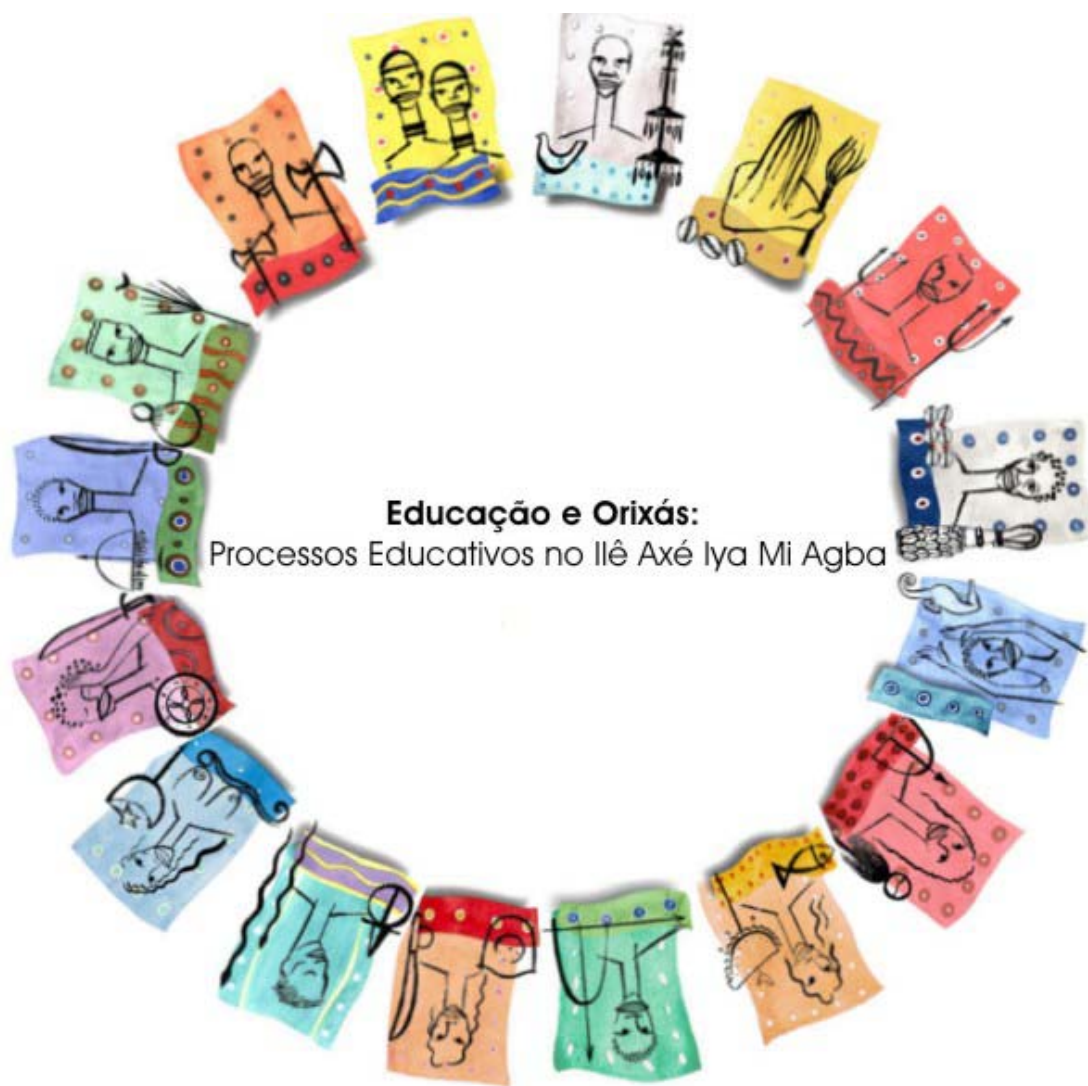


Denise Maria Botelho



**Educação e Orixás:**

Processos Educativos no Ilê Axé Iya Mi Agba

São Paulo

2005

**DENISE MARIA BOTELHO**  
Educação e Orixás: Processos Educativos no  
Ilê Axé Iya Mi Agba

Tese de Doutorado apresentada a Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Doutor em Educação.

Área: Educação

Opção: Cultura, Organização e Educação

Orientadora: Profa. Dra. Maria do Rosário Silveira Porto

São Paulo

2005

# DEDICATÓRIA

À minha mãe Maria da Conceição Botelho e as mulheres da sua geração que foram feitas do barro da coragem

À Iyalorixá Suru e as mulheres da minha geração que compartilharam dores, conquistas e semearam o futuro

À Bolaji e a Igi Lolá mulheres das próximas gerações

# AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus ancestrais que prepararam o caminho para a minha existência.

Ao meu pai Waldir Botelho e ao meu irmão Wagner Botelho essências masculinas em minha vida que eu tanto amo.

A minha família de orixá que através da convivência me ensinam o valor da solidariedade.

Aos educadores e educadoras que moldaram e moldam a minha vida

Aos alunos e alunas me ensinam o exercício do amor acadêmico.

A Profa. Dra. Maria do Rosário Silveira Porto, orientadora dos meus sonhos do doutorado.

As amigas e aos amigos – tesouros em minha vida - que, mesmo sem saber, ajudaram-me na vida e apoiaram a minha jornada.

“Gratidão gera gratidão”  
Mokiti Okada

# Sumário

Resumo	vi
Abstract	vii
Apresentação	01
Oráculo de Ifá. Fundamentos Teóricos Metodológicos	12
Ancestralidade Teóricas. Revisão Bibliográfica	12
Odus. Caminhos Teóricos-Metodológicos	25
Ikins. Instrumentos/Métodos	33
A força da palavra. Aspectos Éticos	36
Iniciação. Conhecendo o universo do candomblé	39
Xiré. Apresentando os Orixás	48
Ilê Axé Iya Mi Agba (Casa a Minha Mãe Ancestral)	60
O Ilê Axé Iya Mi Agba: O cenário conciliador das contradições humanas	62
Quem são as filhas e os filhos do Ilê Axé Iya Mi Agba?	74
Egbé	80
Apresentação dos entrevistados e das entrevistadas	82
Análise do conteúdo das entrevistas	87
Caminhos dos orixás: Construindo a transcendência para uma educação para a diversidade	99
Glossário	109
Referência: Bibliográficas	112

## RESUMO

BOTELHO, Denise Maria. Educação e Orixá: Processos Educativos no Ilê Axé Iya Mi Agba. São Paulo, FEUSP, 2005 (Tese de Doutorado).

Este trabalho intitulado “Educação e Orixá: Processos Educativos no “Ilê Axé Iya Mi Agba” tem como temática central a relação entre a Educação e o Candomblé (religião afro-brasileira, que tem como referências espirituais os orixás). A pesquisa busca desvelar novas respostas, por meio no universo simbólico dos adeptos e adeptas do **caminho dos orixás**, para ampliar a reflexão sobre processos educativos voltados para a diversidade étnico-racial do Brasil. A apreensão das práticas educativas presentes no candomblé gera novos subsídios para o ensino de história e da cultura africana e afro-brasileira, além de difundir conhecimentos sobre a cultura religiosa do candomblé e suas práticas educativas. A mudança de olhar, proporcionada pela emergência de novos paradigmas, foi cenário propício para a análise de uma prática educativa que tem como fim a busca de equilíbrio dos contrários e a inserção de todos e todas em uma mesma comunidade, não importando o sexo, a idade, a condição sócio-econômica, a cor. Aponta, também, para a produção deste conhecimento como estratégia de combate à intolerância religiosa. Realizar essa investigação pelas perspectivas da Antropologia do Imaginário e dos estudos sobre Mitologia revela uma organização educativa pouco conhecida, que muito tem para contribuir com a temática da diversidade étnico-racial. O referencial teórico que alicerçou a pesquisa dialogou diretamente com Joseph Campbell (mitologia) e Gilbert Durand (estudos de imaginário), uma conjunção favorável para o estudo proposto. A pesquisa “Educação e Orixá: Processos Educativos no Ilê Axé Iya Mi Agba” alcançou a sua proposta inicial de apreender os processos educativos presentes no candomblé, em especial no Ilê Axé Iya Mi Agba, revelando uma possibilidade pedagógica orientada por valores, por visões de mundo e por conhecimentos afro-brasileiros.

**Unitermos:** Imaginário. Candomblé. Diversidade Cultural. Religião. Educação Multicultural. Mito. Mitologia. Orixá.

**Linha de Pesquisa:** Cultura, Organização e Educação

**Banca Examinadora:** Orientador: Maria do Rosário Silveira Porto  
Examinadores: Nilma Lino Gomes, Teresinha Bernardo, Maria de Lourdes Bandeira de Lamonica Freire e Maria Cecília Sanchez Teixeira.  
Suplentes: Ronilda Ribeiro e Marcos Ferreira Santos.

**Data da Defesa:** 2005

**Denise Maria Botelho** (1965-) é natural de São Paulo. Formada em Pedagogia (1992), fez seu mestrado em Integração da América Latina, no Programa de Integração da América Latina da Universidade de São Paulo – Prolam/USP (2000), tendo apresentado a dissertação: “Aya nini (Coragem). Educadores e Educadoras no enfrentamento de práticas racistas em espaços escolares. São Paulo e Havana”. Foi iniciada no candomblé em 1997 e os orixás que regem sua vida são Ogum, Iansã e Oxum.

**Contatos:** [mulhernegrasp@yahoo.com.br](mailto:mulhernegrasp@yahoo.com.br) ou [denisebotelho@hotmail.com](mailto:denisebotelho@hotmail.com)

## **ABSTRACT**

BOTELHO, Denise Maria. Education and Orisha: Educative Processes in the 'Ilê Axé Iya Mi Agba'. Sao Paulo, FEUSP, 2005 (PhD These).

This work called "Education and Orisha: Educative Processes in the 'Ilê Axé Iya Mi Agba'" has as its main concern the relationship between Education and *candomblé* (Afro-Brazilian religion that has the orishas as its spiritual references). The search aims to find out new answers through the symbolic universe of the orishas' pathway followers for the broadening of the reflections on the educational processes concerning the Brazilian ethnic-racial diversity. The apprehension of the educative practices found in the *Candomblé* brings new elements to the teaching of the African and Afro-Brazilian history and culture. The change of the look brought about by the rise of new paradigms was an appropriate background for the analysis of an educational practice whose purpose is the search for the balance between opposites and the insertion of all in the same community, no matter sex or age or socio-economic status or skin color. It points out also to the production of this knowledge as a strategy for the religious intolerance overcome. Carrying out this research through the perspective of the anthropology of the imagery and the studies on mythology showed an educative organization very little known but that has much to contribute to the ethnic-racial diversity discussion. The theoretical reference that gave ground to the search dialogued directly with Joseph Campbell (mythology) and Gilbert Durand (studies of imagery), a favorable combination for the proposed study. The work "Education and Orisha: Educational processes in the Ilê Axé Iya Mi Agba" achieves its first purpose: to apprehend the educative processes found out in the *Candomblé* practices, specially in the Ilê Axé Iya Mi Agba, making known a pedagogical possibility guided by values, by world visions and by Afro-Brazilian knowledge.

**Key words:** Imaginary. *Candomblé*. Cultural Diversity. Religion. Multicultural education. Myth. Mythology. Orisha.

Line of Research: Culture, Organization and Education

**Committee:** Advisor: Maria do Rosarário Silveira Porto

**Committee members:** Nilma Lino Gomes, Bernardo Teresinha, Maria de Lourdes Bandeira de Lamonica Freire and Maria Cecília Sanchez Teixeira. Substitutes: Ronilda Ribeiro and Marcos Santos.

**Date of the Defense:** 2005

**Denise Maria Botelho** (1965) is natural of Sao Paulo. Formed in Pedagogy (1992), did her Master Degree in Integration of Latin America, in the USP Program of Integration of Latin America - Prolam/USP (2000), having presented the dissertation: "Aya nini (Courage). Educators in the confrontation with racists practices in school environment. Sao Paulo and Havana She was initiated in *Candomblé* in 1997 and orishas that guide her life are Ogum, Iansã and Oxum.

**Contacts:** [mulhernegrasp@yahoo.com.br](mailto:mulhernegrasp@yahoo.com.br) or [denisebotelho@hotmail.com](mailto:denisebotelho@hotmail.com)

## Lista de Figuras



# APRESENTAÇÃO



## APRESENTAÇÃO

Para iniciar a minha apresentação, farei como aprendi com os mais velhos e como um dia ensinarei aos mais novos:

*Esù má se mi o, baba omo ki se omo*  
*Esu, não me faça mal, pai, não faça mal a seu filho*  
(Pierre Verger: 1999)

Oxalá permita que eu tenha sempre sabedoria para louvar o meu ori (cabeça) e daqueles e daquelas a quem eu quero bem.



Cada um escolhe o ori que vai ter na Terra (...) Deve ser esperto, para escolher cabeça boa (...) Cabeça ruim é destino ruim, Cabeça boa é riqueza, vitória, prosperidade, tudo o que é bom. (Prandi: 2001)

Seguindo a tessitura do fio de minha vida, considero importante o fato de ser a primeira filha de uma família negra. Rompi caminhos que nunca foram percorridos, ensinei os meus pais a ensinarem-me. Como os desígnios do meu orixá Ogum – o pioneiro na terra, designado por Oludumare a civilizar o mundo – fui pioneira, foi comigo que meus pais vivenciaram pela primeira vez o exercício da maternidade e da paternidade.

Percebo que a comunicação sempre foi algo que me instigou, talvez porque a minha constituição imagética esteve sempre alicerçada pela oralidade ou, como gosto de dizer, pelo poder da fala, herança dos meus ancestrais africanos e africanas, os quais somente na fase adulta pude “conhecer” e reconhecer. Até hoje, com certeza me expresso melhor pela fala do que pela escrita.

Diálogos se estabelecem por meio de duas ou mais pessoas. O duplo, a presença constante do outro, está presente no meu mapa astral, no meu signo solar – gêmeos. Para mim, a simbologia dos gêmeos remete à vida comunitária. Gêmeos são aqueles determinados, sempre, a serem e jamais a ser, são seres comunitários, jamais a singularidade do exílio, e sim os

caminhos plurais. Na mitologia ioruba os gêmeos são chamados de ibejis, dois irmãos que não se separam nunca. Um mito conta que um dia brincavam na cachoeira e um deles se afogou. O ibeji que sobreviveu ficou tão triste que começou a definir, não agüentando de tanta solidão. É assim que compreendo a minha eterna necessidade de associações, porque a solidão é a minha maior fraqueza, enquanto que a comunhão é o que me fortalece.



Entre muitos fios e tramas, a escolarização, com suas marcas e arremates, pontuada de poucas relações afetuosas e repleta de registros racistas, germinou em mim o desejo de fazer do espaço escolar um lugar de amor e de inclusões. Talvez o desígnio de aprender-ensinar amorosamente me fez escolher a educação. Compartilhar com os que vieram depois de mim conhecimentos que aprendi com aqueles que vieram antes e, assim, alimentar um dos grandes ciclos da vida: aprender-ensinar-aprender. Como diz Mãe Stella (2000: 32), iyalexá do Ilé Axé Opó Afonjá, ao se referir às agbas, mulheres mais velhas que, por sua sabedoria, são responsáveis pela educação dos mais novos nas comunidades de candomblé:

O grupo de Àgba, (...) tinha de educar as iniciadas. Se estas não se comportassem muito bem, a culpa era atribuída à incompetência das mestras. O professor responde pelos discípulos, não é assim mesmo? Daí, o zelo das mais velhas em transmitir conhecimentos que tinham recebido de seus mais velhos, aos mais moços.

Minha opção não era, apenas, pelo ofício, mas pela paixão, pela justiça, por cidadania e igualdades múltiplas. Caminho apaixonado, trilhado pelas égides do educador social - aquele que faz da sua profissão um trilhar de inclusões. Acredito na educação como meu veículo de contribuição para um mundo mais humanizado, no qual as relações interpessoais sejam permeadas por uma ética de solidariedade, respeito e amor.

Ser uma educadora negra contribuiu com a minha opção por uma educação pela paz, pois percebo na pele a falta de equidade étnico-racial. Preta é a cor da minha pele e negra é a minha consciência. Afinal, uma mulher negra tem uma aprendizagem muito singular da vida:



além de ocupar um lugar social específico – presente nas estatísticas<sup>1</sup>, na última posição da escala social e em muitas outras mazelas da vida -, busco outras associações para seguir com dignidade, por mais que a sociedade me diga: “Negra, não!”.

Segundo Theodoro (1996), desde a escravidão as mulheres negras têm se esforçado para ser o sustentáculo econômico da família. As grandes batalhadoras nas senzalas, nos cortiços. E, no mundo contemporâneo, elas continuam a enfrentar as barreiras criadas pela discriminação racial. No mercado de trabalho, mesmo quando conseguem uma escolaridade maior ou um treinamento efetivo de suas capacidades, e tentam colocações melhores, esbarram sempre no problema do preconceito. A sua ascensão social e econômica se processa em ritmo muito mais lento do que para os homens negros e as mulheres brancas.

Contrariando as estatísticas, tenho trilhado o meu caminho com sucesso; hoje, tenho um grau de escolaridade que ninguém da minha família ainda atingiu e tenho esperanças de que, depois de mim, muitos possam alcançá-lo. Acredito que as vitórias alcançadas devem-se ao fato de, miticamente, eu ser filha de guerreiros. Ogun, aquele que abre os caminhos determinados por Olodumare (Senhor Supremo), na sua virilidade heróica possibilita a preparação de um cenário favorável para que a humanidade desempenhe o seu papel de co-participe da evolução. Oyá, divindade dos ventos e das tempestades, que foi companheira do guerreiro e do rei, é responsável pelos processos transformadores, além de conduzir os espíritos dos mortos ao orun.

Reconhecer-me e reformular-me como mulher negra é motivo de orgulho e, principalmente, de alegria, ao reconhecer uma ancestralidade renegada e que agora me impulsiona para a construção do pleno exercício da cidadania, que compartilho com muitas irmãs e muitos irmãos negros.

---

<sup>1</sup> Pesquisas realizadas recentemente demonstram que a condição sócio-econômica da população negra é ainda uma condição de desvantagem – particularmente em relação às mulheres negras, que amargam péssimos lugares na escala social brasileira. Os dados do Ipea/Disoc demonstram que, em 2001, as mulheres negras representavam 47,2% da proporção de pobres por sexo e raça no Brasil, enquanto as mulheres brancas representavam 22,47%. Em 1992, a taxa de analfabetismo na faixa etária de 25 a 44 anos era de 20,5% para as mulheres negras e 6,7% para as mulheres brancas. (Ipea, 2001)

Nestas memórias, os amigos e amigas do Núcleo de Estudos e Pesquisas Interdisciplinares do Negro Brasileiro - NEINB-USP, do Grupo de Estudos e Pesquisas Interdisciplinares das Ancestralidades Africanas e Cidadania - GEAAC e do Grupo Nzinga de Capoeira Angola foram fundamentais para o resgate das minhas ancestralidades negras africanas. Assim, a trajetória de guerreira me conduz a cumprir o meu sagrado destino, sou Mestre em Integração da América Latina com a dissertação Aya nini (Coragem). Educadores e Educadoras no enfrentamento de práticas racistas em espaços escolares. São Paulo e Havana.

Nessa pesquisa para o mestrado pude constatar a precariedade da formação de profissionais na área educacional para o combate ao racismo. A inexistência da temática das relações raciais na formação acadêmica resulta em despreparo para enfrentar os conflitos raciais presentes no cotidiano escolar, uma vez que a maioria dos profissionais da educação reluta em aceitar a crueldade direcionada ao grupo negro e o sofrimento a ele imposto.

Pergunto-me, diante do atual quadro de degradação social, repetência e exclusão escolar de crianças e jovens negros e negras, como é possível interpretar esses dados como integrantes de um processo natural? Como se dá a “naturalização” das desigualdades? Entretanto se, por um lado, muitos professores são omissos e irresponsáveis em relação a seus alunos e alunas, sejam negros ou brancos, por outro lado outros educadores estão diária e incessantemente lutando para que as novas gerações tenham o direito de reconhecer e respeitar a diversidade humana. Acredito que a formação para o combate ao racismo e para o respeito à diversidade multirracial, no ensino brasileiro, pode auxiliar os educadores e as educadoras a compreenderem melhor sua própria experiência cultural, desenvolvendo e fortalecendo identidades étnico-raciais e culturais. Professores e professoras, por meio de reflexão, estudos e pesquisas, certamente estarão mais preparados para entender o contexto político-cultural em que a escola está inserida.

No que diz respeito à educação anti-racista, creio que temos um problema mais difícil de ser superado em médio prazo. Quando entrevistei professores e professoras das cidades de São Paulo e de Havana, percebi em seus relatos que a conscientização, a mobilização e a ação dos educadores

sociais geralmente eram fruto de suas próprias experiências. Para eles, as diferenças étnico-raciais transformavam-se em desigualdades. Por meio desta pesquisa, foi possível constatar que os grupos étnico-raciais são hierarquizados no Brasil e em Cuba.

Muitos questionamentos pulsavam na minha cabeça. E agora, o que fazer para instalar uma ação pedagógica inclusiva junto a educadores, independentemente do teor de melanina da pele? Por que alguns professores ou professoras sensibilizam-se para o engajamento na luta contra o preconceito e a discriminação racial e outros não? O que falta para educadoras e educadores superarem as desigualdades raciais nas escolas? Quando a escola deixará de ser um cenário racista? O que é preciso realizar para se alcançar a igualdade étnico-racial?

A busca de novas respostas que possibilitem ampliar a reflexão sobre ações pedagógicas inclusivas (Botelho, 2000) fez-me deixar a análise do sistema educacional, para tentar encontrar em outras fontes perspectivas de uma educação mais igualitária – outros espaços que tivessem como princípios o reconhecimento das singularidades dos seres e das sincronicidades dos fatos.



Nesta busca, o espaço religioso do candomblé – religião afro-brasileira de matrizes africanas – revelou-se um cenário propício às minhas reflexões. Minhas vivências em terreiros de candomblé conduziram a menina-mulher-guerreira a pesquisar o simbolismo presente na vida dos que trilham o caminho dos orixás, como um exemplo de uma prática pedagógica que pode ser conduzida em direção à busca da equidade sócio-racial. Afinal, como diria o Prof.<sup>a</sup> Paula Carvalho (1990), em linhas gerais, os grupos sociais vivenciam códigos e sistemas de ações que só podem ser pensadas a partir do sistema simbólico que as informa. A esse sistema correspondem práticas sociais que, por serem simbólicas, são necessariamente organizacionais e educativas, na medida em que criam vínculos de solidariedade e de contato.

Entretanto, sabemos que a escola, enquanto instituição burocrática, está empobrecida de símbolos e ritos – o que me leva a crer que pesquisar um terreiro de candomblé, rico de mitos e ritos, pode ser um meio muito

interessante de mostrar como práticas simbólicas, portanto educativas, ainda desconhecidas e/ou segregadas podem nos indicar novos caminhos para uma educação inclusiva.

Cabe-me uma ressalva: o fato de ser iniciada – ou seja, de estar percorrendo o caminho dos orixás – possibilita-me um lugar privilegiado nesta pesquisa. Minhas reflexões e registros de campo datam desde o ano de 1997, quando fui iniciada em uma casa de candomblé Ketu.

Inicialmente essa iniciação não foi uma opção tranqüila e segura – afinal, naquele momento, compartilhava de outro credo religioso, no qual havia galgado postos de liderança religiosa bastante significativos. A experiência com os orixás não se harmonizava com as minhas matrizes religiosas cristãs-européias. Mas, desde sempre, o sentido de comunidade e a convivência integrativa de diferentes atores sociais em um mesmo espaço sagrado chamaram muito minha atenção – e foi o que, com o passar do tempo e dos caminhos trilhados, tomou uma importância e uma dimensão ainda maior.

No Doutorado, a realização de algumas disciplinas foram essenciais para o aprofundamento teórico dos meus estudos sobre o imaginário; como, também, sobre o universo afro-brasileiro. A disciplina “Antropologia do Imaginário, Culturanálise de Grupos, At-9 e Pedagogia da Leitura”, ministrada pelo professor José Carlos de Paula Carvalho, possibilitou ampliar o meu conhecimento sobre estudos e pesquisas de campo com grupos culturais e organizações educativas, que visam o levantamento do perfil culturanalítico como “paisagem mental”, de modo a configurar um imaginário grupal e uma cultura escolar.

As professoras Maria do Rosário Silveira Porto, Maria Cecília Teixeira Sanches e Marcos Ferreira Santos, responsáveis pela disciplina “Cultura das Organizações Educativas: Docência & Investigação”, ofereceram-me uma leitura diferenciada para o velho problema das relações raciais na educação. O cenário oferecido para apresentação e análise dos projetos de pesquisas por meio de uma perspectiva transdisciplinar e as principais abordagens teóricas que fundamentam os estudos sobre cultura das organizações educativas foram metodologias que valorizaram muitas trocas de experiências educacionais, que somente a prática inclusiva poderia oferecer.

A oportunidade de assistir as aulas do professor-visitante Pierre Kita Masandi e da professora Denice Catani, com a disciplina “História da Educação na África”, contribuiu para apurar o meu olhar na identificação das africanidades presentes no cotidiano brasileiro e, principalmente, na identificação dos processos educativos do candomblé. A disciplina, como o próprio nome sugere, apresentou e discutiu especificidades da história da educação da África – abordando, em linhas gerais, o objeto e os métodos, além das ideologias e influências que estão na base do ensino dos vários países africanos, em especial aqueles relacionados às culturas negras. A disciplina foi importante para aprofundar o meu conhecimento sobre mitos e a sua relação com os seres humanos, o que me possibilitou compreender a simbologia dos orixás e os ensinamentos contidos, originariamente, na mitologia iorubá, hoje adaptada pela realidade afro-brasileira.

Nesse trajeto também foi fundamental a minha participação no Centro de Estudos sobre o Imaginário, Cultura e Educação – CICE. Os conhecimentos compartilhados nos ciclos de estudos agregaram valores para a minha busca por novas possibilidades educacionais. Percebo que, além do fortalecimento metodológico no paradigma teórico emergente, a conjunção da antropologia do imaginário e da mitologia como teorias de base extrapolou a dimensão da pesquisa, contribuindo também com a minha formação profissional.

Mais recentemente, estou desenvolvendo atividades junto à Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade – SECAD/MEC e a experiência na gestão pública tem consolidado as minhas crenças sobre a enorme lacuna existente em relação à história e à cultura dos povos africanos e afro-brasileiros. A SECAD, por meio de sua Coordenação-Geral de Diversidade e Inclusão Educacional, tem envidado esforços para a implementação da Lei Federal nº 10.639 e das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Nesta ação, percebo que a ausência de material sistematizado sobre os povos africanos e afro-brasileiros inviabiliza o ideal democrático de igualdade, condição essencial para o alcance da equidade étnico-racial em território brasileiro. Como afirma o Parecer CNE nº 03/2004:



(...) a valorização e respeito às pessoas negras, à sua descendência africana, sua cultura e história. Significa buscar compreender seus valores e lutas, ser sensível ao sofrimento causada por tantas formas de desqualificação: apelidos depreciativos, brincadeiras, piadas de mau gosto sugerindo incapacidade, ridicularizando seus traços físicos, a textura de seus cabelos, fazendo pouco das religiões de raiz africana. Implica criar condições para que os estudantes negros não sejam rejeitados em virtude da cor da sua pele, menosprezados em virtude de seus antepassados terem sido explorados como escravos, não sejam desencorajados de prosseguir estudos, de estudar questões que dizem respeito à comunidade negra. (2002: 12)

Acredito que a presente investigação revelará uma organização educativa pouco conhecida, que muito tem para contribuir com a temática da diversidade étnico-racial, possibilitando o desvelamento das culturas africanas e afro-brasileiras presentes em todos os brasileiros e brasileiras, em maior ou menor grau, e subsidiando a implementação da Lei Federal nº. 10.639/2003, como também a inserção das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana.

Assim, esta pesquisa, intitulada “Educação e Orixás”: Processos Educativos no “Ilê Axé Iya Mi Agba”, tem como objetivo específico apreender alguns processos educativos presentes no candomblé, com a pretensão de gerar novos subsídios para o ensino de história e de cultura africana e afro-brasileira e de difundir conhecimentos sobre a cultura religiosa do candomblé e suas práticas educativas – não apenas como estratégia de combate à intolerância religiosa; mas, principalmente, como é possível, a partir de uma mudança de olhar proporcionada pela emergência de novos paradigmas, imaginar um processo educacional que tem como fim a busca de equilíbrio dos contrários e de inserção de todos – não importa o sexo, a idade, a condição sócio-econômica, a cor – em uma mesma comunidade.

A opção por um referencial teórico alicerçado nas transformações paradigmáticas, tendo Joseph Campbell como referência para a mitologia e Gilbert Durand para os estudos de imaginário, promoveu uma conjunção favorável que me possibilitou um olhar complexo sobre a realidade do candomblé, elegendo tanto os aspectos patentes como os latentes dos

indivíduos-colaboradores, bem como do imaginário do grupo organizativo ao qual eles pertencem.

Na pesquisa qualitativa, sete membros do Ilê Axé Iya Mi Agba foram colaboradoras e colaboradores. Iniciei a reflexão teórica deste trabalho a partir da hipótese principal de que os processos educativos presentes no candomblé, pelo seu princípio de comunidade e de família de santo, favorecem processos de inclusão que podem ser transplantados para uma educação anti-racista, com fortalecimento do respeito à diversidade, promoção da integração dos diferentes e valorização de princípios éticos. Para trabalhar com essa hipótese inicial, estruturei a tese da seguinte forma:

O **“Oráculo de Ifá: fundamentos teóricos-metodológicos”** agrega os componentes epistemológicos da pesquisa, incluindo a revisão bibliográfica, a metodologia e os métodos e aspectos éticos, tendo como fio condutor a correlação com o Oráculo de Ifá, que no cenário do candomblé é o grande detentor do conhecimento.

**“A iniciação. Conhecendo o universo do candomblé”** tem a preocupação de realizar a contextualização do universo do candomblé, principalmente para os leitores leigos que conhecem a religião de uma forma bastante deturpada.

**“Ilê Axé Iya Mi Agba (Casa da minha mãe ancestral)”** é uma etnografia da casa de candomblé e de seus processos educativos.

O perfil das colaboradoras e dos colaboradores está retratado em **“Egbé”**, onde as análises e interpretações das entrevistas revelam as peculiaridades dos seguidores e das seguidoras dos orixás.

Finalizando o trabalho, **“Caminho dos Orixás: A transcendência para uma educação para a diversidade”** apresenta as minhas reflexões sobre possíveis contribuições da religião do candomblé para a educação afro-brasileira.

Feitas as minhas apresentações, vamos começar a nossa jornada conhecendo um pouco da produção intelectual brasileira sobre a temática do candomblé e do seu encontro com a educação.

**ORÁCULO DE IFÁ. FUNDAMENTOS TEÓRICOS  
METODOLÓGICOS**



## CAPÍTULO I

### ORÁCULO DE IFÁ. FUNDAMENTOS TEÓRICOS METODOLÓGICOS

Os caminhos dos adeptos e adeptas dos orixás são perpassados pelas consultas ao Oráculo de Ifá<sup>2</sup>.

O oráculo é um complexo sistema de divinação, que permite ao povo de santo conectar o Sagrado. Ifá é detentor de toda a sabedoria de Orumilá e é a base teológica que contém os ensinamentos cosmológicos do povo iorubá.

[O Oráculo de Ifá] é imprescindível para todo complexo religioso iorubá. O oráculo é consultado em todas as situações importantes, nos aspectos litúrgicos e sociais. A divinação é considerada vital ao homem para o cumprimento do seu desígnio. Por essas razões os iorubás recorrem à divinação em período regulares de suas vidas.

(...) Ele [sistema divinatório] é presidido pelo orixá que assistiu o início do processo de criação, portanto, é capaz de revelar às divindades e aos homens os seus destinos (limites e possibilidades); seu sistema interno guarda uma lógica precisa e matemática; há um sofisticado sistema de versos exemplares, índices de conduta e procedimentos; há figuras de divinação, indicadores de mensagens. (Xavier, 2000: 169 e 170).

Assim como o Oráculo de Ifá, este capítulo será o grande detentor dos mistérios da pesquisa. As “ancestralidades teóricas”, apresentadas a seguir, contêm a revisão da bibliografia sobre o tema – ou seja, o acúmulo teórico produzido sobre o candomblé, os odus (caminhos/metodologia) e os ikines (instrumentos/método) que designam o destino da pesquisa.

#### **Ancestralidades Teóricas. Revisão bibliográfica.**

O universo religioso do candomblé tem um respeito significativo por aqueles que nos antecederam. A força da ancestralidade jamais é esquecida, é sabido que o ser presente é fruto dos que antes vieram. Intelectualmente,

---

<sup>2</sup> Ifá, segundo Lopes, é “na teogonia iorubana, [a] grande Divindade, considerada juntamente com Odudua e Obatalá, um dos orixás da Criação.” (2004: 336).

pensamos que os autores e autoras a seguir representam a nossa ancestralidade teórica – pois, por terem desenvolvido anteriormente suas pesquisas, estudos e escritas, permitem-nos compartilhar de seus caminhos iniciáticos.

A partir da década de cinquenta, com o apoio financeiro da UNESCO, muitas pesquisas foram desenvolvidas sobre a temática do negro e assuntos correlatos. Neste momento, focalizarei os trabalhos que estão relacionados com o universo religioso afro-brasileiro e que, de alguma forma, contribuíram para delinear essa pesquisa. Para isto, delimitarei o universo da pesquisa bibliográfica a partir do candomblé e de trabalhos na área de educação que se relacionam com a temática da religiosidade de matrizes africanas.

### **A religião do Candomblé**



A revisão bibliográfica foi realizada a partir dos seguintes assuntos: candomblé, religiões afro-brasileiras e africanas, religião e negros, orixás, cultura afro-brasileira e grupos religiosos. A seguir, apresentamos uma pequena cartografia das referências pesquisadas.

Em 1954, Edison Carneiro lança “Candomblés da Bahia”. O autor reuniu neste livro etnografias sobre: as casas de candomblé e as festas, as origens africanas da religião e o papel do sincretismo, liturgia e ritos de alguns orixás,

as autoridades religiosas e os diversos cargos (ogãs, axogun, ekédes, mãe-pequena, os filhos e abiãs).

O argumento central de Roger Bastide, em “O Candomblé da Bahia. Rito Nagô” (1961) é o tratamento do candomblé como uma cosmologia em que o pensamento africano é também um pensamento culto. O livro faz uma apresentação do candomblé (sacrifícios, oferendas, deuses, danças, ritos de saída e de comunhão) e traz capítulos que discutem o espaço e o tempo sagrados, a estrutura do mundo religioso, Exu, o êxtase, o humano como reflexo dos deuses e a epistemologia africana.

O mesmo autor publica, em 1971, “Religiões Africanas no Brasil: Contribuição a uma Sociologia das Interpretações de Civilizações”, que apresenta a descrição e interpretação das religiões afro-brasileiras, captando as relações entre brancos e negros no Brasil e, através dessas relações, contribuindo para o conhecimento da sociedade brasileira.

Em 1973, com “Estudos Afro-brasileiros”, Bastide faz uma radiografia do negro brasileiro, abordando diversos temas, entre eles o mundo dos candomblés.

Claude Lépine, em sua dissertação de mestrado “Contribuição ao Estudo de Classificação dos Tipos Psicológicos no Candomblé Ketu de Salvador”, defendida em 1978 na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, estuda o perfil das divindades – como modelos com os quais os adeptos se identificam e seus filhos reproduzem seu temperamento – visando responder três perguntas: Quais os estereótipos da personalidade propostos por esta psicologia popular? Qual a natureza do sistema de classificação em que se inserem estes estereótipos? Qual a estrutura lógica que oculta o sistema classificatório?

O livro “Bandeira de Alairá: outros escritos sobre a religião dos Orixás”, organizado por Carlos Eugenio M. de Moura (1982), reúne cinco artigos. “*Bandeira de Alairá: a festa de Xangô-São João e problemas do sincretismo*”, de Roberto Motta, argumenta que o sincretismo religioso não representa apenas a concessão de senhores aos escravizados, mas possui aspecto de legítima apropriação dos bens do opressor pelo oprimido. “*Análise formal do panteão nagô*”, de Claude Lépine, desvenda a lógica que estrutura a

cosmovisão dos iorubás e dos jejes, examinando as características próprias do sistema de classificação do pensamento nagô brasileiro. “*O tocador de atabaque nas casas de culto afro-maranhense*”, de Octaviano da Costa Eduardo, reúne informações sobre o treinamento dos tocadores de atabaque, bem como as obrigações rituais e as cerimônias de pagamento. Vivaldo Costa Lima escreve “*Organização do grupo de candomblé: estratificação, senioridade e hierarquia*”, analisando a estrutura de mando no candomblé jeje-nagô e sistematizando os conceitos do universo religioso. O quinto capítulo é uma extensa bibliografia sobre o candomblé e suas variações.

Em 1982, Monique Augras produz “*O Duplo e a Metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô*”, cujo propósito é compreender como as tradições religiosas afro-brasileiras atuam no indivíduo, moldando a estrutura do seu mundo e a sua personalidade. O foco está nos modelos míticos de comportamento do candomblé e na maneira como esses modelos são integrados na vida dos iniciados, não somente nas suas atuações religiosas, mas nas totalidades de suas vidas.

“*Ago Ago Lonan: repensando o ser negro em terreiros de candomblé – Salvador/Bahia*” dissertação de Maria de Lourdes Siqueira, de 1985, defendida no Departamento de Antropologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, visa repensar a questão do negro em sua dimensão cultural e religiosa, tomando o candomblé como espaço onde os negros se reencontram e compartilham crenças, valores, tradições e significados. Assinala a importância dos terreiros de candomblé como expressões de solidariedade tradicional das comunidades negras do Brasil e mostra que esses constituem uma resposta para o negro que busca um espaço de vida e identificação com sua história, cultura e religião.

Raul Lody, com o objetivo de tratar o candomblé enquanto fenômeno sociocultural e político integrado à sociedade brasileira, analisa em “*Candomblé: Religião e Resistência Cultural*”, de 1987, a transculturação dos modelos Ketu (nagô), Jeje e Angola-Congo para o Brasil. Inclui, também, um estudo de caso do candomblé da Bahia, no qual são destacadas as festas públicas, as liturgias comunitárias, as comidas, as danças e a discussão sobre o sistema de poder no candomblé.

“O Candomblé do Rei”, escrito por Ismael Giroto, em 1990, é uma etnografia sobre o candomblé Kêtu-Bamgbosè, centrada no local de culto e nos objetos rituais, destacando as figuras míticas, as histórias recriadas nos rituais e a figura do pai de santo e do seu séqüito.

Silvana Pollato, na dissertação de Antropologia “O Fascínio do Candomblé Paulista: seus clientes e um Oluo”, defendida na Pontifícia Universidade Católica em 1990, visa compreender a expansão do candomblé paulistano, bem como suas peculiaridades e características, tomando como mote o papel desempenhado pela clientela.

“Os Candomblés de São Paulo: A velha magia na metrópole nova” (1991), de Reginaldo Prandi, trata da vida religiosa dos terreiros e de seus serviços mágicos, abertos aos que desejam mais do que as soluções racionais oferecidas pela vida moderna. Baseado em pesquisa de campo, mostra como se deu, nos anos 1960, a chegada do candomblé em São Paulo, visando entender por que essa religião, antes identificada com grupos de origem negra do Nordeste, veio a se constituir como alternativa importante na metrópole paulista. A análise do autor abrange o jogo de búzios, as oferendas, os ritos de iniciação, a trajetória de pais e mães-de-santo e questões ligadas ao mercado informal e aos problemas de legitimidade e poder que envolvem os terreiros.

A dissertação de Vagner Gonçalves da Silva (1992), o “Candomblé na Cidade: Tradição e Renovação”, defendida no Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, procura mostrar o candomblé na cidade de São Paulo, não apenas como uma religião de sobrevivência e/ou resistência dos grupos negros ou das classes sociais baixas, mas como uma religião de conversão universal praticada por vários segmentos da população urbana, independente de classe social ou origem étnica. Desta forma, o candomblé é visto, aqui, tanto como religião portadora de um discurso de valorização das raízes africanas ancestrais, como religião dinâmica e inovadora que não perde de vista o diálogo com o mundo moderno no qual está inserida.

“Povo-de-Santo, Povo de Festa: estudo antropológico do estilo de vida dos adeptos do candomblé paulista”, dissertação defendida junto ao departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências



Humanas da Universidade de São Paulo, de Rita de Cássia de Mello Peixoto Amaral (1992), analisa o candomblé como religião iniciática, de possessão, baseada num corpo de mitos e numa ritualística, hierarquizada e capaz de gerar símbolos que ultrapassam os limites da vida no terreiro, gerando um gosto e um modo de viver típico de seus adeptos, que se auto-denominam povo-de-santo.

Álvaro Roberto Pires, em sua dissertação intitulada “A adolescente, a Mulher e Iansã: estudo de caso na passagem da infância para a adolescência no interior do Ache Ilê Oba” (1993), defendida na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, desvenda os principais valores simbólicos de uma comunidade-terreiro e os relaciona aos mecanismos mentais que presidem o imaginário da passagem da vida infantil para a adulta, por meio de estudo de caso de uma adolescente. O *corpus* se constitui de três narrativas, analisadas a partir da teoria do imaginário de Gilbert Durand, a dos mitos do candomblé de Monique Augras e Claude Lépine. O autor partiu do pressuposto de que a vivência e a iniciação nos ritos do candomblé, durante a adolescência, marcam de maneira particularizada o cotidiano e o processo de passagem da adolescente para a vida adulta.

“As Senhoras do Pássaro da Noite: escritos sobre a religião dos orixás”, organizado, em 1993, por Carlos Eugênio de M. Moura, reúne sete artigos. “*Grandeza e decadência do culto de Iyami Osoronga entre os yorubá*”, de Pierre Verger; “*Os gêmeos e a morte: notas sobre os mitos dos Ibeji e dos Abiku na cultura afro-brasileira*”, de Monique Augras; “*Violência e caos na experiência religiosa: a dimensão dionisíaca dos cultos afro-brasileiros*”, de José Jorge de Carvalho; “*As artes da adivinhação: candomblé tecendo tradições no jogo de búzios*”; “*Frutos da memória e vivência: o grande sacrifício do boi na nação Nagô e outras tradições dos xangôs do Recife*”, de Manoel do Nascimento Costa; “*Santeria: uma religião cubana de origem africana*”, de Jose Luis Hernandez Alfonso; e “*A religião dos orixás, voduns e inquices: uma bibliografia em progresso*”, de Carlos Eugênio Marcondes de Moura.

Em 1994, Rosa Maria Costa Bernardo defende na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo a dissertação “Objetos do Axé: um estudo antropológico que vai da construção

do objeto à manutenção da vida nos grupos de candomblé de São Paulo”. Este trabalho percorre o caminho que vai da confecção de cada objeto utilizado no culto aos orixás em São Paulo, até a combinação desses objetos entre si e com outros elementos – como cânticos, gestos, palavras e ritmos – que conformam os espaços de culto, onde se verifica a harmonia de axé para manutenção da vida.

“Fazer estilo criando gêneros: estudos sobre a construção religiosa da possessão e da diferença de gêneros em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro” foi publicado em 1995 por Patrícia Birman. A autora habilmente concilia dois temas importantes dentro do universo do candomblé: a possessão e a diferença de gênero dentro do culto. O texto aponta para a alteridade que os homens podem vivenciar através da possessão feminina, mas de fato é pela mulher que se estabelecem as relações de família e de consangüinidade.

“O Dono da Terra nos Candomblés da Bahia”, de Jocélio Teles dos Santos (1995), tem como propósito entender a inserção do caboclo no sistema religioso afro-baiano e na sua relação com os orixás-deuses. Inclui a descrição das tipologias e das práticas dos caboclos e a distinção entre caboclo e orixás.

Reginaldo Prandi, no artigo “Deuses Africanos no Brasil Contemporâneo (Introdução sociológica ao candomblé de hoje)”, de 1995, publicado na revista Horizontes Antropológicos, v. 1, n. 3, p. 10-30, analisa o movimento de crescimento do candomblé na região Sudeste nos anos 1960, mostrando como a natureza ritual e étnica do candomblé faz dele uma religião bastante adequada às demandas das populações do mundo desencantado das metrópoles. Para os poucos familiarizados com o tema, o texto oferece alguns quadros com os principais atributos dos orixás, segundo o candomblé do rito Keto, certamente o mais prestigiado e conhecido dentre as diversas nações do candomblé.

Vagner Gonçalves da Silva, em seu livro “Orixás da Metrópole” (1995), tem como objetivo entender o desenvolvimento do candomblé na metrópole paulistana, analisando como as comunidades religiosas vivenciam as tradições que constituem o patrimônio da cultura afro-brasileira em função das condições do ambiente urbano, para apontar como as tradições são continuamente

constituídas, reinventadas e ressignificadas no contexto das demandas específicas.

O mesmo autor e Rita Amaral, a partir da análise do processo de formação do candomblé, propõem-se a pensar os diferentes significados pelos quais a religião afro-brasileira passou ao longo do tempo, no texto intitulado “Símbolos da Herança Africana. Por que Candomblé?”, publicado no livro “Negras Imagens: Ensaio sobre cultura e escravidão no Brasil”, organizado por Lilian Schwarcz, em 1996.

No livro “As Herdeiras do Axé: Sociologia das religiões afro-brasileiras” (1996), Reginaldo Prandi apresenta cinco estudos sobre o sentido das religiões afro-brasileiras para a sociedade contemporânea. O primeiro ensaio aborda a constituição do candomblé tradicional e sua expansão; o segundo focaliza como a religião dos orixás penetra nos diferentes grupos de cor; o terceiro trata do oráculo do candomblé, comparando diferentes formas que se reconstituíram no Novo Mundo com as matrizes africanas; o quarto é um estudo sobre a Pomba-gira, que discute a questão da moralidade na concepção da umbanda; e o último faz uma recomposição da história de vida de quatro mães-de-santo - Mãe Manudê, Mãe Meruá, Mãe Cidinha de Iansã e Mãe Sandra de Xangô -, identificando, em suas biografias, etapas e processos decisivos da constituição da religião em São Paulo.

Julio Braga, em “Fuxico de Candomblé: Estudos afro-brasileiros”, de 1998, relata o que existe nos bastidores e no cotidiano dos terreiros, revelando como a herança africana, diversificando valores e transformando-se em palco de lutas seculares, promove a auto-estima dos afro-descendentes.

O mesmo autor publica, em 2000, “Oritamejé: o antropólogo na encruzilhada”, no qual, equilibrando o seu duplo lugar social como acadêmico e sacerdote de candomblé, apresenta, de forma etnográfica, as questões fundamentais sobre o candomblé, a estrutura religiosa e seus fundamentos. O livro é uma resposta consistente àqueles que sempre inquiriram o professor pela sua condição religiosa.

No ano de 2000, Juarez Tadeu de Paula Xavier defendeu dissertação junto ao Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina da Universidade de São Paulo, intitulada “Exu, Ikin e Egan: Equivalências

universais no bosque das identidades afrodescendentes Nagô e Lucumi. Estudo comparativo da religião tradicional iorubá no Brasil e em Cuba”, no qual aborda a construção da identidade afro-descendente a partir de três equivalências universais presentes na ‘cartografia matricial’ da civilização iorubá: o panteão, a divinação e a iniciação.

Marco Aurélio Luz, ao publicar “Agadá: dinâmica da civilização africano-brasileira”, em 2000, inaugura uma nova lógica para os orixás: além da dimensão religiosa, as divindades africanas assumem, também, papel de suportes simbólicos; as regras sociais das comunidades-terreiro indicam um sistema de pensamento filosófico que justifica o sentido e a existência do grupo.

Em 2001, Reginaldo Prandi reúne 301 histórias sobre os mitos dos deuses iorubás, desvelando a mitologia dos orixás afro-brasileiros, em “Mitologia dos Orixás”. No mesmo ano, o autor publica “O Candomblé e o Tempo: Concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras na Revista Brasileira de Ciências Sociais” (v. 16, n.º. 47), no qual procura mostrar como as concepções de tempo, aprendizagem e saber próprias do candomblé são constitutivas da cultura africana de povos que instituíram no Brasil a religião dos orixás. Com a transformação do candomblé em religião não restrita aos afro-descendentes e sua propagação por todo o país – congregando agora adeptos inseridos num mundo de trabalho e aprendizado controlado pelo tempo capitalista – as concepções ocidentais vão minando os conceitos africanos de tempo e, especialmente, de saber, vão alterando-se princípios iniciáticos e de constituição da autoridade, da hierarquia e do poder religioso nos terreiros, o que acarreta mudanças profundas na religião.

Awofa Ogbeara (Adilson de Oxalá), em “Igbadu: a cabaça da existência: mitos nagô revelados” (2001), reuniu em prosa as histórias de Ifá, o que possibilitou, para aqueles que acreditam no orixás e nas ancestralidades africanas, uma maior compreensão dos fundamentos da religião.

Maria Salete Joaquim, em 2001, traduz em seu livro “O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra”, a perspicácia e a habilidade das mães de santo em resistir e resguardar os valores sociais,

religiosos e culturais africanos, tão vilipendiados e desagregados nesta sociedade que ainda não aprendeu a ser justa e a garantir espaços de respeito para todos, homens e mulheres.

Em “Xirê: O modo de crer e de viver no candomblé”, Rita Amaral (2002) busca desvendar a importância das festas no candomblé, como fontes agregadoras de valores à sociedade e preservadoras da tradição religiosa. Com isso, o candomblé funciona não apenas como instituição religiosa, mas como um agrupamento sócio-religioso, com estilo de vida próprio e regras bem definidas pela hierarquia e pelo seu contexto místico-festivo.

“O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira” (2002), de Muniz Sodré, é um estudo interdisciplinar sobre a cultura negra brasileira, que aborda, em especial, as formas de resistência na religião do candomblé e como este território litúrgico é uma espécie de *continuum* africano para os afro-descendentes da diáspora.

Teresinha Bernardo elegeu como interlocutoras privilegiadas as mulheres negras de axé, nos diálogos presentes na obra “Negras, mulheres e mães: lembranças de Olga de Alaketu”, de 2002, mostrando a coragem e a determinação dessas através das temáticas da religiosidade e de gênero. A autora transcende a análise da falta de prestígio social destas mulheres, para apresentar a riqueza da herança africana presente em suas vidas.

As obras apresentadas nesta breve revisão bibliográfica sobre o candomblé, na sua grande maioria, anunciam um *ethos* peculiar presente nas casas de candomblés. Existe uma grande incidência sobre as casas de filiação Ketu, retardando a difusão e análise da participação efetiva de outras nações negro-africanas na constituição do pensar religioso afro-brasileiro. De qualquer maneira, há um forte indicativo de que os sistemas religiosos de matrizes africanas, adaptados para a realidade do Brasil, proporcionam uma territorialidade negra privilegiada para os seguidores e seguidoras dos orixás.

O espaço da comunidade-terreiro cria e recria, por meio das suas estruturas, da sua organização, da sua teologia e das relações inter-pessoais, um lugar de plenitudes e realizações para os seres excluídos socialmente, independente do seu pertencimento étnico-racial. Homens, mulheres, negros,

não-negros, idosos, crianças celebram a plenitude dos orixás, e isto os faz mais diferentes em suas diferenças, mas jamais inferiores e incompletos.



## **Educação e Candomblé**

Para pensar a educação e o candomblé, realizei um levantamento a partir dos seguintes temas: educação e candomblé; educação e religiões afro-brasileiras e africanas; educação e negros.

O resultado da busca bibliográfica apresentou um número significativo relacionado aos estudos negros que têm como temática central a condição discriminada das crianças e dos jovens negros em sala de aula, temática que não será abordada neste trabalho. No entanto, a ausência de produções sobre os aspectos educativos da religiosidade afro-brasileira e africana é significativa na área educacional. Particularmente na Faculdade de Educação da USP, os trabalhos relacionados aos estudos negros são incipientes, não permitindo a constituição de uma prática educativa a partir de e para os negros. Ainda há pouco incentivo para “a pesquisa sobre processos educativos orientados por valores, visões de mundo, conhecimentos afro-brasileiros e indígenas, com o objetivo de ampliação e fortalecimento de bases teóricas para a educação brasileira” (Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, 2004: 24).

Na relação mais próxima às heranças culturais africanas e afro-brasileiras, localizei a tese “Da tradição africana brasileira a uma proposta pluricultural de dança-arte-educação”, de Inacyra Falcão dos Santos (1996), na qual a autora elege a tradição africana-brasileira para refletir a linguagem corporal e os seus aspectos educativos, sobretudo na área de dança-arte-educação, em contraposição às teorias etnocêntricas, bastantes arraigadas e disseminadas no sistema educacional brasileiro.

Na tese “Ritmo e ancestralidade na força dos tambores negros”, defendida por Maria da Glória da Veiga Moura, no ano de 1997, o estudo partiu da observação de comunidades negras rurais, por meio de uma vivência

compartilhada nos quilombos. A pesquisa indica a importância da cultura no campo da educação e a necessidade de se levar em conta, no caso da população escolar de origem negra, a formação de uma identidade étnica positiva como parte do processo de ensino-aprendizagem.

Situada no mesmo cenário encontra-se a dissertação de Rosângela Costa Araújo (Janja): “Sou discípulo que aprende, meu mestre me deu lição: tradição e educação entre os angoleiros bahianos (anos 80 e 90)”. Neste trabalho de 1999, a autora revela a dimensão pedagógica da Capoeira Angola. Os dados coletados indicam a crença num modelo educativo, aglutinador, holonômico e – diferentemente da visão da educação oficial –, que dirige o olhar do educador sobre a diversidade cultural e sobre os sujeitos enquanto produtores de conhecimento. A autora defendeu, em 2004, a tese intitulada “Ilê, viva meu mestre: a Capoeira Angola da 'escola pastiniana' como práxis educativa”, na qual mostra que a Capoeira Angola é uma práxis pedagógica vinculada às tradições africanas no Brasil, que dialoga permanentemente com o entendimento sobre a resistência negra e sua permanência nos fazeres educacionais destas matrizes, apresentando-se sob a forma de comunidades culturais. Para o campo da Educação, a autora indica a necessidade de ampliar as bases de entendimento destas tradições, fazendo-as migrar do lugar ingênuo e fossilizado da folclorização para o lugar da formação do conhecimento e dos demais códigos civilizatórios brasileiros.

Ampliando a busca bibliográfica em outros acervos, a baixa produção literária também se repetiu. Mas, apesar do número reduzido de publicações, parece ser possível inferir que o aspecto regional é determinante nelas. As obras selecionadas, na sua maioria, foram desenvolvidas em Salvador (BA) ou por protagonistas negras baianas. A seguir, apresento as publicações que estão fortemente associadas à temática da presente pesquisa.

A Associação Cultural Bloco Carnavalesco Ilê Aiyê lança, em 1996, o *Caderno de Educação do Ilê Aiyê* nº. 4 sobre o “Projeto de Extensão Pedagógica A força das raízes”. Os textos referem-se ao universo do candomblé com suas entidades e à hierarquia da comunidade nos terreiros, e a algumas entidades que são cultuadas no candomblé da Bahia pelas Nações de Angola, Jeje e Ketu. Mostra a dimensão religiosa do Ilê Aiyê e faz uma reflexão

sobre como reverter o quadro atual da imposição de uma única matriz religiosa nos currículos de ensino. A referida publicação encontra-se no campo da divulgação do candomblé e da denúncia dos modelos hegemônicos educacionais, que elegem a vertente judaico-cristã como única detentora de saberes e “verdades” sócio-religiosas.

Inaldete Pinheiro de Andrade, em sua obra “Pai Adão era Nagô” (1989), narra a história dos orixás, abrangendo a vinda de negros para o Brasil e como a cultura negra é passada de geração em geração. Suas reflexões estão direcionadas para o movimento dos profissionais da educação popular, que visa ao resgate dos saberes populares. Porém, os processos educativos presentes na cultura negra ainda não são o enfoque principal deste trabalho.

A dissertação de Erivaldo Pereira dos Santos (1997), “Religiosidade, Identidade Negra e Educação: O processo de construção da subjetividade de adolescentes dos Arturos”, não está intrinsecamente relacionada à temática da presente pesquisa, mas apresenta a história e os conteúdos originais dos Arturos, herdeiros de tradições engendradas no contexto escravagista brasileiro. Tal herança consiste na devoção dos negros à Nossa Senhora do Rosário, através das guardas de Congo e de Moçambique e do Candomblé.

Na publicação intitulada “Abebe: a criação de novos valores na educação”, de Narcimária Correia do Patrocínio Luz (2000), estão presentes diálogos profícuos com protagonistas da experiência pedagógica desenvolvida no projeto piloto de educação pluricultural Mini Comunidade Oba Biyi, da casa de candomblé Ilê Axé Opô Afonjá – desenvolvido inicialmente por Mestre Didi e Juana Elbein e, mais tarde, com a adesão de Marco Aurélio Luz. Essa escola, desde a sua construção, foi idealizada com princípios da cultura negro-religiosa afro-brasileira – sem, no entanto, impingir a religião do candomblé aos alunos e alunas. Narcimária tece bases conceituais sobre uma educação pluricultural que tem como eixo norteador a *memória ancestral* e as *forças cósmicas do universo*, sem dúvida uma educação exercida pelo amor e pelo respeito ao pertencimento étnico-racial daquelas crianças e jovens.

Vanda Machado (2002), ao escrever “Ilê Axé: Vivências e invenção pedagógica - as crianças do Opô Afonja”, compartilha com os seus leitores e leitoras a experiência da pedagogia da alteridade, vivenciada pelas crianças da



Escola Eugênia Anna dos Santos. A partir de suas observações e análises, a autora anuncia uma Pedagogia Nagô, que tem como característica central a convivência entre os diferentes. Vanda indica um caminho pedagógico de respeito à diversidade humana, por meio dos processos pedagógicos vividos por crianças negras e não-negras, independente de suas filiações religiosas, mas que têm como princípio a lógica religiosa africana e afro-brasileira.

“O Terreiro, a quadra e a roda: formas alternativas de educação da criança negra em Salvador”, organizado por Edvaldo M. Boaventura e Ana Célia da Silva, é uma coletânea de textos em homenagem à educadora Eugênia Lúcia Viana Nery, que foi a grande mentora desta temática. A publicação agrega escritores e escritoras preocupados com a educação afro-brasileira, presentes nos terreiros de candomblé, nas quadras dos blocos afro-carnavalescos e nas rodas de capoeira, posicionando-se contrariamente à escola oficial, formal e eurocêntrica. O elemento agregador dos três territórios se faz pela memória ancestral manifesta, direta ou indiretamente, na relação com o sagrado apreendido nas religiões afro-brasileiras.

As obras apresentadas não esgotam o arsenal de produções literárias sobre a temática das religiões de matrizes africanas e/ou afro-brasileiras e a educação. Mesmo assim, foi possível perceber que as produções que buscam desvendar e compreender os processos educativos presentes nas comunidades de candomblé precisam ainda ser ampliadas, uma vez que auxiliam no desvelamento da identidade do povo brasileiro, permitindo uma elaboração educativa mais consonante com os alunos e alunas presentes nas escolas do Brasil. Nesse sentido, no transcorrer da pesquisa, tentaremos apresentar elementos educativos deste universo religioso, visando contribuir com a ampliação do conhecimento da cultura afro-brasileira.

### **Odus. Caminhos teóricos-metodológicos**



Na religião dos orixás, cada *odu* carrega uma simbologia que indica o destino, o pré-estabelecido na trajetória de seus e suas consulentes. O oráculo de Ifá contém 16 odus principais,

mas a combinações entre esses signos possibilitam um desdobramento de 256 caminhos ou possibilidades. Na presente pesquisa, muitos *odus* - caminhos - encontram-se, principalmente, neste momento profícuo de mudanças paradigmáticas.

Na perspectiva de uma forma diferenciada de ciência, mesmo sabendo que o nosso pensar é fruto do amálgama de diversos caminhos metodológicos já percorridos por aqueles que nos antecederam, tentarei trilhar novas veredas metodológicas para a compreensão da complexidade da sociedade multicultural que é a brasileira.

A comunidade científica tem-se deparado com um processo de metamorfose dos paradigmas científicos, questionando o conhecimento fundamentado em objetividade e neutralidade, que têm servido à sociedade de forma unilateral:

Na verdade, esta ciência que se queria neutra, apolítica e descomprometida acabou sendo utilizada cada vez mais como uma ferramenta de engenharia social. Empregados por agências governamentais, os cientistas sociais contribuíram para a implantação gradual de toda uma série de instituições de controle social – desde a escola e o hospital até o asilo psiquiátrico e a prisão – cuja finalidade é modelar o comportamento de todos pelos padrões de normalidade definidos pelos donos do poder. (Oliveira e Oliveira, 1983: 22-3)

Percebemos que a complexidade contida na contemporaneidade transcende os padrões estabelecidos; e a ciência, posta como engenharia social, não mais permite a compreensão do mundo e dos seres em estado pleno de transformação. Afinal, a atualidade é composta por marcas da transformação e os paradigmas clássicos são contestados em virtude do aumento das incertezas em quase todos os sistemas sociais. Como afirma Greco (1996: 11), é preciso “preparação intelectual e mental para atender o probabilismo e incerteza dos fatos, aumentando a responsabilidade de quem tem qualquer função relevante em qualquer atividade de âmbito social”.

Neste cenário de inovações metodológicas, novos caminhos estão sendo definidos, entre dúvidas, riscos e equívocos. Paralelamente ao conjunto de incertezas, ocorre uma nova leitura de velhos problemas; afinal, como afirma Morin (1965: 61), “o objeto e o sujeito, abandonados cada um a eles

próprios, são conceitos insuficientes...”. As pesquisas, as análises e os estudos realizados sob a égide clássica privilegiavam, quase que exclusivamente, um determinado aspecto da reflexão – a racionalidade. Hoje, a tendência é de transcendência da unilateralidade para a complexidade.

Com o redirecionamento das mentalidades, novas propostas têm surgido para auxiliar os pesquisadores na compreensão dos fenômenos sociais, novos paradigmas – holista, da complexidade, holonômico – que pressupõem:

Uma comunicação-elaboração transdisciplinar entre as diferentes áreas do conhecimento, oposta ao isolamento disciplinar característico do paradigma clássico, abrindo brechas para o estudo do imaginário como temática transdisciplinar. (Teixeira, 2000: 26)

A influência de um paradigma da complexidade possibilita a percepção de nuances da cultura<sup>3</sup>, anteriormente negadas pela ciência clássica, que são fundamentais para a compreensão da totalidade do ser humano.

Como afirma Durand (1989: 51), “essa reviravolta, essa ‘subversão’ epistemológica (...) é prenhe de um forte impacto inconsciente sobre a ciência do homem”, subversão decorrente do fato de que as teorias clássicas não deram conta de aprofundar aspectos da realidade humana que não são preocupação dessas teorias, por serem da ordem do não racional. Nesta pesquisa específica, estou abordando a Educação por meio do candomblé, com o objetivo de apreender os processos educativos presentes nesta prática religiosa de origem negra africana. Ou seja, privilegiar a voz daqueles e daquelas que, por muito tempo, foram silenciados<sup>4</sup>, principalmente nos espaços escolares, como contraposição ao modelo de educação alicerçado em valores exclusivamente pautados pela ideologia do branqueamento<sup>5</sup>.

Sobre negritude, Marcus Garvey defendeu o retorno físico à África, e Dubois a rejeição aos elementos espirituais das religiões negras. Não tenho a

---

<sup>3</sup> A noção de cultura utilizada na presente pesquisa passa pela idéia dinâmica dos processos de criação, difusão e apropriação dos bens simbólicos e de suas relações na sociedade (Ferreira Santos, 2004).

<sup>4</sup> Para aprofundamento da temática, indicamos Eliane Cavalleiro (2000) “Do silêncio do lar ao silêncio escolar: racismo, preconceito e discriminação na educação infantil”. São Paulo: Contexto; e Narcimária Correio do Patrocínio Luz (2000) “Abebe: a criação de novos valores na educação”. Salvador: Edições Secneb.

<sup>5</sup> Branqueamento: valorização da cultura branca européia e, implicitamente, a concordância dos demais grupos étnicos em renegar as ancestralidades africanas ou indígenas (Piza, 1998 e Bento, 2002).

intenção de estabelecer aqui uma discussão sobre a ideologia do enegrecer, mas entendo a negritude a partir da idéia de Cashmore (2000: 389):

Ela [negritude] visava fazer a presença africana ser sentida por milhões de exilados, negros espalhados que sofreram uma 'lavagem cerebral' pelos modos ocidentais de pensamento. Era uma tentativa de criar consciência africana para os negros, onde quer que eles estivessem; um retorno à África por meio da percepção de sua presença na mente dos negros.

Como a Lei Federal nº 10.639/2003<sup>6</sup> preconiza, é preciso trazer a África para dentro da sala de aula, melhor dizendo, trazer as Áfricas para dentro da sociedade brasileira, em especial os espaços educacionais.

Tratar aspectos da negritude – neste caso específico a religiosidade afro-brasileira de origem iorubá – amplifica a compreensão da diversidade étnico-cultural do Brasil, uma vez que a nossa sociedade favorece uma atitude de não aceitação e de distanciamento dos valores das ancestralidades africanas.

Lembremos que os candomblés - espaço, por excelência, dos orixás - serviram e servem para a preservação da herança cultural e religiosa africana, sempre atuantes na luta do povo negro, resistindo à opressão, à dominação e à exclusão, buscando um espaço de valorização da particularidade negra no patrimônio cultural brasileiro.

À medida que o sistema religioso propõe uma visão de ser humano e de mundo, - que, por meio da socialização<sup>7</sup>, molda a percepção de si e do outro – esta pesquisa tem como objetivo entender como ocorre o processo educativo de seguidores e seguidoras de *orixás*, sabendo-se que esses processos educativos proporcionam “uma reconstrução reflexiva e crítica da realidade, tomando como ponto de partida as teorias, conceitos, procedimentos e costumes que existem nessa comunidade” (Santomé, 1995: 160). E esta educação, alicerçada em saberes religiosos ancestrais, perpetua uma

---

<sup>6</sup> A Lei Federal nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, altera a Lei Federal nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”.

<sup>7</sup> Socialização entendida como a introdução plena de um indivíduo no mundo social, assimilando os seus conteúdos, tanto do meio físico como do meio social (Berger & Luckmann, 1976).

sabedoria que desenvolve o respeito à diversidade, promove a integração dos diferentes e valoriza princípios éticos.

Para alcançar o objetivo desta pesquisa, partiremos da investigação teórica, a fim de compor um quadro de referências sobre a religião afro-brasileira denominada candomblé. O diálogo se dará, principalmente, a partir das obras de Roger Bastide e Pierre Verger<sup>8</sup>.

Na pesquisa propriamente dita, buscarei nas histórias sagradas dos orixás e nos fragmentos de histórias de vida de iniciados e iniciadas no candomblé uma hermenêutica dos símbolos, tentando colocar a descoberto traços míticos e suas simbologias. Joseph Campbell (2002: 214 e 215) afirma que os símbolos religiosos antecedem os eventos históricos e, se os observarmos por tempo suficiente, encontraremos uma abordagem precisa e esclarecedora para qualquer tema da tradição que gostaríamos que fosse explicada: “os símbolos mitológicos derivam do psiquismo e falam ao psiquismo; eles não brotam de ou se referem a eventos históricos”.

O presente trabalho tem como pretensão contribuir para o conhecimento da cultura e da religiosidade do povo negro brasileiro, relacionadas ao candomblé, visando uma nova organização educativa que promova condições de igualdade através da socialização de um conhecimento multicultural. Nesta perspectiva, realizar a análise a partir do enfoque do imaginário será um novo olhar para a temática da educação anti-racista, levando em consideração que o imaginário é o “conjunto das imagens e relações de imagens que constitui o capital pensado do *homo sapiens* – aparece-nos como o grande denominador fundamental onde se vêm encontrar todas as criações do pensamento humano” (Durand, 1997: 18).

Como afirma Durand (op.cit.), a pedagogia da imaginação está no mesmo patamar da cultura física e do raciocínio; sendo assim, pelo estudo do imaginário estaremos construindo um caminho que possibilitará uma “concepção ampliada de educação: quer como o conjunto de práticas sócio-

---

<sup>8</sup> É importante ressaltar que a linha de pesquisas sobre o candomblé tem continuidade nas obras de autores contemporâneos como Carlos Eugênio Marcondes de Moura, Deoscóredes Maximiliano dos Santos (Mestre Didi), Fred Aflalo, Juana Elbein dos Santos, Juarez Tadeu de Paula Xavier, Marco Aurélio Luz, Maria de Lourdes Siqueira, Maria Stella de Azevedo Santos, Reginaldo Prandi e outros que, pela dimensão da produção intelectual, não foi possível serem apreendidas neste momento.

educativas e fenômenos educacionais, quer por propiciar e até estimular novas formas de organizacionalidade” (Porto, 1999: 99). Afinal, o universo do candomblé é permeado de mitos, ritos e símbolos, os quais “para uma cultura ainda nutrida na mitologia, a paisagem, assim como cada fase da existência humana, ganham vida através da sugestão simbólica” (Campbell, 1997: 47).

Pretendo, pois, uma abordagem que contemple os aspectos latentes e patentes da cultura grupal, não elegendo apenas uma fragmentada possibilidade de reflexão, mas sim a complexidade do trajeto antropológico, cujo conceito proposto por Durand (1997: 41) - "a incessante troca que existe ao nível do imaginário entre as pulsões subjetivas e assimiladoras e as intimações que emanam do meio cósmico e social" – é fundamental para entendermos a complexidade dos seres. Sendo assim, perceber o universo simbólico dos seguidores dos orixás pela ótica do imaginário possibilita uma leitura histórico-cultural que agrega a lógica do raciocínio e as subjetividades dos sentimentos, análise que amplia o pensar sobre novas propostas educacionais.

Acreditamos que o universo simbólico dos seguidores e seguidoras dos orixás, presente no candomblé, alimenta quotidianamente o modo de ser e de estar no mundo desses, pela combinação das *intimações* externas às *pulsões subjetivas*, resultando em um ser de pensamentos e ações diferenciados e ainda pouco explorados pelos paradigmas clássicos – os quais, como sugerimos anteriormente, são alicerçados na objetividade, na lógica e na neutralidade. Nesse sentido, como afirma Porto (2000: 5):

(...) o estudo do imaginário permite a compreensão dos dinamismos que regulam a vida social e suas manifestações culturais. O imaginário consiste-se do capital inconsciente dos gestos do *sapiens*, mas é também o conjunto de imagens e de relações de imagens que constitui o capital pensado do *homo sapiens* e o universo das configurações simbólicas e organizacionais. Está, pois, subjacente aos modos de pensar, sentir e agir de indivíduos, culturas e sociedades.

A importância do imaginário para a compreensão do *homo sapiens* vai ao encontro da emergência paradigmática:

Os esforços e avanços nos campos da Física e das Ciências Humanas para romper com o racionalismo cartesiano e com a tradição paradigmática formal têm contribuído no processo de

ressurgimento do pensamento simbólico, como possibilidade de compreensão do ser social total. Pesquisas sócio-históricas recentes vêm desenvolvendo estudos sobre a profundidade dos mitos e do imaginário considerados como única saída para o renascimento das utopias. Esse reencantamento se orienta na direção de uma nova episteme que, livre da inexorabilidade do tempo e de determinismos causais e mecanicistas, conceba um novo olhar sobre o presente, a história e a existência humana. (Carvalho, 1997: 17 e 18).

Dar-se conta que os paradigmas clássicos não possibilitam a compreensão integral da existência humana nos conduz a desenvolver novas “armas”, trilhar outros caminhos, buscar formas imaginativas que evoquem a(s) totalidade(s) do ser. Eleger a mitologia e o imaginário como catalisadores das reflexões deste trabalho tem como intenção e pretensão a busca do prazer, a busca do reencantamento educacional.

Tenho presenciado e, também, elaborado discursos contundentes sobre as desigualdades raciais no Brasil e, em especial, sobre as condições sócio-educacionais dos negros e negras. Confesso, entretanto, que como mulher negra, quero transcender concepções de miserabilidades históricas e avançar ao encontro de universos poéticos educativos presentes na cultura negra religiosa iorubá. Não quero mais que a educação, sob suas vestes burocráticas e desumanizadas, mascare a desagregação sócio-histórico-racial do outro, mas anseio por buscar outros caminhos que ajudem a superar o *etnocídio* que marginaliza, que cria estigmas, que inviabiliza as especificidades “sócio-culturais e, pois, de elisão das profundas resistências plurais”. (Carvalho, 1990: 86).

A lógica mítica religiosa iorubá, seguida pelos adeptos e adeptas do candomblé no Brasil, promove a ética a qual estão vinculados os seus seguidores. Sem dúvida, mulheres e homens iniciados conhecem, identificam-se e têm como norteadora a mitologia dos orixás:

(...) a mitologia e o ritual levam a uma transformação do indivíduo, desprendendo-se de suas condições históricas locais e conduzindo-o para algum tipo de experiência inefável. Funcionando como uma ‘idéia étnica’, por outro lado, a imagem prende o indivíduo ao seu sistema familiar de valores, atividades e crenças historicamente condicionados, como um membro ativo de um organismo sociológico (Campbell, 1992: 373).

Os mitos manifestam o sagrado no mundo, contam a história sagrada do início da existência. Relatam um acontecimento ocorrido no tempo da criação, dizendo:

(...) como uma realidade passou a existir graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais. Seja uma realidade total ou o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. (Eliade, 1972: 11).

Para explicitar os caminhos percorridos neste trabalho, é importante socializar a idéia de Campbell (1997) de que o mito está presente e permeia todas as manifestações culturais humanas, as crenças religiosas, as concepções filosóficas, as expressões artísticas, as descobertas científicas e tecnológicas e os próprios sonhos da humanidade. O mito assume o papel de decodificador do desenvolvimento humano:

Podemos, portanto, considerar qualquer mito ou rito como uma pista para o que pode ser permanente ou universal na natureza humana (nesse caso, nossa ênfase será psicológica, ou talvez mesmo metafísica), ou, por outro lado, como uma função do cenário local – a paisagem, a história e a sociologia do povo em questão – nesse caso, nossa abordagem será etnológica ou histórica. (Campbell, op.cit.: 372).

O *herói* empreende a sua *trajetória* com o objetivo de transcender os reveses da vida em busca de conquistas favoráveis à realização de sua emancipação. Nos caminhos da vida, há sempre obstáculos a serem superados. Na temática desta pesquisa, a nossa trajetória se dará na busca de uma educação anti-racista e a função da mitologia será de:

(...) favorecer os símbolos que levam o espírito humano a avançar, opondo-se àquelas outras fantasias humanas constantes que tendem a levá-lo para trás. Com efeito, pode ser que a incidência tão grande de neuroses em nosso meio decorra do declínio, entre nós, desse auxílio espiritual efetivo. (Campbell, op.cit.: 21).

Desejando alcançar uma abordagem realmente crítica e dialógica, a reflexão sobre as novas formas de organizacionalidade educativa que queremos pensar a partir do candomblé será, também, aportada pela razão metodológica inovadora presente em Edgar Morin. Porque, segundo Paula Carvalho:



(...) tanto Durand quanto Morin questionam o “paradigma clássico da simplificação”, e a correlata lógica binária, subjacentes à razão analítica e à pregnante “ideo-lógica” da racionalização do trabalho produtivo, e a correlata racionalidade tecno-organizacional. (1987:47)

Neste momento, o encontro do enfoque mitológico e do imaginário vem como um anjo anunciador, e as suas revelações consideram:

(...) não o que é, mas o modo como funciona, o modo pelo qual serviu à humanidade no passado e pode servir hoje, revela-se tão sensível quanto a própria vida às obsessões e exigências do indivíduo, da raça e da época.”(Campbell, op.cit.: 368).

O olhar reencantado possibilita novas reflexões sobre a humanidade e a nova episteme leva-nos à percepção de que:

(...) figurar um mal, representar um perigo, simbolizar uma angústia é já, através do assenhoreamento pelo *cogito*, dominá-los. Qualquer epifania de um perigo à representação minimiza-o, e mais ainda quando se trata de uma epifania simbólica. Imaginar o tempo sob uma face tenebrosa é já submetê-lo a uma possibilidade de exorcismo pelas imagens da luz. A imaginação atrai o tempo ao terreno onde poderá vencê-lo com toda a facilidade. E, enquanto projeta a hipérbole assustadora dos monstros da morte, afia em segredo as armas que abaterão o Dragão. *A hipérbole negativa não passa de pretexto para a antítese.* (Durand, op.cit.: 122).

Para Durand (1997), os arquétipos são sinônimos da “origem primordial”, da “imagem original” e do “protótipo”. A compreensão destes esquemas permite a elucidação da organização dos grupos e suas práticas educativas.

### **Ikines. Instrumentos/método**



A comunicação com os orixás se dá através da consulta ao Oráculo de Ifá. Tal comunicação é possível através da manipulação e disposição dos ikines (instrumentos de consulta aos orixás), que podem ser búzios ou sementes do dendzeiro. A seguir, apresentamos os instrumentos que permitiram a consulta à realidade do candomblé como processo educativo.

Foi realizada uma pesquisa qualitativa. Pelas características do

candomblé, entende-se que o estudo de caso, enquanto descrição densa do indivíduo, da organização e/ou da comunidade atenderia, de forma mais eficaz, à socialização dos dados junto ao universo dos educadores e educadoras que tencionamos sensibilizar para novas possibilidades educativas.

O Ilê Axé Iya Mi Agba (Casa da Minha Mãe Ancestral), uma casa de candomblé da nação Ketu<sup>9</sup>, foi selecionada para este estudo em função de ser uma comunidade-terreiro em construção e da inserção privilegiada da pesquisadora, pelo fato de ser pertencente a esta comunidade.

O estudo de caso foi desenvolvido a partir de dois grandes eixos:

- A) Apresentação dos sujeitos das entrevistas: nesta categoria quis identificar a percepção que as pessoas tinham de si próprias (objetivos, dificuldades, crenças); sua história de vida (infância, família, escola, trabalho) e a trajetória religiosa (incluindo-se as mudanças de vida após o ingresso na religião e os problemas em função da opção religiosa).
- B) Apresentação da opinião dos sujeitos sobre o Candomblé: quais os significados da religião para a pessoa (valores da religião); as relações no terreiro (relação com a mãe de santo e com a sua família de santo); com a sua concepção; e relação com os orixás e o sacerdócio; e, por fim, os processos educativos dentro da religião (formas de aprender).

A coleta de dados transcorreu em dois momentos distintos: um momento atemporal de observação participante (Ludke & André, 1986), resultante das minhas vivências memorizadas; e um segundo momento, no período de abril a dezembro de 2004, da aplicação de entrevistas pré-estruturadas a membros selecionados da casa de candomblé.

A observação participante teve como características o meu envolvimento/participação em atividades rituais, em processos de iniciação e em diversas atividades, vivenciadas enquanto seguidora efetiva da comunidade-candomblé. Na experiência participante, foi-me possível atuar como educadora em diversas situações ritualísticas.

---

<sup>9</sup> A opção metodológica deu-se apenas pela minha facilidade de levantamento de dados junto à nação Ketu. Cabe, ainda, ressaltar que não compartilho da equivocada idéia de uma predominância da referida nação em detrimento das demais matrizes religiosas negras africanas. Registro aqui os meus respeitos aos inquices, voduns, encantados, caboclos etc, e a seus respectivos zeladores e zeladoras.

As entrevistas realizadas tiveram como fio condutor um roteiro de temas, os quais, respeitados os perfis individuais, foram aplicados à totalidade dos colaboradores e colaboradoras. Os temas utilizados foram os seguintes:

#### Dados biográficos

- infância
- adolescência
- juventude

#### Auto-definição

- objetivos e propósitos
- concepção de bem
- concepção de mal
- concepção de doença
- concepção de morte
- medos que tem
- superação dos medos e dos problemas
- heróis/heroínas/referências
- sonhos/desejos/fantasias

#### Religião

- motivo que o levou para o candomblé
- mudanças de vida a partir da entrada na religião
- valores e princípios aprendidos no candomblé
- candomblé como processo educativo
- relação vida religiosa/vida cotidiana
- identificação com os rituais
- situação de preconceito por ser do candomblé
- concepção de orixá
- relação com os orixás
- mitos de orixás apreciados
- vivência de mitos de orixás na própria vida
- aprendizado sobre os orixás
- características da casa que frequenta
- relação com a yalorixá

Foram entrevistados sete participantes do Ilê Axé Iya Mi Agbá, três homens e quatro mulheres. A escolha dos entrevistados passou pelos crivos do tempo de envolvimento na casa e pela representatividade na relação com o sagrado.

O agendamento das entrevistas respeitou a disponibilidade de dia, horário e local de preferência dos colaboradores e colaboradoras. A análise de conteúdo das entrevistas foi desenvolvida em três fases:

- a) Transcrição das entrevistas em protocolos organizados, contendo as entrevistas na íntegra. Este procedimento possibilitou o primeiro contato com a linguagem dos entrevistados e a formulação de um sentido geral dos dados coletados;
- b) Apresentação dos conteúdos mais significativos de cada entrevista, onde apareceram as opiniões dos entrevistados sobre a temática central de investigação;
- c) Descrição dos aspectos recorrentes que aparecem nas entrevistas, identificação das convergências e divergências que as entrevistas apresentaram.

Os dados – coletados por meio dos procedimentos de pesquisa acima descritos, da observação participante, da observação de campo e da realização de entrevistas – delinearam um quadro de informações que permitiu sistematizar e compreender os aspectos dos processos educativos presentes na casa de candomblé estudada.

### **A força da palavra. Aspectos éticos**

O candomblé é uma cultura de predominância oral. A palavra equivale aos tratados, contratos e formas de compromisso estabelecidos no mundo ocidental. Como aprendi no candomblé com os mais velhos uma palavra proferida tem o poder da transformação, *o hálito de Deus está presente na palavra dos seguidores dos orixás.*

Os colaboradores e as colaboradoras foram convidados para participar de uma entrevista como voluntários da pesquisa. Os convites e os encontros das entrevistas foram conduzidos pela própria pesquisadora.

As entrevistas foram gravadas em fitas-cassete. Minha primeira intervenção, ainda com o gravador desligado, era perguntar à pessoa que seria ser entrevistada sobre como ela gostaria de ser identificada. Foram oferecidas três opções: a) pelo seu próprio nome, b) por um pseudônimo, c) pelo seu nome religioso. Manifestada a intenção, essa era orientada a responder a pergunta da identificação conforme o seu desejo de identificação. As opções foram respeitadas e os nomes que figuram na pesquisa foram os indicados. A identificação real não foi considerada prejudicial aos participantes da pesquisa.

Aos entrevistados foi garantida a liberdade de não responder perguntas da entrevista, interromper a mesma quando quisessem, bem como solicitar quaisquer explicações que julgassem necessárias.

Não é demais lembrar, mais uma vez, que os candomblés – espaço, por excelência, dos orixás – serviu e continua servindo como instrumento de preservação da herança religiosa e cultural africana, sempre presente na luta do povo negro, que resiste à opressão, à dominação e à exclusão, através da busca por espaços de valorização das particularidades negras presentes no patrimônio cultural brasileiro.

A seguir, será então apresentado um contexto geral do universo do candomblé. O chamado ecoou, começamos os ritos de iniciação.

## INICIAÇÃO. CONHECENDO O UNIVERSO DO CANDOMBLÉ



## **CAPÍTULO II**

### **INICIAÇÃO. CONHECENDO O UNIVERSO DO CANDOMBLÉ**

A iniciação na tradição religiosa afro-brasileira representa:

(...) ruptura da transição do profano para o sagrado (...) marca também o processo de sacralização do corpo. O corpo do iniciado é preparado para poder receber o axé que advém do sagrado, do orixá. A introjeção de axé ancestral no corpo do iniciado marca sua sacralização. Com o tempo e as novas obrigações, o axé inicialmente introjetado tende a aumentar. Aumenta, assim, a capacidade de realização e transformação do iniciado: ele passa a interferir e até construir cenários. (Xavier, 2000: 151)

Neste trabalho, optamos por realizar uma iniciação intelectual do universo religioso do candomblé que, a posteriori, subsidiará a nossa reflexão para uma educação anti-racista e multirracial. Pelo conhecimento, vamos preparando as nossas mentes para novos conhecimentos, que poderão ser ressignificados para a prática educacional.

Conhecer o universo do candomblé é o início do caminho para o diálogo entre a academia – o lugar institucionalizado do saber – e a cultura milenar africana, complexa e ainda desconhecida para a maioria da população do Brasil.

O continente africano influenciou por vários séculos na manutenção sócio-econômica da sociedade brasileira e, desde a chegada dos negros e negras escravizados, a amálgama cultural se fez fortemente presente no que hoje chamamos de cultura afro-brasileira.

Apesar da exigência legal instituída com a Lei Federal nº 10.639/2003 - da obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Afro-Brasileira nas escolas brasileiras – pouco se tem contribuído para a formação dos educadores e educadoras nesta temática. Com exceção e destaque para as iniciativas desenvolvidas pelo movimento social negro nas últimas décadas, pouco se tem avançado no processo de formação educacional direcionado para as relações raciais.

O candomblé, enquanto manifestação cultural-religiosa que fortalece a identidade do povo negro, tem servido de cenário para reflexões de pequena

parcela de educadores e educadoras que estão inseridos em um processo de educação anti-racista, os quais podem perceber que as comunidades-terreiros trazem na sua estrutura traços significativos dos diversos povos africanos que foram trazidos para o Brasil e que se manifestam em uma cosmovisão peculiar.

Avalio ser importante inaugurar saberes sobre a cultura afro-brasileira a partir do desvelar e do desvendar das culturas presentes nos candomblés, desprezadas e desvalorizadas, quando não simplesmente desconhecidas pela educação formal e por seus professores, mas de grande importância para uma pedagogia multirracial que permita uma real inclusão educacional.

Acredito que o universo simbólico dos *orixás* realiza um trabalho de resgate e manutenção da cultura religiosa iorubá que reconhece e valoriza o ser negro, oferecendo-lhe subsídios para o desenvolvimento de identidades positivas e o fortalecimento do amor próprio.

O candomblé é a primeira forma do psicodrama de Moreno: o negro livra-se de seus conflitos, de seus complexos, de suas tendências escondidas, exteriorizando-os através das danças imitativas de seu deus, cujo caráter e tendências são análogos aos seus. (Bastide *apud* Verger 1999: 87).

Para os que trilham o caminho dos *orixás*, o significado de viver e de ser humano está ligado às formas míticas, às expressões da unidade ser/mundo. Ao descrever as origens do universo e das criaturas, as relações entre as divindades, entre elas e os seres humanos, e ainda como se dá o equilíbrio dinâmico entre eles, o mito impregna de sentido o mundo e fornece um sistema de valores e de princípios. A transcendência provocada pelo exercício religioso do contato com a divindade fortalece seguidores e seguidoras e ressignifica suas vidas.

Os africanos e as africanas trouxeram para o Brasil o culto aos *orixás*, que foi ressignificado e reinterpretado, resultando no que conhecemos hoje como candomblé. Conservaram-se muitos de seus costumes, de seus conceitos filosóficos e estéticos, de sua literatura oral e de sua mitologia, que prevalecem até os dias atuais através das danças e cantigas ritualísticas vivificadas nesta religião.



## Estrutura geral do candomblé Ketu no Brasil.

No Brasil, devido às condições histórico-políticas da introdução dos africanos e africanas escravizados, cultua-se, no mesmo espaço sagrado, diversos orixás, diferentemente do continente africano, onde cada região é consagrada a uma divindade. A liturgia do candomblé é complexa e extensa, tanto na relação espaço-temporal como nos atos votivos públicos e secretos. Muitos ritos começam bem antes da festa pública, onde iniciados e iniciadas, possuídos(as) por seus orixás, apresentam as coreografias míticas dessas divindades – portando seus pertences sagrados –, identificando-se com os seus domínios naturais pela cor das vestimentas.

Anteriormente à exibição pública, iniciados e iniciadas passam por diversos ritos de purificação, de equilibração, de doação, de entrega, para serem portadores desta experiência singular; e, a cada ressonar dos atabaques, os orixás apresentam-se e celebram a comunhão com a comunidade presente. Os ritos do universo religioso afro-brasileiro fortalecem a aliança entre os membros do candomblé e as divindades.

Para acontecer este divino encontro, existe uma sabedoria no manejo do sagrado, o caminho do *orixá* é ordenado e há vários papéis sacerdotais.

As sacerdotisas são chamadas de *iyalorixás*<sup>10</sup>. As *iyalorixás* são as lideranças máximas do candomblé, detêm o maior conhecimento dos fundamentos da religião e a responsabilidade de transmitir esse conhecimento e o *axé* à sua família de santo.

O *babalaô* é o sacerdote que desvenda os segredos por meio da manipulação do jogo de búzios ou do oráculo de *lfá*. O processo divinatório permite a comunicação com os *orixás*, revela o *odù* de cada um e indica as necessidades das pessoas.

As *equedis* e os *ogãs*, cujos orixás não se manifestam<sup>11</sup>, auxiliam as *iyalorixás* na organização ritual de diferentes formas. Cuidam das oferendas, de vestir e paramentar as divindades, tocar os atabaques, preparar as comidas sagradas, realizar os atos votivos. São essenciais para a dinâmica da religião,

---

<sup>10</sup> Também conhecidas como mãe-de-santo. *Babalorixá* é o correlato masculino.

<sup>11</sup> As *equedis* e os *ogãs* não entram transe de possessão.

nas situações de transe dos adeptos e adeptas que manifestam orixás. São estas pessoas que conduzem os rituais, sendo sempre de grande confiança da liderança religiosa. São nestas relações de alternância de poder que as relações se estabelecem e se fortalecem nas chamadas *famílias de santo*.

O adôxu entra em transe de possessão, manifesta os *orixás*. Segundo Concone (1987), o conceito de transe de possessão é definindo como um estado de alteração de consciência associado à presença de seres ou forças sobrenaturais. A possessão é bem vinda e esperada para os que estão reunidos, celebrando as benesses das divindades.

Quando o/a abiã – freqüentador(a) não-iniciado(a) – atende ao *chamado* ancestral, tem como ritual inicial o *bori*. Oferece-se alimento ao *ori* (cabeça) para alcançar o seu equilíbrio, para sua individuação e para seu centramento. Para maior compreensão sobre o *ori*, recorreremos a Bâbátundé Lawal (apud Beniste, 2002: 128), quando fala sobre as expressões artísticas:

Na maioria das esculturas africanas tradicionais, a cabeça é a parte mais proeminente porque, na vida real, é a parte mais vital do corpo humano. Ela contém o cérebro – a morada da sabedoria e da razão; os olhos – a luz que ilumina os passos do homem pelos labirintos da vida; os ouvidos – com os quais o homem escuta e reage aos sons; e a boca – com a qual ele come e mantém o corpo e alma juntos. As outras partes do corpo são abreviadas para enfatizar suas posições subordinadas. Tão importante é a cabeça em muitas sociedades africanas, que ela é adorada como a sede da personalidade e destino do homem.

A vida de iniciados e iniciadas é marcada por predições, interdições, influências dos *orixás* e oferendas. Estar ciente da vontade divina, conhecer o seu destino e estabelecer comunicação com as divindades é possível através do oráculo de *Ifá* ou pelo jogo de búzios.

Quando a predição revela que a vontade divina indica um caminho de aliança com as divindades-orixás, é estabelecido o momento da iniciação. Essa inaugura um caminho que será fortalecido, de tempos em tempos, por rituais de passagem, até que o herói percorra toda a sua jornada.

O ritual de iniciação no candomblé significa morrer para valores que não foram alicerçados na lógica dos *orixás* e renascer na união com a força ancestral dos *orixás*. O ritual de iniciação prefigura a morte para o mundo da

fragmentação e do desconhecimento da própria origem e destino míticos e renascimento para o *orixá*, para a força dos ancestrais míticos, para uma busca incessante de equilíbrio entre essas forças e o fortalecimento do destino pessoal (Gama apud Santos, 1998). Como afirma Verger (1999: 82):

A iniciação consiste em criar no noviço, em determinadas circunstâncias, uma segunda personalidade, um desdobramento mítico inconsciente, durante o qual ele manifestará o comportamento tradicional do orixá ancestral.

Durante a iniciação, o(a) neófito(a) ou iaô<sup>12</sup>, em linguagem ritual, adquire, conforme o cargo sacerdotal para o qual está sendo iniciado ou iniciada, um aprendizado que inclui desde códigos de relação com o ambiente e com os outros membros do terreiro, até atividades como dança, canto, narração, música, artesanato e cozinha – “ritos de iniciação e instalação, portanto, [que] ensinam a lição da unicidade essencial entre indivíduo e grupo” (Campbell, 1997: 369).

Os rituais contribuem para uma reorganização da humanidade dos seres, manipulando símbolos em um contexto carregado de estímulos intelectuais e sensoriais, redirecionando sua atenção para uma nova experiência. Ensinam, ainda, a necessidade de reordenação do comportamento segundo as exigências deste novo contexto, conduzindo o indivíduo a reorganizar seu mundo e sua prática de acordo com os novos cenários construídos (Rabelo apud Santos, 1998). Após a iniciação, o(a) neófito(a) adquire uma nova identidade, para a qual “os processos sociais implicados na formação e conservação da identidade são determinados pela estrutura social”. (Berger & Luckmann, 1976: 228). Sem dúvida, esta nova identidade está estruturada numa lógica afro-brasileira de costumes e hábitos africanos trazidos nos corações e na memória dos africanos e africanas que chegaram ao Brasil, ontem e hoje.

As comidas, as roupas, as festas o conjunto dos ritos são realizados em homenagem ao(s) orixá(s), ou melhor, à verdadeira essência do(a) iaô.

---

<sup>12</sup> Iaô é ser esposa do orixá, independente da sua condição feminina ou masculina. Os sete primeiros anos dos iniciados e iniciadas serão para estabelecer uma relação profunda e gradativa com o(s) seu(s) orixá(s).

No caso dos iniciados afro-descendentes e daqueles que tiveram suas identidades subjogadas por processos racistas<sup>13</sup> na maior parte de suas vidas, tendem a abandonar uma identidade massacrada e oprimida, para florescerem fortalecidos, respeitados e amados pela sua comunidade. Siqueira afirma:

O ponto de partida para uma transformação na vida pessoal e social da filha(o)-de-santo, marcadas sobretudo pelo tratamento diferenciado e cuidadoso que cada um recebe na comunidade à qual está vinculado, é o rito de iniciação. Para toda a comunidade, para a Mãe ou Pai de Santo, para aquelas(es) que cuidam da pessoa iniciada, ela se torna ÚNICA. (1988: 36)

Outro aspecto a destacar nas religiões de matrizes africanas é a compreensão dos poderes cósmicos da vida e a concepção de tempo distinto do tempo linear e cíclico presente na cultura europeia ocidental:

O tempo não passa por nós de modo a desaparecer no passado, mas é algo que nós criamos ao agirmos. O futuro não existe, nem mesmo como uma percepção, e o passado é apreendido na medida em que é novamente desempenhado no presente. (Botas, 1996: 23).

O conjunto de valores oriundos das religiões africanas tradicionais e afro-brasileiras revela que as divindades estão presentes no nosso cotidiano e são vivificadas por seus partícipes, afinal as forças sobrenaturais estão sempre presentes – nunca se está só para vencer os reveses da vida.

Apesar da proteção dos orixás, todos morrem, "contudo a duração da vida e as modalidades do fim são diferentes segundo as classes a que pertencem os mortos" (Maranhão, 1987: 21), para os adeptos e adeptas do candomblé a falência do corpo físico não conduz à morte, a essência do ser desencarnado continuará sendo vivificada pelos seus descendentes – e assim permanecerá vivo para aquela comunidade. Como afirma Durand (1997: 121):

---

<sup>13</sup> Milton Santos afirma que "os negros ficam lá embaixo, não apenas nesta sociedade como ela se constitui, mas na sociedade como ela pode constituir-se. Poderia começar com uma listagem de situações de cidadania mutilada do negro: das oportunidades de emprego, da menor remuneração do próprio desemprego, das mesmas oportunidades de promoção social econômica, profissional. Os negros também deslocalizados, colocados em posição inferior na tipologia dos lugares, os negros também diferenciados para baixo na circulação dentro do país e dentro da cidade, não só em função do preço da circulação, mas na oportunidade de cada localização (...) e os negros vivendo em lugares criminalizados têm dificuldades em ascender a lugares que para eles se tornam proibidos" (1998: 147-60).

Vimos sucessivamente o tempo revestir-se da face teriomórfica e da agressividade do ogro, aparecer ao mesmo tempo como o animado inquietante e o devorador terrificante, símbolos da animalidade que reenviam, quer para o aspecto irrevogavelmente fugaz, quer para a negatividade insaciável do destino e da morte.

Qual é a duração da vida para os que trilham o caminho dos orixás? Penso, como adoxú, que é o tempo de morrer para o mundo que não comporta a ancestralidade, é o tempo de cultuar os orixás, que nos livra do fim da jornada, é o tempo das oferendas que restabelecem a energia. Como afirma Santos (1976, 223):

A oferenda devolve, transfere ao grande útero fecundado e, conseqüentemente, a ambos os progenitores míticos universais, não só seres humanos, mas também tudo aquilo que existe como matéria individualizada: o que caminha, o que anda de rastos, o que voa, o que nada, o que é selvagem e o que é doméstico nos três reinos.

É, também, o tempo de ser ancestral e se manter vivo na memória de seus descendentes.

Devemos estar nos perguntando, também, qual o significado da morte no candomblé? Poderíamos discorrer sobre o *axexe*, mas essa reflexão será realizada a *posteriori* junto à mitografia de *Oya-lansã*. Mas talvez uma das respostas seria viver sem dignidade.

Para a concepção religiosa de origem *iorubá*, dignidade significa viver muitos anos, ter prosperidade, ter muitos filhos, ter saúde do ponto de vista físico e financeiro e ter retidão de caráter. Santos (1976: 222) afirma:

A morte prematura de um ser que não alcançou a realização de seu destino é considerada anormal, resultado de um castigo por infração grave em seu relacionamento com as suas entidades sobrenaturais.

Mas, também, havendo seguido com dignidade pela vida, a morte, para os seguidores dos *orixás*, não significa o aniquilamento ou a extinção; a morte passa a ser "uma mudança de estado, de plano de existência e de *status*. Faz parte da dinâmica do sistema que inclui, evidentemente, a dinâmica social". (Santos: 1976).

Parece-nos que vencer a morte para se prolongar a vida sempre foi anseio do homem (Kovács, 1996), desejo representado em mitos, fábulas e lendas épicas de forma recorrente. Assim, o galopar desenfreado do tempo ao encontro da morte aniquiladora desencadeia o *universo da angústia*, gerando produções imaginárias eufemizadas.

Paula Carvalho (1992) afirma que a angústia originária vincula-se à teoria do Imaginário de Gilbert Durand como motivação primeira: o enfrentamento da temporalidade e da morte. Badia (1999: 65) corrobora: "é a 'fonte' e a motivação profunda das produções e elaborações imaginárias, ou seja, a angústia original e a presentificação do tempo e da morte, que está na origem de qualquer das outras estruturas".

Para pensar o *universo da angústia* na perspectiva da cultura religiosa iorubá, obrigatoriamente precisamos compreender que cada pessoa e cada elemento são fundamentais para a sobrevivência do sagrado, como também que nesta cosmovisão a trilogia vida-tempo-morte relaciona-se com transformação, e não com finitude:

Poderíamos nos perguntar em que a cultura tradicional dos terreiros difere da moderna cultura ocidental. No princípio fundamental das trocas. (...) É o grupo – concreto – e não o valor – abstrato – que detém as regras da troca, e esta troca simbólica não exclui nenhuma entidade: bicho, planta, mineral, homens e mulheres vivos e mortos participam ativamente como parceiros legítimos da troca nos ciclos vitais. (Botas, 1996: 24-25)

Nesta perspectiva, o passar do tempo traz sabedoria e também conduz para a transformação do corpo – e, conseqüentemente, para a proximidade da morte. Mas os iniciados terão sua existência perpetuada por seus descendentes e a sua memória estará sempre viva na sua comunidade.

Ao apresentar esta breve cartografia da estrutura religiosa do candomblé, almejo promover melhores condições de compreensão desta cultura renegada e desvalorizada, mas fortemente presente no imaginário das populações locais.

Em outras palavras, aos estabelecimentos de ensino está sendo atribuída responsabilidade de acabar com o modo falso e reduzido de tratar a contribuição dos africanos escravizados e de seus descendentes para a construção da nação brasileira (...)

assumir estas responsabilidades implica compromisso com o entorno sociocultural da escola, da comunidade onde esta se encontra e a que serve, compromisso com a formação de cidadãos atuantes e democráticos. (Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, 2004)

Como afirma Augras (1983), a compreensão de mundo destes adeptos e adeptas é diferenciada. E é através da compreensão das diferenças que o caminho dos orixás aproxima e integra os diferentes.

## **Xiré. Apresentando os Orixás**

Neste cenário estrutural do candomblé, os protagonistas principais são os orixás. Os **orixás** são divindades africanas trazidas para o Brasil pelos negros iorubás, grupo étnico do Oeste da África, o qual inclui países como Nigéria, Togo e República do Benin. Além dessas divindades, ligadas à cultura iorubá, existem também os **inquices** (divindades dos negros Bantos), circunscritos às regiões pertencentes ao Congo, Angola e Moçambique, e os **voduns** (divindades relacionadas aos negros Jêjes) da região hoje pertencente à República do Benin.

Na concepção religiosa afro-brasileira, os *orixás* são emanações de *Olodumare* (Deus). O Ser Supremo presenteou cada divindade com um atributo para auxiliá-Lo na grande obra de perpetuação da humanidade; as forças da natureza e o reflexo das emanações de Deus no planeta são administradas pelas divindades-orixás. Os leigos quanto à religião do candomblé muitas vezes a interpretam como politeísta, alçando os orixás à condição de Deus. É preciso elucidar esta idéia equivocada. Esta religião é monoteísta: o Ser Supremo Criador do Universo (*Oludumare*) é o Deus; as divindades-orixás são seus auxiliares para viabilizar o encontro do sagrado com a humanidade. Algumas destas divindades são primordiais, princípios universais da criação do cosmos por *Olodumare*; outras são ancestrais que, por suas vidas exemplares, foram deificadas; e outras personificam forças e fenômenos naturais (Ribeiro, 1996).

Cada orixá possui uma ritualística que inclui comida especial, interdições, roupas, insígnias, cores e cantos característicos, sem uma hierarquia fixa entre eles, uma vez que a sua "natureza e suas funções, influenciadas por suas posições relativas, variam igualmente de acordo com os lugares" (Verger, 1999: 40).

No micro-cosmo do candomblé brasileiro, várias divindades se reúnem para receber os agrados de seus seguidores e doar-lhes suas dádivas: é a hora do xiré<sup>14</sup>. Sobre a dança dos deuses, Bastide (2001: 39) relatou:

---

<sup>14</sup> São apresentações públicas onde todos os orixás são louvados e quando manifestam em seus adeptos e/ou adeptos executam suas danças míticas (Aflalo, 1996).



Os gestos, porém, adquirem maior beleza, os passos de dança alcançam estranha poesia. [...] Os rostos metamorfosearam-se em máscaras, perderam as rugas do trabalho cotidiano, desapareceram os estigmas desta vida de todos os dias, feita de preocupações e de miséria; [...] Eis presentes aqui os orixás, saudando os tambores [...] Não existem mais fronteiras entre natural e sobrenatural; o êxtase realizou a comunhão desejada.

Cada orixá tem suas características e seus domínios, os atabaques retumbam e vozes eufóricas entoam cantigas chamando as divindades para brincar, em terra, com os seus seguidores.



**Exú.** Laro iê! Senhor da comunicação, tem o desígnio de levar até os pés de Olodumarè os pedidos dos homens. A segunda-feira é o seu dia, as cores vinculadas a este orixá são o vermelho e o preto. Seu instrumento é o ogó, um poderoso porrete. Os caminhos, as encruzilhadas, as portas e os portais em geral compõem o seu domínio, o início de tudo é Exú.

Exu era o irmão mais novo de Ogum, Odé e outros orixás. Era tão turbulento e criava tanta confusão que um dia o rei, já não suportando sua malfazeja índole, resolveu castigá-lo com severidade. Para impedir que fosse aprisionado, os irmãos o aconselharam a deixar o país. Mas enquanto Exu estava no exílio, seus irmãos continuavam a receber festas e louvações. Exu não era mais lembrado, ninguém tinha notícias de seu paradeiro. Então, usando mil disfarces, Exu visitava seu país, rondando, nos dias de festa, as portas dos velhos santuários. Mas ninguém o reconhecia assim disfarçado e nenhum alimento lhe era ofertado. Vingou-se ele, semeando sobre o reino toda sorte de desassossego, desgraça e confusão. Assim o rei decidiu proibir todas as atividades religiosas, até que se descobrissem as causas desses males. Então os babalorixás reuniram-se em comitiva e foram consultar um babalaô que residia nas portas da cidade. O babalaô jogou os búzios e Exu foi quem falou no jogo. Disse nos odus que tinha sido esquecido por todos. Que exigia receber sacrifícios antes dos demais e que fossem para ele os primeiros cânticos cerimoniais.

O babalaô jogou os búzios e disse que oferecessem um bode e sete galos a Exu. Os babalorixás caçoaram do babalaô, não deram a menor importância às suas recomendações e ficaram por ali sentados, cantando e rindo dele. Quando quiseram levantar-se para ir embora, estavam todos grudados nas cadeiras. Sim, era mais uma das ofensas de Exu! O babalaô então pôs a mão no ombro de cada um e todos puderam levantar-se livremente.

Disse a eles que fizessem como fazia ele próprio: que o primeiro sacrifício fosse para acalmar Exu. Assim convencidos, foi o que fizeram os pais e mães de santo, naquele dia e sempre desde então.” (Prandi, 2001:83).

Por seu estimado valor, até hoje, nas casas de candomblé, inicia-se a liturgia louvando Exú.



**Ogum** abre os caminhos, como Ihe foi determinado pelo Senhor Supremo; e, na sua virilidade heróica, possibilita a preparação de um cenário favorável para que a humanidade desempenhe o seu papel de co-participe da evolução. Ogunhê!

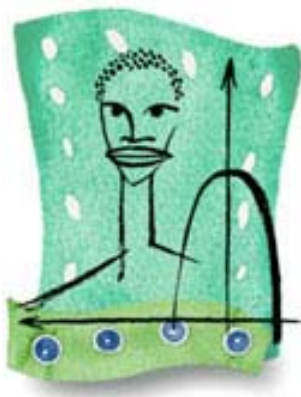
Geralmente as terças-feiras, dia consagrado a Ogum, filhos e filhas deste orixá adornam-se com tecidos azul escuro, suas cores.

Ogum, também, chamado Senhor do Ferro, é o grande ferreiro primordial. Através do manuseio deste metal possibilitou o progresso para a humanidade, com a fabricação das ferramentas que auxiliam na agricultura. Em tempos modernos está associado à metalurgia das indústrias, principalmente as automobilísticas. A espada é o seu signo emblemático, é com ela que desbravou as matas, possibilitando a instalação da humanidade na terra.

Na Terra criada por Obatalá, em Ifé, os orixás e os seres humanos trabalhavam e viviam em igualdade. Todos caçavam e plantavam usando frágeis instrumentos feitos de madeira, pedra ou metal mole. Por isso o trabalho exigia grande esforço. Com o aumento da população de Ifé, a comida andava escassa. Era necessário plantar uma área maior. Os orixás então se reuniram para decidir como fariam para remover as árvores do terreno e aumentar a área da lavoura. Ossaim, o orixá da medicina, dispôs-se a ir primeiro e limpar o terreno. Mas seu facão era de metal mole e ele não foi bem sucedido. Do mesmo modo que Ossaim, todos os outros orixás tentaram um por um e fracassaram na tarefa de limpar o terreno para o plantio. Ogum, que conhecia o segredo do ferro, não tinha dito nada até então. Quando todos os outros orixás tinham fracassado, Ogum pegou seu facão, de ferro, foi até a mata e limpou o terreno. Os orixás, admirados, perguntaram a Ogum de que material era feito tão resistente facão. Ogum respondeu que era de ferro, um segredo recebido de Orunmilá. Os orixás

invejavam Ogum pelos benefícios que o ferro trazia, não só à agricultura, mas como à caça e até mesmo à guerra. Por muito tempo os orixás importunaram Ogum para saber do segredo do ferro, mas ele mantinha o segredo só para si. Os orixás decidiram então oferecer-lhe o reinado em troca de que ele lhes ensinasse tudo sobre aquele metal tão resistente. Ogum aceitou a proposta. Os humanos também vieram a Ogum pedir-lhe o conhecimento do ferro. E Ogum lhes deu o conhecimento da forja, até o dia em que todo caçador e todo guerreiro teve suas lanças de ferro. Mas, apesar de Ogum ter aceitado o comando dos orixás, antes de mais nada ele era um caçador. Certa ocasião, saiu para caçar e passou muitos dias fora numa difícil temporada. Quando voltou da mata, estava sujo e maltrapilho. Os orixás não gostaram de ver seu líder naquele estado. Eles o desprezaram e decidiram destituí-lo do reinado. Ogum se decepcionou com os orixás, pois, quando precisaram dele para o segredo da forja, eles o fizeram rei e agora dizem que não era digno de governá-los. Então Ogum banhou-se, vestiu-se com folhas de palmeira desfiadas, pegou suas armas e partiu. Num lugar distante chamado Irê, construiu uma casa embaixo da árvore de acocô e lá permaneceu. Os humanos que receberam de Ogum o segredo do ferro não o esqueceram. Todo mês de dezembro, celebram a festa de Iudê-Ogum. Caçadores, guerreiros, ferreiros e muitos outros fazem sacrifícios em memória de Ogum. Ogum é o senhor do ferro para sempre. (Prandi, 2001: 88).

O Senhor do Ferro ensina que o caminho da prosperidade é trilhado quando partilhamos as nossas conquistas. Ogum é cultuado pelo povo de santo até os dias de hoje por ter ofertado à humanidade os segredos do manuseio do ferro.



Para que se tenha fartura, saldamos o grande caçador **Oxossi** – Okê arô! – na sua elegância peculiar, o grande provedor que beneficia aqueles que lhe cultuam com a mesa farta. Sua comida preferida é o milho cozido, apreciado às quintas-feiras pelos seus filhos. Os seus adornos são o ofá e a flecha, geralmente sobre um tecido azul turquesa, a principal cor nas festas em louvor ao grande Odé.

Na cidade de Ifé, realizavam-se festividades e rituais por ocasião das colheitas. Os sacerdotes da aldeia, fugindo aos seus costumes, não realizavam as oferendas obrigatórias para três das maiores bruxas conhecidas: as Iya-mi Oxorongás. Esse ato imperdoável precisava de uma boa punição. Foi assim que elas enviaram um enorme pássaro para assombrar aquela

aldeia. A ave ficou pousada no telhado do palácio, de onde podia avistar toda a cidade. Um clima de medo e mau agouro espalhou-se entre os moradores, que não sabiam o que fazer para acabar com aquele terrível monstro. Oferendas foram realizadas para as Oxorongás, mas sem resultado. Era tarde demais para isso. Foi então que alguns caçadores se apresentaram para matar o pássaro das bruxas, mas foram todos derrotados. O último caçador possuía apenas uma flecha, e era a última esperança de livrar a aldeia da morte. Esse caçador era Odé. Sua mãe, que estava longe daquele lugar, teve um mau presságio com relação a ele. Consultando um babalawô, teve a confirmação do que já sabia: seu filho corria perigo. Foram necessárias muitas oferendas para que a missão de Odé fosse executada com perfeição e, graça a isso, Odé pôde matar o pássaro com sua única flecha, livrando sua aldeia da aniquilação. Desde então, vem sendo venerado por esse povo. (De Lascio, 2000: 68 e 69).

O Senhor das matas, das florestas, da natureza, é o grande provedor das tribos. É Oxossi que traz a caça para os homens.



Partilhando dos segredos das ervas medicinais e litúrgicas com os homens, **Ossain – Ewè** desperta o axé contido nas plantas, permitindo aos iniciados manejarem a sabedoria das plantas para fortalecerem seus corpos e espíritos.

Aquele que vive na árvore e que tem um rabo pontudo como um pinto. Aquele que tem o fígado transparente como o da mosca. Aquele que é tão forte quanto uma barra de ferro. Aquele que é invocado quando as coisas não estão bem. O esbelto que, quando recebe a roupa da doença, se move como se fosse cair. O que tem uma só perna e é mais poderoso que os que têm duas. O fraco que possui um pênis fraco. Todas as folhas têm viscosidade que se tornam remédio. Àgbénigi, o deus que usa palha. O grande sino de ferro que soa poderosamente. A quem as pessoas agradecem sem reservas depois que ele humilha as doenças. Àrònì que pula no poço com amuletos no peito. O homem de uma perna que incita os de duas para correr. (Barros, 1993: 84).

Ossain, como Oxossi, tem as matas e as florestas como seu domínio; domina, também, as raízes e as folhas. Cultuado também às terças-feiras, a sua cor é o verde-mata.



**Obaluê**, "dono da terra", faz a transmutação e exerce influência sobre a saúde das pessoas, controla as pestes e as epidemias. *Atotô!*

Chegando de viagem à aldeia onde nascera, Obaluaê viu que estava acontecendo uma festa com a presença de todos os orixás. Obaluaê não podia entrar na festa, devido à sua medonha aparência. Então ficou espreitando pelas frestas do terreiro. Ogum, ao perceber a angústia do orixá, cobriu-o com uma roupa de palha que ocultava sua cabeça e convidou-o a entrar e aproveitar a alegria dos festejos. Apesar de envergonhada, Obaluaê entrou, mas ninguém se aproximava dele. Iansã tudo acompanhava com o rabo de olho. Ela compreendia a triste situação de Omolu. E dele se compadecia. Iansã esperou que ele estivesse bem no centro do barracão. O xirê estava animado. Os orixás dançavam alegremente com suas equedes. Iansã chegou então bem perto dele e soprou suas roupas de mariô, levantando as palhas que cobriam sua pestilência. Nesse momento de encanto e ventania, as feridas de Obaluê pularam para o alto, transformadas numa chuva de pipocas, que se espalharam brancas pelo barracão. Obaluaê, o deus das doenças, transformou-se num jovem, num jovem belo e encantador. Obaluaê e Iansã Igbalé tornaram-se grandes amigos e reinaram juntos sobre o mundo dos espíritos, partilhando o poder único de abrir e interromper as demandas dos mortos sobre os homens. (Prandi, 2001: 206 e 207),

Nas festas em louvor ao Senhor das Epidemias a comida é farta, predomina a pipoca, referência direta às suas chagas metamorfoseadas. É Obaluaê, o médico dos iniciados; que prepara também os corpos dos mortos quando finda a trajetória terrena. O preto, o branco e o vermelho são suas cores, seus domínios são a terra, os cemitérios e o universo das doenças em geral.



**Nanã**, o princípio da vida, é dona da lama onde a sabedoria é gestada. Indica a energia daqueles que acumulam muitas experiências pelos anos vividos – Saluba!

Dizem que quando Olorum encarregou Oxalá de fazer o mundo e modelar o ser humano, o orixá tentou vários caminhos. (...) Foi então que Nanã Burucu veio em seu socorro. Apontou para o fundo do lago com ibiri, seu cetro e arma, e de lá retirou uma porção de lama. Nanã deu a porção de lama a Oxalá, o barro do fundo

da lagoa onde morava ela, a lama sob as águas, que é Nanã. Oxalá criou o homem, o modelou no barro. Com o sopro de Olorun ele caminhou. Com a ajuda dos orixás povoou a Terra.[...] Mas tem um dia que o homem morre e seu corpo tem que retornar à terra, voltar à natureza de Nanã Burucu. Nanã deu a matéria no começo, mas quer de volta no final tudo o que é seu. (Prandi, 2001: 197).



Serpente-arco-íris, **Oxumaré** cria a grande aliança entre o céu e a terra, reafirmando o compromisso dos homens com Olodumarè.

Oxumare, filho de Nanan e Orixalá, recebeu de Olorun uma missão muito especial e importante para dar continuidade ao processo de criação e renovação da natureza. Sua tarefa consistia em carregar, dentro de suas cabaças, toda água da Terra de volta para o céu. (...) Oxumare já tinha colocado em movimento todos os seres criados, como Olorun havia ordenado, mas ainda não bastava, tudo parecia muito igual e sem vibração. Ele resolveu, então pedir a Deus que o ajudasse a encontrar uma maneira de trazer felicidade para a Terra, e Olorun concedeu a ele a realização desse desejo. Quando estava carregando água, sem querer, deixou cair algumas gotas pelo caminho. De repente, formou-se um arco colorido, de uma beleza incrível.

Aquele arco mostrava as cores do universo, e, através dele e de suas infinitas combinações, Osunmare poderia colorir toda a Terra com diversos matizes, tornando-a mais alegre e vibrante. A partir de então, formou-se uma aliança entre Deus (Olorun) e os seres criados, que sempre poderia ser vista quando as águas do céu encontrassem a luz do sol. (De Lascio, 2000: 149 e 150).



Kawó-Kabiyèsilé! Saudamos o rei **Xangô**, a divindade dos raios e trovões que, com a sua opulência justiceira, legisla em favor dos menos e dos mais afortunados.

Xangô e seus homens lutavam com um inimigo implacável. Os guerreiros de Xangô, capturados pelo inimigo, eram mutilados e torturados até a morte, sem piedade ou compaixão. (...) Xangô pediu ajuda a Orunmilá. Xangô estava irado e começou a bater nas pedras com o oxé, bater com seu machado duplo. O machado arrancava das pedras faíscas, que acendiam no ar famintas línguas de fogo, que devoravam os soldados inimigos. A guerra perdida foi transformada em vitória. Xangô ganhou a guerra. Os chefes inimigos que haviam ordenado o massacre

dos soldados de Xangô foram dizimados por um raio que Xangô disparou no auge da fúria. Mas os soldados inimigos que sobreviveram foram poupados por Xangô. A partir daí, o senso de justiça de Xangô foi admirado e cantado por todos. (Prandi, 2001: 245).

Xangô manifesta-se por meio dos trovões e os raios. O vermelho e o branco são as cores de suas vestes. Domina as pedreiras e os minérios. Nas quartas-feiras, as iniciadas e os iniciados o invocam clamando por justiça.



**Oya**, Epa heyi! Deusa guerreira dos ventos e das tempestades, também cumpre a função de encaminhar os espíritos desencarnados ao Orun. O seu princípio é a transformação e é cultuada às quartas-feiras junto com Xangô. Gosta do marrom, do branco e do rosa.

lansã usava os seus encantos e sedução para adquirir poder. Por isso entregou-se a vários homens, deles recebendo sempre algum presente. Com Ogum, casou-se e teve nove filhos, adquirindo o direito de usar a espada em sua defesa e dos demais. Com Oxaguiã, adquiriu o direito de usar o escudo, para proteger-se dos inimigos. Com Exu, adquiriu os direitos de usar o poder do fogo e da magia, para realizar os seus desejos e os de seus protegidos. Com Oxóssi, adquiriu o saber da caça, para suprir-se de carne e a seus filhos. Aprimorou os ensinamentos que ganhou de Exu e usou de sua magia para transformar-se em búfalo, quando ia em defesa de seus filhos. Com Logum Edé, adquiriu o direito de pescar e tirar dos rios e cachoeiras os frutos d'água para a sobrevivência sua e de seus filhos. Com Obaluaê, lansã tentou insinuar-se, porém, em vão. Dele nada conseguiu. Ao final de suas conquistas e aquisições, lansã partiu para o reino de Xangô, envolvendo-o, apaixonando-se e vivendo com ele para a vida toda. Com Xangô, adquiriu o poder do encantamento, o posto da justiça e o domínio dos raios. (Prandi, 2001: 296 e 297)

O vento é a sua expressão, mas o taquaral é o lugar de excelência para suas oferendas. Encontra-se também nos cemitérios, caminhos e em todos lugares que a ventania possa alcançar.



**Oxum**, com sua graça e encantamento, distribui riquezas e prosperidade. Ore ye yeo! Podemos perceber, em um de seus orikis, a sua graça e os seus poderes. Poderosa yabá, nós a louvamos:

[Oxum] apareceu, na forma de um peixe, ao rei Laro depois que a filha do rei passou um dia em sua morada, dentro do rio, onde foi muito bem tratada. Laro jogara comida aos peixes, em agradecimento, e eles vieram comer na margem.

Laro recebeu o título Ataojá, forma concentrada de A Tewo gba eja, que significa ele estende as mãos e recebe o peixe (Verger apud Luz, 2000: 64).

Oxum simbolizada na forma de peixe traz prosperidade para aqueles que reafirmam a aliança com a divindade das águas, quando o rei manifesta sua gratidão a Oxum, alimentando os peixes, ela lhe retribui com o peixe que alimenta, nutre e perpetua a vida.

**Oba** – Obá-xiré, lutadora destemida, é símbolo de energia e muita força.



Obá escolheu a guerra como prazer nesta vida. Enfrentava qualquer situação e assim procedeu com quase todos orixás. Um dia, Obá desafiou à luta Ogum, o valente guerreiro. O ardiloso Ogum, sabendo dos feitos de Obá, consultou os babalaôs. Eles aconselharam Ogum a fazer oferendas de espigas de milho e quiabos, tudo pilado, formando uma massa viscosa e escorregadia. Ogum preparou tudo como foi recomendado e depositou o ebó num canto do lugar onde lutariam. Chegada a hora, Obá, em tom desafiador, começou a dominar a luta.

Ogum levou-a ao local onde estava a oferenda. Obá pisou no ebó, escorregou e caiu. Ogum aproveitou-se da queda de Oba. Num lance rápido tirou-lhe os panos e a possui ali mesmo, tornando-se, assim, seu primeiro homem. (Prandi, 2001: 314)

Mãe de todos, **Yemanjá** – Adoya alimenta seus filhos com seus seios fartos, reina na vastidão das águas dos mares; é a grande mãe dos seios fartos, a dona das cabeças.



Quando Olodumare fez o mundo, deu a cada orixá um reino, um posto, um trabalho. (...) Para lemanjá, Olodumare destinou os cuidados de Oxalá. Para a casa de Oxalá foi lemanjá cuidar de tudo: da casa, dos filhos, da comida, do marido, enfim. lemanjá nada mais fazia que trabalhar e reclamar. Se todos tinham algum poder no



mundo, um posto pelo qual recebiam sacrifícios e homenagens, por que ela deveria ficar ali em casa feito escrava? Iemanjá não se conformou. Ela falou, falou e falou nos ouvidos de Oxalá. Falou tanto que Oxalá enlouqueceu. Seu ori, sua cabeça, não agüentou o falatório de Iemanjá. Iemanjá deu-se conta do mal que provocara e tratou de Oxalá até restabelecê-lo. Cuidou de seu ori enlouquecido, oferecendo-lhe água fresca, obis deliciosos, apetitosos pombos brancos, frutas dulcíssimas. E Oxalá ficou curado. Então, com o consentimento de Olodumare, Oxalá encarregou Iemanjá de cuidar do ori de todos os mortais. Iemanjá ganhara enfim a missão tão desejada. Agora ela era a senhora das cabeças. (Prandi, 2001: 399).



Finalizando a grande dança dos orixás, **Oxalá – Epa Baba!** O Orixá fun-fun traz a paz àqueles que nem sempre sabem, no seu cotidiano, o que é tranqüilidade e alegria – e vivem a angústia da inexorabilidade do tempo e da morte.

Oxalá era conhecido como o pai de todos os orixás, que caminhava pelo mundo espalhando a paz e a prosperidade. Certa vez, pensou em visitar Xangô em sua aldeia. Queria ver como estava seu filho, pois não o via há muito tempo. Antes de mais nada, foi consultar um babalawô que o desaconselhou dizendo que esperasse mais alguns dias, pois, segundo o que dizia Exu, grande comunicador de Ifá, o momento não era propício para tal jornada. Mas Oxalá, teimoso como era, insistiu com o babalawô que não poderia mais esperar, pois já havia se decidido. Nenhum argumento foi forte o bastante para fazê-lo mudar de idéia. Foi, então, que o sacerdote viu no jogo que Oxalá poderia ir, se não desobedecesse três preceitos: 1) deveria levar três trocas de roupas brancas; 2) não poderia reclamar de nada; e 3) não poderia revelar a sua identidade a ninguém, em hipótese alguma. Oxalá concordou e deu sua palavra de que tudo seria cumprido. Exu ficou tão indignado com a teimosia de Oxalá, que resolveu pregar-lhe umas peças para dificultar sua viagem. O grande orixá fun-fun partiu, levando as mudas de roupa como fora aconselhado. Com alguns dias de caminhada, encontrou um menino, que carregava um pote muito pesado. Ele pediu para Oxalá ajudá-lo, pois não agüentava mais carregar o pote, que estava cheio de dendê. Oxalá, sentindo pena do menino, retirou o pote de suas mãos, com muito cuidado para não derramar o líquido. Imediatamente, aquela pequena criatura transformou-se em Exu e, com seu porrete, quebrou o pote, fazendo derramar todo o dendê nas roupas brancas de Oxalá. Sem poder reclamar, mesmo irritado, pacientemente foi até um rio, onde pode lavar-se e mudar de roupa. Continuando sua caminhada, encontrou, mais adiante, um velho que trazia um saco de carvão, muito grande nas

costas. Não podendo ajudá-lo, Oxalá ofereceu-lhe para carregar o fardo. Exu, novamente, apareceu e rasgou o saco, derrubando todo o carvão nas roupas de Oxalá. Mais uma vez, o grande orixá não pôde fazer nada, a não ser trocar suas roupas. Exu não conseguiu vencer a teimosia de Oxalá, que, mesmo, depois de todo o acontecido, não desistiu de sua viagem. Mas ele também não iria deixá-lo em paz. Quando Oxalá estava chegando perto da aldeia de seu filho, encontrou um cavalo branco, o mesmo que havia ofertado a Xangô. Temendo que o animal estivesse perdido, achou melhor levá-lo consigo. Mas esta era mais uma armadilha preparada por Exu. Não demorou muito, e os soldados de Xangô encontraram Oxalá montado no cavalo branco. Eles o detiveram, pois pensavam que fosse o ladrão que havia roubado o cavalo do rei. Oxalá, que não podia revelar sua identidade, foi preso e levado ao calabouço do palácio de Xangô, onde permaneceu por muito tempo. O reino de Xangô, que sempre foi próspero, começou a atravessar um período muito difícil. As colheitas, que eram abundantes, estavam secando, pois as chuvas já não caíam há muito tempo, tornando a terra seca e sem fertilidade. A fome e as pragas atacaram os habitantes da aldeia, trazendo doenças e mortes. Havia uma grande quantidade de mulheres estéreis, e as crianças que conseguiam nascer não tinham cérebro. Uma onda de negatividade estava se abatendo no reinado de Xangô. Um babalawô foi consultado para ver o que estava acontecendo. Ele disse a Xangô que, há sete anos, uma pessoa muito importante estava presa por engano no calabouço do palácio e, por isso, havia tanta desgraça acontecendo. O sacerdote não revelou quem era tal pessoa, mas disse que o rei deveria libertá-lo imediatamente e trazê-lo ao palácio para corrigir o terrível engano. Xangô reuniu o povo e sua família no palácio real, ordenando aos soldados para buscarem um prisioneiro que estava encarcerado há sete anos. Yemonjá e Oxum, que também estavam presentes no palácio, não agüentavam de curiosidade e apreensão. Os soldados vinham caminhando lentamente com um homem de idade avançada, cabelos compridos e muito sujo. Yemonjá foi a primeira que reconheceu Oxalá, deitando-se aos seus pés para suplicar por perdão. Oxum pegou um enorme pano branco e o estendeu sobre a cabeça do grande pai. Xangô também o reverenciou e quis saber porque Oxalá não se identificara, deixando-se aprisionar por tanto tempo. Ele contou, então, a todos que, por causa da sua teimosia, desrespeito os desígnios de Orunmilá e Exu, insistindo em fazer a viagem. Por isso, ele não poderia reclamar de nada e nem dizer quem era. Xangô mandou trazer muita água de cheiro, colônias e sândalos para que Oxalá se banhasse e pudesse colocar a última troca de roupa que havia restado. Depois disso, uma bonita festa foi feita em homenagem ao grande orixá branco, que, perdoando a todos, derramou suas graças sobre a aldeia de Xangô, fazendo a fertilidade voltar. (De Lascio, 2000: 174 a 176)

E assim, até hoje, realizam-se as Águas de **Oxalá** para celebrar o grande orixá fun-fun. Esta festa serve de pretexto para lavar as dores do corpo e d'alma dos seguidores e seguidoras de Orixás, dando lugar a alegrias e a festividades.

As estruturas gerais do candomblé no Brasil foram apresentadas, cada comunidade-terreiro dentro de suas particularidades ou enredos<sup>15</sup> re-significam as estruturas gerais apontadas e desenvolvem seus ritos segundo os patronos da casa. Dando seqüência às funções, vamos conhecer como o Ilê Axé Iya Mi Agbá desenvolve suas atividades religiosas.

---

<sup>15</sup> As combinações ente o orixá patrono do candomblé, que poderá coincidir com o(s) orixá(s) da ialorixá ou babalorixá, a relação de filiação do terreiro e os odus presentes na concepção da casa de axé determinam as especificidades de cada terreiro.

## ILÊ AXÉ IYA MI AGBA (CASA DA MINHA MÃE ANCESTRAL)



### **CAPÍTULO III**

#### **ILÊ AXÉ IYA MI AGBA (CASA DA MINHA MÃE ANCESTRAL)**

O Brasil é um país multicultural – a população brasileira é composta por diversos grupos étnico-raciais – as grandes metrópoles agregam o moderno e o tradicional, o pobre e o rico, o velho e o jovem, o bem o mal e uma série de contrapontos intrínsecos presentes na nossa realidade.

A cidade de São Paulo, considerada capital mundial, é o local onde está instalado o Ilê Axé Iya Mi Agba, sob o comando da Iyalorixá Suru (Patrícia Xavier).

O Ilê Axé Iya Mi Agba existe desde 24 de agosto de 2003, quando a sacerdotisa Iya Suru, em cerimônia de Oyê Iyalorixá conduzida pelo Babalaô Falagbe Exutunmibi, na época Babalorixá do Ilê Axé Marabó, recebeu do Sagrado a permissão de estar à frente de um espaço dedicado ao conhecimento e à prática do encontro com a ancestralidade, o Ilê Axé.

A estrutura litúrgica da casa agrega dois egbés (comunidades), um que agrega as mulheres e outro que agrega os homens – este último consagrado ao orixá Ogum.

As mulheres do egbé feminino iniciam os rituais com uma grande roda, exclusiva para cultuar a ancestralidade feminina. Nesta grande cabaça humana, as mulheres recebem ensinamentos da iyalorixá, trocam experiências, cantam e ofertam suas oferendas-gratidões a Oxum e às grandes mães ancestrais. Simultaneamente, os homens estão reunidos para cumprirem o sagrado compromisso de salvaguardarem e cuidarem da mãe-terra e das suas representantes. Os encontros dos egbés são de extrema importância para a manutenção do equilíbrio entre as energias feminina e masculina de Olodumare. Nas duas sociedades, a busca pelo equilíbrio entre o sagrado e a humanidade é o princípio gerador dos encontros, nos quais as duas energias são evocadas com a máxima responsabilidade e respeitabilidade.

Superado o momento das singularidades, os dois grupos encontram-se, para formarem um único corpo e dar continuidade aos ritos. Na seqüência,

Exu, Oxum e Ogum são saudados e recebem suas oferendas para a renovação da energia vital de todas e todos, e para o fortalecimento da relação entre o humano e o sagrado.

A iyalorixá, preocupada com a integridade e a boa orientação da sua comunidade, oferece bimensalmente um obi<sup>16</sup> ao ori (cabeça) das suas filhas e filhos de santo, aos membros dos egbés e também aos visitantes que queiram participar da cerimônia de fortalecimento do Ori. Esta cerimônia, de tal comprometimento com as pessoas desta comunidade, tem como dínamo gerador o desejo da iyalorixá de manter os seus discípulos fortalecidos na fé do orixá e, principalmente, o fortalecimento individual de cada um, como dizem os mais velhos: “quando o ori não quer, nem o orixá pode”.

### **O Ilê Axé Iya Mi Agba: O cenário conciliador das contradições humanas**

Partindo do marco zero de São Paulo – Praça da Sé – percorre-se aproximadamente 70 km para chegar ao Ilê Axé Iya Mi Agba, no extremo sul da região metropolitana. A área é considerada rural. Para quem vem da região central paulistana, inicia-se o trajeto pela Avenida 23 de Maio, com as suas quatro pistas largas e um fluxo constante de automóveis.

Um olhar desatento pode passar por esta via e nem perceber o monumento do Ibirapuera, denominado Obelisco, no qual, muito provavelmente, já se fazem presentes as marcas fálicas de Exu<sup>17</sup>, o primeiro a ser contatado no universo religioso afro-brasileiro. Nos rituais do candomblé esta divindade desempenha papel fundamental na comunicação entre os homens, Deus e as divindades africanas.

Seguindo por este caminho interpretativo, o Aeroporto Internacional de Congonhas, com a sua alta tecnologia, vincula-se a Ogun, o Senhor da tecnologia e das vanguardas em geral. O ar que é singrado pelas modernas aeronaves é o habitat de Oxumaré, representado pelo arco-íris, que renova a

---

<sup>16</sup> Semente sagrada africana de uso generalizado nos candomblés.

<sup>17</sup> O símbolo de exú é o ogó, uma bastão que remete a virilidade masculina.

aliança entre a humanidade e Oludumare (Deus). Coadjuvante deste cenário aéreo está Oya-Iansã, a Senhora dos ventos e da transformação.

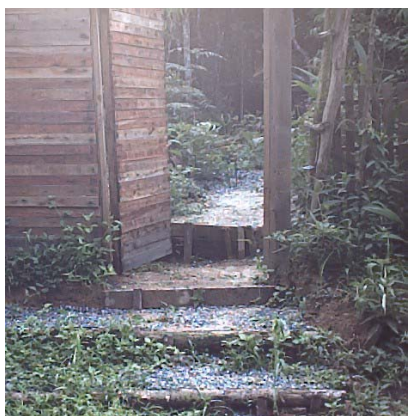
Seguindo em frente nos deparamos, além dos grandes comércios, com o Autódromo de Interlagos. Se a realeza iorubá estivesse presente, com certeza Xangô teria o seu lugar reservado nas grandes corridas – nas quais o prestígio, o dinheiro e o status se fazem marcantes.

Adentrando a região sul, o requinte, a modernidade e a ostentação paulistanas vão ficando para trás e uma outra São Paulo vai surgindo aos olhos de quem observa. A região mostra a sua grande concentração populacional, em especial de migrantes nordestinos. As paradas de ônibus são povoadas por muitos "Zés" e muitas "Marias", que arrastam, carregam as suas crias nos dias de domingo para passear no parque, ou no dia-a-dia de labuta tentam superar as grandes distâncias para poder garantir a sobrevivência dos seus, que quase sempre são muitos.

Mudança radical. As ruas já não são mais sinalizadas, a poeira é parte constante do cenário, cachorros e meninos atravessam de um lado para o outro as vias como num balé tortuoso sem cor e sem vida.

A esta altura, para quem vai ao encontro do sagrado, os vários universos deixados para trás vão dando lugar a uma vegetação verde, ligada aos orixás Oxóssi e Ossain, onde a mão de Deus se mostra constantemente, perpetuada nas águas da Represa ao fundo, morada por excelência de Oxum.

A estrada de terra batida e as árvores como teto anunciam a chegada ao local sagrado do Ilê Axé Iya Mi Agba. Uma cerca de arame farpado, misturada ao verde da vegetação, faz a demarcação do terreiro. Um simples portão de madeira registra a passagem do mundo instituído como profano para o mundo sagrado daquela comunidade.



Um caminho, calçado de britas, lança os adeptos e adeptas da religião aos pés de Ogum, guardião do local. Como marca do sagrado, o *mariô* (palmeira) recepciona os visitantes com o balançar das suas folhas e pela força de seus pertences, na maioria em ferro, ali assentados. Ogum abre os caminhos, como lhe foi

determinado pelo Senhor Supremo. Na sua virilidade heróica, possibilita a preparação de um cenário favorável para que a humanidade desempenhe o seu papel de co-partícipe da evolução. *Ogunhê!*

Geralmente às terças-feiras, dia consagrado a Ogum no Brasil, seus filhos e filhas homenageiam o orixá simbolizado pelo azul escuro, também, chamado Senhor do Ferro, o grande ferreiro primordial. Através do manuseio deste metal, ele possibilitou o progresso da humanidade, com a fabricação das ferramentas que auxiliam na agricultura e, em tempos modernos, associado à metalurgia das indústrias, principalmente as automobilísticas. A espada é o seu signo emblemático, é com ela que desbravou as matas, possibilitando a instalação da humanidade na terra.



Quando Ogum estava no grun vivia muito insatisfeito. Por isso resolveu vir para o aye. Essa decisão levou-o a consultar Ifá, a fim de saber o que poderia ser feito quando chegasse à terra, para ser um homem forte, bem sucedido e famoso. Ogum pretendia, através do seu conhecimento, ensinar muito aos habitantes do aye. Recebeu a resposta de que conseguiria tudo o que desejasse desde que fizesse um ebó para afastar obstáculos de seu caminho. Ogum providenciou todos os elementos solicitados e os entregou ao babalaô, que fez o ebó, aumentando-lhe a força vital. Somente então iniciou sua viagem para o aye. O ebó deu-lhe toda a força de que precisava.

No aye, tudo em que punha a mão dava certo: com seu facão limpou uma área e plantou milho e inhame; na colheita teve muito sucesso e sua casa era farta de comida. Assim, seus vizinhos foram beneficiados por sua imensa generosidade. Do mesmo modo que dava comida, ensinava artes como caçar, forjar, guerrear e o segredo relativo à plantação (tornou-se também patrono dos agricultores). Por essa generosidade chamavam-no:

*Ògún Oníre*

*Ohum gbogbo ayé ti Ogun ni*



*Ogun kólé, ko ni ilèkùn*  
Oh! Ogum, o rei de Ire,  
Tudo o que há no mundo pertence a ele.  
Oh! Grande Ogum,  
Que construiu uma casa e nela não colocou porta  
Para que todos pudessem entrar. (Salami, 1997: 73 e 74).

Nesta mitologia, fundante da humanidade, o Senhor do Ferro ensina que o caminho da prosperidade é trilhado quando partilhamos as nossas conquistas e, principalmente, quando seguimos os desígnios de Deus. Ogum, quando aciona Ifá e estabelece a comunicação com Deus, demonstra que a vida pode ser plena quando em consonância com Oludumare. Cumprindo o que Ihe foi determinado, ele qualifica-se e à comunidade para viverem em abundância.

Prosseguindo no caminho do Ilê Axé Iya Mi Agba, uma ligeira inclinação do terreno põe à vista a morada de Exú. Ao seu lado repousa Onilé, a Senhora da terra.

Laro iê! Seu instrumento é o ogó, um poderoso porrete. Os caminhos, as encruzilhadas, as portas e os portais em geral compõem o seu domínio. Exu está no início de tudo:



Bem no princípio, durante a criação do universo, Olofin-Olodumare reuniu os sábios do Orum para que o ajudassem no surgimento da vida e no nascimento dos povos sobre a face da Terra.

Entretanto, cada um tinha uma idéia diferente para a criação e todos encontravam algum inconveniente nas idéias dos outros, nunca entrando em acordo. [...]

Exu veio em auxílio de Olofin-Olodumare.

Exu disse a Olofin que, para obter sucesso em tão grandiosa obra, era necessário sacrificar cento e um pombos como ebó.

Com o sangue dos pombos se purificariam as diversas anormalidades que perturbavam a vontade dos bons espíritos.

Ao ouvi-lo, Olofin estremeceu, porque a vida dos pombos está muito ligada à sua própria vida.

Mesmo assim, pouco depois sentenciou:

‘Assim seja, pelo bem de meus filhos’.

E pela primeira vez se sacrificaram pombos.

Exu foi guiando Olofin por todos os lugares onde se deveria verter o sangue dos pombos para que tudo fosse purificado e para que seu desejo de criar o mundo assim fosse cumprido.

Quando Olofin realizou tudo o que pretendia, convocou Exu e Ihe disse:

'Muito me ajudaste e eu bendigo teus atos por toda a eternidade. Sempre serás reconhecido, Exu, serás louvado sempre antes do começo de qualquer empreitada'. (Prandi, 2001: 45).

Por seu estimado feito até hoje, na maioria das casas de candomblé inicia-se a liturgia louvando Exú. No caso do Ilê Axé Iya Mi Agba, as louvações iniciais são direcionadas para a energia ancestral feminina.

No mito de Exú é possível apreender o significado da experiência do sacrifício votivo como um processo de reequilíbrio das energias que não estão condizentes com a vontade divina. Como os pombos estavam muito relacionados ao Olofim, também estão à natureza humana e os sacrifícios - para o povo do santo, oferendas são importantes para manter a integridade



psico-físico-social dos adeptos e adeptas dos orixás.

Continuando a descida, cravada na terra está a construção do barracão, lugar consagrado às festas e rituais da religião dos orixás. Como o candomblé é o próprio culto e respeito à natureza, o terreiro é todo ladeado por uma mata nativa. Procurou-se a menor intervenção possível para a construção do barracão. De dentro do terreiro mantém-se a visão da paisagem natural pelas suas amplas janelas e escuta-se o barulho da mata, o soprar dos ventos e sentem-se os raios de sol acariciando a face.

A parte física da casa está em construção. Já foram erigidas as paredes, necessitando, agora, do telhado para a finalização da obra. A área construída constitui-se de um quarto de santo, onde estão os assentamentos dos filhos e filhas da casa; um sabaji, que é um quarto anexo ao quarto de santo, onde as esposas dos orixás serão gestadas na preparação para a iniciação no caminho dos orixás; e, completando esta arquitetura, tem um banheiro. Esta área já está coberta e com portas e janelas definitivas, faltando apenas a fase do acabamento. O salão central, além das paredes, tem janelas e portas improvisadas, e falta à cobertura do telhado. Deste salão se tem acesso a duas cozinhas, uma para preparação das comidas e/ou oferendas dos orixás e outra

para a alimentação dos membros e visitantes da casa. Conjugados às cozinhas existem dois banheiros: para mulheres e para homens.

Findado o reconhecimento do Ilê, é hora de entrar em sintonia com Oxum, a quem pertence o terreiro.

Oxum, com sua força geradora, distribui riquezas e prosperidade. Ore ye yeo! Podemos perceber, em um de seus orikís (louvações), a sua graça e os seus poderes. Poderosa iyabá, nós a louvamos:

Ela faz por alguém aquilo que o médico não faz.

Orisa que cura a doença com água fria.  
Se ela cura a criança, não apresenta a conta ao pai.

Podemos permanecer no mundo sem temor.

Iyalode que cura as crianças, ajude-me a ter um filho.

Ela é testemunha da felicidade renovada de alguém.

Ela diz à cabeça má que se torne boa.

Quando Osun vai embora, ela me chama e segura minha mão.

Mulher descontente no dia em que seu filho briga.

Osun não consente que as coisas más do mundo recaiam sobre mim.

Com as pessoas, ela desvenda de onde vem a maldade.

Ela tem remédios gratuitos e dá de beber mel às crianças.

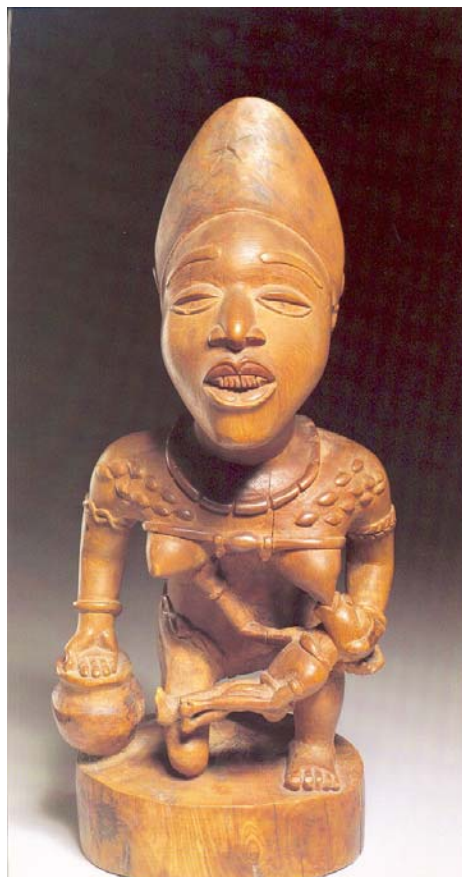
Ela segue aquele que tem filhos sem o deixar.

Ela permanece na galeria da casa e ensina às crianças aquilo que elas não sabiam.

Ela tem um pátio interior onde vamos receber sua bênção.

Alguém junto a quem eu me refugio

Ela chega e a perturbação se acalma. (Verger, 1999: 403).



Oxum é a grande mãe zelosa, ela que cuida da vida e, principalmente, do bem estar das crianças, garantindo a perpetuação da humanidade. A divindade da fecundidade é o grande símbolo da mãe terra, onde nascemos, onde vivemos, onde realizamos os nossos feitos e para onde um dia o corpo físico retornará. Oxum, a guardiã do ciclo da vida, é a patrona do Ilê Axé Iya Mi

Agba. Neste terreiro, os participantes aprendem constantemente a importância de reverenciar a ancestralidade feminina.

Os cumprimentos são trocados entre participantes e os orixás são reverenciados. Cada orixá tem suas características e seus domínios. Vozes eufóricas entoam cantigas chamando as divindades para brincar em terra, em busca do equilíbrio para a manifestação das energias do sagrado, com os seus filhos e filhas.

Os orixás, como canais do encontro com o Sagrado, auxiliam os viventes a enfrentar as batalhas do mundo. No começo, os orixás e os homens viviam e conviviam nos dois mundos; depois que o òrun foi maculado, a relação entre as divindades e os seres humanos ficou restrita. Muito do que sabemos foi contado por velhas e velhos seguidores dos orixás, que repassaram os seus conhecimentos para os mais jovens; esses, quando alcançarem a sabedoria ancestral, passarão para os mais jovens; e assim se faz desde o princípio. Foi assim e é assim nos candomblés do Brasil: por meio da oralidade, de geração a geração, faz-se conhecer as histórias míticas do Deus africano e de suas divindades.

No começo não havia separação entre o Orum, o Céu dos orixás, e o Aiê, a Terra dos humanos.

Homens e divindades iam e vinham, coabitando e dividindo vidas e aventuras.

Conta-se que, quando o Orum fazia limite com o Aiê, um ser humano tocou o Orum com as mãos sujas.

O céu imaculado do Orixá foi conspurcado.

O branco imaculado de Obatalá se perdera.

Oxalá foi reclamar a Olorum.

Olorum, Senhor do Céu, Deus Supremo, irado com a sujeira, o desperdício e a displicência dos mortais, soprou enfurecido o seu sopro divino e separou para sempre o Céu da Terra.

Assim, o Orum separou-se dos homens e nenhum homem poderia ir ao Orum e retornar de lá com vida.

E os orixás também não poderiam vir à Terra com seus corpos (...)

Os orixás tinham saudade de suas peripécias entre os humanos e andavam tristes e amuados.

Foram queixar-se com Oludumare, que acabou consentindo que os orixás pudessem, vez por outra, retornar à Terra.

Para isso, entretanto, teriam que tomar o corpo material de seus devotos.

Foi a condição imposta por Oludumare.

Oxum (...) recebeu de Olorum um novo encargo: preparar os mortais para receberem em seus corpos os orixás. (...)

Finalmente as pequenas esposas estavam feitas, estavam prontas, e estavam odara. (...)  
Os orixás agora tinham seus cavalos, podiam retornar com segurança ao Aiê, podiam cavalgar o corpo das devotas.  
Os humanos faziam oferendas aos orixás, convidando-os à Terra, aos corpos das iaôs. (...)  
Os orixás estavam felizes.  
Na roda das feitas, no corpo das iaôs, eles dançavam e dançavam e dançavam.  
Estava inventado o candomblé.  
(Prandi, 2001: 526-528).

Um aspecto importante neste mito (referente ao estabelecimento do candomblé na terra) é que, apesar do processo de profanação do espaço sagrado, ainda assim a humanidade, por meio das manifestações de possessão, tem a oportunidade de vivenciar a alegria de estar em contato direto com os orixás e, por meio dela, pode experimentar a grandeza de fundir-se com as divindades. Sem dúvida, a experiência deste exercício de transcendência é um elemento de emancipação para mentes aprisionadas em dificuldades cotidianas.

No Ilê Axé Iya Mi Agba, em especial, revivem-se os momentos de fartura, beleza e prosperidade presentes no orun; e é nesses momentos que podemos louvar os orixás.

Nesta plena comunhão com Oludumare e os orixás, o Ilê Axé Iya Mi Agba tem como finalidade o culto à ancestralidade feminina. São as mulheres que inicialmente encontram-se, de forma reservada, para saudar Oxum e as Grandes Mães Ancestrais.

É uma casa de culto à ancestralidade feminina, uma casa de matriz iorubá, casa de candomblé de matriz iorubá, de culto específico à ancestralidade feminina, o que não significa que nós não. respeitamos todo o panteão loruba (Iya Suru, 2004).

Percebe-se que a reunião reservada das mulheres é uma ação em busca de equilíbrio das forças masculinas e femininas de Deus. A contemporaneidade ressalta os aspectos masculinos como absolutos na sociedade moderna, e o que estas mulheres buscam é a face feminina de Deus, entendendo que somente a elevação do feminino ao mesmo status do masculino é que permitirá que a experiência divina seja concretizada na sua totalidade. O projeto espiritual do Ilê Axé Iya Mi Agba é a busca de equilíbrio

entre o feminino e masculino, sendo este o caminho para a verdadeira transcendência espiritual do grupo.

E aqui faço uma pausa para penetrar melhor nos mistérios dessa busca. Grande parte das religiões tem como crença básica a ocorrência de uma “queda” da humanidade por acidente, falta ou erro (pecado/queda) decorrente da desobediência de ordens divinas, da transgressão aos interditos ou da



contestação de uma ordem primordial vigente estabelecida pelos deuses (por exemplo, a maculação do orum). Essa queda causa uma cisão primordial entre as porções masculina e feminina do ser, originando o homem e a mulher como partes separadas, mas intrinsecamente complementares, que mantêm o desejo e a esperança de reunirem-se para recuperar, restaurar a unidade perdida e as condições paradisíacas originais.

A reunião entre ambos significaria, portanto, reconciliar totalmente as partes outrora disjuntadas e regenerar, resgatar a plenitude, a perfeição da origem e da condição primordial, instaurando, inaugurando, uma outra ordem, marcando o retorno à harmonia fundamental de um Paraíso perdido. Este é o Mito da Androginia que, parece-me, também está presente no candomblé e, especificamente, no Ilê Axé Iya Mi Agba.

O ser andrógino simboliza a conciliação dos contrários, reunindo em si princípios que, existencialmente, estão separados pela cisão, pela queda primordial, e remete-nos para o Regime Noturno proposto por G. Durand, em especial a estrutura sintética das imagens.

A iyalorixá do Ilê Axé Iya Mi Agba define a casa como um candomblé de tradição iorubá; mas o Ilê tem uma peculiaridade, como diz a mesma mãe de

santo: a fundação do axé não transcorreu de modo natural<sup>18</sup> como a maioria das casas de fundamento iorubá.

(...) a gente vem de uma história de candomblé, que a gente conhecia, de religião de matriz africana, o que se conhece muito aí, uma religião de submissão, de medo, de coisa pronta, então prá gente. essa casa, ela exige mais das pessoas que estão, dos seus filhos, do egbe. (Iya Suru, 2004).

O grupo, atualmente liderando pela Iya Suru, passou por um processo de ruptura com o candomblé, em que a maioria havia sido iniciados e iniciadas, por considerarem que o “modelo” de religiosidade vidente não possibilitava a transcendência dos membros da comunidade. Apesar da ruptura os vínculos da tradição religiosa estão presentes por meio da confirmação dos compromissos assumidos com Oxum. Neste caso, o orixá é o fio condutor e agregador da continuidade da tradição de matriz africana. É bastante presente na fala dos membros do terreiro a necessidade dos iniciados e iniciadas de terem autonomia religiosa – invertendo, assim, uma lógica de submissão para um processo participativo e de emancipação.

(...) essa dificuldade que as pessoas têm de transformar o entendimento sobre a religião, a forma de lidar com orixá, como se remeter, e de entender que ela vai precisar transcender e ela está ali para isso, para chegar à autonomia. (Iya Suru, 2004).

Para a compreensão da estrutura da casa, vamos conhecer os seus freqüentadores mais assíduos. Resgatando a origem de seus membros, constatamos que o grupo inicial<sup>19</sup> pertencia, também, a uma casa de tradição iorubá, de fundamento de Oxum, e conduzida, igualmente, por uma mulher negra. A relação entre os dirigentes do templo e as filhas e os filhos do terreiro dava-se de maneira excludente. Percebia-se que, na maioria das vezes, valores capitalistas, racistas e sexistas eram sobrepostos ao conhecimento ancestral. As atitudes anti-emancipatórias não condiziam com os anseios do

---

<sup>18</sup> O “modo natural” ao qual a ialorixá se refere é ter permanecido na casa onde foi iniciada e receber o oyé (cargo) de ialorixá pelas mãos da sua iniciadora no orixá.

<sup>19</sup> O grupo era composto por dez pessoas entre iniciados (Patrícia, Juarez, Karen, Igi Lolá, Denise e Mariana) e não-iniciados (Gil, Edson, Alessandro e Miguel).

grupo, que buscavam o enfrentamento de um mundo de dificuldades pelo contato com as forças supremas de Oludumare e dos orixás.

As pessoas, quando recordam da antiga vinculação religiosa, referem-se, quase sempre, à insatisfação que sentiam quando os princípios monetários eram postos como condição fundamental para o exercício da transcendência espiritual – e, conseqüentemente, privilégios e desvantagens estavam associados ao poder aquisitivo, e não à função religiosa estritamente.

No contexto atual, as estruturas organizacional e religiosa do Ilê ainda não estão definidas, figuram legitimadas apenas a liderança religiosa da Iyalorixa e a função de Axogum, pelas suas responsabilidades votivas. Os níveis hierárquico subseqüentes, de assessoramento à Iyalorixá, como Iya e/ou Babá Egbe (pai e mãe da comunidade)<sup>20</sup> e Iya e/ou Babá Kekere (pai e mãe pequenos)<sup>21</sup>, não foram designados a pessoas específicas. O que se percebe é que estas funções são parcialmente assumidas e revezadas entre as filhas e filhos com mais tempo de iniciação no orixá.

Cabe ressaltar que, a exemplo da sociedade brasileira, na qual as mulheres e, em especial, as negras eram (e ainda são) quase sempre submetidas a um processo de servidão, isto acaba por se refletir nos terreiros de candomblé, fenômeno apontado por Bernardo (2003: 152), na fala de uma de suas entrevistadas “... não saí da religião, saí do terreiro, que sociabilidade que nada! Mulher negra pobre só fica na cozinha e lava banheiro. Eu continuo com os orixás, coloco água na quartinha...”. Este tratamento desigual foi um dos aspectos de ruptura com a filiação religiosa anterior, dos membros do Ilê Axé Iya Mi Agba que buscam uma preposição igualitária de realizações e não de castrações.

As filhas e os filhos do Ilê Axé Iya Mi Agba, liderados pela Iya Suru, buscam construir um viver religioso diferenciado. Distanciar-se de velhas práticas opressoras para alcançar uma relação harmoniosa e evolutiva não é um processo fácil e imediato, muito são os processos de aprendizagens e reflexões, como afirma a Iyalorixá:

---

<sup>20</sup> Responsáveis pela gestão administrativa da casa e por todas as questões comunitárias, assim como pelas questões interpessoais que se desenvolvem entre os integrantes da casa.

<sup>21</sup> Responsáveis pelo acompanhamento individual dos integrantes do Ilê, no que diz respeito ao seu desenvolvimento espiritual e religioso.



[...] foi tão difícil a gente se desfazer de muitos valores para agregar esses valores que a gente aprendeu quando se iniciou, e agora nós temos que transformá-los em outros valores, nos desfazer de algumas coisas que não cabem naquele espaço de comunhão, de compartilhar, que é o Ilê Axé Iya Mi Agba. (Iya Suru, 2004).

O espaço religioso do Ilê Axé Iya Mi Agba configura-se, também, como um espaço de transcendência, no qual os membros têm como utopia um convívio de completudes, livre de sujeições sociais e étnico-raciais, principalmente aquelas de gênero. Em relação à condição da mulher, a iyalorixá diz o seguinte:

Bom, aí a minha função é justamente, dentro do Ilê Axé Iya Mi Agba, resgatar esse valor do sacerdócio feminino... trazer para os seguidores da religião, seguidores assim iniciados - os Omós, os filhos - essa consciência do papel da mulher, do valor da mulher, (...) um axé onde não se cultuaria simplesmente Oxum, mas esse poder de trazer a vida, esse poder de gerar (...) esse culto à terra, à grande... à grande mãe, o grande útero da humanidade! (Iya Suru, 2004).

É a busca da grande mãe ancestral - da proteção que esta pode proporcionar, do reequilíbrio, da força vital necessária para a continuidade da jornada - que estimula os membros da comunidade, mesmo com muitas dificuldades, a estarem mensalmente renovando os seus votos com a terra sagrada, a terra que nutre, que revitaliza e permite que mulheres e homens, negros e não-negros, anciões e crianças, leigos e sábios, dediquem seu tempo, seus ganhos, seus saberes na construção de um candomblé diferenciado, no qual a iyalorixá personifica a grande mãe acolhedora que deseja que suas crias possam um dia alcançar a sua transcendência:

[...] eu sou a pessoa que tem a responsabilidade de acompanhar esse processo de transcendência individual de cada um, até cada um alcançar o seu Ori e poder fazer o que eu faço, sozinho, para si mesmo. (Iya Suru, 2004).

## **Quem são as filhas e os filhos do Ilê Axé Iya Mi Agba?**

A própria Iyalorixá Suru é uma jovem negra de 30 anos, filha de Oxum. É formada em Pedagogia e trabalha como coordenadora pedagógica junto a um projeto social na zona norte de São Paulo.

O Axogum Juarez é filho de Ogum. Está com 45 anos e é Doutor em Integração da América Latina. Trabalha como professor universitário na área de jornalismo em instituições da Grande São Paulo e milita há anos à frente de uma entidade anti-racista na Cidade de São Paulo

Karen é da Oxum, como se fala na linguagem do terreiro. É uma mulher negra de 39 anos e trabalha como empregada doméstica. Está cursando o ensino médio pelo sistema de Telecurso. A sua filha Igi Lolá é uma linda jovem negra, também da Oxum, com 14 anos, freqüentando a 1ª. série do ensino médio.

Denise tem 39 anos, é filha de Ogum com Oya, é uma educadora negra envolvida com educação anti-racista e, atualmente, atua como consultora na área de educação e relações raciais, em Brasília.

Mariana é uma mulher branca com 32 anos de idade. Formada em Psicologia, trabalha com responsabilidade social empresarial, tendo sua vida regida por Logun Edé. Anteriormente, trabalhou por 9 anos em uma organização do movimento negro.

Eliana tem 39 anos e é filha de Oxum. Formada em Administração de Empresas, trabalha como Coordenadora de Projetos junto a uma instituição paulistana de mulheres negras.

Gil é um filho gaúcho de Ogum, com 39 anos, atualmente residindo no exterior e atuando como professor de capoeira.

Os demais membros não são iniciados e participam efetivamente junto aos egbés (sociedades) feminino e masculino dentro das limitações de um abiã.

Alessandro tem 33 anos. É um jovem negro Doutor em Psicologia e atua como pesquisador e educador social.

Edson é Mestre em Ciências Sociais, na área de Antropologia. Atualmente está com 44 anos e trabalha como professor e coordenador de projeto social.

Andrezza é uma mulher negra, assistente social de 28 anos e atua junto a um projeto social na zona sul de São Paulo.

Márcia tem 33 anos, é negra e trabalha na área de Engenharia como tecnóloga.

Miguel é educador social e trabalha em pontos de cultura na área de informática, como instrutor no programa de inclusão digital da Prefeitura Municipal de São Paulo (Telecentro).

Marcelo é educador social e desenvolve oficinas relacionadas ao movimento Hip Hop junto à FEBEM de São Paulo.

Há outros participantes que freqüentam o espaço sagrado e que estão no processo de conhecimento da religião, mas que não configuram, ainda, como membros efetivos dos egbés.

As crianças que acompanham os pais também fazem parte efetiva dos rituais e, em alguns casos, lhes são designadas funções específicas: Bolaji, Ashole Adelakin, Keniuata e Diogo.

Apesar do seu pouco tempo de existência, o Ilê Axé Iya Mi Agba agrega em seu seio participantes de perfis distintos, mas imbuídos na construção de um viver religioso pautado nos princípios afro-brasileiros de comunidade, solidariedade e integração.

Outra particularidade desta casa é que a maioria dos seus membros é negra ou assim se identifica. Quase a totalidade é graduada, ficando acima da média brasileira em grau de escolaridade, para um grupo de maioria negra. Outro destaque é que a maior incidência de experiências profissionais ocorre no campo social – sendo muitas delas em áreas ligadas à temática das relações raciais.

Alguns adeptos e adeptas se declaram negros poderiam ser identificados como brancos. Mas, no dizer deles próprios, sua vida religiosa, familiar, profissional se caracteriza pelos valores e práticas ligados à negritude. Assim, mais do que a cor da pele, ser negro é como se constituem enquanto ser social.

Embora não vamos proceder a uma análise profunda do imaginário desses membros, veremos, em suas entrevistas, que estas condições exercem influência clara sobre sua participação religiosa. Como exemplo, a necessidade que começa a despontar de registrar e sistematizar por escrito práticas, conhecimentos, ritos etc - que são fundamentalmente - transmitidos de forma oral.

#### Quadro resumido dos membros do Ilê Axé Iya Mi Agba

Participantes <sup>22</sup>	Idade	Orixá	Profissão	Cor/Raça <sup>23</sup>
Patrícia	30	Oxum	Coordenadora Pedagógica	Negra
Juarez	45	Ogum	Professor Universitário	Negro
Karem	39	Oxum	Empregada Doméstica	Negra
Igi Lolá	14	Oxum	Estudante	Negra
Denise	39	Ogum	Consultora Educacional	Negra
Mariana	32	Logun Edé	Psicóloga Social	Branca
Eliana	39	Oxum	Coordenadora de Projeto	Negra
Gilson (Gil)	40	Ogum	Professor de Capoeira	Negro
Alessandro	33	Abiã	Pesquisador e Educador Social	Negro
Edson	44	Abiã	Professor	Negro
Andrezza	28	Abiã	Assistente Social	Negra
Márcia	33	Abiã	Tecnólogo	Negra
Miguel	--	Abiã	Educador Social	Negro
Marcelo	31	Abiã	Educador Social	Preto

Partindo-se do princípio de que o imaginário é o grande denominador fundamental da formulação do pensamento humano (Durand, 1997), aprofundarei a compreensão do conjunto de imagens desta comunidade com destaque para os elementos educativos do grupo. Para isto, iniciarei com uma breve contextualização do regime de imagens apresentado por Gilbert Durand na sua obra clássica “As Estruturas Antropológicas do Imaginário”.

O mundo vivido é constituído de poucas certezas, a humanidade faz seu caminhar a cada passo. Há apenas uma certeza que aterroriza os homens – o passar do tempo e a aproximação da morte - *a angústia original* (Paula

<sup>22</sup> Os entrevistados e entrevistadas fizeram a opção de manter os nomes originais.

<sup>23</sup> O quesito raça/cor foi coletado através de auto-identificação dos entrevistados e entrevistadas.

Carvalho, 1990). Para defender-se desta experiência negativa, o imaginário elabora significados para o enfrentamento mítico do que lhe aterroriza.

Dependendo do repertório bio-psico-sócio-cultural de cada um, é possível assumir o combate e lutar contra a aproximação da morte (estrutura heróica) ou eufemizar o medo do passar do tempo (estrutura mística); ou, ainda, por meio das constantes cíclicas temporais, equilibrar as atitudes de luta e eufemização (estrutura sintética). Os enfrentamentos do universo da angústia estão associados a regimes de imagens que Durand (1997) denominou de diurno e noturno.

O regime diurno, que compreende a estrutura heróica, é o regime da separação, da representação dicotômica entre a luz e as trevas, da oposição entre elevação e queda, e relaciona-se com a postura ascensional, buscando alcançar o céu.

O regime noturno compreende as estruturas mística e sintética ou dilemática, e é o regime da negação dos medos da vida, é o processo de introspecção como negação do exterior que aterroriza. Contrário ao regime diurno, a postura dominante na estrutura mística é a do acolhimento, do recolher-se à terra; a queda é descida suave para a intimidade. Na sintética, a dominante é a cupulativa, que sugere o ciclo, o reinício.

Para Durand (1997), os regimes de imagens e estruturas do imaginário decorrem do isoformismo e da homologia entre o biológico, o psíquico, o social e o cósmico, e das interações entres estes na dinâmica de formação das imagens, chamado por ele de *trajeto antropológico*, ou seja, “a incessante troca que existe ao nível do imaginário entre as pulsões subjetivas e assimiladoras e as intimações objetivas que emanam do meio cósmico e social”. (p. 41).

O imaginário decorrente desse *trajeto antropológico* é composto por conjuntos de imagens que abarcam estruturas arquetípicas. As estruturas do imaginário são resultado da conjunção entre as representações simbólicas, o centro-nervoso e o gestual do corpo dos seres humanos. Dependendo da predominância de um ou outro aspecto, identificamos *gestos dominantes* que podem ser postural, digestivo e copulativo.

Os aspectos da dominante postural estão relacionados ao processo de elevação, manifestando-se principalmente pela separação, pela dicotomia, pela

iluminação e pelos instrumentos de corte. A dominante digestiva tem como representantes a intimidade, as profundezas, os recipientes. Vasos e taças são seus objetos representativos. Para a dominante copulativa, a manifestação rítmica e os períodos sazonais são suas expressões significativas; e o processo repetitivo que possibilita a assimilação e a integração dos contrários.

As representações correspondentes às dominantes expressam-se nos esquemas – substratos gestuais que, ao entrarem em contato com o meio natural e sociocultural, substantificam-se em arquétipos. As estruturas do imaginário oscilam ao redor dos três esquemas matriciais: **separar** (heróico), **incluir** (místico) e **dramatizar** (sintético ou disseminatório). Em contato com o ambiente natural e social, os esquemas determinam os arquétipos – os quais, em contato com o meio cultural e preenchidos pelos símbolos, vão se consubstanciar nos grandes mitos. Como afirma Campbell (2003: 32 e 33):

Mitologia é um sistema de imagens que dota a mente e os sentimentos de um sentido de participação num campo de significado. As diferentes mitologias definem os possíveis significados da experiência de uma pessoa em termos de conhecimento do período histórico, bem como o impacto psicológico desse conhecimento, difundindo através das estruturas sociológicas [e antropológicas], sobre o sistema complexo e psicossomático conhecido como ser humano. (2003: 32 e 33)

São os regimes e as estruturas da teoria do imaginário, apresentados por Gilbert Durand, que nortearão a percepção do trajeto antropológico das filhas e filhos do Ilê Axé Iya Mi Agba.

A principal dimensão simbólica do Ilê Axé Iya Mi Agba está permeada pela idéia da ancestralidade feminina ou, em linguagem mitológica, da Grande Mãe, presente de forma contundente na fala da iyaxorixá:

(...) um axé onde não se cultuaria simplesmente Oxum, mas esse poder de trazer a vida, esse poder de gerar... esse culto à terra... à grande mãe, o grande útero da humanidade! (Iya Suru, 2004).

Segundo a classificação isotópica das imagens de Durand (1997), de acordo com Iya Suru, o Ilê Axé Iya Mi Agba parece orientar-se pelo regime noturno de imagens e, em especial, pela estrutura sintética das imagens.

[...] não nos deixaria esquecer dos lados masculino e feminino de Olodumare, da complementaridade, da necessidade dos dois agirem; porque Olodumare é feito dos dois lados; então, para acessá-lo, você precisa dela [feminino], mas você também precisa dele [masculino]. (Iya Suru, 30 anos).

Realizada a descrição do Ilê Axé Iya Mi Agba, percebo – como afirma Paula Carvalho – os aspectos educativos na organizacionalidade do grupo. E são estes processos educativos que serão focalizados na análise das entrevistas dos filhos e filhas da Grande Mãe ancestral.

## EGBÉ





## CAPÍTULO IV

### EGBÉ

Nas casas de candomblé existem os egbés, que são as sociedades específicas dentro da macro-estrutura da comunidade e nos quais as relações e as aprendizagens ocorrem. Como apresentamos anteriormente, no Ilê Axé Iya Mi Agba o grupo de mulheres (egbé feminino) reúne-se reservadamente para dialogar, trocar e ensinar particularidades da ação feminina dentro e fora do terreiro, o que também se processa com o egbé masculino.

A estrutura organizacional do candomblé realiza um processo educativo no qual todos e todas são co-partícipes da aprendizagem de si e do próprio grupo. A pergunta do iaô gera conhecimento, tanto para ele como para quem responde – seja em relação ao conteúdo perguntado, ou em relação a outro(s) tema(s) que, avaliado pelo mais velho (que responde), poderá representar um conhecimento mais significativo naquele momento. O aprendizado sobre o tempo certo de aprender acontece, muitas vezes, por meio de uma aparente ausência de resposta. Cabe refletir sobre a organizacionalidade grupal, como afirma Kaës apud Paula Carvalho (1988: 254):

[...] as dimensões do sentido de viver: através da busca do ser-em-grupo afirma-se a busca, recapitulativa e prospectiva, de um ser-grupo paradigmático, o questionamento arqueológico dos fins últimos do ser grupal que é o homem. Por ser grupal, o homem projeta sobre os grupos suas concepções imaginárias que por vezes a realidade “capta” e faz acreditar, que contesta ou por vezes contradiz. A convicção íntima que o grupo é a melhor ou pior das formas de existência social remete invariavelmente à experiência íntima de si mesmo como ser grupal.

Neste capítulo apresento o perfil dos participantes-aprendizes-educadores do Ilê Asé Iya Mi Agba. Identificar e descrever os processos educacionais em uma casa de candomblé supôs uma abordagem que permitissem a livre expressão dos envolvidos e envolvidas com esses processos. Desse modo,

apresentarei a seguir o conteúdo das entrevistas com seis pessoas<sup>24</sup> participantes. As informações coletadas nas entrevistas foram organizadas da seguinte forma:

- **Apresentação dos entrevistados** (sexo, cor/raça, idade, escolaridade, profissão, estado civil, percepção de si e objetivos de vida).
- **Análise do conteúdo das entrevistas** a partir das categorias: religião (concepção e valores), orixás (concepção e vivência), sacerdócio (papéis e funções) e educação (formas de aprender e ensinar no candomblé).
- **Discussão dos dados** que surgiram à luz da literatura sobre processos formais e informais de educação no âmbito das religiões e, em específico, do candomblé.

### Apresentação dos entrevistados e das entrevistadas

O quadro I mostra o perfil das pessoas entrevistadas:

Nome	Sexo	Cor/Raça*	Idade	Escolaridade	Profissão	Estado civil
<b>Alessandro</b>	Masculino	Preto	33	Pós-Graduação	Professor universitário	Solteiro
<b>Mariana</b>	Feminino	Branco	32	Ensino superior	Psicóloga	Solteira
<b>Gil</b>	Masculino	Preto	40	Ensino médio	Professor de capoeira	Divorciado
<b>Juarez</b>	Masculino	Preto	45	Pós-Graduação	Professor universitário	Casado
<b>Karen</b>	Feminino	Preto	39	Ensino médio	Doméstica	Casada
<b>Patrícia</b>	Feminino	Preto	30	Ensino superior	Pedagoga	Casada

**Quadro I. Perfil dos entrevistados (2005)**

Os entrevistados e entrevistadas fizeram a opção de figurarem na pesquisa com os próprios nomes. O procedimento de identificação real não seria possível dentro de uma perspectiva clássica metodológica. Nesta pesquisa, no entanto, a opção por uma nova base paradigmática possibilitou respeitar o desejo de identidade dos membros. A minha compreensão indica ser esta uma forma positiva de afirmação do pertencimento grupal.

<sup>24</sup> Foram realizadas sete entrevistas no total. Mas, na análise optei por trabalhar apenas com as entrevistas dos membros adultos do terreiro.

\* A coleta desse quesito corresponde ao que foi declarada pelos colaboradores e colaboradoras da pesquisa.

A análise inicial do grupo revela que, além da maior presença negra, chama atenção, no perfil dos entrevistados e entrevistadas, o fato de quatro pessoas, três delas negras, terem completado o ensino superior. Uma das principais características do grupo de pessoas que forma a casa é, ainda, o fato de que a maioria possui profissões e/ou trabalhos relacionados com educação.

Relembremos que o grupo nasce de uma ruptura com um terreiro de candomblé onde os processos de perpetuação de uma sociedade desigual socioeconômica e culturalmente eram presentes. A perspectiva de resistência a este modelo e a busca por um processo libertador têm alicerces profundos no nível de escolaridade do grupo, na opção política pela luta anti-racista e no desejo de desenvolver um processo de integração entre as pessoas.

Seguem abaixo alguns trechos dos depoimentos dos entrevistados e entrevistadas, falando a respeito de si mesmos, de seus objetivos de vida e da vivência escolar. Como essas categorias não serão objetos de análise neste trabalho, selecionei os depoimentos mais significativos do conjunto das entrevistas.

#### • **Percepção de si-mesmo**

(...) uma pessoa caseira, religiosa, um pouco velho demais para a idade (...) uma pessoa que está descobrindo que existe outros níveis de consciência (...) de percepção da realidade (...) <sup>25</sup>. (Alessandro)

(...) essa coisa de ter tido várias experiências (...), uma característica da classe média, de transitar entre os mundos, essa coisa de ricos e pobres, e você não é um nem outro, e acho que tem muito a ver com o que eu sou hoje (...) Eu acho que sou muitas em uma. Isso é até uma característica do meu orixá (...) carregar em si muitas contradições (...), transitar, não ser muito radical em nada (...). (Mariana)

(...) ainda sou uma criança, gosto de brincar (...) faço as coisas com emoção (...) Sou agressivo algumas vezes, mas para me proteger, porque é muito difícil existir em um mundo desse, se você não consegue dar um limite (...) Isso me preocupa muito, o limite das pessoas com você. (...) Sou uma pessoa muito

---

<sup>25</sup> Para identificar pausas, silêncios e sistematizar informações fornecidas pelo participante, utilizei parênteses (...) para pausas curtas e sistematizações e (...) para pausas longas. Informações complementares e comentários do pesquisador foram identificados com (()), por exemplo: ((sorri)), ((fala alto)), ((tossindo)).

demorada para resolver as minhas coisas, porque eu penso muito (...). (Gil)

(...) sou uma mulher realizada (...), nunca paro (...), sou batalhadora (...) Me considero uma grande mulher porque, depois de tudo o que eu passei na vida, os meus dois filhos terem doença [cancêr], é porque os orixás lá de cima acham que eu sou uma grande mulher (...). (Karen)

Nas falas apresentadas há uma diversidade de perfis pessoais, de auto-conhecimento, de características individuais muito distintas umas das outras, o que nos leva a pensar como estas pessoas conseguem conviver de forma harmoniosa. Parece-me que o exercício da fé no orixá possibilita a unidade entre estas pessoas, que a estrutura do candomblé idealiza uma integração em diversos níveis, possibilitando que, mesmo com - ou por causa - das diferenças, os pares precisem se completar para que os rituais de louvação ocorram a contento.

Refletindo sobre processos educativos, o cenário polissêmico do terreiro oferece uma relação de ensino-aprendizagem bastante diversificada, exigindo das pessoas uma ampliação significativa do seu repertório sócio-cultural, principalmente quanto à acomodação e assimilação de valores e atitudes. Ou seja, um motivo maior – a fé – acaba por unir pessoas tão díspares em torno de ações e ritos que são da ordem do sagrado.

- **Objetivos de vida**

(...) o propósito da minha vida é contribuir para que as pessoas possam se emancipar e combater processos de “colonização do futuro”, aquele sociologismo pessimista que parece que todas as alternativas já foram dadas, que tudo já foi construído e que a gente não pode fazer nada para transformar a realidade (...) eu preciso fazer isso porque a condição da minha emancipação e do meu crescimento passa por isso (...) o meu propósito é este, de alimentar e de ser alimentado, estabelecer uma troca através da educação que possibilite o meu crescimento e o do outro. (Alessandro)

Eu tenho muito orgulho de ser psicóloga, é uma formação que dá uma base para a vida, dá uma base para você amadurecer mesmo e contribuir também com o desenvolvimento da humanidade. (Mariana)

(...) Meu sonho é ter uma casa com varanda, com plantas, com frutas no quintal (...), estar com os meus filhos (...), construir a minha maestria dentro da capoeira como foi a dos mestres mais antigos, sem queimar etapas, sem me precipitar, sem dar vacilo, mas sentir uma permanência (...) O meu sonho é concluir coisas importantes para mim. (Gil)

Meu objetivo principal é criar minha filha (...) terminar a obra do Ilê Aṣê Iyami Agba (...) ingressar numa universidade que me dê condições de dar aulas, pesquisar e desenvolver projetos (...) participar da luta política contra o racismo (...). (Juarez)

Eu penso para frente, para trás eu tento apagar, não tem como apagar porque é uma coisa marcante, mas eu não deixo atrás destruir o meu futuro para frente; o que passou, passou; e eu vou seguindo sempre andando para frente. Então, esse é o meu objetivo de vida. (Karen)

Os objetivos apresentados apontam para um processo de auto-superação das pessoas. Os processos educacionais, entendidos como trocas e crescimentos, figura como temática central nos depoimentos.

- **Vivência escolar**

Eu fui o primeiro aluno negro de um colégio tradicional aqui de São Paulo e, quando eu entrei, (...) imediatamente recebi o apelido de “Neston Chocolate”, porque eles achavam que eu tinha feito a propaganda (...) como se (...), por eu estar ali, tivesse que ser famoso ou filho de embaixador, porque depois os outros negros que entraram no colégio eram sempre assim: filhos de embaixadores, filhos de ministros de países africanos ou de funcionários da ONU, da Unesco que estavam em São Paulo (...) Eu passei a juventude nesse colégio, tive uma formação clássica e intelectual muito profunda, a gente lia muitos livros, eu tive contato com Filosofia, Psicologia; e aí me ajudou bastante a entrar na faculdade depois. (Alessandro)

(...) na quarta-série eu fui para uma escola estadual (...) Na escola que eu estudava eu era das crianças que mais tinham dinheiro, lá tinha criança, por exemplo, que eu via que só comia a merenda no dia inteiro; eu comecei a olhar, a perceber aquilo. Amigos que tinham muito menos dinheiro que eu e eu convivia, ia na casa deles e eles na minha. (Mariana)

(...) na segunda série eu tinha uma professora (...), ela batia nos alunos (...), batia com a régua na sua cabeça, na sua mão, botava de castigo atrás da porta, não deixava você ir no banheiro (...), ela me bateu com a régua e eu chutei a canela dela (...). Eu não aceitava esse tipo de tratamento, a minha mãe não me batia (...)

passei por todo esse processo de muitas brigas na escola (...), carreguei desde criança esse título de garoto-problema (...). (Gil)

Da escola eu tenho três recordações ruins. Uma é quando a gente, pequeno, ia para a Educação Física, eu ia todo vestido de branco, sapato branco, short branco e camiseta branca; e a cruel brincadeira das crianças na época que cantavam a música: “negro fedorento, bate a bunda no cimento para ganhar mil e quinhentos” (...). No primeiro ano, tinha uma professora (...) Ela escolhia os alunos remediados ou classe média da sala para levar lanche para os alunos pobres (...) Era super constrangedor, na hora do recreio, receber o lanche do rapaz. E a terceira lembrança que eu tenho é quanto ao fato de, durante todo o primeiro grau, ser sempre o segundo aluno da sala (...). (Juarez)

(...) Em vez de ir estudar, eu ia para o aeroporto ver os aviões, com sete ou oito anos. Até que um dia a polícia me pegou (...), minha mãe que falou que eu não ia estudar mais, já que eu não queria estudar (...) Nunca contei porquê que eu não estava indo na escola (...), eu vi uma professora batendo em um aluno, porque ele tinha faltado dois dias (...), colocando ele de joelho atrás da porta no milho (...) Deu várias reguadas nele (...) Eu já tinha faltado um pouco, porque a minha mãe tinha bebido e eu não conseguia ir para escola; então, imagina o que é que ia acontecer comigo. Então, eu resolvi não ir mais para escola e ia para o aeroporto. (...). (Karen)

(...) quando eu terminei o ensino médio, como todo adolescente de periferia, eu nunca mais queria ver escola na minha frente, porque eu trabalhava e estudava de noite (...). (Patrícia/Iya Suru)

Com exceção da fala da Mariana, que também aponta para uma situação de desigualdade social, todas as demais relatam experiências negativas em relação à escola. A educação formal serviu para estas pessoas como cenário de práticas racistas e discriminatórias e, em alguns casos, manifestaram-se em expressões de pura violência. Parece-me que a necessidade de homogeneização da escola, perpetuada em um padrão de aluno ideal – branco, classe alta ou média, com famílias padrão -, inviabiliza o exercício da diversidade no âmbito educacional, de modo que estes alunos negros, pobres ou simplesmente diferentes na pele, no cabelo, na aparência e/ou nas suas crenças, são expurgados do ambiente escolar por diversos mecanismos, mas todos eles extremamente eficazes na desestruturação da sua dignidade, sua auto-estima e, muitas vezes, do seu gosto pela escola.

## **Análise do conteúdo das entrevistas**

O conteúdo das entrevistas foi organizado em quatro categorias de análise: religião, orixás, sacerdócio e educação. A categoria religião reúne informações sobre a concepção e os valores dos entrevistados a respeito do candomblé e das religiões em geral. A categoria orixás, sobre a concepção e vivência dos entrevistados com as entidades do candomblé. A categoria sacerdócio refere-se aos papéis e funções desempenhados pelos entrevistados. A última categoria, educação, trata das formas de aprender e ensinar no candomblé, sendo o foco principal deste estudo.

### **• Religião**

Em seu depoimento, Alessandro chamou atenção para aquilo que, na sua opinião, seria a principal característica de uma religião e a sua diferença em relação às outras formas de desenvolvimento espiritual:

(...) religião você só faz com o outro – ou seja, você só atinge a espiritualidade plena em grupo, no coletivo, com mais pessoas (...) Tem gente que acha que vai achar o espiritual lendo Osho ou Gurdieff, ou Castanheda, ou que vai achar participando de algumas seitas (...) com certeza, vai achar, agora o nível máximo de espiritualidade para mim está na religião, não nessas seitas, porque (...) aí são desenvolvimentos espirituais individuais e isso tem um limite; o grande desenvolvimento se dá no coletivo.

Para Alessandro, o candomblé é “(...) uma invenção brasileira de cultos e tradições africanas voltada para os orixás”. Segundo o entrevistado, há religiões de espiritualização de corpo e religiões de corporificação do espírito. O candomblé pertence ao segundo tipo:

Todas as religiões ocidentais, o judaísmo, o catolicismo, elas têm essa premissa de você espiritualizar o corpo. E, nas religiões de tradição africana, nas religiões de transe, de possessão, é o contrário. A idéia é que o corpo traz o espírito. É a idéia de corporificar o espírito; o espírito vem para terra, dança, come, conversa com as pessoas (...) Eu gosto dessa religião porque o paradigma dela é diferente, a gente podia pensar que têm dois paradigmas de religião, religiões de espiritualização de corpo e

religiões de corporificação do espírito. Essa é uma idéia do professor José Carlos Paula Carvalho.

A diferença com outras religiões também foi o foco da Mariana. De acordo com ela, o candomblé “(...) é uma religião alegre, ao contrário das religiões cristãs, que são muito tristes (...)”. No candomblé: “você dança, canta, toca, celebra, come com seus irmãos (...), oferece alimentos (...)”. Para Juarez, essa religião possui três dimensões:

A primeira dimensão (...) é religiosa (...), a compreensão mais cosmológica (...) Tem duas outras dimensões (...) que é essa das funções sociais que você tem dentro do candomblé; e essa função pedagógica, porque o candomblé tem uma importante função educacional, no sentido de transmissão de valores, de aspectos religiosos, sagrado (...), é um espaço de relação religiosa e, dentro dessa dimensão religiosa, tem essas dimensões (...).

Juarez apresenta uma compreensão profunda do candomblé enquanto sistema de interpretação de mundo e das relações do ser humano com o sagrado e a natureza:

No candomblé você pode dizer que cada mito corresponde a um rito. E, como qualquer religião, ele também tem as suas dimensões de transcendência e imanência. Transcendência de elevação religiosa e imanência são os seus ritos (...) A pessoa, ao iniciar-se, é como altar ambulante, ela acaba sacralizando tudo no espaço onde ela está. Então, é natural que tudo tenha rito, é natural que a pessoa, antes de beber alguma coisa, (...) provoque um pequeno rito. O rito não está restrito ao espaço sagrado (...) No espaço sagrado, desde o primeiro momento em que você pisou, já passa por uma série de ritos individuais e coletivos (...) de renovação, ampliação, preservação e difusão do axé (...) São ritos marcados por mitos que pretendem compreender a magnitude de elementos da natureza como a terra, água, fogo, ar, e procurar compreender as funções das polaridades feminino e masculino. A questão central dos ritos é que eles procuram reproduzir o momento em que o sagrado se manifesta na terra, então cada um dos atos faz com que você reproduza isso (...). Por exemplo, não sou eu quem segura a faca, mitologicamente, ritualisticamente, é Ogun (...), não é o homem que faz o sacrifício (...), é Ogun quem faz isso.

No depoimento de Karen, chama a atenção a associação do candomblé com as normas de comportamento social: “(...) o candomblé, para mim, é você ser íntegro, ser ético. (...)”. Tal associação mostra como a religião opera como fonte de valores do convívio social.



No que se refere aos valores mais importantes do candomblé, os entrevistados foram unânimes em destacar o respeito à ancestralidade, aos mais velhos da casa, aqueles iniciados há mais tempo. De fato, nas antigas comunidades africanas, os mais velhos têm sempre um lugar de destaque como detentor das tradições, sobretudo religiosas. De acordo com Juarez, o respeito à ancestralidade significa o respeito às próprias raízes:

(...) tem um ditado africano que diz que “uma árvore sem raízes não se mantém em pé”; então é essa procura às suas raízes e o contato com ela na solidez que ela te dá para a realização dos seus projetos. Um dos princípios básicos da tradição iorubá é nunca ferir a sua descendência – quando você faz isso, quando você destrói a sua descendência, você está se destruindo.

Dois valores importantes do candomblé destacados por Mariana foram o respeito à natureza e a fusão entre a vida e o sagrado: “(...) não tem essa separação entre bem e mal, entre o corpo e o espírito (...), você junta o trabalho com a vida, a religião com o cotidiano (...), respeita o outro e a natureza”.

Em seu depoimento, Gil destacou a reciprocidade como valor importante do candomblé. Segundo o entrevistado, uma pessoa adquire reciprocidade na religião: “(...) quando começa a entender o outro pela singularidade, pelas qualidades dele, pelo convívio com respeito”.

Segundo Alessandro: “(...) a matriz da socialização do ser humano não é só a família, a escola e o trabalho, mas a religião também; a religião é algo que forma o ser humano”. Para esse entrevistado, há três valores principais na religião do candomblé: a fraternidade, a prosperidade e a eternidade.

(...) você desenvolve a fraternidade com os seus irmãos, desenvolve o olhar da alteridade, de ver o diferente, aceitar o diferente como ele é (...) A prosperidade, porque é isso, quando você realmente participa, você sente o axé na sua vida (...) E você sente que você prospera, no sentido que você cresce materialmente, emocionalmente, fisicamente e, sobretudo, espiritualmente. E eternidade, porque você participa de um projeto eterno (...) O candomblé é um porto seguro, porque ele te dá outras referências para você se situar no mundo.

Em seu depoimento, Juarez destacou como um valor importante do candomblé a responsabilidade perante o sagrado:

(...) Quando você se inicia, você tem uma espécie de DNA da sua vida, você tem o orixá, você tem os seus projetos, as suas funções (...) Isso é um valor importante, você saber cumprir com aqueles desígnios que religiosamente foram apresentados a você (...), isso impõe uma responsabilidade grande (...) Conhecer a responsabilidade que o mundo dá ao sacerdote é imaginar quando você dá uma navalha para uma criança de três anos e quando você dá uma navalha para um barbeiro. O instrumento está dado, mas você tem que ter a responsabilidade de utilizá-lo.

Assim como a responsabilidade frente ao sagrado, a lealdade constitui outro valor importante no candomblé. Como destacou Karen: "(...) um dos valores é a lealdade (...) A partir do momento que você se iniciou (...), não tem como voltar atrás (...) romper aquele pacto (...)".

De acordo com os entrevistados e entrevistadas, o respeito à ancestralidade, à natureza e às outras pessoas, assim como a responsabilidade frente aos desígnios do sagrado, constituem os principais valores do candomblé. Trata-se de valores importantes porque, como diz Juarez, contrapõem-se "aos valores que você aprende nessa sociedade global, que é o individualismo, que é a obsessão pelo consumo, que é a visão egoísta da acumulação de bens".

- **Orixás**

De acordo com o depoimento dos entrevistados, os orixás são uma força ou energia cósmica que se manifesta na natureza, nas pessoas iniciadas no candomblé e no espaço sagrado do terreiro.

Os orixás representam uma extensão de Deus, são programas da criação de Deus: "(...) Olodumare criou uma série de programas para poder operacionalizar a criação do mundo (...), os orixás são esses programas da criação" (Alessandro).

No depoimento de Gil chama a atenção o cuidado em definir os orixás, sem antropomorfizá-los:

(...) a gente tem essa influência católica da imagem (...) de Ogum guerreiro, espada na mão; Oxossi com a sua flecha (...), o orixá [é] uma força permanente, é uma energia permanente em você, não essa coisa de você dar um corpo a essa força, não de você ver o orixá como um corpo, mas sim como a energia que ele representa. O orixá para mim é uma energia cósmica muito forte, uma força transformadora e uma força permanente (...), uma força viva e permanente dentro do espaço sagrado e dentro das pessoas (...).

No depoimento de Juarez, os orixás foram definidos a partir da relação que estabelecem com os seres humanos. Segundo o entrevistado, o orixá: “(...) é um fragmento sagrado que brota em uma pessoa iniciada e é capaz de iluminar essa pessoa (...), levá-la e impulsioná-la para ela realizar os seus projetos”.

De acordo com os depoimentos, a relação entre os orixás e as pessoas de candomblé está baseada no cuidado e na aprendizagem. Cuidado para que a pessoa possa entrar em relação com o orixá: “(...) eu preciso me cuidar, trabalhar o meu corpo, minha saúde (...) preciso me preparar para receber o meu orixá (...), o meu corpo tem que estar pronto para isso (...)” (Mariana). E aprendizagem, para que ela seja capaz de estabelecer uma relação adequada: “(...) o orixá é uma entidade que ou te ensina um valor, ou te ensina um comportamento, um modo de ser, ou te ensina alguma prescrição (...)” (Alessandro).

É interessante notar que, a partir do cuidado e da aprendizagem, as pessoas de candomblé desenvolvem um vínculo muito forte e estreito com os orixás, como mostram os depoimentos abaixo:

(...) minha relação com orixá é uma relação de amizade (...). Meu amigo secreto com quem eu posso falar (...) e para quem eu posso pedir (...). Se eu não estiver integrado com essa força [orixá] eu acho que eu vou estar perdido, totalmente perdido (...). (Gil)

(...) Todas as manhãs eu levanto e faço a saudação do meu orixá (...), quando eu vou para a minha atividade, antes de sair na rua, eu faço saudação a um orixá (...) A cada momento, eu estou sempre reverenciando o orixá (...). (Juarez)

(...) todos os problemas que eu tenho em casa, com família, pessoal, no trabalho... na hora que recebo um abraço do orixá, isso tudo some, eu estou pronta para outra coisa.(...), o orixá não te falta, o orixá te ouve, está do seu lado (...). (Karen)

Os depoimentos indicam que a relação com os orixás é fonte de equilíbrio e crescimento. Os orixás são organizadores psíquicos dos membros da religião; são eles que, por meio de seus mitos e orientações, indicam um caminho a ser percorrido em busca da felicidade. Sendo os orixás os organizadores psíquicos desse grupo, eles são, portanto, “(...) um fator ‘fático’, por ‘ressonância fantasmática’, formador de sensibilidades e organizador de socialidade” (Paula Carvalho, 1988: 260).

- **Sacerdócio (papéis e funções)**

Os papéis e funções sacerdotais estão relacionados com o processo de iniciação no candomblé. Ao ser iniciada na religião, a pessoa recebe papéis e funções específicas que só ela pode desempenhar.

(...) Oxum me deu o cargo de iya egbé da casa (...), seria a mão direita da mãe-de-santo (...), fui escolhida por aquele orixá para ser mãe dela, ser a pessoa que ia cuidar dela enquanto ela estava na terra (...) (Karen).

No Candomblé, funções e papéis sacerdotais são organizados de acordo com a condição de *rodante* ou *não-rodante* do iniciado. Como configura no capítulo dois deste trabalho, os rodantes manifestam os orixás através do transe de possessão. Os não-rodantes, *ogãs* e *equedes*, por sua vez, não os manifestam em si mesmos. Suas funções relacionam-se com a organização e condução dos rituais. Os orixás no qual foram iniciados são sacralizados por meio dos seus altares, chamados assentamentos. O papel de *ogã* é ocupado pelos homens e o de *equede* pelas mulheres.

(...) na minha função sacerdotal [ogã] (...) toda vez que há um rito (...), eu cumpro uma função sacerdotal específica (...) A partir do momento que você se iniciou na tradição, cada um dos pedaços da sua vida é um pedaço da reprodução do mito do seu orixá (...) nós temos que preparar a terra, como Ogun [orixá do entrevistado] fez no mito, para que o sagrado possa se manifestar. Então, a minha função é limpar os locais de sacralização dos orixás, é limpar o terreno, é criar condições para que a terra possa manifestar o seu axé (...). (Juarez)

(...) essa função que eu recebi (...) as pessoas chamam *ekedi*, que é um termo genérico que (...) se refere às funções tipicamente femininas de cuidar do orixá quando ele está em terra e de cuidar de tudo que é relacionado a ele (...), quando as pessoas entram em transe, eu estou para ajudar, para vestir (...), ir atrás de alguma coisa que ele precise, que ele solicite, ouvir algum recado que ele tenha para dar para os seus filhos. (Mariana)

Neste mundo de fluxo contínuo de influências entre seres humanos e divindades, os rituais são fundamentais. Na medida em que os seres humanos são compreendidos como compostos por elementos das divindades, são eles que permitem fixar estes elementos na própria pessoa (iniciação dos rodantes) ou através de seu assentamento (iniciação dos não-rodantes). Por meio dos rituais é possível adquirir, manter, transferir e aumentar a força sagrada das divindades, o axé, em si mesmo e no grupo.

- **Educação (formas de aprender e ensinar no candomblé)**

Segundo Alessandro, Mariana e Karen, no candomblé é possível aprender valores como o respeito à natureza, ao ser humano e à diversidade, assim como aprender sobre si mesmo, o orixá e a vida comunitária.

Ele [candomblé] educa para a diversidade, porque uma das características da nossa religião é poder receber todos os tipos de pessoas, relacionadas à cor, à orientação sexual, situação social. É uma religião que tem um sentido ecológico forte. Ela te ensina o respeito à natureza, o respeito a todos os seres vivos. (Alessandro)

(...) eu aprendo a me conhecer, conhecer o meu orixá (...) a estar na vida comunitária (...) a fazer coisas pelo coletivo (...) são duas coisas, aprender quem eu sou e essa perspectiva de coletivo, de você não se pensar sozinho, de você pensar na comunidade da qual faz parte (...). (Mariana)

(...) você aprende a conviver com as pessoas (...), a respeitar o ser humano, (...) a entender os defeitos e as virtudes do ser humano (...), aprendo uma energia positiva (...), aprendo aquela energia positiva, aquela paz de espírito. (Karen)

É Interessante notar que os valores apontados são contrários aos instituídos nas sociedades racistas e discriminatórias, o que me induz a dizer que uma educação para a diversidade deverá obrigatoriamente pensar em

uma inversão radical ao encontro de valores comunitários, de igualdade e de inclusão, seja de raça, de credo ou gênero.

Existem muitas formas de aprender no candomblé. Mas os entrevistados apontam a vivência cotidiana no terreiro como a principal delas, porque possibilita o contato direto com os mais velhos e com os orixás incorporados.

(...) você aprende vendo, ouvindo e participando dos rituais e das cerimônias, quer dizer, você aprende com os sentidos. (...) é você observar os mais velhos, ouvir o que eles falam. (Alessandro)

(...) é você estar lá, você botar a mão na massa, pegar no pesado, varrer o chão, é limpar assentamento, montar assentamento, dar comida, preparar a comida para os seus filhos, para os filhos dos orixás, para seus irmãos. (Mariana)

(...) O momento em que o orixá chega numa casa de candomblé e faz um rito, aquilo você institui como parte do aprendizado que a casa passa a ter a partir daquele momento (...), procurar compreender o que o orixá faz e, com o conhecimento que eu tenho, interpretar aquilo, é daí que vem o aprendizado (...). (Juarez)

(...) ouvindo os mais antigos (...), lendo bastante (...), perguntar para o orixá, porque o orixá responde o que é o certo e o que é errado (...). (Karen)

O processo pedagógico se dá pela vivência, a aprendizagem ocorre pelo grau do seu significado na vida dos aprendizes-educadores. Embora, segundo os entrevistados, também seja possível aprender fora da vivência cotidiana no terreiro, por meio dos livros, das pesquisas acadêmicas e da internet. E isso tem ajudado a estruturar melhor os rituais.

(...) nessas pesquisas que a gente faz, a gente consegue encontrar o mito, a letra na qual uma cantiga foi baseada (...), a gente tem conseguido passar conhecimento sobre cantigas (...) E uma experiência mais recente, baseada na tecnologia, é um exercício que nós estamos tentando, de regularizar um espaço virtual para isso (...), nós temos um pequeno *blog* (...) na internet (...), um espaço também de você poder difundir e compartilhar conhecimento com os seus irmãos e com as pessoas que estão ao seu redor. (Juarez)

Contudo, como comenta Juarez, essas formas de aprender possuem limitações porque: “(...) o aprendizado intelectual no candomblé não te dá a profundidade do ato religioso”. Não basta pesquisar, é preciso vivenciar intensamente o candomblé para aprender essa religião.

Eu acho que é vivenciando mesmo (...) **tem muitos pesquisadores hoje que escrevem livros [sobre o Candomblé], mas de fato eles não têm a vivência** (...) eles até circulam no meio, mas não estão lá de fato pegando no objeto, construindo (...) como a gente tá fazendo. (Gil – grifo da autora)

No candomblé as formas de aprender estão relacionadas à vivência cotidiana da religião. O conhecimento está nas pessoas, nos orixás incorporados e nas relações que elas estabelecem com o espaço sagrado do terreiro.

(...) observar o comportamento do outro, a atitude do outro, aí é que tem o verdadeiro aprendizado (...) como é que funciona, como é que se cumpre um preceito, como é que se dá a continuidade das coisas (...). (Gil)

Neste contexto, aprender a se comportar, ouvindo e observando através da rotina cotidiana do terreiro, é o meio para se adquirir conhecimento. Mas é só quando os mais velhos reconhecem nos mais novos a sua capacidade e os consideram socialmente identificados com as normas do grupo de culto, que esse conhecimento é compartilhado, sempre de maneira assistemática e a partir das tradições conservadas por várias gerações, por muito tempo, e expressas cotidianamente.

(...) você aprende a ficar olhando a pessoa fazer alguma coisa durante vários anos. E aí vai chegar o dia em que você vai ser ensinado a fazer aquilo que observa há tanto tempo; você, então, está sendo preparado para aprender. Acho que você leva vários anos assim, um tempo de convivência se preparando para aprender. E aí, então, quando você estiver preparado, você aprende; e você aprende uma coisa que jamais esquece. (Gil)

No terreiro, está presente a herança coletiva de várias tradições africanas. Esta herança é transmitida por meio de um processo educativo

baseado na transmissão oral de lendas, mitos e conhecimentos sobre os rituais, o uso de folhas e objetos de culto, as comidas, as proibições alimentares e os resguardos religiosos. A transmissão oral no candomblé segue um princípio africano. Povos como os nagôs e os jêje, quando no seu apogeu na África, tiveram condições de criar uma escrita, mas não o fizeram. Eles dominavam o comércio, a metalurgia, a agricultura, possuíam organização política e social e uma rica literatura oral. Entretanto, acreditavam que todos os conhecimentos deveriam caber na mente do ser humano. Para eles, o universo de cada um estendia-se até onde sua mente alcançava. Logo, armazenar conhecimentos fora do ori (cabeça, em iorubá) significa congelá-los, paralisá-los no tempo (Marinho apud Oliveira Santos, 1999).

Segundo Alessandro, o conhecimento é adquirido da seguinte forma na vivência cotidiana do candomblé: “(...) você pega um pouco aqui, um pouco ali e vai reunir as coisas”. Isso ocorre, de acordo com Juarez, porque:

(...) como nós estamos passando por um processo de construção, os momentos para que a gente possa receber ou passar ensinamentos não são momentos demarcados, são momentos em que você vai fazendo (...), a gente passa [o conhecimento] no ato (...), o cara aprende fazendo (...).

Tudo no candomblé é um aprendizado. É uma faca que cai no chão e quando você vai pegar é um aprendizado; uma folha que você arranca, uma palavra que você lê (...), é um processo permanentemente pedagógico.

Em seu depoimento, Juarez também destacou a responsabilidade diante do conhecimento que é transmitido e chamou a atenção para o fato de que as diversas experiências de aprendizado com os orixás constituem-se em etapas de uma “pedagogia religiosa”.

(...) aprender a fazer não te dá o direito de fazer (...) Eu vou te dar um exemplo muito concreto, eu posso e aprendi muitas coisas importantes no processo de iniciação de um iaô, mas eu não posso, não devo e jamais farei a iniciação de um iaô. Quer dizer, jamais não, depende das circunstâncias muito limitadas que o orixá põe (...), mas eu saber isso não me dá o direito de fazer (...).

(...) esse orixá que cultuamos tem um plano no projeto de criação (...). Então, pedagogia religiosa é entender e aprender o papel que você pode cumprir dentro desse plano mais geral do orixá, é um



processo de aprendizado (...), o meu projeto de vida está contido no projeto do meu orixá, o projeto do meu orixá está contido no projeto da minha iyalorixá e o projeto da minha iyalorixá está contido no projeto maior de Olodumare. Isso é o que eu considero pedagogia religiosa (...)

Dentre os depoimentos, selecionamos e reproduzimos abaixo aqueles que mostram o que de mais significativo os entrevistados puderam aprender no candomblé.

Ele [candomblé] educa para você aprender que é uma continuidade nessa linha, que você veio de algum lugar e que você vai formar pessoas para continuar nesse caminho. (Alessandro)

(...) respeito aos outros (...), respeito à cultura africana, respeito aos negros brasileiros que carregam essa cultura, respeito a essa herança negro-africana que a gente tem (...) ter a dimensão do que é cultura negra no Brasil. (Mariana)

O candomblé me ensinou a ser permanente (...) que você não é um, que você é parte de um todo (...), que você precisa do outro, que sozinho você não faz nada (...). (Gil)

Convém destacar que os participantes da Ilê Axé Iya Mi Agba compartilham um pensar coletivo, que se manifesta nas impressões sobre as formas de aprendizagem e as formas de se relacionar com os orixás. Não existe uma característica de reforço ao individualismo, ao contrário, é preciso reconhecer os talentos pessoais para integrá-los à comunidade e completar a circularidade que está presente na roda do xirê. Com a ética religiosa do candomblé aprendemos que a unidade do todo se faz na integração dos muitos e estes muitos somos nós.

Socializar um pouco do universo das idéias de adeptos e adeptas dos orixás tem como objetivo possibilitar que esta cultura religiosa possa ser conhecida e aproveitada por educadores e educadores na construção de uma prática educativa voltada para a inclusão, principalmente naqueles espaços sócio-pedagógicos que ainda estão vinculados a uma prática racista.

No próximo capítulo caminharemos para os saberes vivenciados com esta pesquisa.

**CAMINHO DOS ORIXÁS: A TRANSCENDÊNCIA PARA UMA  
EDUCAÇÃO PARA A DIVERSIDADE**



## CAPITULO V

### CAMINHO DOS ORIXÁS: A TRANSCENDÊNCIA PARA UMA EDUCAÇÃO PARA A DIVERSIDADE

Passado o processo de fortalecimento da aliança entre a iaô e os orixás, o conhecimento religioso engendrou-se nas iniciadas e nos iniciados. A partir da maioria religiosa<sup>26</sup>, os adeptos e adeptas dos orixás alcançam a transcendência espiritual. O fortalecimento do vínculo com os orixás possibilita o exercício pleno do sacerdócio a que foram chamados as ebomis e os ebomis – irmãs e irmãos mais velhos – ficando aptos a socializar com os mais novos a sabedoria adquirida em anos de aprendizagem e a assumir maiores responsabilidades perante aos orixás e a sua comunidade.

Em meu exercício de maioria intelectual, penso que a pesquisa “Educação e Orixá: Processos Educativos no Ilê Axé Iya Mi Agba” alcança a sua proposta inicial na apreensão dos processos educativos presentes no candomblé, em especial no Ilê Axé Iya Mi Agba, revelando uma possibilidade pedagógica orientada por “valores, visões de mundo, conhecimentos afro-brasileiros e indígenas, com o objetivo de ampliação e fortalecimento de bases teóricas para a educação brasileira” (Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, 2004: 24).

O percurso idealizado para a discussão e apresentação desta temática foi à opção por uma estrutura que permitisse aos leitores a incursão ao universo religioso afro-brasileiro, porque é sabido, por meio de diversos estudos e pesquisas<sup>27</sup>, que o racismo criou mecanismos bastante sólidos para a negação

---

<sup>26</sup> A iniciação da ou do iaô transcorre por um período de sete anos, sendo realizadas cerimônias rituais, ou como se diz no candomblé obrigações, no primeiro, no terceiro, no quinto e no sétimo ano da aliança com os orixás, apesar, da cronologia demarcada, as vezes, o neófito ou a neófita, não realiza as referidas obrigações no tempo cronológico exato, o que postergará a sua maioria até o cumprimento da última obrigação, que depois será fortalecida a cada sete anos.

<sup>27</sup> Para aprofundamento da temática indicamos os seguintes autores: Azevedo, 1975; Bandeira, 1988; Barbosa, 1987; Botelho, 2000; Cavalleiro, 1998; Crochik, 1995; Cunha Júnior, 1996; D’Adeski, 1996; Fernandes, 1972; Gomes, 1995; Gonzalez e Hasembalg, 1982; Hasembalg, 1981; Moura 1994; Munanga, 1996; Teodoro, 1996 e Valente, 1994.

de valores e princípios negros afro-brasileiros, no campo educacional e na sociedade em geral, resultando em desconhecimentos, informações deturpadas e, principalmente, em preconceitos e discriminações.

Tenho certeza de que, para a efetivação de uma educação para a diversidade étnico-racial, é preciso mais do que elogios às diferenças, é preciso aprofundar a reflexão sobre as particularidades dos grupos étnicos-raciais; assim como é preciso, também, implementar políticas públicas, alterar relações de poder, redefinir escolhas, tomar novos rumos e questionar a cosmovisão dominante (Gomes, 2003). Em suma, é preciso que a sociedade brasileira, em todas as suas áreas de atuação – e, particularmente, ressalto a importância da educação – assuma a sua condição multirracial com respeito e dignidade a todas as pessoas.

Os eixos temáticos presentes em cada capítulo foram eleitos com a intenção de trabalhar alguns valores afro-brasileiros, bastante presentes no universo da religiosidade do candomblé, com o objetivo de subsidiar e ampliar o repertório sócio-cultural dos leitores e leitoras deste trabalho, no que diz respeito a conteúdos historicamente excluídos do currículo oficial da educação. A seguir, apresento o trajeto antropológico da presente pesquisa.

Por meio da “**Apresentação**” desejei mostrar-me a partir da constituição da minha identidade – ou melhor, dos meus pertencimentos de identificação; afinal, nenhum processo educativo ocorre se o ser do ensino-aprendizagem estiver desenraizado de seus valores, de suas crenças, de seus objetos, do seu próprio ser. Percebo, muitas vezes, no ambiente escolar, que determinados alunos e alunas precisam negar ou camuflar o que são para se enquadrarem na ótica hegemônica da escola. Estes processos esquizofrênicos impedem a vinculação afetiva e o pleno exercício dos talentos intelectuais. É preciso ser na sua integralidade, para ensinar, aprender e transformar. Assim como nos remete *Sesa Woruban*, o símbolo adinkra<sup>28</sup> da transformação da vida.



---

<sup>28</sup> West African Wisdom: Adinkra Symbols & Meanings. Conjunto de símbolos gráficos de origem akan, chamado adinkra pertencentes ao povo de Gana

Em “**Oráculo de Ifá: fundamentos teóricos-metodológicos**”, para além dos componentes epistemológicos apresentados, a idéia que fundamenta o referido capítulo deu-se a partir do princípio da ancestralidade – somos o resultado daqueles e daquelas que nos antecederam. Há um fio condutor da humanidade que permite que as gerações atuais sejam receptáculos das elaborações anteriores e, conseqüentemente, propulsoras das futuras. Como expressa o Sankofa, é importante a aprendizagem do passado, simbolicamente representado pelo bico da ave voltado para trás.



Com a “**Iniciação. Conhecendo o Universo do Candomblé**”, pensei ser possível apresentar, por intermédio da contextualização do universo do candomblé, a necessidade de desapegarmo-nos de valores civilizatórios racistas, tão cristalizados em nós, para entrarmos em contato com um olhar diferenciado sobre a humanidade e a sociedade. Como os iaôs que, quando são recolhidos para a sua iniciação, passam pelos ciclos de morte e renascimento.



A hegemonia teórica que privilegia apenas o conteúdo eurocêntrico nas escolas brasileiras tem alijado negros e brancos de um conhecimento sócio-histórico, presente na cultura brasileira, pertencente a outros grupos étnicos-raciais, dificultando uma consciência reflexiva e emancipatória da nossa população. É preciso criar novos espaços e eleger outros atores sociais para um conhecimento educacional diferenciado.

Como nos cargos e funções determinados na hierarquia do candomblé, todos e cada um de nós têm o seu papel social a desempenhar; sem, com isso, criar processos de submissão e subordinação pelo lugar social que ocupamos na sociedade. Como no *Ne Tekrema de Esse*, é preciso amizade, porque a interdependência respeitosa dos seres se faz urgente.



Realizada a iniciação para uma nova possibilidade educacional, a etnografia da casa de candomblé “**Ilê Axé Iya Mi Agba**” revela um ambiente favorável para processos educativos polissêmicos. A diversidade de

possibilidades de aprendizagens se dá pela oralidade, quando os mais velhos compartilham suas sabedorias com os mais novos; na prática, pelo manuseio da natureza, pela musicalidade, nas vozes altivas dos que entoam as cantigas dos orixás, na expressão corporal, pela epifania dos mitos sagrados, e, principalmente, pela noção de comunidade, onde todos e todas são importantes para a perpetuação da tradição e são acolhidos nas suas particularidades e especificidades.

“**Egbé**”, ao revelar as peculiaridades dos seguidores e seguidoras dos orixás, indica um pensamento comum que tem como alicerces valores civilizatórios construídos numa lógica afro-brasileira, de comunidade, solidariedade e interdependência. É possível afirmar que os orixás, enquanto organizadores grupais, viabilizam a harmonização dos contrários – *coincidentia oppositorum* (Paula Carvalho, 1995) – conduzindo a um processo de equilíbrio entre os diferentes que facilita e viabiliza uma educação voltada para a diversidade, tendo como símbolo o *Bi Do Bi Nka* – que nos remete à necessidade de paz e harmonia.



O “**Caminho dos Orixás: A transcendência para uma educação para a diversidade**” é um exercício de apresentar o que vivo e o que enxergo como possíveis contribuições da religião do candomblé para a educação dos afro-brasileiros.

Na construção do Ilê Axé Iya Mi Agba, está sempre presente, entre seus membros, a preocupação de que a aprendizagem seja compartilhada, de que todos e todas sejam responsáveis pela transcendência de cada componente da comunidade, desde os abiãs que observam até os mais velhos que ensinam. A educação é vivenciada, é rica de significados e permite que, no devido tempo, o sagrado seja assimilado em sua complexidade. E isto se dá, principalmente, pela atuação da iyalorixá – o que aparece tanto na sua fala, como nas falas dos demais entrevistados.

Teóricos diversos têm nos mostrado que a cultura africana se funda em valores matriarcais, portanto noturnos, fundantes. Numerosos exemplos são encontrados nos mitos dos orixás e no próprio panteão das várias religiões africanas, nos quais as orixás femininas atuam *pari passu* com as masculinas e, não raro, são o contraponto ou o complemento destes. Ou seja, valores

matriarcais que se orientam e permitem a manifestação de uma outra característica fundante da cultura africana: a conciliação dos contrários, expressos pela estrutura mítica sintética do imaginário. Portanto, como Nanã, a presença da Grande Mãe fundadora, de cujo seio é extraído o alimento da terra e cujos braços apóiam a caminhada daqueles que pretendem empreender sua jornada.

Os tambores que dão o ritmo cíclico (do coração) durante os rituais, as rodas de dança, o retorno constante dos orixás, o respeito aos ancestrais, a eufemização da morte, são outros tantos exemplos que podem ser citados e que confirmam a presença do Regime Noturno nos terreiros de candomblé e, por extensão, nas manifestações religiosas afro-descendentes.

Pensando nestes aspectos propícios para o ensinar-aprender, remeto-me, novamente, aos regimes de imagens propostos por Durand (1997), cuja interpretação permite inferir que o símbolo de identidade grupal, do referente terreiro, é a **cabaça**, afirmativa reforçada pela referência a esse objeto, em diversos trechos da entrevista com a Iyalorixá Suru:

(...) Ele [Orumilá, orixá responsável pela criação do mundo] dá a Odua [orixá feminino] a **cabaça** da criação, a cabaça que representa o útero, para que ela crie os filhos desse àiyé (...) Odua, com a **cabaça** da criação, com a representação desse útero, com o poder de gerar a vida (...) (...) mas eu não posso perder a **cabaça**, se eu perder a **cabaça**, eu não cumpro meu papel (...) Essa casa é uma grande **cabaça**! Até me arrepiei agora... Pôxa, essa casa é uma grande **cabaça**! (*fala bem alto e ri*). Acho que é isso, essa casa é uma grande **cabaça**! (...) essa casa é uma grande **cabaça** [referência à casa de candomblé] (...) Então, é isso, a casa é uma grande **cabaça**... (...) E eu consigo, hoje, compreender essas diversas pessoas que são gestadas nesta grande **cabaça** (...) as pessoas que estão dentro, construindo essa grande **cabaça**, que essas pessoas possam olhar para ela e dizer assim: “Pôxa, ela está construída! A gente está pronto para, ou já está gerando muitas outras vidas”. (...) Quero que a **cabaça** continue muito fértil. (...) eu entendo que é aquele princípio feminino da **cabaça**, não é? A religião, esse mito, justifica que ela seja matriarcal e justifica o sacerdócio feminino, porque o sacerdócio com a sua autorização de trazer a iaô, de trazer a vida, de iniciar uma pessoa no culto, fazer com que naquele momento ela nasça é uma prerrogativa feminina (...) Olodumare [Deus], que determinou que quem geraria e traria a vida era a sua parte feminina, era o útero, era a **cabaça** (...) a **cabaça** foi dada à mulher (...) assim como a **cabaça** é dela, o *ope/le* [instrumento de consulta ao oráculo de Ifá] é dele [homem] (...) o que a

gente precisa fazer para que a **cabaça** continue fértil (...).  
(grifos da autora)

Também Gil fala sobre isso:

(...) é uma casa muito especial e particular desse chamado poder feminino, desse poder máximo da feminilidade, que está concentrado numa prerrogativa que Olodumare deu às mulheres, por serem elas aquelas que carregam a **cabaça** como representação do útero e o parto como representação da gestação de tudo o que é sagrado e importante na existência humana. (grifo da autora)

A partir de Ferreira Santos é possível afirmar que a cabaça é uma forte representação imagética do universo afro-brasileiro:

... altamente emblemática da natureza matriarcal do imaginário negro-africano é a cabaça universal. É uma cabaça cortada em dois lados que contém os segredos da vida (...) A cabaça na tradição dahomey aparece como uma chave para compreender o mundo (...). (2004: 141).



A cabaça, em suas formas arredondadas e com a sua relação direta com o útero da grande mãe, traz em seu bojo os princípios da acomodação, do acolhimento e do aconchego. Em outras palavras, é o adentramento na intimidade da terra que protege e minimiza os aspectos trágicos da vida ou, melhor dizendo, possibilita a vida. É a inversão dos aspectos negativos da vida (escoar do tempo e aproximação da morte) que se contrapõe à estrutura heróica do Regime Diurno de imagem, com seus aspectos ascensionais, dicotômicos, de separação e exclusão, atualmente bastante presentes na lógica pedagógica da educação brasileira.

Diz-nos Iya Suru que as pessoas estão construindo a grande cabaça, ou seja, a casa, o Ilê. Como?

É uma casa que tem como característica o culto das grandes mães. Ela foi fundada por um grupo que (...) resolveu tomar nas próprias mãos a condução do seu processo religioso e é um grupo que efetivamente tem axé. Você vê as coisas acontecerem quando (...) esse grupo está fazendo os rituais juntos (...), não é a iyalorixá ou o axogun, mas é aquele grupo de pessoas ali que se reúne (...), que é capaz de dar um poder de realização para cada um que está ali (...) É uma casa onde as pessoas têm prazer de estar juntas, têm prazer em



aprender, em estar com a natureza, em estar construindo (...) Isso é a minha casa, um culto onde você cultua o orisà com amor, não com medo, cultua com prazer, com vontade, por alegria. (Alessandro)



Quando nós nos envolvemos, irmãos e irmãs, nessa empreitada de seguir a iyalorixá na construção dessa casa de candomblé, a gente tinha níveis diferentes de relação entre as pessoas, porque algumas eram iniciadas e outras não eram iniciadas (...) A instituição dos egbés (...) fez com que houvesse uma mudança, hoje eu me sinto mais próximo dos meus irmãos de santo, mais próximo no sentido religioso. Para mim, também é uma experiência nova de construir uma relação de solidariedade inquestionável com pessoas com quem eu tinha pouco convívio.

Hoje eu me sinto mais próximo dos meus irmãos de santo, de compreendê-los mais, de pedir para que eles me compreendam mais, eu tenho uma relação mais solidária do que a que tinha antes. (Juarez)

(...) é uma casa que estamos construindo com dignidade e com ética (...), é um trabalho de construção (...) Ela está no começo (...), mas daqui a alguns anos ela vai ser muito falada, vai ser muito reconhecida. (...) fazer parte dessa construção é uma honra. (Karen)

Percebe-se que a construção do Ilê acontece de forma harmoniosa – ou seja, não de forma individualista e com estímulo à competição, tão presentes na escola, mas buscando-se o equilíbrio, a amizade, a fraternidade entre os membros. Uma prática simbólica, portanto educativa, de inclusão – resultado, em grande parte, da influência de Iya Suru:

Como o próprio nome dela em iorubá, que é paciência, ela está tendo paciência com os filhos, com o tempo de cada um dos filhos, para que a realização material do terreiro possa acontecer (...) Eu não vejo ela só como uma mãe-de-santo, mas também como uma amiga. (Alessandro)

(...) antes dela ser minha iyalorixá, quando ela era minha irmã-de-santo, ela já era uma referência para mim, uma pessoa que eu tenho como modelo de mulher, uma pessoa que é forte, que é corajosa, que enfrenta as dificuldades (...) Está sempre se auto-superando, transformando, se dispondo a crescer e

trazendo as pessoas junto (...) Ela aceita desafios, ela corre atrás de corresponder e ela traz as pessoas, ela chama, ela dá abertura para as pessoas virem junto com ela. Porque eu acho que tem gente que corre atrás, que cresce, mas corre sozinha, vai lá na frente e todo mundo atrás; e a Iya Suru é uma pessoa que está indo atrás, mas ao mesmo tempo ela está chamando e falando: “Vem, vem...”; sabe, trazendo junto, dando abertura para você entrar na vida dela, entrar e crescer junto. (Mariana)

A pesquisa realizada junto à comunidade do Ilê Axé Iya Mi Agba apresenta uma realidade profícua de imagens, símbolos e mitos sagrados presentes no cotidiano e na vida dos seus adeptos e adeptas. A partir dos orixás - organizadores psíquicos do grupo – é que os iniciados e também os não-iniciados vivenciam uma possibilidade conciliadora entre os opostos, tais como: morte e nascimento; jovem e ancião; homem e mulher; terra e céu; e uma infinidade de outras situações de aparente oposição, mas que são apreendidas e assimiladas de forma complementar, e não excludentes, possibilitando a circularidade da vida, que nasce na ancestralidade e realiza-se nas novas ações e idéias da contemporaneidade.

A força desta pesquisa reside no exemplo socializado de homens e mulheres que aprenderam, pela vivência, a possibilidade da alteridade, compreendendo o “outro” como um ser complementar, e não como um opositor. Homens e mulheres que só puderam empreender essa jornada, porque foram e são conduzidos por alguém cuja ação se dá no sentido de congregar, unir, e não de afastar, dividir.

Acredito que, para o fortalecimento da educação para a diversidade, princípios pedagógicos relacionados ao regime noturno (neste caso, de características matriarcais), tais como comunidade, fraternidade e comunhão são favoráveis para uma prática educativa que concilie os contrários, que estimule a harmonização dos diferentes e possibilite o convívio afetivo entre os muitos diferentes presentes no nosso cenário educacional.

Nas sociedades contemporâneas têm dominado atitudes e atributos masculinos, ligados ao regime solar, diurno. Princípios como poder, competição, progresso, êxito, são a tônica do mundo masculino. Entretanto, sem o contraponto dos princípios femininos, como o amor e a coesão, esses

princípios masculinos podem ser muito perigosos, pelas práticas de exclusão e de intransigência que estimulam. Entretanto, a união de ambos, melhor dizendo, a restauração do equilíbrio dos opostos, que é a característica principal da estrutura sintética de imagens, do Regime Noturno, pode ser o caminho para o desenvolvimento de uma sociedade mais igualitária e democrática. Essa é a verdadeira revolução paradigmática.

Assim, as práticas simbólico-educativas desenvolvidas na comunidade do Ilê Axé Iya Mi Agba apontam para uma mudança paradigmática de olhar quanto à atuação da escola. Pelo conhecimento dessas, por meio de reflexões, de estudos sobre o multiculturalismo<sup>29</sup>, pela prática solidária irrestrita e afetiva, professores e professoras têm condição de entender o contexto político-étnico-racial-cultural em que estão inseridos nossos alunos e alunas, negros e não-negros, e promover uma educação para a diversidade.

Pensar a diversidade étnico-racial na área educacional é possibilitar inclusões, respeitos, conteúdos e solidariedades às crianças e jovens que carregam o estigma da diferença, seja pela sua cor de pele, seja pela sua religiosidade, seja pela sua orientação sexual, seja pelo seu grupo étnico ou apenas por serem diferentes daquilo que é considerado o ideal ou padrão. É, principalmente, buscar caminhos de emancipação para os excluídos.

Acredito que a formação para a inclusão e para a diversidade multirracial, no ensino brasileiro deva auxiliar os educadores e educadoras a compreenderem melhor sua própria experiência cultural e desenvolverem identidades raciais e culturais mais positivas. Como afirma Moura (1988), é preciso ampliar a compreensão dos universos afro-brasileiros, porque este novo conhecimento ajudará na transformação social que romperá com a segregação invisível, mas operante, em que vive a população negra.

---

<sup>29</sup> Para Gonçalves e Silva (1998: 11), falar de multiculturalismo “é falar do jogo das diferenças, cujas regras são definidas nas lutas sociais de atores que, por uma razão ou outra, esperimentam o gosto amargo da discriminação e do preconceito no interior das sociedades em que vivem”. Segundo Capelo (2003: 129), “o multiculturalismo não pode abrir mão da igualdade de direito e das necessidades compensatórias, caso contrário terá contribuído para excluir, para separar, para fragmentar, permitindo que a dominação sobre a minoria seja ainda mais eficiente”.

Percorrida a jornada ao som dos atabaques, ao sabor das comidas dos orixás, pelas cores dos fios de contas, pelas coreografias míticas, pelo exercício pleno da religiosidade afro-brasileira, penso que a tarefa ainda não está finda. Não há finalizações absolutas. As idéias aqui socializadas serão lidas, analisadas, interpretadas de diferentes formas, por variados saberes e por diversos sentimentos, afinal isto é a diversidade.

Como o processo não termina, desejo apenas afirmar que o fim é o começo... e o *continuum* da vida nunca se esgota.



## Glossário

- Abébé – leque ritual circular, dourado para Oxum e prateado para Iyemajá
- Abíyán/abiyán – freqüentadores(as) do candomblé, que ainda não foram iniciados(as)
- Abó – preparado de ervas sagradas maceradas em água
- Aborô – orixá masculino
- Acaça – alimento a base de milho branco ou arroz cozido.
- Acarajé – bolinho de feijão fradinho, frito em azeite de dendê.
- Adjá – sineta dupla ou tripla em metal presente nos rituais do candomblé
- Adóṣùu - iniciados(as) que entram em transe
- Adura - reza
- Àgba – mulheres
- Agô – pedido de licença em lugares sagrados ou para dirigir a palavra aos mais velhos
- Agogô – instrumento musical utilizado no culto de Ogum
- Aguidavi – varetas de tocar atabaques utilizadas no candomblé Kêtu
- Àiyé – mundo terreno
- Ajeum – alimento ou ato de comer
- Alá – toalha branca que protege os orixás ou a iaô
- Alafia – resposta plenamente afirmativa no jogo de búzios
- Alágbè – responsável dos instrumentos musicais e dos cânticos que invocam os orixás para terra em dias cerimoniais
- Aṣè/axé – força revitalizadora
- Àṣèṣè - ritual de homenagens fúnebres, que pode durar até sete dias dependendo do tempo de iniciação
- Assentamentos – representação simbólica dos *oriṣàs*
- Atabaque – tambor ritual
- Awo - segredo
- Bàbáláwo – pai do mistério, sacerdote responsável pelo jogo de ifá ou búzios
- Bàbálórìṣà – sacerdote do candomblé

Bori – cerimonia ritual de oferenda a cabeça de uma pessoa, que tem como objetivo buscar o equilíbrio e fortalecimento.

Candomblé - religião afro-brasileira

Deká - título de maioridade na cultura do candomblé

Ebó – oferenda

Egbe - sociedade ou comunidade

Ègbónmi - irmão mais velho. Título conquistado após realizada as obrigações rituais de sete anos

Egun/egungun – espírito de morto

Ekedi - auxiliares do culto que não entram em transe

Elegba ou Elegbara - exú

Emi – sopro vital

Erê – espírito de criança

Èṣù/Exu – divindade primordial, interlocutor entre os homens e as divindades

Ewé – folha, erva sagrada

Èwò – coisas proibidas, restrições alimentares, restrições de usar determinadas cores e recomendação de conduta moral

Fundamentos - essência da religião

Ibejis - divindade gêmeas

Igbá – cabaça, terrina com objetos rituais dos orixás

Ìjubà - invocação às divindades

Ìkú – morte

Ilê – casa

Ìyá Kékeré – mãe pequena, a segunda autoridade depois da iyalorixá

Iyabás – orixás femininos

Ìyálórìṣà – sacerdotisa, liderança máxima do candomblé

Ìyàwó (Iaô) - neófito, recém-nascido no culto, esposa do orixá, tanto para mulher como para o homem. Todo(a) iniciado(a) é iaô por um período, após a sua obrigação de sete anos passa-se a condição de ebomi.

Kêlé – colar ritual recebido quando da iniciação

Kêtu – antigo reino da África Ocidental

Kizila – tabus

Nagô – povo iorubano, compreende diversos grupos e linguagens entre eles o kêtú

Obì – noz de cola

Odu – Oráculo sagrado possui 4.096 poemas, com base nesses poemas realiza-se a interpretações do sinais do processo de adivinhação

Ofô - encantamento

Ogãñ – auxiliar masculino dos cultos que não entra em transe

Ogun/Ogum – divindade da guerra e caça, patrono do ferro

Ojá – faixa de pano largo nas cores dos orisàs

Olodumare - Deus, Ser Supremo

Omi - água

Ori – força da vida que reside na cabeça das pessoas

Oriki – cântico de louvores

Orisàs/Orixás – nome genérico das divindades da teogonia nagô,

Orò – cerimônia ritual

Orúko - nome Olodumare (Deus Supremo) e os seres humanos

Orun – mundo espiritual onde habita os orisàs

Owó - dinheiro

Oyè - cargo dentro da hierarquia do candomblé

Pàdé – rito inicial das cerimônias do candomblé em homenagem a exú

Roncó – local sagrado, claustro secreto onde são feitas as iniciações

Sirè/Xiré - festa pública onde os orixás apresentam-se para receber os votos dos seus seguidores. Conjunto de danças cerimoniais onde ocorrem vários ritmos, cânticos e expressões corporais de cada orisàs

Yorubá – povo e a língua da região ocidental da África, de Lagos até o rio Níger e do Daomei, para o leste, até a cidade de Benim. Conhecidos, também, como nagôs

## Referência Bibliográfica

- AFLALO, Fred (1996). **Candomblé: uma visão do mundo**. São Paulo: Mandarim.
- AMARAL, Rita de Cássia de Mello Peixoto (2002). **Xirê: O modo de crer e de viver no candomblé**. Rio de Janeiro: Pallas.
- ARAÚJO, Rosângela Costa (Janja) (1999). Dissertação de Mestrado. “**Sou discípulo que aprende, meu mestre me deu lição: tradição e educação entre os angoleiros bahianos (anos 80 e 90)**”. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo.
- ARAÚJO, Rosângela Costa (Janja) (2004). Tese de doutorado: “**lê, viva meu mestre: a Capoeira Angola da 'escola pastiniana' como práxis educativa**”, Tese de Doutorado. Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo.
- AUGRAS M. (1983). **O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em Comunidades Nêgo**. Petrópolis: Vozes.
- BADIA, Denis Domeneghetti (1999). **Imaginário e Ação Cultural: As contribuições de G. Durand e da Escola de Grenoble**. Londrina: Ed. UEL.
- BARRETO, Adalberto (1998). Os espíritos que governam o Brasil, 500 anos depois. In: BARROS, José Flávio Pessoa de, (Org). **Terapêuticas e culturas**. Rio de Janeiro: UERJ/INTERCON.
- BARROS, José Flávio Pessoa de (1993). **O Segredo das Folhas: Sistema de classificação de vegetais no candomblé Jêje-Nagô do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Pallas.
- BASTIDE, R. (2001). **O candomblé da Bahia: rito nagô**. Trad. Maria Isaura Pereira de Queiroz. Ver. Reginaldo Prandi. São Paulo: Companhia das Letras.
- BENISTE, José (2002). **Òrun - Àiyé: O encontro de dois mundos: O sistema de relacionamento Nagô-Yorubá entre o céu e a terra**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- BENTO, Maria Aparecida Silva (2002). Branqueamento e branquitude no Brasil. In **Psicologia Social do Racismo. Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. CARONE, Iray e BENTO, M. A. S. (Orga.). Petrópolis, RJ: Vozes.
- BERGER, P. L. & LUCKMANN T. (1976). **A construção social da realidade: Tratado de sociologia do conhecimento**. Floriano S. Fernandes (Trad.). Petrópolis: Ed. Vozes.



- BERNARDO, Teresinha (2003). “**Negras, mulheres e mães:** lembranças de Olga de Alaketu”. São Paulo: EDUC.
- BIRMAN, Patrícia (1995). “**Fazer estilo criando gêneros:** estudos sobre a construção religiosa da possessão e da diferença de gêneros em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro”. Rio de Janeiro: Relume Damará
- BOAVENTURA, Edvaldo M. e SILVA, Ana Célia da (s/d). **O Terreiro, a quadra e a roda:** formas alternativas de educação da criança negra em Salvador. Salvador: programa de Pós-Graduação em Educação da Ufba.
- BOTAS, P. (1996). **Carne do Sagrado, Edun Ara:** devaneios sobre a espiritualidade dos orixás. Rio de Janeiro/Petrópolis: Koinomia e Vozes.
- BOTELHO, Denise Maria (2000). **Aya nini (Coragem).** Educadores e Educadoras no enfrentamento de práticas racistas em espaços escolares. São Paulo e Havana. (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina da Universidade de São Paulo.
- BRAGA, Julio (1998). “**Fuxico de Candomblé:** estudos afro-brasileiros”. Feira de Santana: UEFS.
- BRAGA, Julio (2000). “**Oritamejé:** o antropólogo na encruzilhada”. FEIRA DE Santana: universidade Estadual de Feira de Santana
- BRASIL. Ministério da Educação (2004). Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Brasília: MEC/Seppir.
- CAMPBELL, Joseph (2003). **Tu És Isso.** Transformando a metáfora religiosa. Marcos Malvezzi Leal (Trad.). São Paulo: Madras Editora.
- CAMPBELL, Joseph (1992). **As Máscaras de Deus.** Carmen Fischer (Trad.). São Paulo: Palas Athena.
- CAMPBELL, Joseph (1997). **O Herói de Mil Faces.** São Paulo: Cultrix/Pensamento.
- CAMPBELL, Joseph (2002). **Mitologia na vida moderna:** ensaios selecionados de Joseph Campbell. Trad. De Luiz Paulo Guanabara. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos.
- CAPELO, Maria Regina Clivati (2003). “Diversidade Sociocultural – na escola e a dialética da exclusão/inclusão”. In: GUSMÃO, Neuza Maria M. **Diversidade, Cultura e Educação** – olhares cruzados. São Paulo: Biruta.
- CARNEIRO, Edison (1954). “**Candomblés da Bahia**”. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

- CARVALHO, José Carlos de Paula Carvalho (1997). **Imaginário e Mitologia:** Hermenêutica dos símbolos e estórias de vida. São Paulo: CICE/FEUSP.
- CASHMORE, Ellis (2000). **Dicionário de Relações Étnicas e Raciais.** Dina Kleve (Trad.). São Paulo: Summus.
- CAVALLEIRO, Eliane (2000). **Do Silêncio do Lar ao Silêncio Escolar.** *Racismo, preconceito e discriminação na educação infantil.* São Paulo: Editora Contexto
- CIAMPA, A. C. (1990). **A estória do Severino e a história da Severina.** São Paulo: Brasiliense.
- CONCONE, M. H. V. B (1987). **Umbanda, uma religião brasileira.** São Paulo: FFLCH/USP.
- COSTA, Eduardo Octaviano da (1982). "O *tocador de atabaque nas casas de culto afro-maranhense*". In: MOURA, Carlos Eugenio M. de (org.). **Bandeira de Alairá: outros escritos sobre a religião dos orixás.** São Paulo: Nobel.
- DE LASCIO, Eduardo (2000). **Candomblé: um caminho para o conhecimento.** São Paulo: Cristálise Editora e Livraria.
- DURAND, Gilbert (1989). *A renovação do encantamento.* **Revista da Faculdade de Educação.** São Paulo: FEUSP, v. 15, No. 1.
- DURAND, Gilbert (1997). **As Estruturas Antropológicas do Imaginário:** Introdução à arqueologia geral. Hélder Godinho (Trad.). São Paulo: Martins Fontes.
- ELIADE, M. (1972). **Mito e realidade.** São Paulo: Perspectiva.
- FERREIRA SANTOS, MARCOS (2004). **Crepusculario:** conferências sobre mitohermenêutica e educação em Euskadi. São Paulo: Zouk.
- GAMA, W. G. (1998). **Iniciação e individuação no Candomblé de São Paulo.** Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- GOMES, Nilma Lino. *Educação e Diversidade Étnico-Cultural.* In: **Diversidade na Educação** – Reflexões e experiências. Brasília: Ministério da Educação, 2003
- GONÇALVES, Luiz Alberto Oliveira e SILVA, Petronilha B. Gonçalves e Silva (1998). **O jogo das diferenças:** o multiculturalismo e seus contextos. Belo Horizonte: Autêntica.
- GRECO, Milton (1996). Caminhos para a construção de um Saber Plural. In: MEDINA, Cremilda e GRECO, Milton - orgs. **Agonia do Leviatã:** a crise do Estado moderno. São Paulo: ECA/USP/CNPq.

<http://www.welltempered.net/adinkra/htmls/adinkra>. **West African Wisdom: Adinkra Symbols & Meanings**. Abril de 2004.

KOVÁCS, M. J. (1996). *A morte em vida*. In BROMBERG, M.H.P. **Vida e morte: laços de existência**. São Paulo: Casa do Psicólogo.

LÉPINE, Claude (1982) “*Análise formal do panteão nagô*” . In: MOURA, Carlos Eugenio M. de (org.). **Bandeira de Alairá: outros escritos sobre a religião dos orixás**. São Paulo: Nobel.

LIMA, Vivaldo Costa (1982), “*Organização do grupo de candomblé: estratificação, senioridade e hierarquia*”. In: MOURA, Carlos Eugenio M. de (org.). **Bandeira de Alairá: outros escritos sobre a religião dos orixás**. São Paulo: Nobel.

LODY, Raul (1987). **Candomblé. Religião e resistência cultural**. São Paulo: Ática.

LUZ, Marco Aurélio (2000). **Agadá: dinâmica da civilização africano-brasileira**. 2ª edição. Salvador: EDUFBA.

LUZ, Narcimária Correia do Patrocínio (2000). **Abebe: a criação de novos valores na educação**. Salvador: Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil

MACHADO, Vanda (2002). **Ilê Axé: Vivências e invenção pedagógica - as crianças do Opô Afonja**. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia.

MARANHÃO, J. L. de S. (1987). **O que é morte?** São Paulo: Brasiliense

MINAYO, Maria Cecília de Souza (1993). **O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde**. São Paulo: Hucitec.

MORIN, Edgar (1995). **Introdução ao pensamento complexo**. 2ª. ed. Lisboa: Instituto Piaget.

MORIN, Edgar (1998). **Ciência com consciência**. São Paulo: Bertrand.

MORIN, Edgar. **O Método 3. O Conhecimento do Conhecimento**. Portugal: Publicações, 1996.

MOTTA, Roberto (1982), “*Bandeira de Alairá: a festa de Xangô-São João e problemas do sincretismo*”. In **Bandeira de Alairá: outros escritos sobre a religião dos orixás**. São Paulo: Nobel.

MOURA, Carlos Eugenio M. de (org.). “**Bandeira de Alairá: outros escritos sobre a religião dos orixás**”. São Paulo: Nobel.

- MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de - Org. (2000). **Candomblé. Religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas.
- MOURA, Maria da Glória da Veiga (1997). **“Ritmo e ancestralidade na força dos tambores negros”**. Tese de Doutorado. Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo.
- OGBEBARA, Awofa (Adilson de Oxalá) (2001). **“Igbadu: a cabaça da existência: mitos nagô revelados”**. Rio de Janeiro: Pallas – 2ª edição..
- OLIVEIRA, R.D. de; OLIVEIRA, M.D. de (1983). Pesquisa social e ação educativa: Conhecer a realidade para poder transformá-la. In: BRANDÃO, C. A. (Org.) **Pesquisa Participante**. 3ª. ed. São Paulo: Brasiliense.
- PAULA CARVALHO, José Carlos de (1990). **A Antropologia das Organizações e Educação: Um ensaio holonômico**. Rio de Janeiro: Imago.
- PAULA CARVALHO, José Carlos de (1992). **Da arquetipologia do Imaginário à sua formulação experimental através do AT-9: sete estudos**. São Paulo: mimeo.
- PAULA CARVALHO, José Carlos de (1993). Epistemologia e Antropologia do Imaginário em G. Durand. In **Semana de Filosofia. Instituto de Filosofia. PUCAMP**. Campinas: mimeo
- PAULA Carvalho, José Carlos de (1998). **Imaginário e Mitodologia: hermêutica dos símbolos e estórias de vida**. Londrina: UEL
- PIZA, Edith (1998). **O Caminho das Águas: Personagens femininas negras escritas por mulheres brancas**. São Paulo: Edusp/Com-Art/Fapesp.
- PORTO, Maria do Rosário Silveira (1999). *Cultura e complexidade social: perspectivas para a gestão escolar*. In **Imagens da cultura: um outro olhar**. São Paulo. TEIXEIRA, Maria Cecília Sanchez & PORTO, Maria do Rosario Silveira. São Paulo: Plêiade.
- PORTO, Maria do Rosário Silveira (2000). **Imaginário e cultura: escorrências na educação**. São Paulo, [mimeo].
- PORTUGUAL, Fernandes (1985). **Yorubá: a língua dos orisá**. Rio de Janeiro: Pallas.
- PRANDI, R. (1996). **Herdeiras do axé**. Sociologia das religiões afro-brasileiras. São Paulo: Editora HUCITEC.
- PRANDI, Reginaldo (1991). **“Os Candomblés de São Paulo: A velha magia na metrópole nova”**. São Paulo: Hucitec/Edusp.

- PRANDI, Reginaldo (2001). **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras.
- RABELO, M. C. (1998.). Religião, ritual e cura. In: ALVES, P. C. & MINAYO, M. C. S., (Org.). **Saúde e doença: um olhar antropológico**. Rio de Janeiro, Fiocruz.
- RIBEIRO, Ronilda (1996). **Alma africana no Brasil. Os iorubás**. São Paulo: Oduduwa.
- SALAMI, Sikiru - Prof. King (1997), **Ogum. Dor e Júbilo nos Rituais de Morte**. São Paulo: Oduduwa.
- SANTOMÉ, Jurjo Torres (1995). "As culturas negadas e silenciadas no currículo". In: **Alienígenas na sala de aula**. SILVA, Tomaz Tadeu (Org.). Rio de Janeiro: Vozes.
- SANTOS, Alessandro de Oliveira (1999). **Representações Sociais de Saúde e Doença no Candomblé Jêje-Nagô do Brasil**. Dissertação de Mestrado. Instituto de Psicologia. Universidade de São Paulo.
- SANTOS, Deoscóredes Maximiliano dos - Mestre Didi, Alipini (1994). **Histórias de um terreiro nagô: crônica histórica**. São Paulo: Carthago & Forte.
- Santos, Inaicyr Falcão dos (1996). "**Da tradição africana brasileira a uma proposta pluricultural de dança-arte-educação**". Tese de Doutorado. Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo
- SANTOS, Juana Elbein dos (1976). **Os Nãgôs e a morte: Pãdê, Àsèsè e o culto Égun na Bahia; traduzido pela Universidade Federal da Bahia**. Petrópolis: Vozes
- SANTOS, Juana Elbein dos (1998). **Os Nãgo e a morte: Pãdê, Àsèsè e o culto Égun na Bahia**. Trad. pela Universidade Federal da Bahia. Petrópolis: Vozes.
- SANTOS, Maria Stella de Azevedo (1995). **Meu tempo é agora**. Curitiba: Projeto CENTRHU.
- SANTOS, Milton (1998). As exclusões da globalização: pobres e negros. In **Thot – Escriba dos deuses**. Brasília: Gabinete do Senador Abdias do Nascimento, No. 4.
- SANTOS, Neusa (1983). **Tornar-se negro**. Rio de Janeiro, Graal.
- SILVA, Vagner Gonçalves (1995). **Orixás da Metrópole**. Petrópolis: Vozes
- SIQUEIRA, Maria de Lourdes (1998). **Agô Agô Lonan**. Belo Horizonte: Mazza.
- SODRÉ, Muniz (2002). **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**". Rio de Janeiro: Imago (2002),

THEODORO, Helena (1996). **Mito e espiritualidade**: Mulheres negras. Agenor Miranda Rocha (Prefácio). Rio de Janeiro: Pallas.

VERGER, Pierre (1999). **Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África**. Carlos Eugênio Marcondes de Moura (Trad.). São Paulo: EDUSP.

XAVIER, Juarez Tadeu de Paula (2000). **Exu, Ikin e Egan**: Equivalências Universais no Bosque das Identidades Afrodescendente Nagô e Lucumi. Estudo comparativo da religião iorubá no Brasil e em Cuba. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina da Universidade de São Paulo.