogo de búzios*. Dentre os inúmeros postos existentes, destacaremos alguns.

Iaquequere ou *Babaquerere*: é a posição seguida ao líder do grupo, significa *Mãe Pequena* e *Pai Pequeno*, respectivamente. *Otum Babalorixá/Ialorixá* e *Ossi Babalorixá/Ialorixá*: *ebome* imediato ao *Pai* ou *Mãe de Santo*; *Otum* significa direita e *Ossi* significa esquerda. *Ialaxé*: é a zeladora do *axé*, a "*mãe do axé*", tem o dever de aprender toda a funcionalidade e segredos para manter vivo o *axé*; ela vai transmitir o *axé* para o próximo herdeiro e pode também ser a própria herdeira, se essa for sua missão. *Iabassé*: é a responsável pela cozinha, assume o compromisso sobre todas as comidas. *Iaegbé* ou *Babaegbé*: intermedia a necessidade da comunidade junto ao *babalorixá*, cuida da comunidade nas instâncias espiritual e física.

Além dos *ebomes*, existem outras duas categorias de *filhos de santo*: os *ogãs* e as *equedes*. De maneira sucinta, *ogãs* são homens e *equedes* são mulheres que não entram em transe, ou seja, não incorporam seus orixás. Eles compõem as hierarquias auxiliares executivas nos candomblés, realizando funções de suma importância no *terreiro*. Os *ogãs* são protetores e auxiliares do grupo, já as *equedes* são as guardiãs da segurança física e do conforto dos *filhos de santo* que estão em transe.

Para ilustrar a estrutura da *família de santo* trazemos abaixo um organograma simplificado¹⁵ que foi inspirado no Manual do Ase Tobi Odé Kole¹⁶:



¹⁵ Usamos este adjetivo para salientar que se trata de um esquema básico para uma compreensão inicial da estrutura de uma *família de santo*.

¹⁶ Esquema inspirado a partir do Manual do Ase Tobi Odé Kole, em sua versão do ano de 2010. O Manual é um documento redigido pelo Pai Vitor, que contém algumas informações básicas sobre a estrutura e o funcionamento do *terreiro*.

A senioridade no *candomblé* traz expectativas de comportamento que estão relacionadas com o controle dos estratos do grupo, elemento importante na hegemonia da organização da religião. O sociólogo iorubá Fadipe (1970), traduzido por Lima (2003), atribui à organização familiar e ao princípio da senioridade a estabilidade dos sistemas sociais iorubás:

[...] procurando entender as relativamente grandes comunidades políticas e sociais dos iorubás, sua relativa estabilidade e continuidade, e sua persistência, mesmo depois de destruída por guerras, nenhum observador ou estudioso atento pode ignorar o princípio do parentesco que é complementado pelo da senioridade. O valor prático do princípio do parentesco está na cooperação, ajuda mútua, lealdade e outras expressões de solidariedade que evoca naqueles que agrega. O princípio da senioridade é importante para reforçar o princípio do parentesco, nos casos em que apenas a força das relações consanguíneas não é suficiente para garantir a lealdade, cooperação ajuda mútua e tolerância. Se, de modo geral, o parentesco assegura estas quatro coisas, a senioridade garante a obediência à autoridade, que reforça o conceito de liderança. Portanto, parentesco e senioridade asseguram o respeito aos costumes, à autoridade e à tradição, sobre os quais se estabelecem as relações interpessoais entre os iorubás. (FADIPE apud LIMA, 2003, p.79)

Assim, fazemos uma analogia entre as sociedades iorubás e a estrutura dos *candomblés* a partir desta referência, com destaque para o “princípio do parentesco” complementado pela senioridade o que assegura o respeito aos costumes, a autoridade e a tradição.

4.3. A TRAJETÓRIA DE PAI VITOR E A ABERTURA DO ASE TOBI ODÉ KOLE

Figura 6 – *Barracão* do Ase Tobi Odé Kole arrumado para Festa de *Olubajé*



Fonte: Acervo do Ase Tobi Odé Kole

Após a contextualização de como funciona a estrutura organizacional do Candomblé, tanto pelo pertencimento a *nações e linhagens*, quanto pela hierarquia que é a base da *família de santo*, trazemos a trajetória de Pai Vitor, o zelador do *terreiro* pesquisado, como se deu a fundação do Ase Tobi Odé Kole e como esse caminho está intrincado com todos os “processos educativos” do *terreiro*. A importância da trajetória do zelador se dá pela indissociação entre experiências vividas por jovens *filhos de santo* e a condução de Pai Vitor neste cenário religioso. Tudo que é transmitido, que é ensinado aos *filhos de santo*, vem dos conhecimentos do líder, que por sua vez aprendeu também com seus mais velhos.

Em um dos primeiros contatos com a casa e com seu respectivo *babalorixá*, este cedeu um depoimento acerca das circunstâncias da fundação do *terreiro* em que nos apresentou de imediato a complexidade que envolveu este ato. Sua iniciação na religião aconteceu quando tinha quinze anos, em 1991, na primeira casa de candomblé de Uberaba, chamada Ilê de Ogunjá. Foi iniciado pela *Ialorixá* Mãe Marlene de Ogunjá, que era filha de Mãe Beata de Iemanjá, raiz da Dona Olga do Alaketo, do *terreiro* do Alaketo que fica em Salvador, Bahia. Pai Vitor passou vinte e nove anos com sua *mãe de santo*, fez sua *iniciação*, deu as *obrigações* de um, três, sete e quatorze anos e tomou posto na casa de *Pai Pequeno*, cargo inferior apenas ao da *mãe de santo*. Juntamente com Mãe Marlene, Pai Vitor movimentou aquela casa por muitos anos. Contudo, com o passar do tempo, algumas discordâncias entre alguns *filhos de santo* passaram a existir e Pai Vitor decidiu se afastar, juntamente com pessoas que ele construiu laços afetivos.

Figura 7 – Construção do Ase Tobi Odé Kole em 2008



Fonte: Acervo do Ase Tobi Odé Kole

Em cerca de um ano o Ase Tobi Odé Kole, que quer dizer "a grande energia do caçador" foi aberto. Mãe Marlene não apreciou o desvinculo de seu *Pai Pequeno* e a abertura de uma nova casa liderada por este, sobretudo porque os *filhos de santo* que Pai Vitor havia feito¹⁷ no Ilê Ogunjá o acompanharam para o novo *terreiro*. O zelador procurou sua *mãe de santo* para que ela compartilhasse da nova casa, para que as relações fossem amigáveis, mas naquele momento Mãe Marlene preferiu manter o afastamento. Devido esse fato, Pai Vitor precisou "procurar uma nova *mãe de santo*", pois mesmo tendo o destino de ser um *Babalorixá* é necessário um mais velho para orientar sempre, para perpetuar os ensinamentos ancestrais que no candomblé não tem fim. Seus novos laços foram estabelecidos com Mãe Ana do Ogum, *Ialorixá* da casa Ilê Àse Ojú Onirè, em Embu das Artes, São Paulo, filha de Mãe Simplícia de Ogum da Casa de Oxumarê, em Salvador, Bahia.

¹⁷ Pai Vitor enquanto estava na casa de sua Mãe Marlene recebeu o destino de ser *Babalorixá*. No Ilê de Ogunjá ocupava o cargo de *Babaquequerê*, ou *Pai Pequeno*, e por esse motivo já havia iniciado alguns *filhos de santo* na casa de sua Mãe.

Figura 8 – Fachada do Ase Tobi Odé Kole



Fonte: Acervo do Ase Tobi Odé Kole

O local onde hoje funciona a casa sob proteção do orixá *Oxóssi* é um terreno cedido pela prefeitura para realização de práticas sócio religiosas. Contudo, nem sempre este terreno esteve sob a administração de Pai Vitor. Aproximadamente dois anos antes do momento que viria separar parte dos *filhos de santo* de Mãe Marlene, foi fundada a Tenda de Umbanda Caboclo Pena Dourada, sob condução de Dona Marli, uma senhora de aproximadamente setenta anos que ali realizava seus *toques* para as *entidades catiças* da Umbanda¹⁸. Na ocasião da fundação desta Tenda, quem auxiliou Dona Marli foi justamente Mãe Marlene e seus filhos: ali, a *ialórixá* *plantou a casa* com fundamentos de uma casa de candomblé, e isto se deu, como me foi explicado, pois os fundamentos do candomblé proporcionam mais firmeza e proteção para o local. Como veremos adiante, Mãe Marlene possui uma trajetória que veio da Umbanda e, por isso mesmo, mantinha relações cordiais com Dona Marli e a auxiliou nesse processo de abertura da Tenda. Mas não só a Mãe Marlene esteve presente nessa abertura, alguns de seus filhos também *trabalhavam* nos *toques* dessa casa de Umbanda.

Concomitantemente com o momento que Pai Vitor decidiu sair da casa de Mãe Marlene, Dona Marli se demonstrou cansada para continuar a *trabalhar* em sua Tenda. Há quem diga

¹⁸ Silva (1994) diz que a Umbanda teve sua origem como culto organizado segundo os padrões atuais nas décadas de 1920-30, quando kardecistas de classe média do Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Sul acrescentaram às suas práticas elementos das religiões afro-brasileiras e passaram a defender essa ‘mistura’ como status de uma nova religião, cultuando entidades africanas, caboclos, santos do catolicismo popular e entidades que foram sendo acrescentadas por influência do kardecismo. Os *catiços* dizem respeito, nesse contexto, a entidades que não são os Orixás cultuados pelo Candomblé, mas os *caboclos*, os *exus catiços*, as *pombagiras*, os *marinheiros*, os *baianos*, os *pretos velhos*, entre outros.

que ela teve um sonho com *Iansã*, seu orixá protetor, em que esta pedia para entregar a casa para o Pai Vitor. Dona Marli então cedeu o espaço quando Pai Vitor estava procurando por um, e a antiga zeladora passou a frequentar a nova casa de candomblé, sendo considerada pelos *filhos de santo* que vieram com Pai Vitor como o “anjo da guarda”.

Não cheguei a ter contato direto com Mãe Marlene. Essa escolha foi tomada na época que iniciei meu trabalho de campo no *terreiro* por perceber, como bem disse Maggie (2001), que as comunidades não possuem relações homogêneas entre si e entre as demais; o conflito permeia rotineiramente as relações e há frequente uso de mecanismos de acusações, por vezes sutis, por vezes não. Diante da recente e delicada ruptura com Mãe Marlene devido a abertura do *terreiro* zelado por Pai Vitor, optei agir com cautela por compreender que na ocasião seria mais respeitoso com a comunidade.

Deste modo, usufruí do material encontrado no Arquivo Público da cidade de Uberaba, em que Manzan e Silva (2000) publicaram uma edição da “Revista Documento e História”, tendo Mãe Marlene como figura homenageada pelos seus então 25 anos de iniciada no Candomblé. A dedicação do trabalho publicado foi ao Ilê de Ogunjá, casa presidida por Mãe Marlene e tida como o primeiro grupo formado em Uberaba na década de 1970, mantendo as tradições religiosas de seus descendentes africanos.

Nesta publicação Mãe Marlene relatou sua trajetória religiosa na Umbanda:

A umbanda foi uma fase importante na minha vida, o início de tudo. Para ela, fui levada através da doença. Eu mesma estava doente. Uma amiga minha “médium vidente”, veio me visitar e perguntou se podia colocar meu nome no Centro para fazer um pedido. Foi quando entrou a magia na minha vida. A primeira vez que fui visitar o Centro de Umbanda, eu tinha vinte e poucos anos. Uma médium fez o “transporte” e não voltava. Então rezando, preces kardecistas me desdobrei e fui buscar o Anjo da Guarda dela. Quando voltei (...) que eu despertei; a presidente do centro estava emocionada com o que viu (...). Tomei gosto pela umbanda e comecei a frequentar. Fui para São Paulo, de *obrigação* de Babá de Umbanda, com Pai Jaú, que na época era presidente da Federação de Umbanda de São Paulo. Voltando, fundei a “Tenda de Umbanda Mãe Maria de Moçambique”, na Rua dos Andradas, nº 777 que funcionou por seis anos, entre 1966 a 1972. Nesta época (por volta de 1950) não existia os “Centros”, as pessoas se reuniam escondidas, nos fundos das casas, porque a umbanda era muito perseguida pela polícia. Houve muito sofrimento porque os negros não tinham liberdade para fazer os cultos deles. Hoje não, graças a meu pai Oxalá todas as religiões têm liberdade. (MANZAN e SILVA, 2000, p. 12).

Por volta de 1972, Mãe Marlene iniciou suas atividades no Candomblé de *nação* Ketu, sendo *raspada* na casa de Oxóssi no *Barracão* do Pai Antônio de Oxóssi, em Brasília.

Na revista, a trajetória da *mãe de santo* pára nesse período, não prosseguindo seu percurso que, segundo o depoimento de Pai Vitor, deve ter se submetido também à uma *troca*

de *axé*, visto que este relatou que na ocasião Mãe Marlene era filha de Mãe Beata de Iemanjá¹⁹, raiz da Dona Olga do Alaketo, do *terreiro* do Alaketo em Salvador, Bahia.

Como relatado, Mãe Marlene teve dificuldades em aceitar a decisão de seu *Pai Pequeno* por ter sua própria casa e não prosseguiu com ele nos rituais necessários para fundar um novo *terreiro*. Apesar do *babalorixá* ter na época *obrigação* de quatorze anos em dia, ele precisava de um sacerdote ou uma sacerdotisa que tivesse um tempo superior no santo, para fazer rituais que dessem mais firmeza na nova comunidade. Era necessária uma pessoa com maior *axé*, maior tempo nos ensinamentos dos orixás, para ajudá-lo e guiá-lo nessa nova etapa. Começou então a busca por uma nova *mãe de santo*.

O longo relato do zelador é bastante elucidativo, traz questões interessantes acerca dos critérios de busca de uma nova *mãe de santo*, e também sobre a suas considerações sobre *linhagens* no candomblé:

Quando eu montei a minha casa minha *mãe de santo* resolveu não mais prosseguir com as minhas obrigações. Ela queria que eu ficasse com ela, mas essa não era a vontade de *Oxóssi*. *Oxóssi* queria que eu viesse pra cá e eu vim pra cá, e eu ainda aguardei a minha *mãe de santo* por dois anos, esperando que ela mudasse de ideia. Ela não mudou, e eu precisava proceder com as minhas obrigações. O critério que eu usei para escolher um *babalorixá* foi: que esse *babalorixá* ou *ialorixá* fosse uma pessoa decente, fosse uma mulher, e que fosse uma pessoa realmente religiosa. Eu nunca procurei pessoas assim que fugissem desses padrões. Então eu acho que eu tentei seguir porque eu sempre amei minha *mãe de santo* e fui muito amado por ela. Então eu queria uma pessoa que se parecesse com ela. Eu fiz essa analogia. Eu tinha um amigo que sempre falava com carinho da *mãe de santo* dele, é o T. Então eu nunca tinha conhecido nenhuma outra *ialorixá* a não ser a minha, nunca fui de andar na casa de ninguém. E esse amigo eu pedi a ele que me apresentasse. Ele falou: “Não Vitinho, faz assim, eu vou te dar o telefone e você liga, e é bom que você vai ver uma pessoa que nunca te viu, que não te conhece e ela vai falar com você”. Aí foi feito, eu liguei e marquei com ela pra ser atendido, eu (...) fui atendido no primeiro de janeiro de 2008, eu fui atendido por ela. E na casa dela quando ela foi jogar pra mim, ela disse pra mim que eu era filho de *Oxóssi*, e que *Ogum* me amava, que eu podia ir onde eu estivesse que *Ogum* me amava, que ela não sabia do que se tratava mas que *Ogum* estava falando aquilo. Que *Ogum* estava comigo pra tudo, que ele nunca iria me abandonar. E ela nem sabia quem era minha *mãe de santo*, que ela também era filha de *Ogum*, que a minha *mãe de santo* era filha de *Ogum*. Então ela conversou comigo e ali eu conheci uma mulher que eu me agradei. Então na verdade, muita gente fala: “Nossa, que sorte você encontrou sua *mãe no santo* na primeira pessoa que você procurou”, mas na verdade não fui eu que encontrei, foi *Oxóssi*. Porque eu acredito que os nossos caminhos já estão traçados. Nada no candomblé acontece, nada no candomblé acontece sem que os orixás queiram. Até mesmo as nossas lágrimas às vezes caem para que nós possamos aprender. O orixá ele não te impõe, ele te mostra, você pega se você quiser. Então me foi mostrada a Mãe Ana. (...) Embora eu não fique muito preocupado com essa história de *axé*, porque como o candomblé é muito pessoal, *axé* é algo de mágico, então o *axé* é particular seu, não interessa a sua *linhagem*, porque você pode vir da melhor *linhagem* que existe e você não ter *axé* nenhum pra transmitir, entendeu? Então eu nunca me preocupei muito com isso. Eu conheci a Mãe Ana e me apaixonei. Na verdade, eu a conheci depois. Eu procurei saber se ela era uma alcoólatra, se ela era uma boa mãe de família, se ela era uma caloteira, é isso que eu procurei saber, entendeu? Isso me preocupava, porque, justamente pra não trazer pra dentro da minha casa alguém que fosse

¹⁹ A *Ialorixá* Mãe Beata de Iemanjá hoje é falecida.

desaconselhar meus filhos, que fosse um mal exemplo. Então a única coisa que eu procurei saber era realmente da moral dela. (...) (A procedência) é uma segurança contra charlatões. Tem muita gente que faz de conta que é o que não é. Porém, como eu estive dentro da casa dela, participei de obrigações com ela antes de fazer as minhas próprias, então ali, como eu já era *babalorixá*, já fui pra casa dela *babalorixá*, eu já tinha conhecimentos específicos do que era e do que não era. Então pra mim não foi muito difícil discernir sobre isso. Ao ver eu já sabia que era uma casa de tradição. Então no meu caso não foi necessária essa pesquisa, eu aconselho qualquer pessoa que quer se iniciar na religião procurar saber de tudo direitinho, qual a origem, onde iniciou, se o *babalorixá* foi realmente *feito no santo*, em casa séria, casa de tradição né, pra não cair no golpe. (...). Eu nasci de uma *mãe de santo*, de uma *ialorixá*, então eu já me acostumei com aquela energia feminina fazendo a coisa ali pra mim. E em time que está ganhando não se mexe, né? Então eu procurei preservar o máximo, porque o orixá ele estranha as vezes as pessoas, não é aconselhável que os filhos mudem de zelador. E olha pra você ver, minha *mãe de santo* se chamava Marlene Araújo, nascida em cinco de janeiro, filha de *Ogum*. Eu encontrei uma *mãe de santo* que chama Ana de Araújo, nascida em sete de janeiro, negra e filha de *Ogum*. Coincidência ou sincronicidade. O orixá fala com a gente através dessas relações, desses movimentos. Preste atenção quem for de prestar. Olhos de ver e ouvidos de ouvir. Então por isso que eu optei por mulher. Eu tenho mais afinidades com senhoras do que com senhores. É uma questão de afinidade mesmo. Eu fico mais à vontade, eu tenho mais intimidade, mais confiança em senhoras.

A fala de Pai Vitor, a respeito das mulheres no candomblé e sua afinidade maior por elas, nos remete ao trabalho clássico de Ruth Landes (2002) em que a pesquisadora fez apontamentos acerca do matriarcado cultural e da homossexualidade no candomblé baiano na década de 1940. Na época, a autora mostrou que a tradição apontava que somente as mulheres estavam aptas, pelo seu sexo, a tratar das divindades, mas que esse quadro estava sendo mudado com a inserção de homens nos comandos das casas tradicionais de candomblé da Bahia.

Quanto à Mãe Ana, nas poucas vezes que sua presença coincidiu com a minha no Ase Tobi Odé Kole²⁰, não foi possível um contato mais próximo para uma conversa acerca de seu novo *filho de santo*. Isso porque quando a sacerdotisa se desloca para Uberaba os períodos de estadia são curtos para tamanho trabalho a fazer. Há também de considerar a curiosidade dos *filhos de santo* de Pai Vitor para se aproximar de Mãe Ana, o que sempre causa uma movimentação relevante diante da figura da *ialorixá*. Para mais, Mãe Ana é uma senhora que sabe respeitar os limites de seu físico, o que faz com que se recolha para seus aposentos quando se sente cansada após os rituais. É uma figura bastante discreta e muito atenciosa.

Como contido no relato, em 2008 Pai Vitor entrou em contato com Mãe Ana, porém a *troca de axé* efetivamente só ocorreu em abril de 2010, na semana que precedeu a Festa de *Oxóssi*. A *ialorixá* foi até Uberaba *plantar o novo axé* e desde então passou a ocupar o lugar nas *obrigações do terreiro*, que antes deveria ser de Mãe Marlene de Ogunjá. Foram realizados alguns procedimentos necessários, rituais, para *tirar a mão* de Mãe Marlene e *colocar a mão*

²⁰ De modo geral, Mãe Ana vai uma vez por ano no Ase Tobi Odé Kole, na Festa de *Oxóssi*.

de Mãe Ana na cabeça de Pai Vitor, no *terreiro* e no *axé* da casa. *Trocar o axé*, neste caso, implicou adicionar uma nova tradição à casa, uma tradição que vem de outra *linhagem* matriz, apesar de ser da mesma *nação*.

Durante toda essa semana de *troca do axé*, quem assumiu os rituais e tomou conta da casa foi Mãe Ana, que veio de Embu das Artes trazendo alguns *filhos de santo* seus para lhe auxiliar. Mãe Ana fez algumas alterações no *axé* que já fora *plantado* na casa, quando ainda era uma Tenda de Umbanda²¹. Essas modificações são tidas como parte do que são chamados os *fundamentos* da religião, ou seja, os ensinamentos mais profundos e detidos apenas por parte dos religiosos de acordo com seu tempo na vida do orixá. *Fundamentos* não são ditos de qualquer forma, a qualquer um. *Fundamentos* fazem parte dos segredos do candomblé. Desta forma, não se sabe ao certo, exatamente, o que foi feito quando se *alterou o axé* – esse não saber se estende à pesquisadora, assim como as partes mais baixas da hierarquia da *família de santo*. Para ajudar a firmar e proteger mais a casa, para continuar construindo o *axé no terreiro*, a energia vital, Mãe Ana *assentou*, ou seja, fixou a partir de rituais próprios, representações de orixás em diferentes locais do *terreiro*. A maioria desses orixás é específica do tempo, por isso ficam expostos; todos os outros orixás são *assentados* nos *quartos de santo* e são individuais, ou seja, cada *filho de santo* iniciado tem o seu *assentamento*.

Na área externa, verde do *terreiro*, onde há uma horta ritual, árvores, plantas, e espaço suficiente para criação de galinhas e patos, a *mãe de santo* *assentou* o orixá *Iroko*, orixá do tempo representado por um pé de gameleira branca, com uma cerca de madeira em volta da planta, um laço de pano branco no tronco e pipas de papel de seda nos galhos da árvore. No jardim, na entrada do *barracão*, foram *assentados*: *Exu Alê* – *Exu* ligado à terra e ao orixá *Obaluaê*; *Exu Lonan* – *Exu* ligado aos caminhos; *Ossain* – orixá dono das folhas e as *Iá Mi Oxorongá* – mães ancestrais, conhecidas como feiticeiras. Dentro do *Cafu*, *quarto de santo* exclusivo de *Exu*, foi *assentado* *Exu Baraketu*. Na porta, do lado de dentro do *barracão*, foi *assentado* *Exu Barakesan*.

Para a realização da festa pública em que fora celebrado o orixá *Oxóssi*, orixá patrono da casa e também da cabeça de seu zelador, Mãe Ana também assumiu todos os preparativos, inclusive o *orô*. Esta é uma das partes mais importantes das cerimônias de iniciação, quando há a sacralização de animais oferecidos ao orixá, a quem o iniciando está sendo consagrado, *assentando* a representação do deus. O *orô* também é realizado independente de iniciações de

²¹ A *casa de santo* é considerada um ser vivo, por isso deve ser *assentada*, em lugares específicos, com rituais que alimentam a energia do lugar.

religiosos e nas *obrigações* quando são celebrados os orixás, quando é realizada uma festa para saudar o orixá, como foi o caso. Por haver sacralizações animais, já apontou Bastide:

Essa parte do ritual não é propriamente secreta; porém, não se realiza em geral senão diante de um número muito pequeno de pessoas, todas fazendo parte da religião. Teme-se sem dúvida que a vista do sangue revigore entre os não iniciados os estereótipos correntes sobre a “barbárie” ou o “caráter supersticioso” da religião africana. (BASTIDE, 2001, p. 31).

Neste ritual, que também é de *fundamento*, algumas diferenças práticas já começaram a ser sentidas pelos *filhos de santo* da casa. A *sassanhe*, cantigas de encantamento das folhas que serão utilizadas no rito, que também tem a intenção e o poder de acalmar os animais que serão oferecidos, anteriormente era cantada depois do término da sacralização, e neste evento passou a ser cantada no início. Novas cantigas foram transmitidas pelos filhos de Mãe Ana, vindos com ela de São Paulo. No *axé* de Mãe Ana os homens não entram na roda, base organizacional para grande parte dos rituais da religião.

A sacralização por norma é realizada dentro do *quarto de santo*. Os detalhes dos *fundamentos* realizados no interior do quarto não são possíveis de visualizar nem de saber, pois o candomblé possui como característica a transmissão de conhecimento a partir da oralidade e do tempo que o adepto se dispõe à religião e seus afazeres necessários da rotina na *roça*. O conhecimento só é transmitido por mérito. Contudo, Mãe Ana rompeu barreiras ao permitir que a porta do mesmo quarto permanecesse aberta durante todo o rito, ao alcance dos olhos curiosos da maioria dos *filhos de santo*, que ficaram dispostos ao lado do fora possibilitando a visão de grande parte do que é considerado um segredo.

O decorrer deste ritual mostrou que, ainda pertencendo a uma mesma *nação*, mesmo com a noção de que não haveria mudanças drásticas, muitos detalhes práticos se diferem, sendo necessária uma percepção atenciosa por parte da *família* para apreender esses novos ensinamentos. Para além, a partir da vinda de Mãe Ana foi possível observar que negociações simbólicas começaram a entrar em jogo para estabelecer o que seria ou não adotado na rotina do *terreiro*.

4.4. COMO SE APRENDE NO ASE TOBI ODÉ KOLE

Figura 9 – *Filhos de santo* em um ritual de *Orô* no Ase Tobi Ode Kole



Fonte: Acervo do Ase Tobi Odé Kole

Esta foto registra o momento da *familia de santo* em um ritual de *Orô*. Todos os rituais visam cultuar as divindades, os orixás, tendo como consequência a aquisição de *axé*.

Santos (2012) nos diz que o *axé* é o conteúdo mais precioso do *terreiro*, é a força que assegura a existência dinâmica, permitindo o acontecer e o devir. É o princípio que torna possível o processo vital, portanto sem ele a existência estaria paralisada, desprovida de possibilidade de realização. É uma força transmissível, conduzida pelos meios materiais e simbólicos. É acumulável. Sua característica de transmissão faz, a partir da aquisição de *axé*, seres, lugares e objetos consagrados. Dessa forma, compreende-se que o *terreiro*, todos seus conteúdos materiais e seus iniciados, devem receber *axé*, acumulá-lo, mantê-lo e desenvolvê-lo.

Mãe Stella (SANTOS, 2010) afirma que o objetivo maior de todo iniciado é adquirir cada vez mais *axé* para melhor servir o mundo. Para ficar pleno de *axé* o *filho de santo* deve ter atitudes e praticar atividades que estão inseridas no contexto da comunidade, seja em rituais ou em comportamentos. A sacerdotisa revela que a oralidade é fundamental como forma de transmissão de conhecimento, pois além da manutenção da tradição, o conhecimento passado por um mais velho está cheio de emoções, sentimentos, e conseqüentemente, *axé*.

A respeito da maneira como são transmitidos os ensinamentos no Ase Tobi Odé Kole, Pai Vitor nos relatou:

Eu prefiro a oralidade assim como ela era transmitida pelos nossos ancestrais que não sabiam nem ler nem escrever. Eu prefiro a oralidade. Eu aprendi assim. Na minha época não tinha gravador, não tinha celular, Internet.... Não tinha isso. Há quarenta anos atrás quando eu conheci o candomblé e aprendi as primeiras cantigas, era decorado. Era: a minha mãe cantava e eu repetia. Eu assistia os candomblés e prestava bastante atenção. Eu estava para a coisa, então nada me distraía. Eu estava para aquilo. É como hoje, eu entro pro candomblé e eu não estou para mais nada. Eu estou focado naquilo. Se você me perguntar quem botou a mão na cabeça às três da manhã e abaixou eu sei te responder, porque eu estou de olho em tudo.

A fala de Pai Vitor complementa a elucidação de Mãe Stella ao trazer para a reflexão as interferências dos modos de ser na vida moderna que, se por um lado possibilitam facilidades na apreensão de aprendizados; como o uso de gravadores, celulares e internet, também são grandes responsáveis de não permitir que a atenção dos sujeitos esteja no momento do agora, sem distrações. Este aspecto nos remete a Vernant (1973), considerando que a “memória” não situa os acontecimentos em um quadro temporal, mas atinge o fundo do ser, descobre o original, a realidade da qual saiu o cosmo que permite compreender o devir em seu conjunto. A memória não reconstrói o tempo nem o anula; derruba a barreira entre o presente e o passado e lança uma ponte entre o mundo dos vivos e do além. Ela vive o tempo.

Sobre o tempo, a necessidade de aprendizado de cada *filho de santo* em sua individualidade e como esse conhecimento é construído, Pai Vitor diz:

É na oralidade, né? No convívio diário dos filhos e tudo vem ao seu tempo. E cada pessoa ela é ensinada dentro do propósito que exercerá dentro da casa. Existem conhecimentos que determinadas pessoas jamais terão, porque elas jamais precisarão deles. Entendeu?

O *abiã* é ensinado dentro dessa categoria do que ele precisa saber. O *iaô* é ensinado dessa categoria do que ele precisa saber, até onde ele pode. O *ebome* (...) que é o filho mais velho, irmão mais velho, é ensinado dentro daquilo que ele precisa saber. O *oloiê*, que é uma pessoa que toma posto, fica sabendo aquilo que é determinado que ela pode saber e até onde. Certo? E os *babalorixás* que saírem dessa casa, que abrirem sua casa, começarão este aprendizado nas suas casas. Começarão esse aprendizado nas suas casas até começarem a deslanchar sozinhos. Porque aí serão revelados segredos a eles, que eles vão precisar para cuidar dos filhos deles. Não se revela segredo em vão. Não é simplesmente conhecimento técnico que a pessoa precisa de ter para saber, só para saber. Você não tem que saber fazer determinada coisa dentro da religião que você jamais vai usar. Você não pode profanar o sagrado. Candomblé é uma religião de segredos e mistérios, não para que isso seja conduzido de uma forma egoísta. É para não se dissipar no vento. Entendeu? Então o conhecimento do *babalorixá* é um, do *iaô* é outro. É feita essa diferença para a transmissão. A forma mais comum é a oralidade. Eu até tenho escrito algumas coisas para os meus filhos. Por exemplo, quem vai aprender a jogar búzios, eu até dou uma coisinha ou outra por escrito, mas é a convivência diária com o *babalorixá* que transmite o real aprendizado. Mesmo porque cada comunidade tem um *axé* diferente, tem uma forma de conduzir diferente, interpreta determinada coisa de outra maneira... Então você tem que ser bom dentro do seu *axé*. Você tem que saber fazer dentro do seu *axé* e não viver de imitação. Ir na casa de José e achar uma coisa bonita e bota dentro da sua casa, pode ser que não dê certo. Porque aquilo não faz parte do seu *axé*, da sua energia.

Trouxemos as falas do *babalorixá* para introduzir alguns aspectos importantes sobre os “processos educativos” do *terreiro*. Percebemos, então, que o conhecimento ali naquele *barracão* se dá a partir de um conjunto de fatores que operam complementarmente: com o objetivo de manter, perpetuar e transmitir *axé*, conhecimentos ancestrais são transmitidos preferencialmente via oral, respeitando o tempo e o lugar de cada *filho de santo* na hierarquia religiosa; os mais velhos possuem reconhecimento e respeito sempre e nunca o aprendizado é cessado; o conhecimento não se dá apenas no campo mítico e ritual e suas complexidades, mas também nos comportamentos mais triviais de convivência e manutenção do bem viver da *comunidade terreiro*.

Isto posto, podemos enfim adentrarmos nas falas dos jovens *filhos de santo* para ouvir e compreender como estes sujeitos selecionam suas experiências e evocam seus aprendizados a partir de suas coexistências no *candomblé*.

5. NO CANDOMBLÉ SE APRENDE VIVENDO

Figura 10 – O assentamento de *Iroko* no Ase Tobi Odé Kole



Fonte: Acervo do Ase Tobi Odé Kole

No começo dos tempos, a primeira árvore plantada foi Iroco. Iroco foi a primeira de todas as árvores, mais antiga que o mogno, o pé de *obi* e o algodoeiro. Na mais velha das árvores de Iroco, morava seu espírito. (PRANDI, 2018, p. 164).

Esta é uma gameleira branca, onde está *assentado* o orixá *Iroko* no Ase Tobi Odé Kole. A ele compete o tempo de todos os acontecimentos e está associado à ancestralidade.

Iroko abre este capítulo por dois principais motivos: entraremos agora na análise dos registros feitos no Caderno de Certidão de Nascimento do *terreiro* e também nas análises das entrevistas realizadas; e porque foi em um banco, embaixo de *Iroko*, que realizei parte das entrevistas com os *filhos de santo*. A simbologia de *Iroko* está totalmente associada à compreensão deste capítulo, em que é necessário um exercício de desaceleração da nossa experiência de tempo que vivenciamos nos dias de hoje, para poder perceber as sutilezas nos detalhes que virão nos registros a seguir.

Esta parte do trabalho é resultado de um esforço em buscar compreender como se dão os “processos educativos” de jovens membros da *família de santo* do *terreiro* de Candomblé Ase Tobi Odé Kole.

Os registros do Caderno de Certidão de Nascimento dos *filhos de santo* foram interpretados considerando um primeiro momento de vivência na vida do orixá, quando esses jovens por vezes ainda eram crianças e escreveram considerações, a próprio punho, sobre como foi essa experiência. Nesses manuscritos, ao fim da página, na maioria deles encontrei informações como: data de entrada, data de saída, *babalorixá*, *iaquequere/ babaquequere/ pai pequeno*, *orunkó*, padrinho, data de *bori* e *orô*. Os significados de *babalorixá* e *iaquequere/babaquequere* já foram explanados anteriormente neste trabalho. O *Orunkó*, que é o nome sagrado que os *filhos de santo* recebem quando renascem, foi exigido sigilo, pois neste terreiro trata-se de um segredo e é utilizado apenas em momentos rituais.

O ritual de *bori*, sucintamente, é um rito de “dar de cuidar, alimentar a cabeça” e o *orô* é um dos rituais finais da iniciação, quando há a sacralização animal como *oferenda* ao orixá que está sendo iniciado. O padrinho ou madrinha nesta casa, corresponde a uma pessoa relacionada diretamente a determinado *iaô*, *equede* ou *ogã*, que acaba de nascer ou ser confirmada/o. Essa figura normalmente é escolhida pelo *babalorixá* na saída pública do *barco* e não é raro esse título ser dado a religiosos de outros terreiros, amigos que vão prestigiar a cerimônia.

Optamos por fazer a transcrição destes registros ao invés de anexar a imagem das fotografias tiradas do caderno, pois ali haviam nomes de um número significativo de pessoas envolvidas, mantendo nossa escolha de não identificar os sujeitos da pesquisa que não fossem os/as sacerdotes/sacerdotisas envolvidos na linhagem do Ase Tobi Odé Kole. Também optamos pela transcrição para poder cumprir a exigência de não revelar o *orunkó*, o nome do santo dos filhos da casa.

Salientamos aqui a importância destes documentos para o *terreiro* e a confiança cedida para a utilização dos mesmos nesta dissertação. O caderno de escritos fica guardado no *barracão*, dentro do quarto do *pai de santo*, trancado em um cofre. Apenas o *zelador* e algumas pessoas autorizadas tem acesso a esse documento, que registra o nascimento de todos os filhos feitos ali na casa. Para poder ter acesso aos escritos, tive algumas dificuldades como ir até Uberaba três vezes e apenas na última conseguir ler o caderno. Também foi necessária a ajuda de *Equede T.* e *Equede R.* para conseguir me aproximar do zelador e ter um tempo para conversar com ele, devido às grandes demandas que acontecem nos períodos de *obrigações* e festividades, quando fui até o terreiro.

As entrevistas foram realizadas a partir da pergunta orientadora: "Gostaria de saber sobre sua trajetória, como você chegou no candomblé, como conheceu o Ase Tobi Odé Kole, quando e como decidiu se iniciar e, no decorrer desses anos gostaria que me falasse o que você

aprendeu com a religião e com a comunidade". Partindo desta pergunta, as narrativas foram livres para cada *filho de santo* contar, a partir do que eles consideravam mais relevantes, como foi e está sendo esta caminhada. Quando as narrativas se encerravam em um movimento espontâneo, eu fazia perguntas referentes as informações que eles me trouxeram, com o intuito de aprofundar alguma temática já levantada ou para compreender melhor determinada situação explanada. Essa escolha se deu por compreender que as narrativas são formas artesanais de comunicação, utilizadas pelos seres humanos para contar histórias; por elas lembramo-nos de nossas experiências e encontrando possíveis explicações para elas (BENJAMIN, 1994). Selecionamos os excertos das entrevistas que acreditamos dialogar diretamente com os objetivos propostos deste estudo, visando compreender como se dão os “processos educativos” no *terreiro*.

Todos os sujeitos da pesquisa são negros. Ao iniciar as conversas individuais, perguntei como cada jovem se classifica em critérios de raça/cor e deixei a resposta em aberto. Dois foram os termos utilizados pelas *filhas e filhos de santo*: negra/negro e parda/pardo. Considerando os critérios do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), que compreende pretos e pardos como negros, assim justificamos a classificação de raça/cor das e dos jovens.

A ordem da realização das entrevistas foi a mesma da que será apresentada abaixo. Fizemos essa escolha por não ter estipulado uma ordem rígida para as conversas e elas terem acontecido de maneira orgânica, por escolha dos próprios *filhos de santo*, a saber: *Ebome M* de Oxóssi, *Ebome D* de Omulu, *Ogã G* de Oxóssi, *Ebome E* de Oxóssi, *Equeda B* de Oiá e *Iaô JV* de Omulu. Apenas a conversa com o *Iaô JV* de Omulu aconteceu na praça da concha acústica de Uberaba, devido a seus horários de trabalho. As demais aconteceram no próprio *terreiro*. As análises foram feitas a partir da interpretação que a observação participante proporcionou.

5.1. EBOME M DE OXÓSSI

Oxóssi aprende com Ogum a arte da caça

Oxóssi é irmão de Ogum.
 Ogum tem pelo irmão um afeto especial.
 Num dia em que voltava da batalha,
 Ogum encontrou o irmão temeroso e sem reação,
 cercado de inimigos que já tinham destruído quase toda a aldeia
 e que estavam prestes a atingir sua família e tomar suas terras.
 Ogum vinha cansado de outra guerra,
 mas ficou irado e sedento de vingança.
 Procurou dentro de si mais forças para continuar lutando
 e partiu na direção dos inimigos.
 Com sua espada de ferro pelejou até o amanhecer.

Quando por fim venceu os invasores,
sentou-se com o irmão e o tranquilizou com sua proteção.
Sempre que houvesse necessidade
ele iria até seu encontro para auxiliá-lo.
Ogum então ensinou Oxóssi a caçar,
a abrir os caminhos pela floresta e matas cerradas.
Oxóssi aprendeu com o irmão a nobre arte da caça,
sem a qual a vida é muito mais difícil.
Ogum ensinou Oxóssi a cuidar da sua gente.
Agora Ogum podia voltar tranquilo para a guerra.
Ogum fez de Oxóssi o provedor.
Oxóssi é irmão de Ogum.
Ogum é o grande guerreiro.
Oxóssi é o grande caçador". (PRANDI, 2018, p. 112-113).

Ebome M de Oxóssi é um jovem, negro, de dezoito anos, que foi iniciado no candomblé com dez anos de idade, no Ase Tobi Odé Kole. M de Oxóssi faz parte do já citado *Barco Kids* e percorreu sua trajetória desde a *iniciação* até a os dias de hoje com seus irmãos, recolhendo o mesmo *barco* na *feitura*, *obrigação* de um, três e agora sete anos. Tem, portanto, sete anos de santo.

O termo *Ebome* é referente ao lugar na estratificação do grupo que compreende a posição de religiosos que foram *iniciados* e que deram a *obrigação* de sete anos no orixá. Antes de ser um *ebome*, o neófito é um *iaô*, e é importante ressaltar que não é o tempo em anos que promove o *iaô*, mas é a *obrigação* feita, depois do direito adquirido pelo tempo de sete anos (LIMA, 2003).

Parte da família consanguínea de M de Oxóssi é também da *família de santo* do Ase Tobi Oldé Kole: seu pai, sua mãe, seu irmão, sua tia e primos – que em parte compõem seu *barco* iniciático – frequentam o mesmo *barracão*. Um dado de destaque é que sua mãe é uma *filha de santo* que ocupa um lugar importante na hierarquia de mando: é a *Iaquequerê* do terreiro, *Iya-kekere* em iorubá. Isso significa que J de Oiá é a *Mãe Pequena* da casa, a segunda pessoa em autoridade, depois do *pai de santo* do terreiro.

Tive a oportunidade, como dito anteriormente, de estar presente na *feitura* de M de Oxóssi, em 2012 e agora também na sua *obrigação* de sete anos, em 2019. Na ocasião de sua *iniciação*, M de Oxóssi registrou no Caderno de Certidões de Nascimento do terreiro alguns dados desse processo, como datas importantes, pessoas que fizeram parte de sua iniciação e também sentimentos que relatam um pouco de como foi essa experiência vivida na infância:

Eu, M. B. da C, *dofonitinho* de oxóssi iniciei minha vida no orixá no dia 08/01/12 à 28/01/12 que foi minha saída na sala juntos com meus irmãos *Ogã* H., *Ekydy* B., *dofona* E., *fomo* D. Agradeço quem me criou *dofona* da Oxum que me punha no colo quando eu chorava.

Ela me dava brinquedo eu também agradeço pelo meu papai M. por ter me visitar no *ronco* e por me ter dado presentes. A mamãe por me amar. Agradeço o Pai Vitor que é meu vovô e agradeço o *dofonitinho* de oxóssi J. P., foi o oxóssi dele que deu o meu

orunko, eu que pedi para o vovô por ele para dar o *orunko*, porque o Oxóssi dele é muito bonito.

Entrada: 08/01/2012

Saída: 28/01/2012

Babalorixá: Vitor de Oxóssi

Yakekere: Mãe J.

Orunkó: *****

Padrinho: A. de Odé e Oxóssi J.P.

Bori: 19/01/2012

Orô: 28/01/2012

M de Oxóssi conta em seu registro os dias que entrou e saiu do *runcó* com seus irmãos de *barco* que já apareceram sinalizados na ordem hierárquica que esse grupo passou a ter: *ogã*, *equede*, *dofona* e *fomo*. Agradece a *Dofona* da Oxum quem criou o *barco*, ou seja, a pessoa responsável por cuidar dos *filhos de santo* recolhidos, não apenas compartilhando o conhecimento na vida do *orixá*, mas também cuidando da rotina como lavando as roupas e preparando as refeições. *Dofona* da Oxum também acalentava o choro de M de Oxóssi, colocando-o no colo e cuidando, com muito amor, daquele *iaô* que estava nascendo e levava brinquedos para ele. Essa parte da narrativa de M de Oxóssi é de significativa importância, pois é um sentimento que pude presenciar nesse recolhimento por parte da *comunidade terreiro*: o cuidado, a atenção e o reconhecimento de que havia a especificidade da infância nesse *barco* que se iniciava. O processo de *iniciação* na vida do *orixá* é exigente, como já descrito anteriormente, mas ele foi especialmente adaptado para lidar com os sentimentos e emoções das crianças envolvidas. É possível observar elementos dessa adaptação, quando M de Oxóssi também agradece ao pai por ter ido visitá-lo – quando há o recolhimento no *runcó*, não são permitidas visitas – e por ter seu pedido aceito, carinhosamente, pelo *pai de santo* quanto a escolha do *orixá* de um irmão mais velho para dar o seu *orunkó*, seu nome na religião após a iniciação.

Os registros de M de Oxóssi vão ao encontro da narrativa de sua trajetória que me foi feita, sete anos depois de sua iniciação. Conversei com o jovem no dia seguinte de sua saída de sete anos, ainda no *terreiro*, na sala que os *filhos de santo* chamam de sala colonial.

M. de Oxóssi contou que já nasceu dentro da religião, pois seus pais eram do mesmo centro que Pai Vitor foi *iniciado* e passou grande parte de sua trajetória na vida do *orixá* até abrir seu próprio *terreiro*. Com dez anos, quando se *iniciou* no candomblé, M de Oxóssi relata que não gostava muito da vida na religião, porque a motivação para a *feitura no santo* foi cobrança de *orixá*. Quem fazia tal cobrança era Oxum, seu segundo santo, e a importância dessa iniciação era para não prejudicar sua vida devido seu percurso espiritual que veio desde sua gestação:

Porque na verdade era pra mim ter, vamos supor que falecido, morrido, levado por um rio entendeu? Ela falou que se eu não desse obrigação eu ia morrer pelo rio, eu ia ser levado pelo rio porque era uma cobrança muito grande. E quando eu nasci também, minha mãe descobriu que eu era *abikun*. *Abikun* é quando, por exemplo, minha mãe teve um filho, o filho morreu no parto. Depois ela teve eu, e eu nasci, ou seja, eu carreguei a alma do outro menino que morreu comigo. Aí a alma do bebê vem comigo, ou seja, eu tenho que cuidar de mim e da alma dele. Aí por isso era a cobrança de eu fazer santo. E eu fiz santo e acabou que até os sete anos, a promessa era que até os sete anos, eu cuidasse dessa alma que está comigo e de mim também, porque isso podia até me afetar, ele estar comigo. (...) E teve muitas coisas que aconteceu comigo, porque essa cobrança minha era desde quando eu nasci, que eu já carregava a alma dessa criança, e foi assim. Quando eu nasci, na hora que eles me tiraram eu tava com o cordão umbilical enrolado no pescoço e assim, tava apertando, minha mãe falou que tava apertando muito e que eu poderia morrer também. (...). Aí depois com o tempo, depois do cordão umbilical ter enrolado eu sobrevivi. Passou um tempo aconteceu de eu dar uma...eu não sei essa história muito bem, de eu dar tipo uma doença, uma doença assim passageira só que ela fazia eu ficar com muita febre, eu acho, e febre aos 40° C por exemplo, pode matar uma pessoa né? Aí minha mãe foi no meu vô, falou com ele, ele foi e jogou, fez "os trem" certinho e eu melhorei, mas era para eu ter, também, morrido entendeu?

E (...) aí foi passando o tempo e acontecia mais coisas e eu me safando, eu tava me safando (...).

A fala de M de Oxóssi além de revelar os motivos que levaram à sua *iniciação* no candomblé, nos apresenta um conhecimento que foi adquirido ao longo do tempo sobre a percepção de vida, morte e esse possível manuseio de energias para manter sua vida no *aiê*, na terra, neste plano de matéria que vivemos. M de Oxóssi compreende a importância da iniciação da vida no orixá, pois a ancestralidade cultuada na religião que ele pertence reconhece o pedido de ajuda do espírito de seu irmão mais velho que não sobreviveu. Para ajudar o irmão e salvar sua própria vida, M de Oxóssi escolhe por cultivar os orixás, sobretudo os que regem sua cabeça, *Oxóssi* e *Oxum*.

Essa escolha, porém, implicou em desafios e dificuldades que foram compartilhados comigo:

Aí eu fiz santo com onze anos e fui até os seis anos de santo, que agora eu fiz sete, até os seis anos de santo eu não aceitava, não aceitava de jeito nenhum. Não gostava, não vinha aqui, não vinha. Minha mãe falava "vamo pro *barracão*?", eu falava "não, não quero não". Arrumava trabalho pra fazer de noite, arrumava muita coisa assim para ficar ocupado e não ter que vim porque eu não gostava. Quando eu fiz os seis anos...e muita gente tinha conversado comigo, o Pai G., minha mãe, meu pai, meu vô - o Pai Vitor - sempre conversavam comigo "não, tenta não ter esse pensamento, tenta aceitar"(...). E assim, o trato da minha mãe com Oxum era de eu iniciar, ir até os sete anos e depois dos sete anos eu decidir a minha vida, se eu queria ficar ou não. Eu ia sair até um ano atrás, eu ia sair. Aí do nada, eu tava em casa e veio na minha cabeça uns trem sabe, um filme de tudo que eu passei, tudo que eu passei eu pensei "não, não é em vão, eu não passei isso tudo em vão".

No relato acima podemos identificar a complexidade do percurso de M de Oxóssi dentro do *terreiro*. Ele nasceu em uma família candomblecista, sua mãe havia perdido um filho antes dele e esse acontecimento acarretou em uma *cobrança de santo* em M de Oxóssi, ainda na infância. A decisão de se iniciar foi tomada a partir de um compromisso assumido por sua mãe,

que havia feito um trato com Oxum sobre a iniciação do filho até os sete anos de *obrigação*; apenas depois disso M de Oxóssi poderia fazer sua escolha de seguir na vida do orixá ou não. Com muito cuidado podemos observar que, apesar de o recolhimento do *barco* que M de Oxóssi fez parte contar com especificidades ao lidar com as necessidades da infância, a fala do jovem não traz a iniciação como algo que ele enquanto sujeito desejava; por questões espirituais da mãe e pelo apoio que teve de sua *família de santo*, o jovem se iniciou e permaneceu no candomblé. Os sentimentos de dúvida e de não querer estar ali permaneceram por aproximadamente seis anos. Com o passar do tempo, M de Oxóssi foi percebendo e sentindo que ali era seu lugar e me apresentou elementos que favoreceram sua permanência no *terreiro*.

Aqui, o bom de ter, o bom de ser do candomblé é que aqui nós somos muito uma família e é muito grande essa família. Porque se eu to ruim uma pessoa vai lá me dar um conselho. Se eu preciso de, se eu to com um problema, até nos estudos, eles vai e ensina a gente, não interessa o que for.

Aos poucos, M de Oxóssi vai demonstrando aspectos fundamentais que ele vivencia no cotidiano da *família de santo*: acolhimento, apoio e aprendizagem com o coletivo. Também nos revela que existe neste *terreiro* uma preocupação por parte de seu zelador em instruir principalmente crianças e jovens a fazerem o exercício de percepção da importância da religião na vida dessas pessoas, mas também de desenvolver atributos necessários para a vida externa aos muros do *terreiro*:

É... o meu vô²² (...) a única coisa que ele me cobra mais é o estudo. Eu, teve uma época que eu tava vindo muito no centro, assim, eu tava vindo... é foi esses tempos atrás, eu tava vindo muito no centro e não tava me preocupando muito com a escola, tava pensando em aprender coisa do centro ele falou pra mim: "Não, você não vai pensar nisso agora. Primeiro você acaba o Ensino Médio, se forma primeiramente, aí no dia que você me mostrar o seu diploma eu libero você fazer, querer aprender qualquer coisa, mas primeiramente o estudo". Aqui eu aprendi a querer estudar, porque eu não estudava, eu não estudava. Ê, ê, falava pra mim "M, vamo estudar?", eu corria! Agora eu to no segundo ano porque na época, eu bombei na época, foi no sétimo ano. Aí depois que eu tive minha primeira bomba eu nunca mais quis ter. Estudando, estudando, estudando, meu vô sempre falando pra mim, cobrando, cobrando, e nota ruim... Aí que eu decidi querer estudar. Depois que eu decidi querer estudar minhas notas foi aumentando, aumentando e aumentando, nossa que eu não tava nem acreditando que eu era capaz daquilo! (...). Meu vô sempre falou pra mim: "Matheus, a religião é tudo, mas um diploma é a melhor coisa que você pode trazer pra minha vida. Eu não quero que você foque só em candomblé, eu quero que você tenha em primeiro lugar o estudo porque é o estudo que vai te fazer ter um meio de vida lá fora, que vai te fazer ter um emprego". Porque pra você ser de candomblé, você tem que ter emprego, você tem que ter uma vida lá fora porque quando você vai dar uma obrigação você tem que ter o dinheiro certinho pra dar na obrigação e às vezes pode não ter, mas Oxóssi, o santo da pessoa sempre ajuda entendeu?".

²² M de Oxóssi se refere ao Pai Vitor como "vô" pelos laços afetivos que existem entre o zelador e a família nuclear do jovem. O *pai de santo* iniciou sua mãe J. de Oiá e por ela o chamar e considerar como "pai", seus dois filhos se referem ao *pai de santo* como "vô".

A fala de M de Oxóssi nos remete ao estudo de Quintana (2013), em que o autor aborda o significado da escola por parte das famílias candomblecistas. O autor nos apresenta em seu trabalho que os entrevistados reconhecem a importância da escola de um ponto de vista instrumental, ou seja, uma instituição que proporciona a certificação necessária para a inserção no mercado de trabalho. Concordamos com Quintana (2013) ao observar que há uma tendência dentro do *terreiro* em ver a escola como espaço de obtenção de instrumentos, ou seja, transmitir conhecimentos e informações sobre conteúdos considerados básicos do saber produzido pela sociedade, ao ponto que o *barracão* passa a ser lugar de transmissão de valores e qualidades sociais que favoreçam a integração do sujeito no universo religioso.

Como dito acima, M de Oxóssi, assim como outras crianças no *terreiro* que pude presenciar, se encantou e se dedicou ao culto dos orixás depois que sentiu verdadeiramente que queria continuar no centro. O empenho e dedicação são características fundamentais no candomblé, pois há sempre muito o que ser feito, muito a aprender o tempo todo. É bastante provável que se não houver uma supervisão atenta e cuidadosa, as crianças podem empregar demasiadamente seu tempo naquele espaço e isso pode ter implicações diretas nos estudos escolares.

Pai Vitor possui essa postura de acompanhar o desempenho das crianças na escola, exigindo inclusive os boletins das crianças a cada bimestre. Porém, mais importante do que exigir uma nota satisfatória no boletim, é seu comprometimento em explicar para essas crianças o porque é importante ter estudo: o estudo vai influenciar diretamente no emprego que esses jovens vão ter, e o emprego vai poder proporcionar determinada qualidade de vida, conforto, segurança e inclusive auxiliar nas *obrigações* do orixá, que como relatado por M de Oxóssi, também "tem que ter dinheiro certinho". Tal valorização dos motivos de permanência na escola incentivadas pelo *babalorixá* dialogam com a realidade desigual na experiência social da população negra, principalmente nos processos de escolarização. Passos (2012) nos mostra que as desigualdades são graves e múltiplas e nos aponta que elementos como indicadores de anos de estudo, reprovação, evasão, distorção idade séries entre outros são absolutamente díspares entre brancos e negros no acesso, permanência e conclusão dos percursos escolares. As desigualdades afetam diretamente na capacidade de inserção da população negra na sociedade brasileira em diferentes áreas, o que compromete o projeto de construção de um país democrático e com oportunidades para todos.

Alguns outros aspectos são valorizados no *terreiro* referentes à infância. Nos registros e fala de M de Oxóssi, já observamos o cuidado específico nos rituais de iniciação e a preocupação com a valorização da escola, mas também é muito incentivada a liberdade do

brincar das crianças nessa etapa de desenvolvimento. Mesmo as crianças que já são iniciadas, brincam e usufruem do espaço da *roça* inclusive nos dias de *obrigação*:

Eu encontrava meu primo Pablo e era só festa! Nossa Senhora! Aqui era... o.. um parquinho de diversão! A gente brincava, subia em todos os lugares aqui ó...isso tudo aqui a gente subia. Nós ia pro mato ali ó, sumia naquele mato, brincando de... de... como é que fala... de atirar, de tacar mamona...é, pegar manga, nossa (...) até caixa de marimbondo nós já acertou. Nós brincava muito.

O espaço físico do *terreiro* aparece como uma possibilidade também de desenvolvimento corporal, através das brincadeiras que exploram a vegetação local e também estimulam, muitas vezes sem perceber, o conhecimento de plantas, frutas, insetos e como é importante a harmonia entre as pessoas que usufruem daquele espaço, mas também das vidas que já estavam ali antes do *terreiro* ser fundado. Nas minhas idas a campo, não raras vezes, eu ouvi os adultos instruírem as crianças a não passarem de determinado ponto da mata, pois ali sabia-se da existência de cobras. Micos também habitam o local, juntamente com inúmeras espécies de aves, inclusive tucanos. Em um ambiente urbano, onde os espaços se exprimem e nem sempre a brincadeira na rua é possível, um espaço de natureza ao acesso das crianças é um privilégio que é reconhecido e ensinado a todos no cotidiano do Ase Tobi Ode Kole.

Todos os conhecimentos aprendidos de maneira orgânica na *comunidade terreiro* reflete na vida das crianças e jovens que acabam por ser uma possível ponte de conexão, de troca de vivências, entre a *família de santo* e seus conhecimentos ancestrais, e a vida externa à religião. M de Oxóssi contou que na escola seus amigos têm curiosidade e sempre perguntam sobre sua religião:

Tem curiosidade. As coisas que eles mais perguntam é como é o candomblé, entendeu? Como que é dar santo... porque lá eles não dá santo, na umbanda eu acho que eles não dá santo. Eu não tenho certeza porque eu nunca fui, mas eles não dão santo, eles não viram em orixá igual a gente vira, não dança no orixá igual a gente dança. Aí eles perguntam como que é, eu explico, falo que a gente dança, que o orixá é, assim, vamos supor, que o orixá é mais vivo, porque na umbanda, quem é mais vivo assim, vamos supor que é o caboclo, o preto velho, tem muitos".

No relato, o jovem faz referência aos seus colegas de escola que frequentam a Umbanda. Ao ser indagado por mim se ele sofre algum tipo de preconceito por ser de candomblé, ele afirma que não e que inclusive sua família consanguínea é conhecida por sua religião e respeitada na cidade. M de Oxóssi nos conta uma realidade rara de não discriminação e preconceito por ser um jovem negro e do candomblé; nos apresenta modos de conviver, respeitar o outro e se interessar por conhecer outros modos de experienciar religiosidades.

5.2. EBOME D DE OMULU

Omulu ganha as pérolas de Iemanjá

Omulu foi salvo por Iemanjá
quando sua mãe, Nanã Burucu, ao vê-lo doente,
coberto de chagas, purulento,
abandonou-o numa gruta perto da praia.
Iemanjá recolheu Omulu e o lavou com a água do mar.
O sal da água secou suas feridas.
Omulu tornou-se um homem vigoroso,
mas ainda carregava as cicatrizes, as marcas feias da varíola.
Iemanjá confeccionou para ele uma roupa toda de ráfia.
E com ela ele escondia as marcas de suas doenças.
Ele era um homem poderoso.
Andava pelas aldeias e por onde passava
deixava um rastro, ora de cura, ora de saúde, ora de doença.
Mas continuava sendo um homem pobre.
Iemanjá não se conformava com a pobreza do filho adotivo.
Ela pensou:
"Se eu dei a ele a cura, a saúde,
não posso deixar que seja um homem pobre".
Ficou imaginando que riquezas poderia dar a ele.
Iemanjá era a dona da pesca, tinha os peixes,
os polvos, os caramujos, as conchas, os corais.
Tudo aquilo que dava vida ao oceano
pertencia a sua mãe, Olocum,
e ela dera tudo a Iemanjá.
Iemanjá resolveu então ver suas joias.
Tinha algumas, mas fazia-se mesmo era com algas.
Ela enfeitava-se com a água do mar, vestia-se de espuma.
Ela adornava-se com o reflexo de Oxu, a Lua.
Mas Iemanjá tinha uma grande riqueza
e essa riqueza eram as pérolas,
que as ostras fabricavam para ela.
Iemanjá, muito contente com sua lembrança,
chamou Omulu e disse:
"De hoje em diante, és tu quem cuida das pérolas do mar.
Serás assim chamado de Jeholu, o Senhor das Pérolas".
Por isso as pérolas pertencem a Omulu.
Por baixo de sua roupa de ráfia,
efeitando seu corpo marcado de chagas,
Omulu ostenta colares e mais colares de pérola,
belíssimos colares. (PRANDI, 2018, p. 215-216)

Ebome D de Omulu é uma jovem, negra, de dezesseis anos que foi iniciada no *terreiro* pesquisado aos nove anos de idade. D de Omulu assim como seu *irmão de santo* M de Oxóssi, fez parte do *Barco Kids*, tem sete anos de iniciada, deu suas *obrigações* na vida do orixá de um, três e sete anos e possui o posto de *Ebome* na hierarquia da *casa de santo*. Os pais da *Ebome D de Omulu* também fazem parte do *terreiro* Ase Tobi Odé Kole.

No Caderno de Registro de Certidões de Nascimento do *barracão*, encontrei o seguinte apontamento de D de Omulu:

Eu, M. E. C. Q. recolhi no dia 08/01/12 à 28/01/2012. Asé Toby Odé Kole, meu *babalorixá* foi Vitor de oxóssi que eu amo muito, obrigada por tudo pai. Minha *yakekere* J. de Oiá que é exemplo dentro da *vida de santo*.

Agradeço aos meus irmãos de *barco*: *ogã* H., *ekedy* B., *dofona* de oxóssi E., *dofonitinho* de oxóssi M., pelos melhores momentos, brincamos, pulamos e rezamos. Agradeço a M. *dofona* da oxum e minha mãe A. por ter nos criado.

E dentro do ronco nós cantamos, contamos história foi legal. "A minha vida no *ronco* eu amei...".

Entrada: 08/01/12

Saída: 28/01/2012

Babalorixá: Vitor de Oxóssi

Yakekere: J. de Oiá

Orunko: *****

Padrinho: G.

Bori: 19/01/2012

Oro: 28/01/12

O registro de M de Omulu começa com referência às datas de entrada e saída do *runcó*, onde ela vivenciou a iniciação religiosa. É importante destacar o início do registro mencionando as datas como um fator de relevância para o coletivo, como uma das principais funções deste registro: documentar o nascimento na vida do orixá. Logo após, D de Omulu agradece ao seu *pai de santo*, à *mãe pequena do terreiro* e segue agradecendo seus irmãos de recolhimento na nova ordem hierárquica do grupo. Neste momento, a então *iaô* agradece "pelos melhores momentos, brincamos, pulamos e rezamos" demonstrando uma experiência totalizante, em que o profano e o sagrado não se separam, mas se complementam.

Após agradecer a *dofona* de Oxum e sua mãe consanguínea por ter criado o *barco* de iniciantes, ela escreve que eles cantaram, contaram histórias e que foi legal. Finaliza seu relato redigindo uma frase em que ela mesma coloca com certo destaque por estar entre aspas: "a minha vida no *ronco* eu amei...".

Esse amor e alegria da criança iniciada em Omulu prosseguiu durante esses sete anos e foi uma característica muito marcante da entrevista que foi feita com a jovem. Na conversa, D de Olumu contou que chegou no *terreiro* de Pai Vitor quando tinha sete anos, mas que desde que nasceu ela frequentava a religião, pois seus pais sempre frequentaram centros. Com eles, D de Omulu conheceu outros *terreiros*, mas foi na casa de Oxóssi que permaneceu.

Logo no começo de sua narrativa, D de Omulu expressou seu sentimento pela *casa de santo* e contou algumas coisas que aprendeu ali:

Gosto muito daqui, gosto muito de todos os meus irmãos e eu aprendi muita coisa aqui. A valorizar até a última escova de dente suja nossa. Aprendi a dar valor a muitas coisas que a gente aprende. Aprendi a respeitar mais, a controlar mais as coisas que a gente fala por impulso, é.. Aprendi bastante coisa, vamos dizer assim, e amo estar aqui!

A fala inicial da *ebome* traz elementos de aprendizagens que ela teve na religião, mas que não se restringem aos muros da *roça*, como: valorizar até o que pode parecer ínfimo – a última escova de dente suja, reconhecer os aprendizados e ter mais cautela com falas por impulso. Outros aspectos vão sendo descritos por D de Omulu sobre sua personalidade, suas características, seus pensamentos e como ela se relaciona com o que vai aprendendo aos poucos no *terreiro*:

Já fui, sempre fui bem calada, mas nunca deixei de ser levada... sempre fui levada, mas dentro dos limites. (...) eu brinco agora, só que na hora que as coisas é séria, eu sempre fui séria. Isso foi desde criancinha, nunca levei essas coisas pra brincadeira. Porque eu aprendi e eu tenho meio que um senso, eu penso "Não é porque é um orixá que ele não foi igual nós, um ser humano antigamente". Então se o ser humano gosta de respeito, o orixá também gosta. Apesar que nos tempos dele era meio que diferente do nosso, antigamente, eu não sei porque, eu não fui da época... Mas a gente interpreta assim. Então o respeito é em dobro, não só por eles, mas sim por todos, é uma coisa que a gente aprende não só na família, mas aqui também é minha segunda família que eu falo.

A fala de D de Omulu nos mostra a experiência de crescer dentro do *candomblé* e ser conduzida a aprender e a compreender os distintos momentos da vivência coletiva: apesar de se considerar levada e de brincar, a *ebome* avalia que é séria quando se trata de assuntos dos orixás. Ela faz uma analogia entre as divindades e os seres humanos e conclui que, assim como as pessoas, os deuses também gostam de respeito. Muito provavelmente essa interpretação de D de Omulu de que o orixá "foi igual nós, um ser humano antigamente" se dá pelo conhecimento das trajetórias das divindades, pelos mitos ou *itains* que são acionados a todo momento ritualístico para justificar o que será feito, como será feito e com que deve ser feito. As histórias dos deuses africanos são vivas na casa de *candomblé* e D de Omulu demonstra respeito por elas.

Adiante, nos foi compartilhada um pouco sobre a experiência do recolhimento:

Eu recolhi por dois motivos: primeiro porque eu tinha cobrança por causa dos meus probleminhas de saúde e porque era o meu sonho recolher. Não foi ninguém, ninguém me botou pressão, eu recolhi foi porque eu quis. Eu me recolhi com nove anos. E foi até o contrário, meus pais falavam assim: "Mas certeza que você vai recolher?", eles faziam aquelas pra mim não recolher: "Oh, se você recolher você vai pra escola careca! Você vai fazer isso?", e eu "Eu vou pra escola careca", com nove anos de idade. Era o meu sonho recolher. Aí quando o Pai Vitor marcou o *barco*, eu pedi pra entrar aí minha mãe falou "Olha, ela quer entrar". Aí arrumei minhas coisas, como sempre todo mundo me ajudou, começou daí todo mundo me ajudando na minha *obrigação*. Mas quando era *abiã*, bem antes de eu recolher, a minha primeira roupa que eu ganhei foi do Pai Vitor e até hoje eu tenho guardada lá em casa. Foi a primeira roupa que ele me deu, ele que me montou... é pequenininha... ele que me montou, ele que colocou em mim... e eu gostei daquilo! E eu nem imaginava que eu ia chegar aqui agora onde eu to e... e aí foi.

Chegou o dia de eu recolher. Tomei um banho, toda feliz, porque tudo pra mim não foi igual o mundo de hoje, que o povo já recolhe sabendo. Não, pra mim tudo foi surpresa... eu nem sabia o que que era uma galinha, o que que era isso, o que eu era aquilo, nada. Eu sentei na *enim*, tomei um banhozinho né? E fiquei esperando. Aí o Pai Vitor deu uma palestra daí ele perguntou pra mim também: "Certeza que você vai

recolher? Você vai ficar careca, vai ficar assim...". Aí eu chorando falei: "Sim, eu quero recolher". E eu chorava... era até de felicidade porque eu tava realizando um sonho que era de recolher. Porque eu com cinco anos de idade, eu sempre ajudei meus pais e meu pai antigamente tinha casa, então eu sempre ajudei meu pai. E meu pai "Mas você não pode", e eu "Eu quero". Então com cinco anos de idade eu já ajudava a despachar um *padê*, que é um, tipo uma limpeza essas coisas. Eu ajudava a fazer já um monte de coisa. Então eu já nasci sempre observando as coisas, sempre aprendendo.

A fala de D de Omulu é longa e nos traz elementos importantes para refletir. O primeiro deles é a motivação para a iniciação: existia ali uma *cobrança de santo*, mas também se tratava de um sonho da criança, o que difere do jovem anterior. Ao ler esse trecho, nos deparamos com a preocupação dos pais de D de Omulu sobre as exigências no processo iniciático, que como pude observar são muitas, e não são simples. O raspar dos cabelos é um dos pontos mais simbólicos nessa iniciação; quando se trata de mulheres, esse aspecto ganha mais notoriedade pois os cabelos longos são atribuídos socialmente a uma expectativa construída de identidade feminina. Atentos a esse fato, os pais consanguíneos e o zelador de D de Omulu enfatizaram que ela precisaria ir à escola careca, e ela não se importou; a vontade de recolher da criança foi respeitada e as lembranças relatadas pela jovem são demasiadas vivas sobre esse aspecto, mostrando sua importância.

Outra referência que D de Omulu faz em sua fala é sobre a coletividade na construção dos elementos necessários para o recolhimento. Em sua fala ela diz que seus *irmãos de santo* a ajudaram e recorda com carinho da sua primeira *roupa de ração*, como chamam as roupas normalmente brancas de rotina do *barracão*, que foi seu *pai de santo* quem deu. O coletivo é sempre muito operante nas iniciações, pois normalmente a demanda de elementos para a *feitura* é alta, então é comum uma rede de apoio em que cada filho contribui com algo para não pesar muito para ninguém.

No final deste trecho, a *ebome* nos dá uma amostra da complexidade dos “processos educativos” no *terreiro*: se em um primeiro momento ela afirma que quando ela recolheu para a iniciação "não foi igual o mundo de hoje, que o povo já recolhe sabendo", que ela nem sabia o que era uma galinha, mais para frente nos diz que aos cinco anos ela já ajudava a despachar um *padê*, pois seu pai tinha *casa de santo*. Essa pode ser considerada uma representação do tempo do *candomblé*, que começa aos poucos, com o compartilhamento de ensinamentos mais simples para caminhar aos mais complexos, os chamados *fundamentos*. A galinha é um elemento crucial para os ritos de *fundamentos*, que D de Omulu só teve contato com seu significado quando se tornou uma *iaô*. Ainda sobre esse aspecto é interessante considerar que apesar de o *candomblé* ser uma religião onde o segredo tem um papel essencial, com o desenvolvimento dos *terreiros* nos centros urbanos, com as pesquisas realizadas e inúmeros

trabalhos publicados sobre a temática, mas principalmente pelo aumento da democratização do acesso à internet, muitos desses segredos acabam sendo compartilhados e revelados algumas – ou muitas – vezes fora do contexto ritual. Se hoje é mais fácil buscar informações sobre a cultura, os rituais e elementos para a realização destes nas telas dos smartphones, a realidade de D de Omulu foi distinta. Quando criança, ela cresceu em um ambiente familiar de culto afro-brasileiro e como relata: "já nasceu sempre observando as coisas, sempre aprendendo".

O cuidado com o outro, a união e o aprender junto foi outra característica forte da fala da *ebome*:

No começo, como a gente era muito pequenininho, a gente vinha pra nós dar *ossé*, limpar nosso santo. Aí a nossa *dofona* acordava nós, quando a gente acordava tinha leite quente, isso depois do *roncó*, que a gente vinha pra cá depois que a gente saiu, quando a gente vinha pro *barracão* dormir, a gente saiu do *roncó* e vinha dormir. Ela fazia leite com Toddy pra gente de madrugada pra gente tomar! Ela que ensinou nós tudo a dar *ossé*, ela sempre nos ensinou a ser um *barco* unido e nunca, nunca desfazer do próximo porque eu falo que ela é nossa mãezona do nosso *barco*, porque ela realmente é nossa mãe. Então ela nos ensinou, tipo, quando um irmão terminar um *ossé*, que é nossa limpeza no nosso orixá, o outro vai lá e ajuda o outro, o que acabar primeiro sempre ajuda o outro, então nós nunca foi irmão daqueles "Ah já acabei o meu, vou dormir e vocês se viram", nós sempre fomos irmãos unidos (...) A nossa *dofona* E, tudo que ela sabe, quando ela pode ela nos ensina e é que nem eu falo pra ela, ela é uma mulher muito inteligente, em todos os sentidos, porque tudo ela vai atrás, tudo ela quer aprender, e quando ela aprende ela passa pra frente. Porque ela pensa assim: eu fui *iaô*, eu fui não, eu acho que todos nós somos *iaô* pelo resto da vida, então isso não vai mudar... não é porque a gente virou um *ebome* que a gente agora é *equede*, porque a gente vai continuar *virando no santo*, vai continuar dormindo no chão, que é na *enim*, vai continuar agindo como um *iaô*.

Quando D de Omulu me contou suas lembranças de *preceito* ela se emocionou bastante, principalmente ao falar da *Ebome* E de Oxóssi, a *dofona* do *barco*. Nessa sua fala encontramos uma importante maneira de aprendizado no *candomblé*: o cuidado do mais velho para com o mais novo. A *dofona* do *barco* era a mais velha em idade biológica e também a mais velha entre os *iaôs*, a primeira a receber o orixá no momento do recolhimento. Dessa forma, D de Omulu nos mostrou sua admiração referente à postura de sua irmã mais velha que, ao já possuir alguns conhecimentos que os demais irmãos não tinham, ensinou a todos eles com paciência e cuidado. O cuidado está na forma de ensinar as maneiras de cultuar os orixás, mas também no reconhecimento de que seus irmãos eram crianças e por isso preparar o leite quente na madrugada, amenizando um possível desconforto de acordar antes do horário costumeiro. O cuidado também se estende com a preocupação em ensinar os mais novos que eles são um grupo e que todos devem se ajudar a todo momento. O sentimento de conforto que D de Omulu sentiu nesse período da vida se transformou em uma profunda e nítida admiração por sua irmã mais velha, que segundo suas palavras: "é uma mulher muito inteligente, em todos os sentidos, porque tudo ela vai atrás, tudo ela quer aprender, e quando ela aprende ela passa pra frente".

Esse cuidado relatado por D de Omulu, nos remete a Paulo Freire (2002) que nos lembra que não há educação sem amor. O amor, sendo uma tarefa do sujeito, uma intercomunicação íntima entre duas consciências que se respeitam, exige a luta contra o egoísmo. Só quem é capaz de amar os sujeitos inacabados é capaz de educar e não há educação imposta, como não há amor imposto.

Por fim, o aspecto da importância da religião sem um excesso, sem perder a percepção de que a vida se constitui também para fora do *terreiro*, apareceu no relato de D de Omulu:

(...) meu Pai Vitor, já me deu muitas broncas, só que foi pra mim aprender, (...) foi bronca de "Canta! Aprende! Vamo minha filha, estuda! Foca no estudo!". Nunca achei ruim dele falar isso. Sempre abaixei a cabeça e escutei porque eu sei que ele tá certo. Eu sei que eu tenho que focar mais nos estudos porque a religião é pra nós seguir, mas a gente nunca desfocar do mundo lá fora. Porque eu acho que em primeiro lugar a gente tem que focar no nosso mundo lá fora, acho que a gente tem que por nossa vida em dia pra depois agir aqui na religião.

Às vezes a gente não precisa estar dentro do *axé* 24h pra aprender as coisas. O santo quer que nós fica como: estudando. (...) Então a preferência é os estudos, a religião você tá ali, você tem que estar nela pra ela te dar um guia, mas nunca deixar de fazer seus estudos na vida. Então é uma coisa que eu aprendi muito, com ele danando, mas eu aprendi. É porque eu realmente, eu fiquei um pouco desandada nesse meio tempo, porque eu fiquei com a cabeça fraca, eu ia pra escola e ficava pensando: "O que eu ia fazer hoje? O que eu tenho que fazer? Por onde eu começo?". Aí de tanto ele danar eu peguei e falei: "Não, calma, eu vou acordar, eu tenho que acordar pra vida!". Porque agora eu to dando sete anos, eu to virando uma moça não só dentro do *axé*, mas sim fora, porque o respeito agora não é só aqui dentro, é fora. (...). Então eu tenho que dar respeito não só na religião mas sim nos meus estudos também. Porque o Pai Vitor ele sempre nos ensinou: "A religião não vai te dar aula de português, não vai te dar dinheiro, não vai te dar um futuro lá de fora. A religião vai te dar uma firmeza, ela vai te dar um guia, ela vai te dar um rumo, mas ela não vai te por dentro de um serviço, ela não vai te por dentro de um estudo, ela não vai te por dentro daquilo que você quer. Se você quer, você tem que ir atrás".

Sua fala demonstra um aspecto social que o *candomblé* executa em sua vida, pois se trata de uma religião que valoriza a prosperidade, não só na espiritualidade. Os estudos formais, mais uma vez, aparecem como um meio seguro de construir uma independência intelectual e material, e isso é incentivado fortemente pelo zelador. D de Omulu relatou as dificuldades que tinha em se concentrar na escola, mas devido ao incentivo incansável de seu *pai de santo* durante todos esses anos, a jovem passou a ver o estudo como um meio conquistar o que quer, de ter um emprego, um futuro melhor.

5.3. OGÃ G DE OXÓSSI

Oxóssi mata o pássaro das feiticeiras

Todos os anos, para comemorar a colheita dos inhames,
o rei de Ifé oferecia aos súditos uma grande festa.
Naquele ano, a cerimônia transcorria normalmente,
quando um pássaro de grandes asas pousou no telhado do palácio.
O pássaro era monstruoso e aterrador.
O povo, assustado, perguntava sobre sua origem.
A ave fora enviada pelas feiticeiras,
as Iá Mi Oxorongá, nossas mães feiticeiras,
ofendidas por não terem sido convidadas.
O pássaro ameaçava o desenrolar das comemorações,
o povo corria atemorizado.
E o rei chamou os melhores caçadores do reino para abater a grande ave.
De Idô, veio Oxotogum com suas vinte flechas.
De Morê, veio Oxotogi com suas quarenta flechas.
De Ilarê, veio Oxotadotá com suas cinquenta flechas.
Prometeram ao rei acabar com o perverso bicho,
ou perderiam suas próprias vidas.
Nada conseguiram, entretanto, os três *odés*.
Gastaram suas flechas e fracassaram.
Foram presos por ordem do rei.

Finalmente, de Irém, veio Oxotocanxoxô,
o caçador de uma só flecha.
Se fracassasse, seria executado
junto com os que o antecederam.
Temendo pela vida do filho,
a mãe do caçador foi ao babalaô
e ele recomendou à mãe desesperada
fazer um ebó que agradasse às feiticeiras.
A mãe de Oxotocanxoxô sacrificou então uma galinha.
Nesse momento, Oxotocanxoxô tomou seu ofã, seu arco,
apontou atentamente e disparou sua única flecha.
E matou a terrível ave perniciososa.
O sacrifício havia sido aceito.
As Iá Mi Oxorongá estavam apaziguadas.
O caçador recebeu honrarias e metade das riquezas do reino.
Os caçadores presos foram libertados
e todos festejaram.
Todos cantaram em louvor a Oxotocanxoxô.
O caçador Oxô ficou muito popular.
Cantavam em sua honra, chamando-o de Oxóssi,
que na língua do lugar quer dizer "O Cacador Oxô é Popular".
Desde então Oxóssi é seu nome". (PRANDI, 2018, p113-114).

Ogã G de Oxóssi é um jovem, negro, de vinte e um anos, que foi confirmado no Ase Tobi Ode Kole aos treze anos de idade. Seu *barco* foi composto por três pessoas e aconteceu poucos meses depois do *Barco Kids*. Hoje *Ogã G* tem sete anos de confirmado, com suas *obrigações* dadas de um e três anos no santo.

A posição de um *ogã* está dentro das hierarquias auxiliares executivas nos candomblés. São homens que não possuem incorporação de orixá e que realizam funções rituais diversas –

a mais comum e nítida quando se entra em um *terreiro* é tocar os atabaques, instrumentos sagrados que compõem o rito de chamar os deuses a terra. O *ogã* é escolhido, ou "suspenso" no termo nativo, por um orixá manifestado em um *filho de santo* em festa pública e por esse motivo, pelo entendimento de que o próprio orixá por simpatia escolheu a pessoa para ser seu *ogã*, os demais *filhos de santo* o chamam de "meu pai" (LIMA, 2003, p. 92). Uma característica importante é que o processo de recolhimento de vinte e um dias, no *runcó*, para dar início a vida ao orixá é chamado de "iniciação" para os *iaôs* e "confirmação" para os *ogãs* e as *equedes*; o termo é referente a percepção de que *equedes* e *ogãs* nascem feitos, sendo necessário apenas a confirmação do filho na vida do orixá. Existem inúmeras diferenças práticas também na efetivação dos rituais de *feitura no santo* entre *iaôs*, *equedes* e *ogãs*, mas uma delas é que *ogãs* e *equedes* não raspam a cabeça, retirando os cabelos por completo, e também o tempo de *preceito* após o *runcó* é de vinte e um dias, não de três meses como os *iaôs*.

Após essa breve explicação sobre o que é um *ogã*, cabe salientar que a família consanguínea de *Ogã G*, seu pai, seus avós paternos e tia fazem parte do *terreiro* e todos foram confirmados no mesmo *barracão*. Sua família possui uma característica bastante interessante que é o fato de ser formada apenas por cargos, ou seja, *ogãs* e *equedes*, não há rodantes.

A trajetória religiosa de *Ogã G* não foi sempre no candomblé, nem a sua e nem de sua família, que possui origem no catolicismo. Ele me explicou que conheceu a religião aos seis anos de idade, por influência de sua tia que já frequentava o *terreiro* mas que, mesmo assim, ela e sua avó – por quem *Ogã G* foi criado – inscreveram ele para fazer a Primeira Comunhão na Igreja Católica para ele saber qual religião realmente queria, qual ele gostaria de frequentar. O jovem compartilhou que não se adaptou à Igreja e que escolheu ao candomblé.

Abaixo, trago o registro feito pelo *ogã* no Caderno de Certidões de Nascimento do *terreiro*:

Eu *Ogã G. D. Z.* iniciei a vida no santo dia 19 de maio, recolhi com o *ogã J.* e o *dofono* de oxóssi N., onde passei 21 dias aprendendo rezas, conviver melhor com as pessoas e comer comida que eu não comia. Só tenho a agradecer o meu *pai de Santo* Vitor de oxóssi por ter me dado um *pai pequeno* exemplar que com ele nós só temos a aprender, um padrinho de oxóssi que é o *dofonitinho J.P.*, agradeço também os meus *irmãos de barco* por ter me dado conselhos ótimos que com eles só tenho a aprender. Na última semana entraram meus irmãos *Ebome M.* de oxum, *Eked Regina* de oxum, *Dofono* do ogum M. e *Dofonitinho* de oxossi J.P. durante o tempo que estive recolhido pude refletir mais sobre minha vida e adquirir um conhecimento espiritual, gostaria de agradecer meu avô Z. de ogum e toda minha família que esteve presente durante esse período, e também nossa *mãe criadeira Dofona* de oxossi C. que nos encinou o verdadeiro caminho na vida do orixa.

Entrada: 19/05/12

Saída: 09/06/2012

Babalarixa: Vitor de Oxossi

Orunko: *****

Padrinho: Oxossi do J.P.
 Babá Kekere: Ogã A. de Xangô

O registro de *Ogã G* mostra alguns aprendizados que ele teve durante esse recolhimento de vinte e um dias como aprender rezas, conviver melhor com as pessoas e comer comidas que ele não comia. As rezas neste *terreiro* são feitas em iorubá com partes em português; o momento do recolhimento é crucial para os novos *filhos de santo* aprenderem a rezar para todos os orixás e isso acontece duas vezes por dia, às 5h da manhã e às 17h da tarde. O convívio com as pessoas é obrigatoriamente trabalhado, pois não há alternativa: o *runcó* é um único quarto onde todos os filhos recolhidos convivem durante os vinte e um dias. Ali eles rezam, dormem nas esteiras, comem. Sobre o comer, o relato do *ogã* afirma que ele aprendeu a comer comidas que antes não comia, porque a alimentação feita dentro desse período é cuidadosamente escolhida e preparada com referências rituais que visam a não agitação do corpo e da mente. De uma forma geral são alimentos em suas formas mais naturais, feitos com azeite, cebola e o sal. Alho, pimenta e outros temperos são vetados assim como café e açúcar. O almoço e jantar são basicamente compostos por arroz, feijão, carne (moída, de panela ou peixe) e salada (de alface e tomate) e os cafés da manhã e da tarde por pão e chá de erva cidreira.

Também há nesse documento a exposição de que foi um período de reflexão sobre sua vida e de adquirir um conhecimento espiritual. Esses dois aspectos são bastante demarcadores de parte do que o recolhimento traz para os iniciados e confirmados, pois é um período que se passa sem interferências externas, sem convívio com outras pessoas – apenas as designadas a cuidar do grupo e participar dos rituais estipulados – sem objetos pessoais que não dizem respeito ao momento, sem notícias do mundo exterior ao *runcó*. O conhecimento espiritual é elementar, mas é possível ver a partir desses registros que ele não acontece isolado, sem outros conhecimentos e desenvolvimentos que compreendem a totalidade dos sujeitos.

Sete anos depois desse registro, conversei com *Ogã G* sobre sua trajetória e aprendizados durante esse tempo e ele me contou:

(...) a partir dessa iniciação eu já tive uma educação, aqui já era cobrado uma educação bem grande, tipo a gente sempre respeitar o mais velho, o que o mais velho fala pro mais novo o mais novo acata, entendeu? A gente estando certo ou errado, a gente primeiro tem que ouvir eles porque eles que sabem, (...) eles têm mais conhecimento que a gente.

É desde então foi só evoluindo... eu levo bastante os ensinamentos do Pai Vitor pra minha vida lá de fora, tipo, não falar dos outros entendeu? Não ficar com fofoca, com conversa alheia... a gente ter principalmente educação com os mais velhos em primeiro lugar, a gente saber se por no nosso lugar, a gente saber a hora certa da gente falar as coisas.

Então eu acho que o candomblé é pra mim, porque quando eu era mais novo eu era bem rebelde né? Então com o passar do tempo dentro da casa de candomblé eu fui sabendo me portar melhor sabe? Fui sabendo me comportar, fui tendo mais educação com as pessoas...

Aos trezes anos *Ogã G* se considerava rebelde e a descrição que ele faz sobre aprender a se comportar, ter mais educação e respeitar os mais velhos são valores que regem a conduta coletiva do candomblé. Em uma casa com mais de trezentos *filhos de santo*, a convivência tem seus grandes desafios e usufrui de regras para manter certa harmonia no cotidiano. Não falar dos outros, não fazer fofoca é um conselho repetido constantemente pelo zelador do *terreiro* e seus *filhos de santo* demonstram interesse em fazer esse exercício proposto pelo *babalorixá*.

O jovem também compartilhou qual o momento que mais se identifica dentro das funções do candomblé e também nos mostrou sua percepção sobre a hierarquia religiosa:

E uma das funções que eu mais gosto é o *orô né?* Que ali é o real ali... que o candomblé de sala ele é só pra apresentar ao público né? Quem é a pessoa, quantos anos de santo a pessoa tem, apresentar o cargo da pessoa para os outros pais de santo da cidade, pra mostrar que aquela pessoa ali tem cargo, já tem posto... e o *orô* ele é um momento único, é um momento único principalmente quando a gente tá dentro dos *quartos de santo*, quem é de *quarto de santo*.

(...) a gente na casa de candomblé, a gente tem cargo não é pra pessoa ser mais que a outra, o cargo que tem no candomblé, acredito eu, como assim foi me ensinado, que é pra dividir as funções, pra não sobrecarregar uma pessoa só (...). Todos os cargos dentro de uma *casa de santo* é importante. Não tem nenhum... claro que tem uns que são de maiores responsabilidades, só que todos são importantes, um não funciona sem o outro.

Ogã G de Oxóssi relatou que uma das funções que mais gosta, que descreve como um momento único, é o *orô*, que corresponde a um conjunto de condições, de ritos próprios dentro do processo de iniciação que cada orixá tem em específico, como suas folhas, suas cantigas, suas interdições. O *orô* que o jovem se refere é aquele realizado dentro dos *quartos de santo*, onde há a sacralização animal e quando apenas a *família de santo* está presente; trata-se de um rito que não é aberto ao público, que parte pequena dos filhos possuem a função de estar dentro do *quarto do orixá*, enquanto os demais ficam do lado de fora compondo outras ocupações do ritual. O que é público, como o *ogã* descreve, é o candomblé de sala, a festa que contempla os *filhos de santo* e a comunidade em geral. O candomblé, a festa, ocorre no mesmo dia do *orô*, mas este é realizado pela manhã e a cerimônia pública, à noite.

É na festa pública que os novos filhos iniciados e confirmados são apresentados à comunidade, que os postos, cargos ou os *oiês*, são revelados e partilhados com todos os presentes como uma maneira de legitimar e oficializar a função daquele *filho de santo*. Os *oiês* podem ser delegados aos *ebomes* e/ou *ogãs* e *equedes* confirmados, como uma maneira de distribuição de funções executivas específicas no andamento das atividades do *terreiro*. A fala do *ogã* sobre sua visão a respeito dos cargos é de que eles servem para dividir as funções de uma maneira que não sobrecarregue poucas pessoas, ou seja, um modo de organização da

estrutura ritual. A percepção de que todos são importantes e um não funciona sem o outro, mostra uma valorização do trabalho coletivo no *terreiro*.

Sobre cada um ter a sua função, G de Oxóssi nos conta que além de ser *ogã*, ele possui um *oiê* específico:

Eu, o meu cargo é *Pacum Odé*. A função do meu cargo é cortar para Oxóssi. É a mesma função do *Axogum*, que toda casa de candomblé tem o *Axogum*, a diferença é que eu corto, o *Pacum Odé* ele corta só para o Oxóssi. Claro que ele pode cortar para os outros santos na falta do *Axogum*, ele pode cortar para os outros santos, mas o principal mesmo é cortar só para Oxóssi, o *Pacum Odé* é quem mexe com as coisas de Oxóssi. De todos os Oxóssi da casa.

O cortar que o *ogã* se refere diz respeito ao ato em si da sacralização animal. Seu cargo foi por ele comparado ao *Axogum*, que possui a função de sacralizar os animais consagrados aos orixás nos rituais de purificação, comunhão e oferenda. Tanto o *Axogum* quanto o *Pacum Odé* são de extrema importância no candomblé, pois os rituais de sacralização são um dos atos mais simbólicos e efetivos do culto. Não é nossa intenção analisar o ritual ou o simbolismo da sacralização, mas cabe uma explicação devido a importância de tal elemento no culto. Trata-se de "[...] um ato religioso que só pode ser realizado em atmosfera religiosa e através de agentes essencialmente religiosos" (HUBERT e MAUSS, 1964, p. 19). Toda oferenda, iniciação e consagração implica em transmissão e revitalização de *axé*. A força do *axé* é contida e transmitida através de certos elementos materiais e substâncias aos seres e objetos, que mantém e renova neles os poderes de realização. O *axé* é contido numa grande variedade de elementos dos reinos animal, vegetal e mineral. Segundo Santos (2012, p. 255) a oferenda-substituto evita morte prematura, permite o indivíduo realizar com plenitude seu ciclo de vida, chegar à velhice e assegurar sua imortalidade, pois ela devolve e fortalece as entidades sobrenaturais, uma parte do *axé* do qual ele mesmo se nutre.

O *Ogã* G explicou como foi e está sendo o processo de aprender como ser um *Pacum Odé*:

Quando eu recebi, eu não esperava né? Não fazia nem ideia, não esperava, e eu ainda estou no processo de aprendizado sobre esse cargo. No atual momento eu aprendo as coisas do *quarto de santo* com o meu *Pai Pequeno*, que é *Omobá*, o A. Ele que a vida inteira tá com o Pai Vitor, é ele que corta para Oxóssi a vida inteira, para o santo do Pai Vitor, então eu to nesse processo de aprendizagem com ele né? Porque ele que tá ali né, sempre a vida inteira no *quarto de santo*, ali cortando para Oxóssi então eu tento buscar o conhecimento dele (...). É contínuo, é todo dia uma coisa nova, todo dia às vezes você acha que aquela coisa que você fez de um jeito uma boa parte da sua vida dentro da *roça* você tem que mudar porque agora é assim... (...). Não existe um padrão entendeu? Não tem um padrão. Para Oxóssi é assim, para Ogum é assim, não (...). Para cada santo é uma forma diferente que você faz quanto a tudo, quanto a quarto de santo, quanto a cantiga, quanto aos toques, quanto aos atos que eles fazem na sala durante o Candomblé que tá tocando para eles... é tudo diferente, não existe um padrão.

A fala do jovem mostra como o conhecimento é transmitido através do tempo, do mais velho para o mais novo e de forma oral. O fato de não existir um “padrão”, uma fórmula pronta para todos os Oxóssis, Iemanjás, e demais orixás também reafirma essa complexidade de conhecimento tradicional e ancestral que resiste e se perpetua dentro dos muros dos *terreiros*. Ainda sobre o aprendizado das funções de seu *oiê*, o *ogã* traz uma importante referência de conhecimentos que vem de sua *linhagem* de *axé*, dos *terreiros* que correspondem à sua raiz:

(...) esse ponto é muito importante porque quando eles vêm, eles vêm uma vez no ano né? Então sempre que eles vêm a gente tenta sugar deles o conhecimento o quanto possível, né? E o conhecimento bom, a parte boa, porque eles né, porque o Axé Oxumarê ele é a nossa raiz, né? Então ele é nossa casa matriz e então o conhecimento que eles trazem é gigante, é enorme entendeu? Não tem, não tem limite. Então cada ano que eles vêm a gente busca aprender uma coisinha diferente, "olha, não é assim, é assim que se faz", e por aí vai...

Toda festa de *Oxóssi*, orixá patrono do *terreiro*, acontece no mês de abril de cada ano. Nesta ocasião a *mãe de santo* de pai Vitor, Mãe Ana de Ogum, vem de Embu das Artes, São Paulo, com alguns *filhos de santo* e também uma comitiva de Salvador, Bahia, vem com o Babá Pece, liderança do Axé Oxumarê. Este momento é sempre muito esperado por toda família do Ase Toby Odé Kole, por se tratar de uma ocasião de encontro, confraternização, e como o *Ogã* G descreveu, uma oportunidade de aprender sempre mais sobre o universo do candomblé e o culto aos orixás. Todo esse conhecimento emana a energia vital, o conteúdo mais precioso do *terreiro*, que é o *axé*. Por ser uma força, o *axé* pode diminuir ou aumentar, mas o fato é que quanto mais antigo e ativo é o *terreiro*, quanto mais os sacerdotes encarregados das *obrigações* rituais apresentam grau elevado de iniciação, mais poderoso será o *axé* da *casa de santo*. O conhecimento e desenvolvimento iniciático estão em função da elaboração do *axé* (SANTOS, 2012).

Ainda sobre os conhecimentos adquiridos no *barracão*, *Ogã* G reflete:

Porque aqui a gente não pode fazer as coisas pela metade. Aqui, uma coisa que eu aprendi aqui também é que dentro da *casa de santo* tudo que você começa você termina. Você começou, que seja de limpar um banheiro a mexer dentro do *quarto de santo*, você começou a limpar o banheiro você termina ele, não deixa pela metade. *Quarto de santo* é a mesma coisa, você começou ali dentro você vai até o final, até tá tudo arrumado.

A fala acima faz referência a um modo de ser coletivo em que as demandas são inúmeras e constantes, e isso exige uma organização eficaz para tudo poder transcorrer conforme aos ensinamentos e práticas do cotidiano. A disciplina faz parte de modo de ser e todos os *filhos de santo* aprendem a ter essa conduta a fim de sempre que possível distribuir os afazeres e não sobrecarregar ninguém. A fala também demonstra a importância de todas as atividades no

terreiro, sem distinção: o *oiê* de *Ogã G* é uma função importante, mas tão importante quanto alimentar o orixá é manter o banheiro limpo para o usufruto de toda comunidade.

Por fim, o *ogã* faz considerações sobre a motivação de sua confirmação no orixá e como é a trajetória na *vida do santo*:

Então, nesse ponto foi mais por necessidade. Porque eu nunca tive, como que eu posso falar, ilusão de *fazer o santo* porque acho bonito. Acho bonito sim sabe? Mas aí eu vou fazer porque é bonito? Não. Eu fiz por necessidade mesmo, da minha vida. Antes, como eu falei, eu já dei muito trabalho já sabe? Então eu realmente fiz por necessidade, não por vaidade. Uma necessidade para melhorar minha cabeça, meu *ori* que a gente fala né? Tava muito avoado...

Só que a gente sente essa diferença sim. Só que não é chegar e falar assim: "Ai o santo... eu sou do candomblé tá tudo certo, eu vou fazer vou fazer minha iniciação no santo ali, minha vida vai prosperar". Não, não é não é assim que a banda toca. A gente tem que fazer a nossa parte também que se a gente não fizer a nossa parte nada daquilo ali adiantou. É a mesma das outras religiões: se as pessoas não fizerem a sua parte nada vai prosperar, não adianta você apenas... é igual o *Iroko* que a gente tava sentado do lado dele, você acha que ia adiantar a gente apenas plantar ele e largar ele de lado? Que o resto é se vira? Não, não é. A gente teve que plantar, teve que cuidar, teve um processo todo pra ele ser do jeito que ele é hoje. Até hoje a gente tem que cuidar dele né? Às vezes tirar, bater algum tipo de veneno para tirar os bichos dele, dependendo da situação... Então a gente tem que fazer a nossa parte que fazendo a nossa parte a ajuda vem em seguida.

Este último trecho da conversa com *Ogã G*, ele revela que seus motivos para se confirmar no orixá foram devidos a aspectos que ele relata como necessários para cuidar de sua cabeça, pois deu muito trabalho na adolescência. Explica que sente a diferença em sua vida depois desse processo, mas que tudo vem com trabalho e dedicação, como a analogia que fez com o *Iroko*, orixá do Tempo, assentado ao lado de onde estávamos, representado por uma árvore de espécie denominada gameleira branca. *G de Oxóssi* explica que assim como foi preciso cuidar da árvore para que ela crescesse, a trajetória na vida do orixá também demanda cuidados.

5.4. EBOME E DE OXÓSSI

Oxóssi ganha de Orunmilá a cidade de Queto

Um certo dia, Orunmilá precisava de um pássaro raro para fazer um feitiço de Oxum.
Ogum e Oxóssi saíram em busca da ave pela mata adentro,
Nada encontrando por dias seguidos.
Uma manhã, porém, restando-lhe apenas um dia para o feitiço,
Oxóssi deparou com a ave e
percebeu que só lhe restava uma única flecha.
Mirou com precisão e a atingiu.
Quando voltou para a aldeia,
Orunmilá estava encantado e agradecido com o feitiço do filho,
sua determinação e coragem.
Ofereceu-lhe a cidade de Queto para governar até sua morte,
fazendo dele o orixá da caça e das florestas. (PRANDI, 2018, p. 116).

A *Ebome E* de Oxóssi é uma jovem, negra, de vinte e seis anos, que foi iniciada no Ase Tobi Ode Kole aos dezoito anos de idade. É a *dofona* do *Barco Kids* e como seus irmãos, se iniciou e deu suas *obrigações* de um, três e sete anos. Nesta última obrigação, passou de *iaô* para *ebômim* e também recebeu o *oiê* de *Iá Egbé*, que significa mãe da comunidade. Nas palavras de Santos (2012), *egbé* são associações bem organizadas, implantadas e reformuladas no Brasil a partir do século XIX, advindas de elementos de um complexo cultural africano onde se mantém e se renova a adoração dos orixás e dos *eguns*. Segundo a mesma autora, "os membros do *egbé* circulam, deslocam-se, trabalham, têm vínculos com a sociedade global, umas constituem uma comunidade 'flutuante, que concentra e expressa sua própria estrutura nos 'terreiros'" (SANTOS, 2012, p. 33).

Parte de sua família consanguínea também frequenta o *terreiro*, a jovem possui três tios e quatro primos que fazem parte do Ase Tobi Odé Kole. Em seu *barco* de recolhimento, inclusive, ela se iniciou com três desses quatro primos. Seu esposo também é do *barracão*.

Nos registros do caderno de certidão de nascimentos, *Ebômim E* escreveu:

Eu, E. K. da C, *dofona* do Oxóssi, iniciei minha vida no orixá dia 08/01/2012 à 28/01/2012 junto com meus irmãos: *Ogã H., Ekedy B., dofonitinho Oxossi M., fomo M. E.*

Meu *Babalarixá* Vitor de Oxossi, a quem amo muito; ele é muito importante pra mim. *Yakekere J.* de Oiá, que me mostrou que o Orixá lhe da aquilo que você planta.

Pai pequeno G.: obrigada por estar presente em minhas obrigações.

Agradeço ao meu pai *Ogã A., Mãe Ekedy P., Ekedy M.*; Minha mãe criadeira *dofona* da oxum *M. Ekedy R., Dofonitinho J.*

Agradeço principalmente ao meu pai Oxóssi por ter me mostrado a importância e a responsabilidade que assumimos quando somos iniciados na *vida do santo* por ter feito eu melhorar como amiga, filha e irmã. Agora vejo o Orixá com olhos diferente; e sei que o compromisso que assumimos não é com as pessoas, mas sim com todos os Orixás.

Entrada: 08/01/12

Saída: 28/01/12

Babalarixa: Vitor de Oxossi

Yakekere ou *Babakekere*: Pai G.

Orunkó: *****

Padrinho: R. (mabeji)

Bori: 19/01/12

Obs: Agradeço: meu padrinho *M. dofono* do Ogum. *Ogã L.*

O apontamento de *E de Oxóssi* possui agradecimentos às pessoas que ela considera importantes nesse processo iniciático, desde seus irmãos de *barco*, passando por seu *babalarixá* e indo até outros *filhos de santo* que participaram ativamente dessa iniciação. Agradece a seu orixá *Oxóssi* por mostrar a importância e responsabilidade que é assumida quando se inicia, por tê-la feito melhorar como pessoa e por passar a ver os orixás com outros olhos, sabendo de seu compromisso assumido com as divindades.

As palavras de E de Oxóssi, ao agradecer considerável número de pessoas e também ao seu orixá por auxiliá-la sobre a responsabilidade da iniciação, tem relação com sua história de vida antes de chegar ao candomblé e também suas dificuldades em aceitar e assumir a religião dos orixás para si.

A jovem relatou que foi criada por sua avó materna e que a acompanhava quando criança no centro de Umbanda, mas também na Igreja Católica. Contou que desde pequena as pessoas já diziam que ela tinha "coroa", ou seja, potencial em desenvolver sua mediunidade. Quando tinha aproximadamente doze anos, sua avó faleceu e ela passou a viver algumas experiências que a deixou assustada, pois ela passava mal em muitos momentos. Chegou a conhecer alguns *terreiros*, pois sempre era alertada que tinha *cobrança de santo*, mas não permaneceu em nenhum. Os anos passaram e por influência de suas tias e de seu esposo acabou conhecendo o *terreiro* de Pai Vitor onde, depois de também vivenciar experiências mediúnicas e de *cobrança de santo*, se iniciou.

A *ebônim* contou um pouco sobre o papel do candomblé e como é a relação e influência das orientações de Pai Vitor em sua vida:

Eu tive a oportunidade de ouvir coisas que eu nunca ouvi dentro de casa, sabe? Sobre moralidade, sobre lealdade, sobre a gente saber como a gente tem que ser, sobre por exemplo, algum *irmão de santo* fala alguma coisa do outro, ele vai lá, ele corrige.(...) Aqui dentro eu tive a oportunidade, porque eu acho assim, se o sacerdote não for uma pessoa igual o Pai Vitor que tem sabedoria, não precisa ser igual ele, mas uma pessoa que educa, o candomblé não tem função social nenhuma, entendeu? Porque se não você pega lá e acende uma vela da sua casa. Porque fé você pode ter em qualquer lugar. E aqui não, aqui o Pai Vitor faz um serviço social pra mim. Ele briga por causa das notas [da escola], ele cobra nota: "Você vai dar obrigação, como é que tá na escola?". (...) Fala na frente de todo mundo...dá horas de palestra! Quantas vezes eu falava assim: "Gente, eu não aguento mais!". Eu até gravei! Porque é a mesma coisa, ele repete. Se você me perguntar qual é o discurso dele, eu sei falar!

A postura do sacerdote em orientar seus filhos sobre algumas condutas importantes para se viver bem coletivamente, como não deixar passar comentários pejorativos entre os irmãos evitando um possível desencadeamento de mal-estar e estar sempre conversando a respeito do que não é considerado próspero para o *terreiro* é uma delas. É também muito simbólico, quando a *ebônim* diz que ali ela "ouviu coisas que nunca ouviu dentro de casa", se referindo a reflexões sobre moralidade e lealdade, por exemplo. Destaca a sabedoria do sacerdote como ponto importante para liderar o grupo religioso e mais uma vez, o incentivo e acompanhamento sobre as atividades escolares aparece. A associação entre obrigações na vida do santo e na escola parece estar indissociada neste *terreiro* e é parte dessas "palestras" que Pai Vitor dá – que normalmente são momentos em que grande parte de seus filhos estão no *terreiro* e ele os chama para falar sobre algum assunto importante.

A jovem também relata sobre a valorização do conhecimento dos mais velhos:

Porque o candomblé é uma religião que valoriza muito os mais velhos (...) quanto mais velho você for dentro do candomblé, mais valorizado você é. Mas a gente tem que se tratar com respeito, porque aqui tudo é hierarquia, tudo é hierarquia aqui dentro. Então tudo que eu não ouvi e não aprendi dentro de casa, eu aprendi aqui dentro com o Pai Vitor.

Neste trecho, a fala de E de Oxóssi complementa a sua fala anterior exemplificando mais um aspecto que ela aprendeu no *terreiro* e que não aprendeu dentro de casa: o respeito pela hierarquia, que na religião é estabelecida por *idade de santo*. Por mais que essa hierarquia de santo muitas vezes não corresponda aos mais velhos de idade biológica, esses dois tipos de conhecimento de vida são valorizados e respeitados.

A hierarquia no candomblé apresenta muitas facetas e possibilidades de vivenciá-la, apesar de parecer, à primeira vista, algo muito rígido. Nesse sentido, E de Oxóssi nos conta como ela interpreta os diferentes afazeres da *roça* e sua atual posição nessa disposição da *família de santo*:

"E. hoje você lava o banheiro do *axé*", ah eu lavo feliz, lavei banheiro a minha vida toda, sem reclamar. Ninguém viu se eu deixei de lavar ou se eu to lavando e alguém tá parado, você pode perguntar pra qualquer pessoa, nunca cheguei aqui e falei: "Gente, eu morri de trabalhar", e olha que eu já morri viu [risos]! Ficar quatro dias direto... na festa do Pai Oxóssi são cinco dias, eu nem durmo. Porque eu quero tanto que saia tudo perfeito, principalmente pra ele que me recebeu aqui, que eu não ligo. Vou ser a lavadeira? Vou ser a lavadeira, e inclusive vou continuar fazendo. Eu nem sei o que eu vou ter de função viu, pra te falar a verdade. Mas na hora que eu tiver à toa, eu vou continuar ajudando meus irmãos, porque é essencial, eu não deixei de ser irmã deles porque eu virei *Ia Egbé*. Porque, por mais que eles falem que *Ia Egbé* é a mãe da comunidade, a conselheira da comunidade, mas antes disso eu sou irmã deles. Então tudo que eu puder ajudar, eu vou ajudar, sabe? Porque eu acho que a gente não pode perder a essência da gente. Porque se eu conquistei isso e o orixá confiou isso em mim, sempre sendo do jeito que eu fui, então eu acho que eu posso continuar, porque eu to no caminho certo, e eu não vou mudar também não.

Esse relato de E de Oxóssi dialoga diretamente com a recente posição que ela acabara de ocupar: na mesma noite que saiu na sala para concluir sua *obrigação* de sete anos, passando de *iaô* para *ebô mim*, ela também recebeu o título de *Ia Egbé*, que é uma função muito importante dentro dos cargos executivos de um *terreiro*. Nossa conversa foi no dia seguinte de sua saída, o que explica sua fala sobre ainda não saber exatamente qual será sua função, mas ela já adianta que não vai deixar de fazer as atividades consideradas menos prestigiadas por acreditar que todas as atuações são de relevância para a casa. Reitera a importância de não perder sua essência, independente de cargo, e continuar ajudando seus irmãos no que for necessário. Esse sentimento de valorização e preservação da coletividade é nitidamente vivenciado pelos *filhos de santo* no cotidiano do *terreiro*.

Adiante, a jovem explicou que nesses sete anos ela aprendeu muito sobre o candomblé e conta como aprendeu, quais foram as estratégias:

Eu já aprendi muita coisa. Geralmente você costuma aprender mais depois dos sete anos. Eu posso te falar que eu cheguei nos sete anos e eu tenho que aprender muito mais, porque o candomblé é uma religião que você nasce sem saber e morre sem saber. Mas assim, eu fui uma *iaô* que eu aprendi muita coisa, muita coisa. Mas eu tive muito interesse. E eu sempre perguntei se podia, na verdade eu aprendi lavando louça, tava lá lavando louça e eles falavam: "Mexe uma panela aqui", aí você volta pra pia. Aí: "Nossa, não tem o Fulano... pega isso aqui pra mim?", aí você vai né... porque a gente é curioso que é *iaô*, aí já dá uma olhada [risos]. Então sempre tudo normal. Pra mim aqui na casa, das funções que eu desenvolvi eu nunca tive problema com nenhuma e com ninguém.

O aprendizado no candomblé, como estamos afirmando no decorrer de toda essa dissertação é algo gradual, que leva tempo e está associado ao lugar da hierarquia que o *filho de santo* ocupa. A fala de E de Oxóssi contempla esse princípio ao afirmar que "você costuma aprender mais depois dos sete anos", porque é depois que se passa de *iaô* para *ebô mim* que se é autorizado a entrar em contato com os conhecimentos mais profundos da religião. O caso da jovem mostra, porém, que se se tem dedicação, comprometimento e interesse, o *filho de santo* acaba tendo reconhecimento e acesso a determinados fundamentos, que o nível mais alto da hierarquia julga coerente que se aprenda naquele momento. O lavar a louça foi um meio que acabou, sem um interesse premeditado, proporcionando E de Oxóssi a acessar conhecimentos principalmente quanto ao preparo de elementos rituais que são confeccionados na cozinha por pessoas específicas e incumbidas desta função. Em dias de obrigação, a casa recebe grande parte de seus *filhos de santo* e a demanda para manter a organização do *terreiro*, seja nos preparativos sagrados, como a separação e disposição de elementos rituais, quanto nos preparativos profanos, limpeza do ambiente e cocção de alimentos não tem fim. A pia da cozinha não pára vazia até o término das obrigações e foi lá que a jovem, ao se oferecer para ajudar a lavar a imensidão de louça que se produz, foi aprendendo com o cotidiano, em doses pequenas e quase sem perceber, sobre os segredos dos cuidados com os orixás.

Na fala a seguir, E de Oxóssi faz sua interpretação sobre estudos formais e candomblé:

Porque eu acho que as pessoas no candomblé, é o que eu te falei do estudo: antigamente, a maioria das pessoas do candomblé não tem estudo, vive muito dentro da religião (...). Então as pessoas não têm outra convivência, outros assuntos, sabe? E acaba que aquele desenvolvimento de conhecer outras pessoas que a educação faz sabe, de fazer você pensar, não chega. E então, isso aqui no *barracão* é muito diferente. Porque o Pai Vitinho ele incentiva, ele praticamente obriga as pessoas a fazer faculdade aqui.

O incentivo aos estudos na escola e na faculdade é um ponto que até aqui todos os *filhos de santo* tocaram, o que nos faz compreender que se trata de um valor de relevância para o coletivo, impulsionado pela postura de Pai Vitor de incentivar e tutelar o desenvolvimento desse

aspecto na vida de seus *filhos de santo*. O que é interessante nessa fala é que E de Oxóssi nos apresenta seu ponto de vista sobre o porquê dessa importância do ato de estudar: os estudos proporcionam uma outra vivência coletiva, leva as pessoas a frequentarem outros espaços além do *terreiro* em que se pode ter uma outra perspectiva de socialização. Os estudos, segundo a narrativa da *ebônim*, também convidam as pessoas a pensarem tanto pela aprendizagem que se tem sobre os infinitos assuntos possíveis que nos ajuda a compreender o funcionamento do mundo em que vivemos, quanto pelo que o própria contato com pessoas de realidades diferentes estimulam. No final do trecho selecionado da fala da jovem, ela afirma que além de incentivar, o zelador "praticamente obriga as pessoas a fazerem faculdade", e esse ponto é realmente muito marcante no *terreiro* nas falas e "palestras" que pude presenciar de Pai Vitor. Em um país que tem o Ensino Médio como um gargalo da educação básica, no sentido de que infelizmente ainda temos uma realidade que facilita o abandono desse último nível da educação formal por vários motivos já pesquisados, a fala do *babalorixá* mostra uma ambição que dá um salto à nossa realidade: não basta finalizar o ensino básico, hoje em dia é preciso um nível superior de educação para ter acesso a um mercado de trabalho que ofereça salários melhores e conseqüentemente uma vida com mais dignidade e conforto. A postura de Pai Vitor soa com bastante coerência entre seus *filhos de santo*, porque além de executar o ofício de zelador de uma casa de candomblé, ele possui outros convívios, outros âmbitos de sua vida desenvolvidos e com significativo reconhecimento de sucesso, como o fato de ser um advogado bastante prestigiado na cidade e também por ter dois filhos que foram recentemente adotados. A rotina, muitas vezes exaustiva, da vida de Pai Vitor é um exemplo para seus filhos de que é possível sim se dedicar a outros campos do desenvolvimento pessoal mesmo com todas essas exigências e tempo que o candomblé exige.

E de Oxóssi me contou que sempre teve o desejo de cursar o Ensino Superior e que entrar para o Ase Tobi Odé Kole reforçou esse sonho que foi conquistado: e jovem se dedicou e com muitas dificuldades conseguiu se formar em Direito, sendo aprovado no exame da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) antes mesmo do término da faculdade. Essa foi uma conquista pessoal sua, mas também coletiva: é um exemplo para seus *irmãos de santo* e para sua família consanguínea, pois foi a primeira pessoa a ter um diploma de Ensino Superior.

Sobre essa admiração pela postura, coerência e inteligência de Pai Vitor, a *ebônim* analisa:

Isso também tem a ver com a mãe dele que sempre foi uma pessoa muito firme, era uma mulher firme. Tem hora que eu falo pra ele: "Gente, quem te ensinou isso tudo que o senhor fala? Porque não tem cabimento, tem hora que o senhor fala umas coisas que eu nunca nem pensei que um dia eu ia ter a oportunidade de ouvir!". Ele fala: "Meu pai falava isso pra mim", e o pai dele era médico, sabe? A mãe dele eu não

lembro o que ela fez... Mas eu acho que ela fez alguma faculdade, ela era uma mulher inteligente, uma mulher boa de coração, que ajudava o próximo.

Podemos compreender que para E de Oxóssi, há um conjunto de fatores que interferem na sabedoria de Pai Vitor. Os conhecimentos compartilhados pela vida no candomblé são um fator, os estudos são outro, e agora ela apresenta a importância da educação dentro de casa, das diversas configurações que uma família pode ter, mas que independente de qual for tem sua relevância na formação dos sujeitos. Os pais biológicos de Pai Vitor não eram de candomblé. Sua mãe, que foi citada no trecho acima, é falecida, mas que mesmo não sendo da religião sempre esteve presente no *terreiro* para ajudar no que fosse preciso e estivesse ao alcance dela; para E de Oxóssi ela transmitia ser uma pessoa firme, e isso teve influências na vida de seu *pai de santo*. A fala da *ebome* traz também o pai biológico do zelador, que era médico, mas faleceu quando Pai Vitor ainda era uma criança pequena. Por mais que o convívio tenha sido interrompido pela morte, o *babalorixá* demonstra que aprendeu lições importantes com seu pai e aquilo que ele julga que foi relevante para sua vida, acaba por passar adiante para seus *filhos de santo*. Outro ponto importante que temos nessa fala da jovem, é a associação entre inteligência e estudo, quando relaciona imediatamente as falas sábias de Pai Vitor com os ensinamentos que teve do pai "que era médico" e também sua mãe, que ela não tem certeza mas "acha que ele fez alguma faculdade, ela era uma mulher inteligente".

Todo esse trabalho de educar tanto na vida do orixá como no convívio da *família de santo*, respeitando todas as diferenças que ali existem, é reconhecido por pessoas de outros *terreiros*, segundo E de Oxóssi:

Quando vem aqui em casa, as pessoas de Brasília, da Bahia, de todos os lugares onde tem essas casas muito mais antigas, falam: "Vitor, essa casa aqui...", eu já ouvi falar, isso não é uma coisa que ele tá me contando, inclusive falaram pra mim porque eu também já conversei com eles, eles falam assim: "Essa casa aqui o bolo foi feito e a forma foi jogada fora, porque os seus filhos são diferentes. A gente chega aqui, a gente tem vontade de trazer os nossos filhos pra poder conviver nesse ambiente e ver como que vocês são unidos". E eles pensam que aqui não tem defeito, e tem. Porque tem problema... Mas o Pai Vitor ele consegue transformar, sabe, colocar tudo tão leve... Eu acho que às vezes não é nem o que ele quer falar, mas ele cumpre com a função que o orixá determinou pra ele (...). O Axé Oxumarê, que é uma casa fundadora, eles falam assim que aqui é referência pra eles de Minas, não só de Minas, porque o Pai Vitor... é igual filho né? Quando você ensina o seu filho desde pequeno, que você vai impondo limites? Ele quis impor um limite agora, desde o começo, por mais que eram dez pessoas, ele começou pondo limite nas dez. Porque chegavam outras e aquelas dez passavam para as outras...

O reconhecimento de quem está de fora é um sinal de que as coisas estão dando certo. O *terreiro* recebe constantemente visitas de pessoas de outros candomblés de diversos lugares, de cidades de Minas Gerais, de São Paulo, de Brasília e Salvador. Esses *filhos de santo* vêm até o Ase Tobi Ode Kole por variados motivos, desde prestigiar uma *obrigação de orixá* até

estabelecer contatos nas redes de *axé* para solucionar questões de rituais que precisam ser feitos com a ajuda de sacerdotes com maior *axé*, maior tempo de *vida no santo*. Fato é que nessas ocasiões, muitas vezes, essas pessoas passam alguns dias na *roça*, o que permitem observar como as condutas ali funcionam e também tecer comentários como os descritos por E de Oxóssi. A boa convivência segundo a interpretação da *ebômim*, tem a ver com uma postura coletiva que é guiada através dos ensinamentos de Pai Vitor. O sucesso, vem do primeiro do zelador em fazer o que o orixá determinou a ele e também o fato de impor limites, estabelecer regras e zelar pelo bom convívio, como quando "você ensina seu filho desde pequeno".

5.5. EQUEDA B DE OIÁ

Oiá recebe o nome de Iansã, mãe dos nove filhos

Oiá desejava ter filhos,
mas não podia conceber.
Oiá foi consultar um babalaô
e ele mandou que ela fizesse um ebó.
Ela deveria oferecer um carneiro, um agutã,
muitos búzios e muitas roupas coloridas.
Oiá fez o sacrifício e teve nove filhos.
Quando ela passava, indo em direção ao mercado, o povo dizia:
"Lá vai Iansã".
Lá ia Iansã, que quer dizer mãe nove vezes.
E lá ia ela orgulhosa ao mercado vender azeite de dendê.

Oiá não podia ter filhos,
mas teve nove,
depois de sacrificar um carneiro.
E em sinal de respeito,
por ter seu pedido atendido,
Iansã, a mãe dos nove filhos, nunca mais comeu carneiro. (PRANDI, 2018, p. 294)

B de Oiá é uma jovem, negra, de vinte anos que foi confirmada no candomblé, no Ase Tobi Odé Kole, aos doze anos de idade. Ela fez parte do *Barco Kids* e com ele deu suas *obrigações* de um, três e sete anos. Alguns membros de sua família consanguínea fazem parte do *barracão* estudado como sua mãe, irmão, tios e primos.

B de Oiá é uma *equede*, que nas palavras de Lima (2003) significa: "uma mulher consagrada ao serviço dos santos, iniciada para esse mister, por meio de ritos de purificação e confirmação, mas que não recebe seu orixá". O autor explica que as *equedes* não são *feitas no santo*, elas têm seu orixá "assentado".

A *equede* corresponde no plano hierárquico do grupo à posição feminina do *ogã*, executando, porém, funções completamente distintas. Ela cuida do santo a que se dedica quando este chega à cabeça de seu filho através da incorporação. Atende os filhos no momento do transe

ajeitando suas roupas, enxugando o suor do rosto com uma toalha que é também um dos símbolos de sua função e é a responsável pelas vestimentas cerimoniais do santo. É mulher bem informada e conhecedora dos fundamentos do culto no nível de um *ebônim*. Por essa característica de proteção aos orixás que se manifestam nos corpos dos filhos que estão em terra, são consideradas "mães", e assim são chamadas por toda hierarquia da casa, da mesma forma que os *ogãs* são chamados de "pai".

No processo iniciático, assim como os *ogãs*, o termo correto usado é que ela é "confirmada", pois como me explicaram no *barracão* "*equede* e *ogã* já nascem feitos". Isso implica especificidades no processo de recolhimento, como a não raspagem dos cabelos e um tempo menor de preceito, que no *terreiro* estudado é de vinte e um dias para *ogãs* e *equedes* e três meses para *iaôs*.

Trago abaixo o registro de B de Oiá no Caderno de Certidão de Nascimento do Ase Tobi Odé Kole:

Eu *Ekedy* B. M. da C. filha de Oyá, recolhi no Axé Toby odé Kole no dia 08/01/2012 à 28/01/2012.

Durante esse período de 21 dias tive uma boa educação de *Axé*. Aumentei minha responsabilidade diante do Orixá.

Agradeço ao meu *Babalorixá* Vitor de Oxóssi, por ter me encaminhado na *vida do santo*, agradeço a Iakekere J. de Oyá que me deu base na vida do orixá, agradeço também a minha mãe (*dofona* da oxum) por ter cuidado da gente os 21 dias com muito amor e carinho, mas acima de tudo, não poderia deixar de agradecer minha mãe Inhasã; pois quando meu *babalorixá* pois a mão no meu *Ori* para dar minha *obrigação*. Inhasã me mostrou o motivo dela ter me escolhido para fazer parte dessa casa de *axé*, ela queria que eu não cuidasse e amasse somente ela, mas que zelasse por todos os orixás que nessa casa se encontram; e claro não poderia deixar de citar minha *mãe pequena* P. que amo muito. *Axé*.

Agradecimentos: *Ogã* H.; *Dofona* do Oxóssi E.; *Dofonitinho* do oxóssi M.; *Fomo* do obaluaê M. E.

Que nosso barco continue junto por eras.

Axé a todos meus irmãos.

O registro de B de Oiá, assim como de seus irmãos, é marcado pelos agradecimentos às pessoas que participaram diretamente desse momento tão importante na vida de um *filho de santo*, o recolhimento. Agradece seu *babalorixá*, a *mãe pequena* do *terreiro*, sua *mãe pequena* individual, sua mãe carnal e também seus *irmãos de barco*.

A escrita nos revela elementos que condizem com sua posição na hierarquia da casa, que é a de *equede*. A jovem relata, ainda na infância, que "teve uma boa educação de *axé* e aumentou sua responsabilidade diante do orixá". Sua compreensão, sua interpretação a respeito de seu cargo é evocada quando, com suas próprias palavras ela agradece seu santo, a orixá Oiá, por tê-la escolhido para fazer parte daquela casa de *axé* e tê-la mostrado que sua divindade

desejava que B de Oiá cuidasse não apenas dela, mas de todos os orixás da casa, o que define bem a função de uma *equede*.

Esse documento feito, logo após a confirmação da *equede*, e a entonação de percepção da responsabilidade que é se iniciar na *vida do santo*, é reflexo de uma trajetória que sempre visou o comprometimento de B de Oiá mesmo quando era criança. Ela nos relatou que chegou no candomblé com nove anos de idade e que desde essa época ela sempre quis entrar, que sempre foi algo que a fascinou. Sua mãe já frequentava o *terreiro* que Pai Vitor se iniciou e assim que ele abriu sua casa, a mãe de B de Oiá recolheu para um *barco* de iniciação de *iaôs*.

Conta que sua vontade de entrar para o candomblé aconteceu no Ase Tobi Odé Kole, mas que na época sua mãe não queria, pois ainda não haviam crianças no recém aberto *terreiro*. Um dia, quando Pai Vitor viu a criança chorando, questionou o que estava acontecendo e ao saber que era porque ela queria entrar para o candomblé, explicou para sua mãe que é muito importante que os filhos acompanhem os pais, e assim B de Oiá foi a primeira criança do Ase Tobi Odé Kole. Depois dela, em suas palavras, "veio um milhão de crianças".

O trecho abaixo exemplifica um pouco sobre como foi a responsabilidade de um cargo hierárquico importante, ainda na infância:

Aí eu entrei no candomblé, comecei e no começo eu brincava muito né, não levava muito a sério porque a gente vinha pra cá, era muita criança e eu ia lá pra rua brincar. Mas o importante é que eu queria estar aqui, eu sempre quis estar aqui. E aí quando a minha mãe foi recolher, ela saiu eu tinha dez anos, eu fui suspensa a *equede* com dez anos de idade, o que já é uma responsabilidade imensa, eu me tornei mãe da minha mãe com dez anos de idade. Eu me tornei mãe da minha madrinha, mãe do meu padrinho, mãe do meu irmão, mãe de todo mundo. E isso fez com que eu freasse um pouco nas brincadeiras, eu comecei a ficar mais dentro. Eu desde sempre fui muito cobrada pela minha família, talvez pela minha família ocupar postos importantes na casa, e tipo, sempre foram muito rígidos comigo. Então eu, a partir do momento que eu fui suspensa a *equede*, eu já não podia fazer certas coisas, eu tinha que ser a mais assídua na casa, eu tinha que ser a que mais aprendesse, a que mais produzisse, eu tinha que ser aquilo... eu fui muito cobrada na infância. Mas isso foi a melhor coisa que me aconteceu. Eu aos dez anos já comecei a aprender muitas coisas, muitas coisas, e a minha obrigação, eu fiz o santo com doze, então eu tive dois anos pra aprender antes. Eu recolhi sabendo metade de tudo que eu sei hoje em dia. Então eu já recolhi muito entendida do que eu tava fazendo, do que eu queria e tudo mais. E eu só me apaixonava cada vez mais na religião. Eu fiz o santo com doze anos e quando eu fiz o santo foi pior a cobrança. Eu tive que trabalhar muito, mas eu aprendi muito.

Primeiramente o que a fala de B de Oiá nos convida a refletir é sobre como o candomblé, uma religião afro-brasileira, vê a infância. Se por um lado, o brincar, o cuidado com a participação dos pequenos em rituais que podem causar algum estranhamento pejorativo nas crianças é tomado, por outro elas ocupam exatamente os mesmos espaços que os adultos, inclusive nas funções. Uma *equede* adulta executa as mesmas atividades que uma *equede* criança, respeitando apenas as especificidades físicas e emocionais nos atos. O que o relato nos

mostra é que B de Oiá foi "suspensa" a *equede* com dez anos de idade, ou seja, ela foi escolhida pelo orixá, convidada oficialmente em uma festa pública a executar essa função de cuidadora das divindades no *terreiro*. O tornar-se "mãe de sua mãe" significa que na hierarquia religiosa ela, mesmo aos dez anos, estaria acima de sua mãe consanguínea que acabara de recolher e se iniciar como *iaô*. B de Oiá passou a cuidar dos orixás de sua mãe e tios que faziam parte do *terreiro*, todos adultos e na época *iaôs*.

A responsabilidade como ela mesma adjetiva foi "imensa", o que a fez começar a prestar mais atenção para distinguir os momentos de brincadeira e os momentos da função como *equede* da casa. O fato de sua família consanguínea estar ali e saber a importância das ocupações de cada cargo, B de Oiá relata que foi bastante cobrada nesse período, mas classifica essa fase como "a melhor coisa que aconteceu", demonstrando um sentimento de que valeu a pena a dedicação, mesmo precisando abrir mão de algumas vivências específicas da idade. Os frutos dessa dedicação ficam evidentes quando identificamos na fala de B de Oiá que ela considera ter aprendido metade de tudo que sabe hoje no *candomblé* nesses dois primeiros anos antes de se iniciar; fazendo uma soma rápida do tempo que ela ficou no *terreiro* sem ser "confirmada" e agora que deu sua *obrigação* de sete anos, em dois anos ela aprendeu metade de tudo que aprendeu em nove anos.

Mas os aprendizados não foram só nos afazeres da vida no orixá:

Só que o início na minha infância eu gastei o tempo aprendendo coisas, receitas, comidas de santo, rezas, cantigas, tudo. Com o tempo, quando eu fiquei mais velha, eu comecei a aprender a ser gente. Primeiro eu aprendi a ser *equede* e depois o *candomblé* começou a me ensinar a ser humano, a prestar mais atenção nas coisas, a me preocupar mais com as pessoas... e eu acho que isso é o que me encanta no *candomblé*, essa parte. Eu aprendi tudo, fiz tudo, fui muito cobrada, mas foi o que me fez ser firme. E com o tempo as pessoas foram me respeitando e aquela responsabilidade de ser mãe, de ver as pessoas te chamarem de mãe, das pessoas confiarem em você, de você ter o total poder sobre um orixá, sobre uma entidade, (...) aquilo já nos amadurece. E isso me ajudou muito lá fora porque eu amadureci aqui dentro e eu amadureci lá fora. Eu não via as coisas como as pessoas da minha idade viam, aquilo já me transformou. Eu não perdi a minha infância, pelo contrário, a minha infância não teria sido tão aproveitada quanto foi quando eu era do *candomblé*. Eu nunca brinquei tanto quanto eu brinquei depois que eu entrei no *candomblé*, eu aprontei todas!

B de Oiá nos mostra com suas palavras o que ela aprendeu no *terreiro*: em um primeiro momento ela aprendeu sobre receitas, comidas de santo, rezas, cantigas e depois, com suas palavras, ela depois de aprender a ser *equede* "aprendeu a ser gente", o "*candomblé* a ensinou ser humano", prestando mais atenção nas coisas, se preocupando com as pessoas. Compreende que a responsabilidade que passou a ter, desde pequena, contribuiu para amadurecimento dentro e fora da religião. Ao mesmo tempo compartilha o sentimento que tem de ter aproveitando

muito bem a sua infância, de ter brincado muito e isso também só foi possível devido ao candomblé.

Fazendo uma auto avaliação, a *equede* nos contou que apesar das responsabilidades, do amadurecimento que compreende ter se desenvolvido no espaço religioso, ela por muito tempo foi uma pessoa "estourada, sem paciência, bocuda e até encrenqueira às vezes". Esse seu temperamento lhe trouxe muitos desafios na vida em coletividade do *barracão* e o maior deles foi ter sido "suspensa" das atividades do *terreiro* por três meses devido esse mau comportamento. Importante notar a ambiguidade de significados que o termo "suspensa" tem no *terreiro* e em específico na trajetória de B de Oiá: primeiro ela foi "suspensa" a *equede*, no sentido de ser elevada e depois ela foi "suspensa", no sentido de estar interdita das atividades do *barracão*. Sobre esse período de suspensão-interdição, a *equede* relatou:

E eu fui suspensa por três meses da casa. Foi a melhor coisa que aconteceu na minha vida. Acho que poucas pessoas vão te dizer isso na vida, mas foi a melhor coisa que me aconteceu. Nesse tempo, eu sofri muito, mas me fez perceber o quanto eu amava o candomblé, o quanto aquilo era importante pra mim e eu não podia perder aquilo pelo meu temperamento, pela minha personalidade. Foi isso que me fez... eu já tinha um conhecimento amplo de comida de santo, de receita, de cantiga, de tudo, mas eu não tinha um conhecimento amplo de mim, faltava isso. E quando eu tive esse tempo, eu refleti, eu percebi, eu melhorei muito, e isso me fez mudar meu jeito de ser, (...) mudar a forma com que eu falava, a forma com que eu lidava com os problemas, porque isso não era só aqui que eu lidava com os problemas de forma estourada, era em todos os lugares. (...) Quando eu voltei, eu voltei outra pessoa. Era como se eu, eu não me arrependo, não me arrependo de ter sido estourada porque era eu. Mas eu me orgulho de ter melhorado. E isso só aconteceu por causa do candomblé. Porque eu nunca ia prestar atenção nesse defeito meu se não fosse eu me ver sem algo que eu amava.

A reflexão de B de Oiá demonstra que esse período longe do *terreiro* possibilitou uma reflexão sobre o que era importante para sua vida, mas também a fez perceber um aspecto de seu temperamento que até então ela não havia notado que atrapalhava em determinados momentos. Ao afirmar que já tinha "um conhecimento amplo de comida de santo, de receita, de cantiga" mas que "não tinha um conhecimento amplo dela própria" nos faz compreender que o autoconhecimento também é um dado trabalhado na comunidade *terreiro*, mesmo que não seja algo tão explícito e objetivo. Se o comportamento das pessoas interfere na rotina do grupo e se essa interferência implica de certa forma falta de respeito, desconforto ou indisposição considerável, um dos mecanismos utilizados é a "suspensão". Cabe aqui uma ressalva de que se trata de uma decisão extrema e que não é corriqueira; durante todo tempo que acompanhei o *terreiro* poucas foram as suspensões que fiquei sabendo. O diálogo, a conversa e as famosas "palestras" de Pai Vitor, ainda são os mecanismos mais acionados para lidar com as adversidades.

Sobre como se dão os aprendizados no *terreiro*, B de Oiá conta:

O candomblé ele não tem uma apostila, ele não tem um site que você vai pesquisar, o candomblé você aprende vivendo. E pra você aprender, você depende de alguém pra te ensinar. Se ninguém tivesse me ensinado eu não saberia, e se eu privar de ensinar pra alguém, se eu achar que eu devo guardar esse conhecimento só pra mim, pra talvez não perder o meu espaço, eu estou matando o candomblé.

Essa frase sintetiza muito bem a ideia geral sobre como se dão os “processos educativos” no candomblé: apesar de haver inúmeros estudos sobre a religião, não existe uma apostila com os ensinamentos rituais, os elementos da natureza para a realização desses ritos. A oralidade é protagonista nesse universo ancestral que é transmitido de um para o outro, com o tempo certo, no momento certo. A *equede* salienta a importância do compartilhamento de saberes entre os *filhos de santo* para não se perder o conhecimento, que resistiu apesar de todo processo colonizador que ainda vivemos nos dias de hoje. O poder e a vaidade não podem falar mais alto, os conhecimentos compartilhados mantêm o candomblé vivo.

É na religião que a jovem encontra forças para desenvolver outros setores pessoais:

Se falasse pra mim, pra colocar as prioridades da vida numa pirâmide, o candomblé seria a primeira. Porque ele me mudou e eu acho que eu não seria quem eu sou se eu não tivesse o candomblé, eu não teria tudo que eu tenho se eu não tivesse o candomblé, é no candomblé que eu encontro força pra estudar, é no candomblé que eu venho e eu quero cada vez mais ser melhor lá fora, eu quero me formar, porque eu formada eu vou ajudar muito mais as pessoas daqui, eu vou passar muito mais conhecimento, eu vou poder ajudar. Então é no candomblé que eu me abasteço, mas minhas energias. Então eu não largaria o candomblé nunca, ele que move todo o resto da minha vida.

Podemos analisar, a partir da fala de B de Oiá, que o candomblé funciona como um espaço e instrumento para realizar os desejos aspirados pela jovem: lá ela encontra incentivo para os estudos, para ser uma pessoa cada vez melhor dentro e fora do *terreiro*, para continuar lutando e se formar, pois, formada ela poderá ajudar seus irmãos de santo e prosseguir em um percurso virtuoso.

Sobre a faculdade, a jovem compartilhou como o candomblé teve um papel fundamental para seu ingresso na universidade, no curso de Enfermagem:

O candomblé influenciou de todas as formas possíveis na minha entrada na faculdade. Desde a minha intenção até isso se concretizar. (...) escutei desde os meus dez anos palestra de uma hora e meia do Pai Vitor falando tudo sobre o preconceito que ele já passou, sobre os ensinamentos... Porque ele é uma pessoa que eu admiro muito porque eu nunca, em onze anos que eu to na casa, eu nunca ouvi um conselho ruim que saísse da boca dele e eu nunca ouvi algo que ele dissesse positivo que ele não havia feito já, que eu nunca tivesse visto ele fazer, porque tudo que ele prega, ele faz. Então tipo, as frases bonitas dele, as citações que às vezes ele cita um autor, eu ouvi palestras dele a vida toda. Quando eu cheguei no Enem, no dia da redação, porque eu fiz a primeira parte e no domingo era a redação, quando eu abri o tema da redação eu só chorava. Eu comecei a chorar. Porque eu sabia que talvez fosse algo que tava me ajudando. O tema da minha redação foi intolerância religiosa. (...) Eu brinco que a minha redação quem escreveu foi o Pai Vitor, porque foi tudo que eu escutei em dez anos. Foi tudo que eu escutei em dez anos as citações, tudo, tudo, tudo que eu coloquei ali foi algo que eu vivi, foi algo que eu aprendi, eu não li no livro, eu escutei a vida inteira, eu senti na pele, eu vivi aquilo. Então tipo, eu sabia que eu iria bem, eu falei pro Pai

Vitor, quando eu saí de lá eu liguei pra ele chorando e falei pra ele: "Eu vou bem, eu tenho certeza que pelo menos setecentos eu vou tirar nessa redação!". Mas quando saiu a nota, pra mim foi... a quinta maravilha do mundo! Eu não imaginava que eu iria tão bem no Enem! Só na redação eu tirei novecentos e vinte! Então eu sabia que aquilo era mérito meu, mas eu tinha que agradecer a ele. Eu não faria uma redação daquela se eu não tivesse escutado as palestras de uma hora dele, que eu reclamei. Reclamei de escutar!

A emocionante fala de B de Oiá é um exemplo concreto de como a vivência dentro de candomblé contempla diferentes níveis de desenvolvimento dos sujeitos. O tema da redação do do Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM), intolerância religiosa, veio ao encontro de sua experiência de vida, das reflexões que tinha e ouvia de seu *pai de santo*, das discussões sobre a realidade que os candomblecistas – e também umbandistas e demais manifestações religiosas afro-brasileira – passam. A jovem relata que não leu sobre isso em nenhum livro, e que por lhe ser tão cotidiano, tão concreto, acabou escrevendo na prova tudo aquilo que lhe fora mais visceral, tanto que lhe emocionou no início, quando se deparou com o tema da prova, quanto no final, quando ligou para seu *pai de santo* para agradecer as inúmeras palestras que ele deu no decorrer de dez anos e ela reclamava de ouvir. O resultado dessa experiência foi que B de Oiá passou no vestibular da Universidade Federal do Triângulo Mineiro (UFTM) no curso de Enfermagem, sendo a segunda pessoa de sua família a ingressar no ensino superior – a primeira foi sua prima *Ebômim E de Oxóssi*. B de Oiá acionou as cotas raciais para esse ingresso por acreditar que as cotas são uma oportunidade de amenizar a dívida histórica que existe com a população negra no nosso país.

Por fim, nos explicou sobre pertencimento étnico-racial e religioso e como o candomblé tem um papel importantíssimo nessa consolidação identitária:

O candomblé ele nos fortalece nisso. Eu acho que, eu vou dizer que ele tira o medo. Porque tem muita gente que tem medo de se considerar negro pelo medo de sofrer um preconceito, pelo medo de ser discriminado. O candomblé ele fortalece a gente nisso. Ele me deixou mais confiante. Ele me deixa mais firme pra poder falar: "Eu sou negra sim, eu sou do candomblé sim". Mas isso não quer dizer que eu tenha uma educação maior ou menor, isso não quer dizer que eu sou abaixo de ninguém, ele me dá essa força pra dizer e eu acho que muita gente na infância, a gente tem esse certo problema. Por exemplo, hoje em dia eu falar que eu sou do candomblé e tudo mais é muito mais fácil do que na minha infância. Porque os meus coleguinhas já tinham esse preconceito. E eles tinham esse preconceito porque eles nasceram com esse preconceito ou porque os pais deles colocaram? Entende?

Equede B de Oiá nos revela um fato muito interessante a respeito dessa temática e de como ela se relaciona com sua religião. Apesar de ter se iniciado ainda criança, foi na juventude que todo o aprendizado que ela ouviu dentro do *terreiro* sobre ter orgulho de sua cor e de sua religião conseguiu se desenvolver. A jovem revela a prática de discriminações raciais ainda na infância e nos alerta sobre as consequências que esse tipo de violência pode acarretar na vida das pessoas que não tem o suporte que B de Oiá teve, por exemplo.

5.6. IAÔ JV DE OMULU

Omulu cura todos da peste e é chamado Obaluaê

Quando Omulu era um menino de uns doze anos,
saiu de casa e foi para o mundo para fazer a vida.
De cidade em cidade, de vila em vila,
ele ia oferecendo uns serviços,
procurando emprego.
Mas Omulu não conseguia nada.
Ninguém lhe dava o que fazer, ninguém o empregava.
E ele teve que pedir esmola,
mas ao menino ninguém dava nada,
nem do que comer, nem do que beber.
Tinha um cachorro que o acompanhava e só.
Omulu e seu cachorro retiraram-se no mato
e foram viver com as cobras.
Omulu comia o que a mata dava:
frutas, folhas, raízes.
Mas os espinhos da floresta feriam o menino.
As picadas de mosquito cobriam-lhe o corpo.
Omulu ficou coberto de chagas.
Só o cachorro confortava Omulu,
lambendo-lhe as feridas.
Um dia, quando dormia, Omulu escutou uma voz:
"Estás pronto. Levanta e vai cuidar do povo".
Omulu viu que todas as feridas estavam cicatrizadas.
Não tinha dores nem febre.
Obaluaê juntou as cabacinhas, os *atós*,
onde guardava água e remédios
que aprendera a usar com a floresta,
agradeceu a Olorum e partiu.

Naquele tempo uma peste infestava a Terra.
Por todo lado estava morrendo gente.
Todas as aldeias enterravam os seus mortos.
Os pais de Omulu foram ao babalaô
e ele disse que Omulu estava vivo
e que ele traria a cura para a peste.
Todo lugar aonde chegava, a fama precedia Omulu.
Todos esperavam-no com festa, pois ele curava.
Os que antes lhe negaram até mesmo água de beber
agora imploravam por sua cura.
Ele curava todos, afastava a peste.
Então dizia que se protegessem,
levando na mão uma folha de dracena o *peregum*,
e pintando a cabeça com *efum*, *ossum* e *uági*,
os pós branco, vermelho e azul usados nos rituais de encantamentos.
Curava os doentes e com o xaxará varria a peste para fora da casa,
para que a praga não pegasse outras pessoas da família.
Limpava casas e aldeias com a mágica vassoura de fibras de coqueiro,
seu instrumento de cura, seu símbolo, seu cetro, o xaxará.

Quando chegou em casa, Omulu curou os pais
e todos estavam felizes.
Todos cantavam e louvavam o curandeiro
e todos o chamaram de Obaluaê,
todos davam vivas ao Senhora da Terra, Obaluaê. (PRANDI, 2018, p. 206)

Iaô JV de Omulu é um jovem, negro, de vinte anos que foi iniciado no Ase Tobi Odé Kole, aos quinze anos de idade. De todos os jovens entrevistados, ele é o mais novo na vida do santo. Sua família consanguínea atualmente não frequenta o *terreiro*, mas foi fundamental para o início de sua jornada no *barracão* de Pai Vitor, como veremos adiante quando explicarmos sua trajetória.

JV de Omulu ocupa o lugar na hierarquia do candomblé dos *iaôs*. Este é o primeiro grau de iniciado das pessoas que possuem incorporação, sendo homens ou mulheres. Este estágio compreende os sete primeiros anos da vida no orixá após a iniciação, quando passa de *iaô* para *ebônim*, quando finda a obrigação de sete anos.

Abaixo transcrevemos seus registros no Caderno de Certidões de Nascimento do *terreiro*:

Eu J. V. da S. O.. Agradeço primeiramente ao meu pai Omulu por ter me dado forças para a concretização desse sonho. Sou iniciado no ASÉ TOBY ODÉ KOLÉ. Agradeço também aos meus pais, aos meus amigos, aos meus irmãos de *asé*, pois me ajudaram e me incentivaram a seguir em frente. Agradeço à oxóssi por ter me dado esses irmãos tão maravilhosos. Agradeço à *Yalase* que nos zelou e que nos ensinou os princípios de um *yawô*.

O *roncô* foi um grande professor, que ensina a lidar com as diferenças, que ensina a conhecer antes de julgar as pessoas, ensina a amar mais o irmão, a se preocupar com os problemas do irmão. Por isso o *roncô* é um Renascimento, porque ele nos dá a oportunidade de reaprender a ser uma pessoa melhor.

Estou muito feliz em estar em um *Asé* tão maravilhoso e hoje vejo o quanto meu esforço valeu a pena. O quanto eu aprendi a dar valor em tudo na minha vida e a agradecer tudo que eu conquisto.

O orixá é tudo em minha vida e por esse amor eu quis me iniciar, e vejo o quanto foi bom para minha vida e para a minha família.

A experiência do *roncô* não tem como esquecer. Levarei para o resto da minha vida essa sensação e essa emoção tão maravilhosa.

E por fim agradeço em especial ao Pai Vitinho por ter me dado a oportunidade. Obrigado pelo carinho, pois foi esse carinho que me motiva a ser e ter coragem para que eu me tornasse *yawô*.

Minha meta é simplesmente ser um ótimo *yawô* e orgulhar meu *asé* e meus irmãos.

Entrada: 14/11/14

Saída: 06/12/14

Babalorixá: Pai Vitinho de Odé

Pai Pequeno: Ogã N. de Omulu

O depoimento articulado de JV de Omulu traz os agradecimentos a todos os envolvidos diretamente em sua *feitura*, como Omulu, Oxóssi, seus pais, amigos, *irmãos de axé*, Pai Vitor e *Ialaxé* – que é o cargo correspondente à "mãe do *axé*", pessoa responsável por todos que se submetem ao *axé*, para qualquer obrigação (LIMA, 2003, p. 84). Explica com suas próprias palavras que compreende o *runcó* como um renascimento, uma "oportunidade de reaprender a ser uma pessoa melhor" pelas experiências vividas nos vinte e um dias de recolhimento, como lidar com as diferenças, julgar menos as pessoas e se preocupar mais com os irmãos. Outros dois pontos na sua escrita estão diretamente associados com sua trajetória, quando ele agradece

a Omulu por ter lhe dados forças para a concretização desse sonho e quando ele agradece por estar em um *axé* tão maravilhoso, percebendo que todo o esforço valeu a pena. O jovem nos contou como conheceu o candomblé e como foi até se iniciar na religião.

JV de Omulu adjetivou sua trajetória como "meio tumultuada". Explicou que foi criado pelos seus avós e que com eles sempre frequentou *terreiros* de Umbanda. Por muito tempo não tiveram interesse em conhecer o candomblé por sempre ouvirem as pessoas falarem mal principalmente por conta dos "sacrifícios", o que os deixavam com "a cabeça muito imaginativa, uma coisa muito medonha". Em um certo momento, começaram a surgir muitos conflitos no centro que eles frequentavam e por isso eles se afastaram. Nesse meio tempo, seu avô começou a conversar com um amigo, o M., que é *filho de santo* do *terreiro* de Pai Vitor. M. foi mostrando para seu avô como era a casa, que era um lugar bom, que não tinha nada de medonho como eles imaginavam. Seus avós então decidiram ir conhecer e depois foi JV. Quando JV foi pela primeira vez ele achou tudo muito diferente e descreveu:

(...) na hora que eu vi as baianas e todo mundo tudo vestido, a roda, sabe de você ver que todo mundo tinha uma função e cada um fazia alguma coisa? Isso foi despertando algo que eu nunca tinha sentido em lugar nenhum. Naquela época eu tinha treze anos, então eu era uma criança, sabe? Não tinha maturidade pra muita coisa, então você ver aquilo dava uma coisa diferente em você. Te despertava para uma coisa nova. Aí, eu me acostumei com a ideia e disse "então eu vou."

JV contou que logo que ele e seus avós começaram a frequentar o *terreiro* como *abiãs*, que é o estágio pré-iniciático no candomblé, eles participaram do *orô*, que é quando acontecem os rituais de fundamentos dos orixás, incluindo a sacralização animal. Sobre este momento JV disse: "Nada foi aquilo que todo mundo falava. Então a gente falou: 'não, aqui é uma coisa diferente, que tem uma seriedade, que acontece processo por processo em tudo'".

Os três continuaram frequentando o *terreiro* até que seus avós se separaram e deixaram de frequentar o *barracão*. Sua avó voltou a frequentar outros centros de Umbanda, mas JV não gostou e "foi ficando revoltado". Ele queria continuar naquela casa de candomblé, porque foi lá que ele se identificou. Até que um dia, uma *irmã de santo* do *terreiro* avisou JV que Pai Vitor iria falar sobre o *chão*, que é o nome dado para uma preparação do processo iniciático, um valor estipulado pelo *terreiro* para aqueles que vão se iniciar e *dar obrigação* para custear as contas de água e luz, por exemplo, do período da iniciação. Ao ouvir a explicação do *babalorixá* sobre como funciona o processo iniciático, JV, aos treze anos decidiu: "Não, é isso mesmo. Eu quero isso pra minha vida. É isso". Depois disso, JV foi para casa e falou para sua avó que ele queria se iniciar, mas ela não concordou, dizendo que ele era muito novo e que não sabia o que queria ainda.

JV compartilhou com sua mãe, com quem não mora mas possui um bom relacionamento, sobre seu desejo de se iniciar no candomblé. Ele precisava juntar dinheiro para pagar o *chão*, mas sua mãe não tinha condições de ajudar, sua avó era contra e ele não podia trabalhar porque ainda era muito novo. Até que um dia sua mãe apareceu e disse: "Olha, meu filho, eu tenho aqui uma barra de chocolate e uma coisa pra você fazer um recheio", sugerindo que seu filho fizesse bombons para vender e então JV respondeu: "Olha, eu vou juntar o útil ao agradável. Eu vou vender lá na escola".

Começou então um percurso que levaria um ano, até JV conseguir juntar o dinheiro para sua iniciação. Ele começou vendendo em sua escola, mesmo sabendo que não era permitido. Fazia bombons, trufas, e vendia a um real. Relatou que tinha dias que ele conseguia de cinquenta a cem reais em bombons, que era muito dinheiro até comparou: "A minha tia, por exemplo, ela trabalha, trabalha e trabalha e ela não consegue isso num dia!". Tudo estava dando certo, o que para JV parecia um sinal de que ele estava no caminho certo. Sua avó nessa época ainda não aprovava seu desejo de iniciar e foi quando o diretor da escola que ele estudava – que é, inclusive, *filho de santo* do Ase Tobi Odé Kole – disse que ele não poderia vender mais na escola. O jovem então pensou que precisaria de outro lugar para vender, e lembrou que todo domingo em uma praça da cidade, a praça da Concha Acústica – que coincidentemente foi onde nos encontramos para a entrevista – havia um projeto musical da prefeitura com shows para a comunidade. As vendas eram bem menores do que as da escola, mas JV não desanimou pois já estava conseguindo alguma coisa. Até que a prefeitura cortou a verba para o projeto e os shows acabaram.

JV decidiu que iria trabalhar com seu avô como pedreiro, e os dois iam juntos andando 10km até o trabalho. Depois de um tempo JV conseguiu juntar o dinheiro para pagar o *chão* de sua iniciação; ele pagou com "muitas moedas e um bolo enorme de notas de dois reais". Durante esse ano conseguiu conversar com sua avó que acabou aceitando. Assim que ele pagou o valor para Pai Vitor, JV conseguiu um emprego na choperia que ele trabalha até hoje. Na época ele não podia ser registrado por conta da idade, mas diz que foi graças a esse emprego que conseguiu dar sua *obrigação*, porque além do *chão* é preciso comprar uma lista significativa de elementos rituais para todo o processo.

A trajetória de JV de Omulu é especialmente encantadora por revelar um desejo de criança que foi alcançado com tamanho esforço, empenho e dedicação. Seu percurso também tem muita familiaridade com seu orixá *Omulu*, que como no *itan* contado no início deste subcapítulo, tem a esmola, a doação e o auxílio como elementos muito simbólicos na vida deste orixá. Durante minha observação no *barracão*, uma *filha de santo* chegou a me contar que por

conta da história vivida por *Omulu*, em *terreiros* tradicionais os filhos deste orixá só podem se iniciar com dinheiro de doações e ajudas.

Então, finalmente, JV de Omulu se iniciou e sobre esse processo ele nos contou:

Aí eu iniciei. Eu tive a oportunidade de renascer, de conhecer outra forma de visão de mundo, sabe? Que não é só a gente viver por viver. A gente também vive em função de um outro também, né? E que a gente, e que toda a nossa volta, é o orixá. No ar, na água que a gente bebe, nas folhas mesmo tem a essência muito vital, né? Onde a gente tira a medicina natural para a cura do nosso corpo. Então, você vê que o Candomblé ele é uma forma de contato com a natureza, sabe?

Seu relato conta o que ele aprendeu no *runcó* sobre uma nova maneira de enxergar o mundo: a importância do viver coletivo, de que não é só "viver por viver". Demonstra uma percepção de que tudo, inclusive os seres humanos, são natureza, que natureza é orixá e interpreta que o candomblé é uma forma de contato com essa natureza. Suas reflexões podem soar como elementares, mas os modos de viver principalmente dos centros urbanos, estimula uma desconexão entre ser humano e natureza tão grande que acabamos naturalizando essa falta de harmonia com o meio em que vivemos. Não é de se admirar, por exemplo, que quando compramos um medicamento em uma farmácia raramente teremos a consciência de que aquele produto industrializado nada mais é do que componentes processados que foram adquiridos das plantas. O candomblé nesse sentido, atua no resgate de um conhecimento ancestral sobre o funcionamento dos ecossistemas que vivemos.

O *iaô* também nos contou sobre o que mais gosta de aprender no *terreiro*:

Eu gosto de aprender cantiga, cantiga. Porque eu acho que... como eu posso explicar... a cantiga ela transmite muito da história do orixá e muito da situação que ela foi criada. Então eu acho super importante a pessoa, além de cantar para o orixá porque é pela cantiga que o orixá vai fazer os seus atos, representando aquela cantiga, mas eu acho incrível sabe, você poder transmitir o conhecimento por uma cantiga. Contar a história de um orixá, a passagem dele pelo *aiê*, pela terra, pela cantiga, então eu acho lindo!

Comprendemos a partir de sua fala que as cantigas são uma importante maneira de manter as histórias dos orixás vivas. As cantigas são transmitidas a todo momento no cotidiano dos *filhos de santo*, nos afazeres ritualísticos do *terreiro*. Elas possuem funções muito importantes, como as cantigas de *sassanhe*, quando se encantam as folhas que serão utilizadas nos rituais e também as cantigas de *rum*, que são entoadas quando os orixás dançam em terra.

JV de Omulu explicou um pouco sobre como se dão os aprendizados na *roça* e contou como eles não são intactos, estão sempre passíveis de mudança:

Na verdade o aprendizado é até hoje. Porque assim, a todo momento a gente tá a cerca de modificações né? Então às vezes você escuta uma palavra, você pergunta para o seu mais velho e é outra coisa completamente diferente sabe? Aí você fica: "Gente, mas eu cantei sempre errado!" [risos]. Então assim, toda vez que você vai em um mais velho ele te explica de uma forma diferente. Sempre surge uma cantiga nova, explicando uma certa característica de uma casa, entendeu? E vai assim gradativo.

Mas é difícil se adaptar, o seu português a uma língua completamente diferente. É tudo muito gradativo. Um dia você aprende uma parte, outro dia você aprende outra, aí você assimila aquela cantiga com o ato do orixá e vai...

JV faz referência às dificuldades encontradas no aprendizado das cantigas por elas serem em iorubá, e por isso o trecho em que ele diz que às vezes ele percebe que cantava uma palavra de uma cantiga de uma forma, mas que o tempo mostra que estava errada. Esse movimento é bastante comum de se observar no *terreiro*, mas também é tido como característico do aprendizado, que possui a oralidade como principal veículo na comunicação.

Ao final da conversa, o *Iaô* JV d Omulu me explicou como vê, agora o processo de sacralização animal, cujo qual por um tempo foi o motivo de mantê-lo longe de qualquer *terreiro* de candomblé:

O sacrifício eu acho uma palavra muito, que ela dá a entender que é uma coisa muito macabra, que a gente vê em filmes, que eu vou usar de você porque eu preciso, entendeu? É uma coisa muito vaga. Porque a nossa essência é a seguinte: nós utilizamos da natureza, certo? E aquilo que ela nos proporciona. Então a gente vai e retribui de certas formas que é a consciência do cuidado com o meio ambiente, de cuidar dos rios, de cuidar das árvores, de cuidar do próprio animal. Então, ou seja, a gente opta por saber a procedência daquilo que a gente vai dar para o orixá e vai consumir. Porque esse "sacrifício" ele não é em vão, entendeu? Ele não é uma coisa que eu sacrifico e descarto, como a conotação própria dá a entender. A gente, igual você viu de manhã, a gente pega o bicho, a gente cuida dele, vai o cuidado de um mês, dois meses pra cuidar dele, cria um laço porque ele passa a ser parte do sagrado, né? Então você vê que a gente dança com o animal, de certa forma para acalmar ele, pra ele entrar em contato já com a energia da casa entendeu? Pra não ser uma coisa muito escandalosa e tudo mais. Então a gente usa as partes que normalmente se joga fora, que é as vísceras mesmo e prepara pro orixá, porque o orixá não vai lá e vai comer, ele vai usufruir da essência, do cheiro, do aroma. Então por isso que todo *axé* é passado. Passa, no azeite, no tempero *ió*, que é o sal, né? E o resto serve de alimento pra comunidade. Por exemplo, na festa fez a carne do cabrito, tem festa que faz o fricassê do frango... E também fica guardado porque nas funções, tipo de quinta-feira que meu pai vai lá e que fica aberto pra todo mundo por suas velas, rezar nos quartos de santo, faz uma galinhada, faz alguma coisa, então serve de alimento pra todo o mês. Toda vez que tem festa, você vai servindo esse alimento de pouco a pouco. Então, desde quando você é *abiã* você já começa a entrar em contato com essa consciência de ver que o sacrifício não é algo que é uma coisa descartável, entendeu? Você vai utilizar de tudo do animal, de tudo, do couro pra fazer o atabaque. Então tudo é utilizado. Muita gente, tipo assim, eu não tinha consciência por exemplo de quando eu ia lá no açougue, eu pegava a carne e comprava, né? Então a gente não tem consciência das formas como esse animal é tratado, a alimentação dele, entendeu? Então a gente tem um preconceito mesmo de não poder conhecer e poder assimilar a realidade que a gente lá compra a nossa carne, e de olhar pro candomblé e ver que a gente mesmo cuida do nosso animal, nós mesmos cantamos pra ele porque ele é parte do sagrado, entendeu, ele é uma parte essencial. Então as pessoas não têm essa assimilação, entendeu? Elas acham que o candomblé é macabro e que se eu for no açougue eu não tenho essa atitude macabra, entendeu?

Encerramos este capítulo com a explicação do jovem de como o conhecimento, a abertura para descobrir o desconhecido transforma e amplia visões de mundo. JV de Omulu nos mostrou como a religião lhe ensinou a compreender a natureza e o ser humano como uma totalidade, como algo indissociável. Nos revelou também que o cuidado, o respeito pelo animal

e sua energia vital que é tão fundamental nos rituais religiosos, faz parte do equilíbrio de tudo que é realizado na comunidade *terreiro*.

6. CONCLUSÕES

Figura 10: Poço de Oxalá do Ase Tobi Odé Kole



Fonte: Acervo do Ase Tobi Odé Kole

Oxalá é o começo dos começos, a massa de ar e de água, o criador da vida no *aiê*. Ao mesmo tempo, é o último orixá a ser reverenciado no *xirê*, na ordem de saudação aos deuses africanos cultuados no candomblé, é o fechamento de um ciclo que começa com *Exu*.

Nossa busca foi compreender como se dão os “processos educativos” de jovens membros da *família de santo* do *terreiro* de Candomblé Ase Tobi Odé Kole. Em específico, o que os jovens aprendem sobre as plantas, os animais, os atabaques, a organização do ambiente do *terreiro*, a hierarquia social, o racismo e a diversidade; também procuramos identificar como as tarefas são divididas e como os jovens respondem à essa dinâmica; e, por fim, compreender as principais contribuições no que diz respeito aos valores e ética que o *terreiro*, em coletivo, oferece para esses jovens e se tais contribuições interferem em sua trajetória escolar.

Percebemos que para alcançar essas indagações foi preciso conhecer, mesmo que em parte, o universo do candomblé e alguns aspectos que dialogam com ele. Foi isso o que nos motivou a trazer as relações raciais para dialogar com o objeto de estudo, por concebermos de suma importância considerar as religiosidades afro-brasileiras como resistências de culturas

que aqui chegaram arrastadas e se refizeram, se reconstituíram, permaneceram e permanecerão apesar de todo estigma, desamparo social e desigualdade. Trouxemos também as cores dos sujeitos da pesquisa, pois o fato foi que uma pesquisadora branca adentrou em um *terreiro* de candomblé e seus principais interlocutores foram seis jovens negros. Percebemos que é preciso falar de cores, de negros, mas também de brancos. É preciso reconhecer os privilégios que a pele branca traz na estrutura racista da sociedade brasileira e questionar, aprender, e se propor a todo instante desconstruir o racismo de nossas identidades raciais brancas.

Depois, percorremos pelas origens étnicas dos *terreiros* de candomblés. Vimos que duas foram as principais origens dos povos africanos que vieram escravizados para o Brasil, os bantus e os sudaneses, e que estas duas principais referências são formadas por reinos distintos em seus modos, suas culturas, seus deuses. A intenção deste tópico foi reforçar, por mais elementar que pareça, que a África é um continente imenso, formado por povos de diferentes etnias e que através do processo colonizador de exploração e escravização de seres humanos deste continente, diversas culturas vieram para a América e aqui se consolidaram e foram a base para a reelaboração de cultos às suas divindades. Esta diversidade é espelho nos *terreiros* de candomblé que possuem seus próprios modos de ser, mesmo vinculados à determinadas *linhagens e nações*. Ainda sobre a estrutura interna do grupo de candomblé, explanamos sobre o formato da *família de santo*, uma organização hierárquica que rege as condutas dos religiosos a partir do tempo de vida no orixá.

A trajetória do *babalorixá* do *terreiro* pesquisado foi ressaltada por exemplificar a complexidade das motivações de fundações de casas de candomblé, e também para demonstrar como cada elemento aprendido pelos mais velhos perpassa por gerações e reflete nos “processos educativos” que acontecem naquele contexto. A oralidade e o tempo são destaques para se pensar em ensinamentos transmitidos neste *terreiro*, mesmo em tempos movidos pela alta velocidade das tecnologias nos centros urbanos.

A partir do estudo destes aspectos, da observação participante e das entrevistas realizadas com os jovens do *terreiro*, chegamos às respostas das perguntas motivadoras deste estudo.

Percebemos que os “processos educativos” ocorrem de maneira gradual, sendo o tempo um elemento poderoso no ritmo do candomblé. O caderno de Certidão de Nascimento é exemplo da valorização da demarcação do tempo, assim como a própria hierarquia do *terreiro* é regida por esse fator. É a partir do tempo que os compartilhamentos de ensinamentos ocorrem numa caminhada sucessiva, dos simples aos mais complexos. A oralidade e a observação, acompanhadas pelo fator tempo, são potentes maneiras de se aprender no candomblé e, nesse

sentido, ressaltamos o próprio aprender a aprender pela oralidade em uma sociedade que valoriza mais os textos escritos do que o saber transmitido pela fala.

Constatamos também que o tempo engloba a percepção e o reconhecimento da infância como período que possui suas especificidades, e estas devem ser respeitadas no contexto sócio ritual. O *barco*, que iniciou crianças, foi composto de exceções em regras consideradas rígidas para acolher, com respeito e carinho, os novos *filhos de santo*. O estímulo às brincadeiras no espaço do *terreiro* e os relatos de que os jovens, quando crianças, aproveitaram bastante, exemplifica esse reconhecimento, assim como o próprio cuidado dos irmãos de *barco* mais velhos para com os mais novos, ainda pequeninos.

A coletividade é fator que promove os “processos educativos”, tendo sido relatada em todas as falas dos jovens, de uma forma ou de outra. O auxílio para a aquisição de bens materiais importantes para o culto aos orixás, como as roupas de ração e todos os elementos necessários para a *feitura* no santo, é algo extremamente rotineiro e naturalizado, e é preciso um olhar cuidadoso para perceber que este hábito não é dado ou inato, é algo construído e aprendido dentro do *terreiro*. O coletivo também se manifesta através do cuidado com o próximo em questões que não são materiais: a união, o aprender junto, a preocupação em ensinar para os mais novos a importância de que são um grupo, seja no âmbito da *família de santo* como um todo, seja no *barco* de iniciação. A percepção de que todos são importantes e um não funciona sem o outro, mostra uma valorização do trabalho coletivo no *terreiro*.

As falas dos jovens mostraram que eles aprendem sobre os orixás e suas mitologias, que além de ser uma fonte do conhecimento da trajetória das divindades, proporcionam reflexões sobre as experiências humanas. O conhecimento dos orixás se expande também para aprendizados sobre suas especificidades rituais, suas folhas, suas rezas, suas cantigas, suas comidas, suas interdições. Tudo isso perpassando pelo aprendizado da língua africana iorubá, utilizada nas saudações aos orixás, nas cantigas, nas rezas e em um rito vocabulário cotidiano do *terreiro*.

Percepções de vida e morte e possíveis manobras no campo das energias da natureza também são aprendidas nesse contexto, seja nas histórias contadas que motivaram algumas iniciações na vida do orixá, seja na compreensão dos significados da sacralização animal, característica fundamental dos ritos desta religião, como abordado. A sacralização traz uma consciência do cuidado com o animal, que é sagrado, e esse conhecimento se estende para toda a percepção de natureza, que deve ser cuidada e respeitada, prevalecendo o sentimento de que somos partes intrínsecas da mesma. O próprio brincar no *terreiro*, que possui uma vegetação

privilegiada em um meio urbano, proporciona maior convívio e conhecimento sobre como estabelecer uma relação harmoniosa com o meio em que vivemos.

Os aprendizados vão além dos diretamente relacionados com a religião. Podemos ver que a *família de santo* socializa as pessoas, em especial crianças e jovens, para perceber a importância do brincar e do cultuar os orixás, fazendo a distinção desses momentos. A valorização da simplicidade do cotidiano é um aspecto relevante e muito marcante para os que passam pelo processo de iniciação, de renascimento, por tudo que é aprendido e vivido a partir de então. A busca pelo convívio harmonioso com as pessoas, que estão sempre juntas e em grandes números, é um aprendizado diário, assim como o autoconhecimento, relatado a partir da experiência do *runcó* como das demais vividas, que serviram de gatilho para reflexões individuais mais profundas. As orientações dadas nas citadas "palestras" de Pai Vitor abrangem todos esses aspectos mais holísticos, como também estimula a consciência dos *filhos de santo* sobre questões de pertencimento racial e intolerância religiosa.

As tarefas são divididas, como pudemos ver, através da localização que o religioso ocupa na hierarquia da *família de santo*: o caminho começa como *abiã*, que observa atentamente e realiza as atividades mais simples do cotidiano da roça; depois o *iaô*, já iniciado, percorre sete anos aprendendo e desempenhando funções que são designadas a esse período; o *ebome*, o irmão mais velho, passa a exercer atividades mais específicas e direcionadas ao tempo de conhecimento que esta camada de *filhos de santo* possui; os *oloiês* recebem atribuições específicas a fim de organizar o conhecimento e facilitar o andamento das atividades do *terreiro*; e o *babalorixá* é quem rege essa estrutura e encabeça todo esse complexo sistema. A partir das falas dos jovens, eles apreendem bem o significado desta dinâmica e exercem suas tarefas respeitando o percurso ditado pelo tempo.

A disciplina é um componente importante na realização das tarefas do *terreiro*, mas a sensibilidade de observar o que acontece em volta, de partir do princípio de que o fundamental é o coletivo permite que dentro de determinados contextos as tarefas consideradas mais desvalorizadas e, portanto, não destinadas aos *oloiês*, por exemplo, seja executada de bom grado para que juntos, todos os filhos consigam realizar e finalizar as demandas da casa.

Por fim, percebemos que as contribuições sobre valores extrapolam o campo do *terreiro* e da trajetória escolar dos jovens ouvidos. Neste aspecto, o papel da liderança exerce influência absoluta a partir da constância das orientações repetidas, como nos foi relatado, sobre como um *filho de santo* deve ser e se portar. As direções para um comportamento esperado, como ter educação e respeitar os mais velhos, são valores que regem a conduta do *terreiro*, mas também todos os outros aspectos da vida dos *filhos de santo*. Não falar dos outros, não fazer fofoca, o

estabelecimento de regras e a imposição de limites se enquadra nesses direcionamentos, com o intuito de buscar condutas importantes para o bem viver coletivo.

O candomblé é uma religião que valoriza a prosperidade espiritual, mas também a prosperidade intelectual e material. Os estudos formais, nesta *casa de santo* específica, são colocados como ponte que conecta o presente e o devir próspero. Assim, a postura incansável do zelador em exaltar a relevância da dedicação aos estudos surte efeitos práticos, que foram contados neste trabalho. Mais do que o avanço na trajetória escolar seguindo ao Ensino Superior, os jovens demonstraram que o *terreiro* foi o lugar onde encontraram as justificativas e o entendimento para prosseguirem nesse caminho árduo dos estudos. Prosseguir estudando dentro da religião, mas também fora dela, compreender as conquistas de um emprego, de maior qualidade de vida e um futuro melhor, futuro este que possibilitará a continuidade, inclusive, das obrigações traçadas na vida religiosa.

REFERÊNCIAS

REFERÊNCIAS

AGUIAR, M. M. A construção das hierarquias sociais: classe, raça, gênero e etnicidade. 2007. **Cadernos de Pesquisa do CDHIS**, Uberlândia, n. 36/37, ano 20, p. 83-88, 2007. Disponível em: <http://files.ufgd.edu.br/arquivos/arquivos/78/NEAB/AGUIAR-%20MARCIO.%20A%20construcao%20das%20hierarquias%20sociais%20classe-%20raca-%20genero%20e%20eticidade.pdf>. Acesso em: 10 de outubro de 2019.

ALMIRANTE, Kleverton Arthur de. *A infância religiosa do candomblé: os olhares dos pesquisandos, etnografia e educação*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Alagoas, 2015.

AMARAL, Rita de Cássia. *Xirê! Modo de crer e de viver no candomblé*. Rio de Janeiro/São Paulo: Pallas/ Educ, 2005.

BARROSO, Gisele Nascimento. *Educação e tradição de crianças e adolescentes praticantes de candomblé Ketu, os Èwe do Ofá Kare*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Pará, 2016.

BASTIDE, Roger. *Imagens do nordeste místico em preto e branco*. Rio de Janeiro: Cruzeiro, 1945.

_____. *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BENJAMIN, W. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: _____. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. 7.ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 197-221. (Obras Escolhidas, v. 1).

BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos orixás - um estudo sobre a experiência religiosa do candomblé*. Rio de Janeiro: Vozes, 1998.

BOURDIEU, Pierre. *A miséria do mundo*. Tradução de Mateus S. Soares. 3ª edição. Petrópolis: Vozes, 1999.

BRAGA, Júlio. *Fuxico de Candomblé*. Feira de Santana: USFS, 1998.

BRASIL. Ministério da Educação. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana**. Brasília: MEC, 2004b.

BONI, Valdete; QUARESMA, Sílvia Jurema. Aprendendo a entrevistar: como fazer entrevistas em ciências sociais. **Tese**, Florianópolis, v. 2, n. 1, p. 68-80, jan. 2005. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/emtese/article/view/18027/16976>.

CALDAS, J. Polícia investiga nova depredação de imagem de Iemanjá em Florianópolis. **G1 SC**, Santa Catarina, 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/sc/santa-catarina/noticia/2019/12/11/policia-investiga-nova-depredacao-de-imagem-de-iemanja-em-florianopolis.ghtml>. Acesso em: 11 de dezembro de 2019.

CAPUTO, Stela Guedes. Aprendendo yorubá nas redes educativas dos terreiros: história, culturas africanas e enfrentamento da intolerância nas escolas. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, v. 20 n. 62 jul.-set. 2015. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-24782015000300773&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 5 de setembro de 2019.

_____. *Educação nos terreiros e como a escola se relaciona com crianças de candomblé*. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2012.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 8ª edição, 1991.

COSTA, Adailton Moreira. *Infâncias nas redes educativas de Iemanjá no Ilê Omiojuarô*. Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2018.

DANTAS, Beatriz Góis. Pureza e poder no mundo dos candomblés. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. **Candomblé Desvendando Identidades**. São Paulo: EMW Editores, 1987.

DAYRELL, Juarez. A trajetória do Observatório da Juventude da UFMG. In: _____. **Por uma Pedagogia das Juventudes: experiências educativas do Observatório da Juventude da UFMG**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2016.

DUARTE, Raiane. 1º Batucada de Uberaba liga danças e cantos da Umbanda e do Candomblé. **Fundação Cultural de Uberaba**, 07 de julho, 2018a. Disponível em: <http://www.uberaba.mg.gov.br/portal/conteudo,44272>. Acesso em: 28 mar 2019.

_____. Fundação Cultural está registrando casas de Candomblé e Umbanda de Uberaba. **Fundação Cultural de Uberaba**, 07 de julho, 2018b. Disponível em: <http://www.uberaba.mg.gov.br/portal/conteudo,44271>. Acesso em: 28 mar 2019.

_____. Prefeitura de Uberaba e Fundação Cultural realizam festejos em referência ao 13 de maio. **Fundação Cultural de Uberaba**, 05 de maio, 2018c. Disponível em: <http://www.uberaba.mg.gov.br/portal/conteudo,43732>. Acesso em: 28 mar 2019.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia*. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

_____. *Educação e mudança*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

GIL, Antônio Carlos. *Métodos e Técnicas de Pesquisa Social*. 6.ed. São Paulo: Atlas, 2008.

GOFFMAN, Erving. *Estigma – notas sobre a manipulação da identidade*. São Paulo: LTC, 2004.

HASENBALG, Carlos A.; SILVA, Nelson do V. A pesquisa das desigualdades raciais no Brasil. In: **Relações raciais no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Rio Fundo Ed. IUPERJ, 1992.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Uberaba**, 2018. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/mg/uberaba/panorama>. Acesso em: 27 mar 2019.

_____. **Tabela 3175: População residente, por cor ou raça, segundo a situação do domicílio, sexo e idade**, 2010. Disponível em: <https://sidra.ibge.gov.br/Tabela/3175#resultado>. Acesso em 27 mar 2019.

JOAQUIM, Maria Saete. Lideranças; Universo simbólico e lideranças. In: _____. **O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

JOVCHELOVICH, S; BAUER, MW. Entrevista Narrativa. In: Bauer MW, Gaskell G. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático**. Petrópolis: Vozes; 2002, p. 90-113.

LANDES, Ruth. Matriarcado Cultural e Homossexualidade Masculina. In: _____. **A cidade das mulheres**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

LÉPINE, Claude. O candomblé africanizado no campo religioso de São Paulo: um balanço. In: NEGRÃO, Lísias Nogueira (org). **Novas tramas do sagrado**. São Paulo: EDUSP, 2009.

LIMA, Vivaldo da Costa. *A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia*. 2. ed. Salvador: Corrupio, 2003.

LIMA, Vivaldo da Costa. O conceito de “Nação” nos candomblés da Bahia. In: **Revista Afro-Ásia**, Salvador, n.12, 65-90, 1976.

MAGGIE, Yvonne. O terreiro. In: _____. **Guerra de Orixá: Um estudo de ritual e conflito**. 3ª edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

MAIS um terreiro de candomblé é invadido e depredado na Baixada Fluminense. **CBN**, 2019. Disponível em: <https://cbn.globoradio.globo.com/media/audio/267213/mais-um-terreiro-de-candomble-foi-invadido-e-depre.htm>. Acesso em: 12 de julho de 2019.

MANZAN, Maria Aparecida Rodrigues; SILVA, Maria Leocádia de Sousa. *Revista Documento e História*, Uberaba, nº 5, jun. de 2000.

MAUSS, Marcel & HUBERT, Henri. Definição e unidade do sistema sacrificial; O esquema do sacrifício. In: _____. **Sobre o Sacrifício**. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

MICHEL, Maria Helena. **Metodologia e Pesquisa Científica em Ciências Sociais**. São Paulo: Atlas, 2009.

MOTTA, Lia; REZENDE, Maria Beatriz. **Inventário**. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Invent%C3%A1rio%20pdf.pdf> Acesso em: 20 de outubro de 2019.

NETO, Antonio Armando Vallado. Vínculo. In: _____. *Lei do santo: poder e conflito no candomblé*. Tese (Doutorado em Sociologia) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

NITAHARA, A. Terreiro de candomblé é depredado em Caxias, no estado do Rio. **Agência Brasil EBC**, Rio de Janeiro, 2019. Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2019-07/terreiro-de-candomble-e-depredado-em-caxias-no-estado-do-rio>. Acesso em: 11 de dezembro de 2019.

NOGUEIRA, O. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. In: **Tanto preto quanto branco**. São Paulo: T.A. Queiroz, 1985.

OLIVEIRA, Maria Waldenez; STOTZ, Eduardo Navarro. Perspectivas de diálogo entre organizações não governamentais e instituição acadêmica: o convívio metodológico. In: **Anais da 27ª reunião da ANPED**, 2004.

OLIVEIRA, Maria Waldenez de *et al.* Processos educativos em práticas sociais: reflexões teóricas e metodológicas sobre pesquisa educacional em espaços sociais. In: 32ª REUNIÃO ANUAL DA ANPED, Caxambu – MG, 2009. Disponível em: <http://32reuniao.anped.org.br/arquivos/trabalhos:GT06-5383--Int.pdf>. Acesso em: 20 dez. 2019.

OSORIO, R. G. Desigualdade racial e mobilidade social no Brasil: um balanço das teorias. In: THEODORO, M. (Org.). **As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil: 120 anos após a abolição**. Brasília; IPEA, 2008. (p. 65-96). Disponível em: http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/Livro_desigualdadesraciais.pdf. Acesso em: 8 de janeiro de 2018.

PARÉS, Luis Nicolau. *A Formação do Candomblé: História e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora Unicamp, 2006.

PASSOS, Joana Célia dos. *Juventude negra na EJA: os desafios de uma política pública*. Tese (Doutorado em Educação). Centro de Ciências da Educação – Universidade federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2010.

_____. As desigualdades na escolarização da população negra e a Educação de Jovens e Adultos. In: **Revista Eja em debate**. Florianópolis, vol. 1, n. 1, 2012.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: Hucitec, 1991.

_____. Linhagem e legitimidade no candomblé paulista. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, n. 14, 1990.

QUERINO, Manuel. *A raça africana e seus costumes*. Salvador: Progresso Editora, 1955.

QUINTANA, Eduardo. A relação escola-terreiro na perspectiva de famílias candomblecistas. In: 36ª REUNIÃO NACIONAL DA ANPED – Goiânia-GO, 2013. Disponível em: http://www.anped.org.br/sites/default/files/gt21_2578_texto.pdf. Acesso em: Acesso em 19 de março de 2019.

RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro, etnografia religiosa*. São Paulo: Nacional, 1951.

RAMOS, G. O problema do negro na sociologia brasileira. In: **Introdução crítica à sociologia brasileira**. Disponível em: <https://archive.org/details/OProblemaDoNegroNaSociologiaBrasileira>. Acesso em: 5 de janeiro de 2018.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de fala**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

SANTOS, Jocélio Teles dos. Menininha do Gantois: a sacralização do poder. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). **Caminhos da alma – Memória Afro-Brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2002.

SANTOS, Juana Elbeins dos. *Os nãgô e a morte. Pàde, àsèsè e o culto égun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 2012.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo. *Meu tempo é agora*. Salvador: Assembleia Legislativa do Estado da Bahia, 2010.

SANTOS, Silvia Maria Vieira. *Jovem que velho respeita - As experiências e saberes da juventude candomblecista*. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Federal do Ceará, 2015.

SAVIANI, D. Sobre a Natureza e Especificidade da Educação. In: _____. **Pedagogia histórico-crítica: primeiras aproximações**. 6.ed. Campinas, SP: Autores Associados, 1997. p. 15-28.

SCHUCMAN, Lia Vainer. *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo*. São Paulo: Fapesp e AnnaLume, 2014.

SERRA, Ordep. Defesa risonha de um imperialismo imaginário; Da pureza nagô (ou: as onze mil virgens); ligeira observação sobre política nos terreiros. In: _____. **Águas do rei**. Petrópolis: Vozes, 1995.

SILVA, Marta Ferreira da Silva. *Ìtàn - oralidades e escritas: um estudo de caso sobre cadernos/diários e outras escritas no Ìlè Aşé Omi Larè Ìyá Sagbá*. Dissertação de Mestrado – Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2015.

SILVA, Priscila Elisabete da. O conceito de branquitude: reflexões para o campo de estudo. In: Müller, Tânia M. P.; Cardoso, Lourenço (Orgs). **Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil**. Curitiba: Appris editora, 2017.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia*. São Paulo: Edusp, 2006.

_____. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Ática, 1994.

TERREIRO de candomblé é invadido em Cachoeira e MP faz recomendações. **CORREIO**, Bahia, 2019. Disponível em: <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/terreiro-de-candomble-e-invadido-em-cachoeira-e-mp-faz-recomendacoes/>. Acesso em: 11 de dezembro de 2019.

TERREIRO de candomblé na BA é invadido por homens armados e pai de santo é agredido com coronhada no rosto. **G1 BA**, Bahia, 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2019/01/13/terreiro-de-candomble-na-ba-e-invadido-por-homens-armados-e-pai-de-santo-denuncia-intolerancia-religiosa.ghtml>. Acesso em: 11 de dezembro de 2019.

VERGER, Pierre. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

VERNANT, J.P. Aspectos Míticos da Memória e do Tempo. In: **Mito e Pensamento entre os Gregos**. São Paulo: Ed. USP, 1973.

GLOSSÁRIO

Abiã: Posição na hierarquia religiosa da família de santo de menor prestígio. O primeiro status de quando se entra para o candomblé.

Africanizar: Movimento de peregrinação de sacerdotes para a África tomando obrigações e cargos nos templos da Nigéria e do Benin e retornando ao Brasil com os novos ensinamentos obtidos.

Assentamento: Representações dos orixás no espaço físico.

Assistência: Pessoas que frequentam o terreiro nas cerimônias públicas, nas festas ou toques de entidades como caboclos, pretos velhos, exus e pomba giras. A assistência também engloba o atendimento das pessoas através de jogos de búzios. As pessoas podem ou não ser praticantes da religião.

Axé: Força, energia vital. Axé pode ser também o termo usado para a casa de candomblé.

Babaegbé: Título masculino na família de santo que intermedia a necessidade da comunidade junto ao babalorixá, cuida da comunidade nas instâncias espiritual e física.

Babalorixá: Líder da comunidade terreiro. Com o mesmo significado nesta comunidade usa-se os termos *pai de santo* e *zelador*.

Babaquequere: É a posição seguida ao líder do grupo, significa Pai Pequeno.

Barco de iaôs: Nome que recebe o grupo que se inicia junto no candomblé.

Barco Kids: Nome carinhoso dado pela família Ase Tobi Odé Kole para um barco de recolhimento formado por cinco filhas e filhos de santo, sendo quatro eram crianças e uma jovem.

Barracão: É o espaço do templo religioso. Nessa comunidade usa-se o termo barracão, mas também *roça* e *terreiro* para designar o mesmo espaço.

Boiadeiros: Entidade cultuada na Umbanda, mas também no Ase Tobi Odé Kole, devido sua linhagem e origem nesta religião.

Bolar no santo: Expressão que significa o transe dos santos ainda não feitos

Bori: Ritual complexo com o intuito de “alimentar a cabeça”. Ori significa cabeça e ioruba.

Calundu: De origem banto era o termo designado de modo impreciso para falar das religiões de origem africana no Brasil.

Corte de Exu: Ritual em que há sacralização animal em oferenda ao orixá Exu.

Ebome: Posição na família hierárquica que corresponde ao irmão mais velho. O filho de santo se torna ebome depois de realizar a obrigação de sete anos após a iniciação na vida do orixá.

Entidades catiças: Termo usado para referenciar as entidades da Umbanda, como os Exus, as Pombagiras, os Marinheiros, os Caboclos, os Boiadeiros e etc.

Egbé: Termo em iorubá que significa comunidade.

Egun: Nome dado aos espíritos ancestrais.

Equede: Equede é mulher que não entra em transe, que é consagrada ao serviço dos santos, iniciada por ritos de purificação e confirmação. Equede não é feita no santo, ela é confirmada e tem seu santo *assentado*. Atende o filho no momento do transe, cuida do santo que chega à cabeça de seus filhos, enxuga o suor do rosto com uma toalha que é um dos símbolos de sua função, é encarregada das vestimentas cerimoniais dos santos. É bem informada, conhecedora dos fundamentos do culto. Guarda a segurança física e cuida do conforto dos filhos de santo que o orixá a escolheu como protetora.

Família de santo: Nome da organização do grupo de candomblé. Os religiosos em um terreiro correspondem a uma família de santo.

Feitura: O mesmo que iniciação.

Filhos de santo: Nome que os religiosos passam a corresponder quando entram para o candomblé e conseqüentemente para a família de santo.

Fundamentos: Conhecimentos ancestrais, transmitidos ao longo do tempo pelos mais velhos, correspondem muitas vezes aos segredos do candomblé.

Gira: Reunião de vários espíritos que se manifestam através da incorporação nos médiuns.

Iabás: Orixás que correspondem o feminino.

Iabassê: Título na família de santo que é responsável pela feitura de todas as comidas do terreiro, sobretudo as comidas de santo.

Iaegbé: Título feminino na família de santo que intermedia a necessidade da comunidade junto ao babalorixá, cuida da comunidade nas instâncias espiritual e física.

Ialaxé: Título feminino na família de santo que significa zeladora do axé.

Ialorixá: Líder da comunidade terreiro. O mesmo que Mãe de Santo.

Iaô: Posição na hierarquia religiosa que significa o irmão mais novo. O iaô recebe esse título após ser iniciado na religião e permanece com ele até dar a obrigação de sete anos.

Iaquequerê: É a posição seguida ao líder do grupo, significa Mãe Pequena.

Iniciação: Conjunto de rituais que correspondem o marco da entrada do religioso para o candomblé.

Irmão de axé: São os filhos do mesmo axé, da mesma casa de santo.

Irmão de barco: São os irmãos de santo iniciados juntos, no mesmo barco.

Irmão de esteira: São aqueles que se iniciam juntos e que convivem no mesmo quarto, no mesmo *runcó*.

Linhagem: A origem, o conhecimento da genealogia religiosa e da tradição.

Mãe criadeira: Filha de santo responsável por cuidar do momento do recolhimento dos barcos de filhos de santo que estão se iniciando.

Mãe Pequena: O mesmo que *Iaquererê*.

Mudança de axé: Mudança de terreiro, linhagem ou nação.

Nação: Padrão ideológico e ritual de terreiros de candomblé.

Obrigação: Termo usado pelo povo de santo definindo compromisso, uma espécie de submissão à ordem dos santos.

Ogã: A posição de um ogã está dentro das hierarquias auxiliares executivas nos candomblés. São homens que não possuem incorporação de orixá e que realizam funções rituais diversas - a mais comum e nítida quando se entra em um terreiro é tocar os atabaques, instrumentos sagrados que compõem o rito de chamar os deuses a terra. O ogã é escolhido, "suspenso" no termo nativo, por um orixá manifestado em um filho de santo em festa pública e por esse motivo, pelo entendimento de que o próprio orixá por simpatia escolheu a pessoa para ser seu ogã, os demais filhos de santo o chamam de "meu pai".

Oiê: Título com determinada função dentro do terreiro.

Oloiê: Filho de santo que recebe o Oiê.

Orixás: Divindades cultuadas no candomblé. Correspondem às energias da natureza.

Orô: Conjunto ritual que possui como característica a oferenda e sacralização animal.

Oruncó: O novo nome do filho de santo após seu renascimento, após a iniciação.

Ossi: Direita.

Otum: Esquerda.

Pai de santo: Líder da comunidade terreiro. Com o mesmo significado nesta comunidade usa-se os termos *zelador* e *babalorixá*.

Pai Pequeno: O mesmo que *Babaquequerê*.

Passe: Benção e/ou limpeza espiritual através das conversas com os espíritos incorporados nos médiuns durante a *gira*.

Raspado e pintado: Termo que designa a iniciação de um filho de santo.

Runcó: Quarto ritual onde os filhos de santo ficam recolhidos para passar pelo processo de iniciação no candomblé.

Santos brutos: Termo utilizado para os orixás em transe que se manifestam em seus filhos ainda não iniciados.

Terreiro: É o espaço do templo religioso. Nessa comunidade usa-se o termo terreiro, mas também *roça* e *barracão* para designar o mesmo espaço.

Toques: O mesmo que giras.

Troca de axé: O mesmo que Mudança de Axé.

Roça: É o espaço do templo religioso. Nessa comunidade usa-se o termo roça mas também *terreiro* e *barracão* para designar o mesmo espaço.

Yalásé: Título a filha de santo mulher que zela pelo axé do terreiro.

Zelador: líder da comunidade terreiro. Com o mesmo significado nesta comunidade usa-se os termos *pai de santo* e *babalorixá*.

APÊNDICE A - Termo de Assentimento Livre e Esclarecido



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO - CED/UFSC
LINHA DE PESQUISA: SUJEITOS, PROCESSOS EDUCATIVOS E DOCÊNCIA

TERMO DE ASSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Título do Projeto: **Processos educativos em um terreiro de candomblé de Uberaba-MG**

Pesquisador Responsável: **Jéssica Caroline Godoi**

Orientadora da pesquisa: **Dra. Joana Célia dos Passos**

O que é esse documento?

Esse documento serve para explicar o que iremos fazer durante a pesquisa e quais são os seus direitos enquanto criança ou jovem participante. A palavra assentimento significa concordar e/ou aprovar, assim, ao assinar esse documento chamado de Termo de Assentimento, você estará concordando em fazer parte desta pesquisa. Como também, quer dizer que você terá seus direitos assegurados e poderá pedir todas as informações que quiser sobre essa pesquisa sem qualquer receio. Se você se arrepender de ter assinado esse documento, você poderá pedir para deixar de fazer parte da pesquisa em qualquer momento.

Depois que a pesquisadora explicar o que será feito durante a pesquisa e de tirar todas as suas dúvidas, você poderá levar esse documento para sua casa para que converse com sua família e então possa decidir se vai ou não querer participar.

Na lista abaixo colocamos as atividades que serão realizadas durante a pesquisa. Veja:

- Vamos nos encontrar algumas vezes durante o ano de 2019, porque estarei presente e irei observar algumas atividades realizadas no Ase Tobi Ode Kole; você não estará sozinho/a, estaremos sempre acompanhados/as de sua família de santo.
- Ficarei parte do tempo observando você e seus irmãos de santo conversarem e/ou realizarem as atividades no barracão.
- Em algum momento eu poderei estar gravando áudios ou escrevendo. Você pode pedir que eu pare de realizar estas atividades a qualquer instante.

- As suas falas serão utilizadas na pesquisa, mas veja, não usaremos seu nome para que você se sinta mais seguro.
- É comum que as pesquisadoras alterem os nomes das crianças e adolescentes para preservar a identidade delas, mas você poderá escolher o nome que gostaria de ser chamado na pesquisa.
- Para participar desta pesquisa você precisa comparecer às atividades do terreiro de candomblé Ase Tobi Ode Kole. Essa participação é voluntária, isso significa que em nenhum momento você será pago ou cobrado por isso.
- Combinaremos um dia para conversarmos sobre a sua história de vida, desde antes de se iniciar no candomblé até os dias de hoje. Essa conversa será gravada.
- Teremos acesso ao diário que foi escrito durante seu período de iniciação para entender como se dão os ensinamentos religiosos. Nenhum segredo será revelado, conversaremos juntos e você me dirá quais dados poderei utilizar na pesquisa.
- Para fazer este termo para você seguimos algumas regras que estão disponíveis para serem consultadas online. Os documentos são: Resolução nº 510, de 07 de abril de 2016 e suas complementares, bem como as determinações da Comissão de Ética em Pesquisa com Seres Humanos da UFSC.
- Mais uma coisa, para participar desta pesquisa sua mãe, pai e/ou responsáveis precisam concordar com sua participação, por isso você precisará da assinatura deles também.

Depois de ler e ter entendido todas as informações que estão neste documento eu, _____ (escreva seu nome) aceito participar desta pesquisa. Para preservar minha identidade.

Florianópolis, ____ de _____ de 2019.

Jéssica Caroline Godoi

Assinatura do participante

APÊNDICE B – Termo de Assentimento Livre e Esclarecido



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO - CED/UFSC
LINHA DE PESQUISA: SUJEITOS, PROCESSOS EDUCATIVOS E DOCÊNCIA

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Título do Projeto: **Processos educativos em um terreiro de candomblé de Uberaba-MG**

Pesquisador Responsável: **Jéssica Caroline Godoi**

Orientadora da pesquisa: **Dra. Joana Célia dos Passos**

Você é convidada/o a participar do projeto de pesquisa PROCESSOS EDUCATIVOS EM UM TERREIRO DE CANDOMBLÉ DE UBERABA-MG da mestrandia Jéssica Caroline Godoi, sob a orientação e responsabilidade da Dra. Joana Célia dos Passos, a qual obedece aos termos da Resolução nº 510 de 07 de abril de 2016 do Conselho Nacional de Saúde e suas complementares bem como as determinações da Comissão de Ética em Pesquisa com Seres Humanos - CEPESH. O CEPESH é um órgão colegiado interdisciplinar, deliberativo, consultivo e educativo, vinculado à Universidade Federal de Santa Catarina, mas independente na tomada de decisões, criado para defender os interesses dos participantes da pesquisa em sua integridade e dignidade e para contribuir no desenvolvimento da pesquisa dentro de padrões éticos.

O presente projeto de pesquisa será desenvolvido no Terreiro de Candomblé Ase Tobi Ode Kole, localizado na cidade de Uberaba, Minas Gerais cujo objetivo principal é compreender como se dão os processos educativos de crianças e jovens membros da família de santo. Os instrumentos para o desenvolvimento da pesquisa serão: a) observação participante realizada em momentos específicos no terreiro; b) escrita de um diário de campo; c) entrevistas narrativas, individuais, com alguns jovens do terreiro; d) análise dos Diários de Roncó escritos pelos religiosos no período de iniciação e, e) uso do acervo de fotos do próprio grupo que fora oferecido à disposição para complementar as fontes de coleta e construção de dados.

O benefício de participar desta pesquisa é construir coletivamente um trabalho científico que, ao investigar e entender como se dão os processos educativos no interior de um terreiro de candomblé, possibilita uma estratégia de valorização da diversidade trazendo para olhares que estão fora das casas de santo esta outra realidade. Esta pesquisa possui a ambição em poder contribuir com o panorama ainda em implementação da abordagem das Culturas Afro-Brasileiras no interior das escolas de ensino regular, servindo como possível referência para formação de uma nova geração de professores. Necessário se faz refletir acerca da rede de auxílio mútuo da família de santo, da realidade de pessoas, inclusive de crianças e jovens que vivem em cotidianos de tradições de matrizes africanas no Brasil. A partir do conhecimento

empírico e problematização teórica dessa específica manifestação afro-brasileira, a pesquisa se propõe a contribuir com a desmistificação de práticas tidas comumente como pejorativas e mostrar a riqueza cultural existente nesses espaços que são muito importantes para a formação de cidadãos.

Buscaremos minimizar os riscos do trabalho propondo cautela na veiculação dos dados coletados e construídos em campo quando da apresentação dos resultados da pesquisa em eventos e artigos científicos. As entrevistas narrativas ocorrerão de modo individual, preferencialmente no terreiro e em dia e horário combinados com a pesquisadora e serão gravadas; não se trata de uma entrevista com perguntas e respostas, mas de um depoimento autobiográfico sobre a trajetória de vida do participante antes de iniciar na religião até os dias atuais. Informamos também que as entrevistas serão armazenadas com segurança pelos responsáveis pela pesquisa. Teremos acesso aos diários individuais que foram escritos durante o período de iniciação na religião para entender como se dão os ensinamentos religiosos: nenhum segredo religioso será revelado, o participante autorizará quais dados poderão ser utilizados na pesquisa. Todos os dados coletados serão submetidos à sua aprovação. Poderá ocorrer que em algum momento da pesquisa exista eventuais desconfortos ou constrangimentos, pois os procedimentos podem evocar memórias e mobilizar sentimentos nem sempre agradáveis nos participantes.

É importante salientar que a sua participação na pesquisa é voluntária, portanto, poderá interromper sua participação a qualquer momento sem prejuízo a você ou ao estudo.

Todos os dados coletados serão submetidos à sua aprovação. Informamos também que as entrevistas serão armazenadas com segurança pelos responsáveis pela pesquisa. As entrevistas serão gravadas em áudio e após transcritas serão submetidas aos participantes para que sinalizem pela aprovação das mesmas. Somente serão enviadas para a transcrição após terem sido anonimizadas as informações que possam identificar os participantes.

Os resultados da pesquisa serão utilizados exclusivamente para fins acadêmicos, tais como: comunicações em congressos nacionais e internacionais, artigos e capítulos de livro e dissertação de mestrado.

Você não terá custo, nem receberá recursos financeiros para participar da investigação. Durante ou após o encerramento da pesquisa você poderá solicitar acompanhamento ou informações sobre qualquer aspecto relacionado à pesquisa. A legislação não permite que você tenha qualquer compensação financeira, caso ocorra despesas não previstas durante a pesquisa ou qualquer imprevisto as pesquisadoras arcarão com o ônus ou garantirá o ressarcimento. As despesas comprovadamente decorrentes da pesquisa, como alimentação e transporte, serão ressarcidas pelas pesquisadoras. Da mesma forma, assegura-se às participantes direito à indenização, na forma da lei, por eventual dano em consequência da pesquisa.

Este estudo está respaldado na Resolução CNS nº 510/2016 aprovada pelo Conselho Nacional de Saúde, a qual preconiza a segurança e proteção dos participantes de pesquisas que envolvem seres humanos, e segue todas as diretrizes e procedimentos do Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos da UFSC. Também tem autorização da UFSC para realização da pesquisa e tem o devido registro na Plataforma Brasil.

Esta pesquisa é orientada pela professora Doutora Joana Célia dos Passos e conduzida pela mestrandia Jéssica Caroline Godoi do Programa de Pós-Graduação em Educação - CED/UFSC, cuja Linha de Pesquisa é Sujeitos, Processos Educativos e Docência - SUPED.

Esse documento tem duas vias: uma cópia ficará com a pesquisadora e outro com você como comprovante do aceite em participar da pesquisa. Ambas assinadas por você e pela pesquisadora. Esta pesquisa foi submetida e aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos da UFSC. Comitê de Ética em Pesquisas com Seres Humanos (CEPSH-UFSC), E-mail: cep.propesq@contato.ufsc.br, Reitoria II, 4º andar, sala 401, localizado na Rua Desembargador Vitor Lima, nº 222, Trindade, Florianópolis. Telefone para contato: 3721-6094.

Por fim, ainda, gostaria de declarar que, como pesquisadora, cumprirei todas as exigências contidas no item IV. 3 da Resolução CNS nº 510/2016 que regulamenta os procedimentos a serem adotados em pesquisas envolvendo seres humanos. Durante todo o período da pesquisa você tem o direito de tirar qualquer dúvida ou pedir qualquer outro esclarecimento, bastando para isso entrar em contato, com algum dos pesquisadores ou com o Conselho de Ética em Pesquisa. Além disso, os resultados encontrados, serão divulgados para os participantes, como estabelece a Resolução CNS nº 510/2016 e encaminhados artigos para publicação em periódicos nacionais e internacionais para assegurar o retorno social.

Salientamos que os responsáveis estão à disposição para todo e qualquer esclarecimento que se faça necessário nos seguintes endereços:

a) Professora orientadora: Dra. Joana Célia dos Passos, telefone (48) 996178644; e-mail: passos.jc@gmail.com; ou no endereço residencial: Rua Moçambique, 897 Rio vermelho, CEP 88060-415, Florianópolis, SC. Endereço profissional: Universidade Federal de Santa Catarina - Centro de Ciências da Educação Programa de Pós-Graduação em Educação Bairro Trindade / Florianópolis/SC - CEP 88040-900 Fone: (48) 37212251 / Fax: (48) 3721-8638 / ppge@contato.ufsc.br.

b) Mestranda: Jéssica Caroline Godoi, telefone (48) 998679337, e-mail: jessicagodoi@live.com; ou no endereço Estrada Intendente Antônio Damasco, 4000, Ratoles, CEP 88052-100 - Florianópolis - SC. Endereço profissional: Universidade Federal de Santa Catarina - Centro de Ciências da Educação Programa de Pós-Graduação em Educação Bairro Trindade / Florianópolis/SC - CEP 88040-900 Fone: (48) 37212251 / Fax: (48) 3721-8638 / ppge@contato.ufsc.br.

c) Comitê de Ética em Pesquisas com Seres Humanos (CEPSH-UFSC). Telefone para contato: 3721-6094. cep.propesq@contato.ufsc.br. Reitoria II, 4º andar, sala 401, localizado na Rua Desembargador Vitor Lima, nº 222, Trindade, Florianópolis. Telefone para contato: (48) 3721-6094.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO - CED/UFSC
LINHA DE PESQUISA: SUJEITOS, PROCESSOS EDUCATIVOS E DOCÊNCIA

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Título do Projeto: **Processos educativos em um terreiro de candomblé de Uberaba-MG**

Pesquisador Responsável: **Jéssica Caroline Godoi**

Orientadora da pesquisa: **Dra. Joana Célia dos Passos**

Eu, _____, declaro ter sido informado (a) e concordo em participar, como participantes (a), do projeto de pesquisa acima descrito. Declaro que fui informada (o) dos objetivos da pesquisa acima de maneira clara e detalhada. Certificaram-me de que todos os dados desta pesquisa serão confidenciais. Sei que, em qualquer momento, poderei solicitar novas informações e modificar a minha decisão, se assim o desejar. Recebi uma cópia deste termo de consentimento livre e esclarecido e me foi dada a oportunidade de ler e esclarecer as minhas dúvidas.

Florianópolis, _____ de _____ de 2019.

Nome e assinatura do participante da pesquisa

Jéssica Caroline Godoi - Pesquisadora responsável

ANEXO A – Ficha técnica do Patrimônio Imaterial de Minas Gerais – Asé Tobi Odé Kole

CONPHAU- CONSELHO DE PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO DE UBERABA
SEÇÃO MUNICIPAL DE PATRIMÔNIO ARTÍSTICO E CULTURAL-SEMPÁC
FUNDAÇÃO CULTURAL DE UBERABA- FCU



PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL DE MINAS GERAIS	LUGARES E TERREIROS
----------------------------------------------------------	----------------------------

1. IDENTIFICAÇÃO DO QUESTIONÁRIO

DATA DE PREENCHIMENTO	23/03/2018	INÍCIO	2016	TÉRMINO	2018
RESPONSÁVEL	Gustavo Vaz Silva		QUEM AUTORIZA	Vitor Rachid Colucci Daher	

2. LOCALIZAÇÃO

SÍTIO INVENTARIADO	Asé Toby Odé Kolê
LOCALIDADE	Uberaba
REGIÃO ADMINISTRATIVA OU MUNICÍPIO / UF	UBERABA - MG

3. IDENTIFICAÇÃO DO BEM CULTURAL

DENOMINAÇÃO DA CASA (DE SANTO OU ESPIRITUAL)	Asé Toby Odé Kolê
-------------------------------------------------	--------------------------

4. IDENTIFICAÇÃO DA LIDERANÇA (OU RESPONSÁVEL) PELO LUGAR DE CULTO

NOME	Vitor Rachid Colucci Daher			Nº	Não preencher
COMO É CONHECIDO (A)	Baba Vítinho	DATA DE NASCIMENTO / FUNDAÇÃO		SEXO	X MASCULINO <input type="checkbox"/> FEMININO
ENDEREÇO	Rua Amélia Sarkis, nº 60 – Bairro Residencial Estados Unidos II				
TELEFONE(S) MÓVEL(IS)	(34) 99995-5525	E-MAIL	v.rachid@terra.com.br		
OCUPAÇÃO PROFISSIONAL	Advogado				
ONDE NASCEU	UBERABA	DESDE QUANDO MORA NA LOCALIDADE	DESDE O NASCIMENTO		

5. RELAÇÃO COM O BEM INVENTARIADO



PATRIMÔNIO CULTURAL
IMATERIAL DE MINAS GERAIS

LUGARES E TERREIROS

QUAL A RELAÇÃO DAQUELE QUE FORNECE AS INFORMAÇÕES COM O LUGAR QUE É TEMA DESTA QUESTIONÁRIO?

Babalorixá da Casa Asé Toby Odé Kolé

6. ORIGEM DA CASA

6.1. ANO DE FUNDAÇÃO DA CASA

2007

6.2. NAÇÃO OU VERTENTE DA CASA (NAÇÃO DE CANDOMBLÉ, VERTENTE DE UMBANDA OUTRA FILIAÇÃO RELIGIOSA)

Candomblé Ketu

6.3. ENTE(S) ESPIRITUAL (IS) QUE REGE(M) A CASA

Oxossi

6.4. COMO SE ORIGINOU A CASA (DESENVOLVER UM RELATO HISTÓRICO SOBRE AS ORIGENS DO LUGAR)

A casa se originou a partir de uma filha de santo de Baba Vitor, pois a casa já funcionava um terreiro de Umbanda. Baba Vitor e Mãe Marlene já haviam plantado o Asé nesta casa, contudo, Vitor e os demais que acompanhavam, derrubaram as paredes e a partir daí então, a Casa Asé Odé Toby Kolé se originou.

6.5. O QUE MOTIVOU A CONSTRUÇÃO DA CASA (VOCAÇÃO DA LIDERANÇA, CHAMAMENTO ESPIRITUAL, COMPLICAÇÕES DE SAÚDE, OUTROS OU A SOMA DE ALGUNS OU DA TOTALIDADE DESTES FATORES).

Foi agrupando pessoas ao redor de Baba Vitor, que logo o elegia como sacerdote. Portanto, Vitor começou a fazer santo (Ritual de Iniciação para o orixá), jogar Búzios, dar consultas espirituais e com isso, Baba Vitor começou naturalmente formar uma comunidade paralela.

Após completar 18 anos de iniciado, Vitor com os demais que o acompanhava, deixou o Terreiro de Mãe Marlene para montar o atual Asé Ode Toby Kolé.

PATRIMÔNIO CULTURAL
IMATERIAL DE MINAS GERAIS

LUGARES E TERREIROS

6.6. HISTÓRIA DO LÍDER DA CASA, TRAJETÓRIA RELIGIOSA E GENEALOGIA (SE FOR O CASO)

Tudo começou aos seis anos de idade, quando a mãe de Vitor Daher o levou em uma festa de Boiadeiro no terreiro de mãe Marlene de Ogun Já, na Rua das Andradas 777. No meio da festa, Baba Vitor se sentiu atraído com todo aquele momento de espiritualidade e saiu da assistência (lugar onde estava sentado), e foi para debaixo da saia de Mãe Marlene e disse: "Daqui não quero sair" e foi o que aconteceu.

A mãe de Vitor ficou muito sentida, principalmente quando Pai Zelito falou: "Não adianta, Vitinho nasceu para ser do Candomblé!" "A senhora teve a missão de trazê-lo até aqui, agora e com ele". Mãe de Vitor ainda indagou: "Não quero meu filho envolvido com macumba não!".

Participando as funções e festas no terreiro de Mãe Marlene, Vitor nunca mais se afastou das atividades do candomblé. Em 1991 Baba Vitor foi iniciado para Oxossi pelas mãos de Mãe Marlene e lá mesmo em seu terreiro, o mesmo deu as obrigações necessárias até se tornar Babalorixá.

6.7. NÚMERO DE MEMBROS NÃO-EFETIVOS (ADEPTOS) QUE FREQUENTAM EVENTUALMENTE A CASA (ASSISTÊNCIA/CONSULENTES)

500 pessoas

6.8. NÚMERO DE MEMBROS EFETIVOS (ADEPTOS) QUE FREQUENTAM A CASA

300 pessoas

6.9. EM DIAS DE CELEBRAÇÃO, CONSIDERADOS OS CONVIDADOS E ADEPTOS, QUAL O NÚMERO DE PESSOAS QUE A CASA NORMALMENTE RECEBE.

600 pessoas

7. HISTÓRIA DA CASA

7.1. RELATAR UM OU MAIS EPISÓDIOS QUE SEJAM REPRESENTATIVOS DO LUGAR DE CULTO

Dentro do Candomblé cada episódio é tido com uma emoção, desde os primeiros filhos de santos iniciados aqui, as primeiras obrigações de 7 anos, o nascimento da Ya kekere, do Babá Otun, o Osin, enfim, cada candomblé que temos e uma emoção aqui no Asé Toby.

Particularmente o momento mais emocionante, foi minha obrigação de 21 anos de santo, quando minha família de Salvador-BA veio pra cá e eu dei a comemoração dos meus 21 anos.

PATRIMÔNIO CULTURAL
IMATERIAL DE MINAS GERAIS

LUGARES E TERREIROS

8. SITUAÇÃO FUNDIÁRIA

8.1. QUAL A SITUAÇÃO DA POSSE DA TERRA? HÁ ESCRITURA? CESSÃO DE DIREITOS?

A casa pertence ao Babalorixa Vitinho

8.2. A CASA TEM CNPJ OU OUTRO TIPO DE REGISTRO (ESTATUTO, ALVARÁ) QUE A REGULAMENTA?

Sim a casa possui CNPJ e estatuto de regulamentação

8.3. A CASA DISPÕE DE MAPAS, PLANTAS OU CROQUIS? PODERIA DISPONIBILIZÁ-LO(S)?

Não

9. DESCRIÇÃO DO LUGAR

9.1. DESCRIÇÃO DO LUGAR (NATUREZA E METRAGEM DO IMÓVEL; REGIÃO EM QUE ESTÁ INSTALADO, SE ÁREA URBANA OU RURAL; MENCIONAR TAMBÉM AS INSTALAÇÕES QUE NÃO SE DESTINAM A FINS RITUALÍSTICOS).

A casa Asé Toby Ode Kolé e localizada em uma área urbana porém, em uma região de matas.

9.2. DESCRIÇÃO DOS PRINCIPAIS ESPAÇOS SAGRADOS, ASSENTAMENTOS E MARCOS NATURAIS (EXEMPLOS: BARRACÃO, QUARTOS-DE-SANTO, ÁRVORES E FOLHAS SAGRADAS).

NOME	CARACTERÍSTICAS E USOS CERIMONIAIS	SIGNIFICADO
Quarto de Iniciação	Runkó	Iniciação de Yao
Quarto das Vestimentas	Roupas dos Orixás	Vestimentas dos Orixás
Assentamentos dos Santos	Quartos de Santos	Casas do Orixá
Arvore	Ritual de iniciação dos Toques	Iroko

PATRIMÔNIO CULTURAL
IMATERIAL DE MINAS GERAIS

LUGARES E TERREIROS

10. Usos CERIMONIAIS

10.1. PRINCIPAIS CARGOS DA CASA (APRESENTAR TODOS AQUELES QUE ASSUMEM RESPONSABILIDADES ESPECÍFICAS NO LUGAR DE CULTO E DESCREVER AS RESPECTIVAS FUNÇÕES QUE DESEMPENHAM. EXEMPLOS: ZELADOR-DE-SANTO, AXOGUM, OGÂN).

NOME	FUNÇÃO
Babalorixá	Pai de Santo
Iyalaxé	Mãe do <u>axé</u> , a que distribui o axé e cuida dos objetos ritual
Iya kekere	<u>Mãe Pequena</u> , segunda sacerdotisa do <u>axé</u> ou da comunidade
Alagbê	Responsável pelos toques rituais, alimentação, conservação e preservação dos Ilùs, os instrumentos musicais sagrados
Babá Otun	Braço direito do zelador, pessoa de confiança do zelador
Ogá ou <u>Ogan</u>	Tocadores de atabaques (não entram em transe)
Yaô	Filho-de-santo (que já foi iniciado e entra em transe com o Orixá dono de sua cabeça)
Abiã ou <u>abian</u>	Novato. É considerada abian toda pessoa que entra para a religião após ter passado pelo ritual de lavagem de contas e o bori.

10.2. ROTINA DE MANUTENÇÃO DA CASA E ORIGEM DOS RECURSOS (DETALHAR: A FREQUÊNCIA COM QUE A MANUTENÇÃO DA CASA É REALIZADA, OS QUE DELA PARTICIPAM E DE ONDE SE ORIGINAM OS RECURSOS).

Toda manutenção do Asé Toby Odé Kolé é feita pelos filhos de santo membros da casa. Nunca recebeu nenhum incentivo governamental. Portanto tudo que é realizado na casa; desde pinturas, reformas, construção de cômodos e obra dos filhos e membros do Asé.

PATRIMÔNIO CULTURAL
IMATERIAL DE MINAS GERAIS

LUGARES E TERREIROS

10.3. PRINCIPAIS RITUAIS DA CASA		
NOME	CARACTERÍSTICAS PRINCIPAIS; SEUS SIGNIFICADOS; MENCIONAR AINDA SE É RESERVADO AOS ADEPTOS OU SE TRATA DE UM RITO PÚBLICO	CALENDÁRIO
Iniciação de Filhos de Santos	Iniciação, nos três primeiros dias a pessoa ficará descansando e fazendo os ebós de limpeza que serão apurados no jogo de búzios, e tomando banhos com folhas sagradas e ebô, ficará recolhida no runkô (quarto específico de recolhimento), próximo ao peji e será feita a primeira obrigação que é o bori, no final dos três dias é suspenso o bori e passa para as fases seguintes. Em seguida começa a contar o período de 16 dias, aí tem início o longo aprendizado das rezas, costumes, práticas, lendas, histórias e a iniciação propriamente dita, que consiste em raspar a cabeça, fazer curas (pequenos cortes), assentamento do orixá, serão oferecidos animais, comida ritual, flores e frutas.	Janeiro
Festa de Oxossi	É a comemoração do Santo da casa, festa chamada de Ajodun é o encontro, é como se fosse o aniversário, Ajo (encontro), Odun (anual), quer dizer é um encontro anual.	Sábado de Aleluia
Ogun	Festa do Orixá conquistador, Ogum fez-se respeitar em toda a África negra pelo seu carácter devastador. Foi muito os reinos que se curvaram diante do poder militar de Ogum.	Junho
Xangô	Fogueira de Xangô e Ayra	Julho
Olugbgé	É o ritual da terra Culto a Obaluyê (Omolu)	Agosto
Festa das Yabás	Orixás Femininos	Dezembro

10.4. CONSULTA AO ORÁCULO E JOGO DE BÚZIOS: FREQUÊNCIA E PERFIL SOCIAL DOS CONSULENTES

Sim – Jogo de Búzios e o perfil social e diversificado

11. RELAÇÃO COM A COMUNIDADE LOCAL

PATRIMÔNIO CULTURAL
IMATERIAL DE MINAS GERAIS

LUGARES E TERREIROS

11.1. QUAL É O RELACIONAMENTO COM AS OUTRAS LIDERANÇAS RELIGIOSAS? (SE TEM ESPECIFICAR QUAIS LIDERANÇAS)

Não tenho nenhuma restrição às lideranças religiosas que eu reconheço, participei de algumas iniciações, obrigações enfim, tenho uma relação amistosa.

11.2. QUAL É O RELACIONAMENTO COM AS OUTRAS INSTITUIÇÕES RELIGIOSAS? (SE TEM ESPECIFICAR QUAIS INSTITUIÇÕES)

Com as outras instituições religiosas, tenho respeito, pois, as religiões se completam.

12. ATIVIDADES ORGANIZADAS PELA CASA

12.1. EXISTE ALGUMA ATIVIDADE OU PROGRAMA DIRECIONADO À COMUNIDADE EXTERNA? PROMOÇÃO DE OFICINAS, CURSOS DE CAPACITAÇÃO, DISTRIBUIÇÃO DE ALIMENTOS OU OUTROS TRABALHOS SOCIAIS?

Nas terças feiras têm os trabalhos de passes, para aqueles que procuram alívio espiritual e uma palavra de conforto.

12.2. A CASA CONTA COM ALGUMA BIBLIOTECA? EM CASO AFIRMATIVO, INDICAR A DIMENSÃO E A CARACTERÍSTICA DO ACERVO.

Não

13. PRODUÇÃO DA CASA (SISTEMATIZAÇÃO DO CONHECIMENTO POR MEIO DE PRODUÇÃO DE MATERIAIS)

13.1. A CASA PRODUZIU ALGUM CD, DVD, LIVRO, REVISTA, JORNAL, APOSTILA? (DESCRIÇÃO)

Não

13.2. A CASA ORGANIZA OU ORGANIZOU ALGUM CURSO, OU ATIVIDADE DE DIVULGAÇÃO?

Nas quintas fazemos reuniões semanais para esclarecimento de dúvidas dos filhos de santo.

CONPHAU- CONSELHO DE PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO DE UBERABA
 SEÇÃO MUNICIPAL DE PATRIMÔNIO ARTÍSTICO E CULTURAL-SEMPAC
 FUNDAÇÃO CULTURAL DE UBERABA- FCU



PATRIMÔNIO CULTURAL
IMATERIAL DE MINAS GERAIS

LUGARES E TERREIROS

14. NARRATIVAS

14.1. COMO A CASA ENXERGA A VIDA ALÉM DA MATÉRIA E A VIDA APÓS A MORTE?

A vida após a morte nós trocamos de lugar, a vida segue no tempo da espiritualidade, como deve ser.

15. IDENTIFICAÇÃO DE OUTROS BENS E INFORMANTES

ALGUM INTEGRANTE DA CASA DEU ORIGEM A SEU PRÓPRIO TERREIRO? (SE SIM: NOME, CONTATO E LOCALIZAÇÃO)

Sim, alguns filhos de santo tem casas de Umbanda.

CONPHAU- CONSELHO DE PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO DE UBERABA
SEÇÃO MUNICIPAL DE PATRIMÔNIO ARTÍSTICO E CULTURAL-SEMPAC
FUNDAÇÃO CULTURAL DE UBERABA- FCU



PATRIMÔNIO CULTURAL
IMATERIAL DE MINAS GERAIS

LUGARES E TERREIROS

16. REGISTROS FOTOGRÁFICOS E AUDIOVISUAIS



FOTO 01: BABA VITOR TI OXÓSSI UBERABA-MG. FONTE SEMPAC.



FOTO 02: BABA VITOR TI OXÓSSI UBERABA-MG. FONTE SEMPAC.

CONPHAU- CONSELHO DE PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO DE UBERABA
SEÇÃO MUNICIPAL DE PATRIMÔNIO ARTÍSTICO E CULTURAL-SEMPAC
FUNDAÇÃO CULTURAL DE UBERABA- FCU



PATRIMÔNIO CULTURAL
IMATERIAL DE MINAS GERAIS

LUGARES E TERREIROS



FOTO 03: ÁREA EXTERNA DO ASÉ ODÉ TOBY KOLÉ



FOTO 04: DORMITÓRIOS DO ASÉ ODÉ TOBY KOLÉ

CONPHAU- CONSELHO DE PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO DE UBERABA
SEÇÃO MUNICIPAL DE PATRIMÔNIO ARTÍSTICO E CULTURAL-SEMPAC
FUNDAÇÃO CULTURAL DE UBERABA- FCU



PATRIMÔNIO CULTURAL
IMATERIAL DE MINAS GERAIS

LUGARES E TERREIROS



FOTO 05: COMIDA PARA ESÚ UBERABA-MG. FONTE SEMPAC.



FOTO 06: OGANS NA FOGUEIRA DE AYRA E XANGÔ UBERABA-MG. FONTE SEMPA

CONPHAU- CONSELHO DE PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO DE UBERABA
SEÇÃO MUNICIPAL DE PATRIMÔNIO ARTÍSTICO E CULTURAL-SEMPAC
FUNDAÇÃO CULTURAL DE UBERABA- FCU



PATRIMÔNIO CULTURAL
IMATERIAL DE MINAS GERAIS

LUGARES E TERREIROS



FOTO 07: COMIDAS DO OLUBAJÉ 2017 UBERABA-MG. FONTE SEMPAC



FOTO 08: FILHOS DE SANTO DANÇANDO XIRE EM UM MOMENTO DE CELEBRAÇÃO UBERABA-MG. FONTE SEMPAC.

CONPHAU- CONSELHO DE PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO DE UBERABA
SEÇÃO MUNICIPAL DE PATRIMÔNIO ARTÍSTICO E CULTURAL-SEMPAC
FUNDAÇÃO CULTURAL DE UBERABA- FCU



PATRIMÔNIO CULTURAL
IMATERIAL DE MINAS GERAIS

LUGARES E TERREIROS



FOTO 09: BABA VITOR TI OXÓSSI EM UM MOMENTO DE CELEBRAÇÃO UBERABA-MG. FONTE SEMPAC.



FOTO 10: DECORAÇÃO DO ASÉ ODÉ TOBY KOLÉ NO OLUBAJÉ 2017 UBERABA-MG. FONTE SEMPAC

CONPHAU- CONSELHO DE PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO DE UBERABA
SEÇÃO MUNICIPAL DE PATRIMÔNIO ARTÍSTICO E CULTURAL-SEMPAC
FUNDAÇÃO CULTURAL DE UBERABA- FCU



PATRIMÔNIO CULTURAL
IMATERIAL DE MINAS GERAIS

LUGARES E TERREIROS



FOTO 11: IROKO (ARVORE SAGRADA) DO ASÉ ODÉ TOBY KOLÉ UBERABA-MG. FONTE SEMPAC



FOTO 12: HISTORIADOR GUSTAVO VAZ E BABA VITOR DAHER UBERABA-MG. FONTE SEMPAC.

CONPHAU- CONSELHO DE PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO DE UBERABA
SEÇÃO MUNICIPAL DE PATRIMÔNIO ARTÍSTICO E CULTURAL-SEMPAC
FUNDAÇÃO CULTURAL DE UBERABA- FCU



PATRIMÔNIO CULTURAL
IMATERIAL DE MINAS GERAIS

LUGARES E TERREIROS



FOTO 13: PESSOAL DO ASÉ OXUMARE –BA COM BABA VITOR DAHER UBERABA-MG. FONTE SEMPAC.



FOTO 14: IROKÔ DO ASÉ TOBY ODÉ KOLÊ

PATRIMÔNIO CULTURAL
IMATERIAL DE MINAS GERAIS

LUGARES E TERREIROS

REFERÊNCIA	ASSUNTO	ONDE ENCONTRAR
http://portal.iphan.gov.br/	Patrimônio Imaterial	Site: http://portal.iphan.gov.br/
Entrevista Técnica com Babalorixá Vitor	Asé Toby Odé Kolê	Conphau - Uberaba
Entrevista Técnica com Vitinho Ty Oxossi	Asé Toby Odé Kolê	Fundação Cultural de Uberaba SEMPAC (Seção Municipal Patrimônio Histórico e Cultural)

16.1. ESPAÇO RESERVADO PARA O DESENVOLVIMENTO DE QUESTÕES QUE JULGUE IMPORTANTES E NÃO FORAM CONTEMPLADAS PELO PRESENTE QUESTIONÁRIO

Os primeiros centros de Umbanda e Candomblé se estabeleceram e lograram êxito em disseminar sua religiosidade no País há muitos anos. A formação do candomblé no Brasil e sua origem remontam ao início do século XIX (19), marcados pela luta e resistência de africanos escravizados que, obrigados a abandonarem suas terras e laços familiares, não renunciaram a sua cultura e fé e com isso construíram a religiosidade afro-brasileira.

Os Lugares de Culto de Matrizes Afro-Brasileiras, as regras, costumes, valores, preceitos e as orientações doutrinárias, bem como as performances da tradição ou linhagem religiosa internalizada pelo praticante são estudados e aprofundados pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) que busca a construção de uma política pública integrada, voltada à preservação tanto dos aspectos culturais materiais quanto imateriais desses terreiros.

Entre essas tradições estão à culinária sagrada das religiões afro-brasileira, com todos os traços gastronômicos que lhes são peculiares, os cantos e o conhecimento das ervas sagradas. Os tradicionais terreiros de Candomblé, ao longo de sua história, contribuíram de modo significativo para preservar e difundir a cultura africana no Brasil. Guardiões e detentores de tradição milenar, os terreiros perpetuam o legado ancestral do culto aos orixás, lançando as sementes do que, atualmente, representa o Candomblé para o país e o mundo.