



Universidade do Estado do Pará
Centro de Ciências Sociais e Educação
Programa de Pós-Graduação em Educação

**SABERES AFRO-AMAZÔNIDAS: AS NARRATIVAS IORUBÁ
SOBRE A ORISÁ OXUM COMO FONTE EDUCATIVA**

Belém – PA
2017

Monise Campos Saldanha

**SABERES AFRO-AMAZÔNIDAS: AS NARRATIVAS IORUBÁ
SOBRE A ORISÁ OXUM COMO FONTE EDUCATIVA**

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Educação – Mestrado, do Centro de Ciências Sociais e Educação, da Universidade do Estado Pará, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Educação.

Orientadora: Prof.^a. Dr.^a. Denise de Souza Simões Rodrigues.

Belém – Pará
2017

Dados Internacionais de Catalogação na publicação
Biblioteca do Centro de Ciências Sociais e Educação da UEPA

Saldanha, Monise Campos

Saberes afro-amazônidas: as narrativas Iorubá sobre a Orisá Oxum como fonte educativa. / Monise Campos Saldanha; orientador Denise de Souza Simões Rodrigues. Belém, 2017

Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará. Belém, 2017.

1. Cultos afro-brasileiros - Amazônia. 2. Candomblé - Amazônia. 3. Educação nãoformal. 4. Cultura. I. Rodrigues, Denise de Souza Simões (Orientador). II. Título.

CDD: 21 ed. 299.6

Monise Campos Saldanha

**SABERES AFRO-AMAZÔNIDAS: AS NARRATIVAS IORUBÁ
SOBRE A ORISÁ OXUM COMO FONTE EDUCATIVA**

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Educação – Mestrado, do Centro de Ciências Sociais e Educação, da Universidade do Estado Pará, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Educação.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a. Denise de Souza Simões Rodrigues.

Data da defesa: ____ / ____ / ____

Banca Examinadora:

_____. Orientadora
Prof.^a Dr.^a. Denise de Souza Simões Rodrigues – Orientadora
Doutora em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará

_____. Examinadora (Interna)
Prof.^a Dr.^a. Jesebel Akel Fares – Examinadora Interna – UEPA
Doutora em Comunicação e Semiótica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

_____. Examinador (Externo)
Prof. Dr. José Guilherme dos Santos Fernandes – Examinador Externo – UFPA
Doutor em Letras pela Universidade Federal do Pará

Belém – Pará
2017

Dedicar, oferecer, destinar é palavra que a memória borda em sua saia. Saia feita de fios de tempo, de brisa, de acalanto no momento de dor. Na grande turbulência dissertativa, recorri ao colo da grande mãe. E sua generosidade se fez em braços, abraços, afagos, palavras, olhares e tantos outros gestos de carinho de pessoas amigas que me envolveram, permitindo-me construir este estudo. Citar todos em breve lauda é impossível, mas desafinadamente deixo essas linhas à Claudia Ribeiro; à Glenda do Rosário, Mailson Soares, Waldenize Melo, Rosidalva do Rosário, meus filhos de santo; a minha irmã Darcilene Saldanha; às professoras Renilda Bastos, Denise Simões e Bel Fares; *in memóriam* a Everaldo Campos e Beto Saldanha.

AGRADECIMENTOS

Em meio a longas madrugadas, no estourar das pipocas que nutriram meu corpo, afagaram minha alma é que teço meus agradecimentos. Primeiro expresso minha gratidão à *Oxum* e aos demais *Orisás* que me ouviram e auxiliaram com a permissão de *Olorum*.

Aos meus *dofonos*: Glenda Rosário e Mailson Soares, a minha *dofonitinha* Waldenize Melo e a minha abian Rosidalva do Rosário sem vossas dedicações, porto seguro entre lágrimas e dores, talvez não conseguisse trilhar/mergulhar no rio profundo e caudaloso da pesquisa em Educação.

À minha irmã Darcilene Saldanha que à distância me incentivou a percorrer o processo de pesquisa.

As professoras Denise Simões Rodrigues, Josebel Akel Fares, orientadora e conselheira, sem elas não conseguiria navegar nas sinuosidades de minha nação e, assim efetivar a pesquisa, lhes sou grata pela imersão nas águas da memória e a descoberta do campo de estudos: saberes.

Não posso deixar de agradecer também a professora Renilda Rodrigues Bastos que carinhosamente acendeu a centelha das inquietações, permitindo que o Candomblé me deitasse suas vivas brasas.

À FAPESP/CAPES pela concessão de bolsa de estudo o que contribuiu positivamente no compromisso e desenvolvimento da pesquisa.

À Dilma Oliveira pela generosidade e acolhimento desde o primeiro dia de aula. À Mônica Carvalho, pelo exemplo de determinação e coragem. Aos demais amigos da 10ª Turma do Mestrado em Educação aqui representados por Día Hermínia, Laíne Rocha, Tatiana Silva, Janiby Silva e Ataíde Júnior, pessoas especiais que compartilharam comigo histórias e memórias, as guardo na lembrança e levo para vida.

UIARA

Não sou nascida do ventre
de mãe nenhuma da terra
eu sou nascida do cio
dos seres do rio da cisma
que a boca do povo banha

Nos contos que o povo canta
nos recantos da lembrança
sou a que mora no Fundo
lá onde o Tempo não more
e o Sonho nos acompanha

(ALBERTO, 2014, p.154)

RESUMO

Este trabalho visa analisar as narrativas orais de matriz lorubá sobre a Orisá Oxum enquanto fonte educativa, constituída como objeto de estudo. Optou-se pelo trato com estas narrativas, porque segundo a tradição nigeriana teria sido Oxum a criadora do Candomblé de Kétu transposto ao Brasil e, por conseguinte à Belém, por negros escravizados. O estudo vem sendo realizado a partir de pesquisa de campo e bibliográfica, segundo conceitos dispostos em Watson e Gastaldo (2015); Lúcia Melo(2015); Lakatos e Marconi (2001), sob uma abordagem qualitativa a partir das proposições teóricas de Lüdcke& André (1986), Creswell (2014); Flick (2004), e de outros autores. Para os estudos crítico dos dados venho utilizando a Análise do Discurso enquanto suporte teórico, respaldado nas concepções de Orlandi (2000, 2005) e Pêcheux (2011) para analisar o discurso dos sujeitos (entrevistas). O percurso metodológico que norteia a pesquisa circunscreve a Fenomenologia e seus compatíveis métodos de abordagem: a Etnometodologia, com traços etnográficos em razão do próprio caráter social, cultural e histórico dos sujeitos da pesquisa: sacerdotes afro de terreiro de Candomblé lorubá em Belém. Venho utilizando como instrumentos de pesquisa, a observação participativa e a entrevista semi-estruturada que serviram para a catalogação de dados. Espera-se com este trabalho contribuir com a produção do conhecimento científico na Amazônia voltado para o campo educacional; haja vista estar se partindo de um estudo assistemático com este objeto, o qual já recebera outras interpretações em aspectos diferenciados do conhecimento como: religião, arte, sociologia, antropologia, etc. Sendo assim, busca-se uma reflexão acerca dos diversos olhares teóricos que enfocam os saberes “submersos” em práticas educativas distanciadas da escola pela herança ocidental, mas que, por sua natureza poética/educativa constituem-se em uma ferramenta singular para o processo educacional.

Palavras-chave: Educação. Saberes. Imaginário. Memória. Terreiro.

ABSTRACT

This work aims to analyze the oral narratives of the Yoruba matrix on Orisá Oxum as an educational source, constituted as object of study. It was decided to deal with these narratives, because according to the Nigerian tradition Oxum would have been the creator of the Candomblé de Kétu transposed to Brazil and, therefore, to Belém, by enslaved Negroes. The study has been carried out based on field and bibliographical research, according to concepts arranged in Watson and Gastaldo (2015); Lúcia Melo (2015); Lakatos and Marconi (2001), under a qualitative approach based on the theoretical propositions of Lüdcke & André (1986), Creswell (2014); Flick (2004), and other authors. For the critical studies of the data I have been using Discourse Analysis as a theoretical support, supported by the conceptions of Orlandi (2000, 2005) and Pêcheux (2011) to analyze the discourse of the subjects (interviews). The methodological course that guides the research circumscribes the Phenomenology and its compatible methods of approach: Ethnomethodology, with ethnographic traits due to the social, cultural and historical character of the research subjects: Afro priests from Candomblé Iorubá terreiro in Belém. As research instruments, participatory observation and the semi-structured interview that served for the cataloging of data. It is hoped that this work will contribute to the production of scientific knowledge in the Amazon for the educational field; Since it is based on an unsystematic study with this object, which has already received other interpretations in different aspects of knowledge such as: religion, art, sociology, anthropology, etc. Thus, we seek a reflection on the various theoretical perspectives that focus on the knowledge "submerged" in educational practices distanced from the school by the Western heritage, but which by their poetic / educational nature constitute a unique tool for the educational process.

Key-words: Education. Knowledges. Imaginary. Memory. Terreiro.

SUMÁRIO

Seção I – PRELÚDIO NOS ENCANTOS	11
1.1 Águas que conduzem a Pesquisa: motivações	25
1.2 Ensinamentos da Deusa dos Rios: Educação, Cultura e Saberes.....	30
1.3 O traçado das águas: Problema e Objetivos da Pesquisa.....	37
1.4 Marulho dos rios: A Perspectiva Teórica de Análise.....	40
Seção II - O TRASLADO DA RAINHA: Vozes na construção do Percurso	
Metodológico	44
2.1 Ornamentos de um reino: Métodos e procedimentos de pesquisa	53
2.2 Entre colares e braceletes: Técnicas na pesquisa qualitativa.....	63
2.3 Aviamentos do saber: A Técnica de Análise	68
2.4 A nascente de um rio: <i>Lócus</i> da pesquisa	71
2.5 Os tocadores da Rainha: Sujeitos da pesquisa	73
SEÇÃO III EDUCAÇÃO SEM ESCOLA: A Revoada das Almas Negras.....	78
SEÇÃO IV – EDUCAR POÉTICO: Conjuros, preces, heranças da Deusa.....	89
4.1 História e Memória: entre a espada e o espelho	94
4.2 A voz no Terreiro: Oxum em meio a joias e palavras.....	99
4.3 No tear da Oralidade: Oxum a fiandeira dos ensinamentos.....	104
4.4 A água que vem do céu: O sofrimento, a metamorfose e a vitória de Oxum	109
O ENCONTRO DAS ÁGUAS: Algumas Considerações	

REFERÊNCIAS

SEÇÃO I - PRELÚDIO NOS ENCANTOS

Meu corpo tem memórias que nem sempre foram minhas. Algures durante minha vida recebi algo que não conseguia precisar. Para desvendar as heranças fico em silêncio, remexo as recordações, sento diante da janela de minha juventude, aonde o tempo, lentamente, repousa seus segundos e, após alguns instantes, estou de “pé” na ladeira do Progresso, nº 44, no bairro da Liberdade em Salvador, Bahia, lugar em que se localiza o Terreiro de *Cavungo*¹, raiz de *Omonajá*², ou Casa de *Omulú*³ como é identificado pelos adeptos do Candomblé e moradores daquela cidade.

Espaço em que as duas educações que me formam se apresentam e imbricam numa só pessoa: sou *Iyalorisá* (Mãe de Santo), graduada em Letras, especialista em Estudos Linguísticos e Educação para as Relações Étnico Raciais e, também pesquisadora do campo da Educação.

No terreiro, perspícuo a figura de Everaldo Campos, *Tatêto*⁴ *Gideresi*, ou *Táta Gideresi* – como meu afro pai carinhosamente era conhecido por filhos, parentes e amigos, em alusão ao prenome de santo outorgado no dia de sua sagração. De estatura elevada, nem gordo, nem magro. Muito sério e responsável já aos trinta e dois anos de idade; mantinha uma estética negra definida pelo corte de cabelo, uso de roupas em estampas áfricas, braceletes e argolas, além de acessórios confeccionados a partir de búzios, corais e missangas. Conservava sua negritude latente, herança de seus ancestrais.

Homem de caráter íntegro, meu zelador afro baiano era assim, monumental como o bronze, firme e consistente como a terra, vigoroso e determinado como o fogo. Não obstante, tinha uma ternura que escapava pelo sorriso. Desteço os filamentos de minhas lembranças para tornar claro e compreensivo os motivos de perscrutar a tradição oral de Kétu⁵ e, suas narrativas sobre a Orisá⁶ Oxum, como objeto de estudo no Mestrado em Educação.

1. Verger (2002), informa ser Cavungo na matriz angola o correspondente a Orisá Obaluaê.

2. Nome de Santo do sacerdote que iniciou Pai Everaldo.

3. Omulú é outro nome pelo qual o Orisá Obaluaê é conhecido.

4. O mesmo que Baba ou Pai.

5. Parés (2007) explica que o termo designa uma das etnias africanas escravizadas no Brasil.

6. Segundo Verger (2012) palavra que significa senhor ou senhora da cabeça, força poderosa da natureza que rege a individualidade dos seres humanos.

Para boa inteligência do texto, cotejo termos dialetalmente daquele universo étnico, os quais são escritos segundo o respaldo teórico de Pierre Verger (2012), pesquisador da área e parada indispensável àqueles que realizam investigações no Candomblé. Palavras que vencem séculos de distância e sobrepujo cultural. A civilização Kétu maneja a narrativa sobre suas divindades enquanto mito, compartilhando experiências humanas sobre tantos mundos e lugares; do mesmo modo como fizeram os sumérios, babilônicos, egípcios, gregos e tantas outras civilizações do globo terrestre.

Benilton Cruz (1996) e seus “*Aspectos da palavra criadora na ação de contar: a memória da origem*” mostra que mito é discurso, é ato criativo, imaginário, palavra-ação que recria mundos, aspecto criador de linguagem em que se retrata a vida. O mito não se reduz a mera ação de contar o mundo, mas habitar com ele, ação de fecundar a realidade, recursos do domínio da linguagem e sua ordenação ao cosmos, concepção que se seguirá nesta dissertação. Aliás, os mitos são parte daquilo que nos constitui como seres humanos e, por isso, suscitam vivências, experiências e aprendizagens que de outro modo não ocorreriam, bem destaca Paulo Maués Corrêa (2016), em “*Mito e Educação: Mitologia Grega na sala de aula*”.

Sigo, pois, a trilha dos mitos iorubás sobre a divindade *Oxum*. Não quero me perder no labirinto do passado. Mas, preciso revisitar meu início, como pertinência ao texto que produzo. Clamo, então, por *Mnemosyne*⁷, Oh! *Mnemosyne*. Não me torne semelhante a Irineu Furnes⁸ o memorioso, nem tão pouco a Ciro o rei dos persas, ou a Simônides, inventor da mnemotécnica; entretanto, permita-me mergulhar no subterrâneo das sinuosidades da nação *Kétu*. Para narrar uma história clandestina, parte séria e ponderável da minha vida. No Brasil, ela inicia com o tráfico atlântico; todavia se edifica, se firma e se dissemina em meio a uma socialização cultural complexa que tem por teto o céu e paredes que acabam no mar.

Meu princípio é o rio. Água Elemental que me nutre e dá forma. Caiu do céu e fluiu para o sul, pelo centro das terras iorubanas ainda em África, no sudoeste da Nigéria para o interior de lagoas e lagos. Tanto correu que chegou ao oceano atlântico. Foi traficada para o Brasil com os meus ancestrais. Este é o princípio que

7. Para Vernant (1973) *Mnemosyne* na mitologia grega é a filha de *Urano* e *Gaia*. Deusa que personifica a memória.

8. Conto de Jorge Luís Borges, 1944, republicado em 2013 pela editora Globo, em acervo digital Source.

me une a tudo o que foi, é e será de minha ancestralidade. Parida nas entranhas das águas por uma mãe amazônica, não modificou minha sorte.

Oxum me escolheu e, a deusa *Mnemosyne*, com a permissão da nigeriana, me transporta para o coração dos acontecimentos antigos. Desço às profundas ondas do pensamento, recordo o dia do meu primeiro jogo de búzios para desvendar os porquês de meus desmaios constantes, sem respostas na Medicina. O destino desvendado anuncia: sou Sacerdotisa da deusa *Níger*, precisando apenas me apropriar dos ditames sacros para exercer meu ministério. Retraço o momento de meu *iberê* - feitura de santo como se diz no Candomblé. Caminho interligado a Hyder Lisboa, *Babalorisá* (Pai de Santo) afro paraense incumbido pelo meu renascimento espiritual.

Homem alto e franzino, de uma elegância que percorria o mesmo extremo de sua austeridade, Hyder se orgulhava de ter sido um dos pioneiros a trazer o Candomblé para o Pará, ainda na década de 70, do século XX. Em seu discurso garboso dizia ter “trocado de águas” para pertencer a uma linhagem genuína e nobre de uma família de asé e, com isso, dispor de mais recursos em seu fazer eclesiástico; visto que, a Umbanda paraense já não possuía os sustentáculos necessários a sua espiritualidade.

As veredas de Pai Hyder aludem à migração Belém, Salvador, Belém à Casa de Maria Helena, ou *Deremin*; designação iorubá pela qual era conhecida uma das mais antigas filhas de *Oxum* iniciada no Terreiro dos Três Unidos, raiz *Kétu*. *Iyalorisá* baiana responsável por um Templo de Candomblé, edificado na Rua Lídio dos Santos, nº 100, Avenida Sam Martin, no bairro Fonte do Capim, Salvador.

Iniciado por *Deremin* na capital baiana, o sacerdote afro paraense, após tornar-se *Ebomi*⁹, veio fundar no Pará o *Ylê Unzó Dy Babá Xirê* ou Terreiro de *Oxalá*, situado no bairro da Cremação em Belém-Pa, seguindo a linhagem iorubá. A tradição *Kétu* proferida por *Deremin* e Pai Hyder ancora suas origens na Bahia, ainda no período da escravidão, cujo passado permanece parcialmente organizado e preservado em fazeres litúrgicos no Terreiro dos Três Unidos, existente na Travessa Lourival Costa, S/n, bairro de Paripe, área metropolitana daquela capital.

⁹. Palavra que indica aquele que possui autoridade para conduzir o culto aos Orisás; pessoa que já efetivou suas obrigações.

Mãe Tintiniana, ou *Obá Tundewi* (nome áfrico) fundara nas adjacências da Capital baiana a casa religiosa de matriz iorubana – *Kétu*, denominada: *Ilê Asé*¹⁰, dos Três Unidos. O *Asé* Três Unidos chegou ao Brasil aproximadamente na segunda metade do século XIX, encrustado no corpo de uma escrava filha de *Xangô*, da cidade de *Oyó*, proximidades da cidade de Benin na África Ocidental. A cativa trazida nos tumbeiros para a cidade de São Salvador, fora vendida na feira como escrava doméstica. Iniciada no culto ainda em negras terras, a mãe de Tintiniana carregava consigo o oráculo de búzios em forma de colar e, sempre que podia consultava os deuses de sua nação solicitando-lhes ajuda.

Após anos cativa, ela engravidou, dando à luz a uma mulher ainda que imperiosa, risonha e de fácil convivência que tratou logo de iniciar nas lides religiosas que conhecia muito bem. Com a abolição da escravatura, Tintiniana nascera livre e, a pedido de sua mãe, tratou de fundar, organizar e manter o *asé* iorubano trazido do além mar. Foi com sua mãe biológica que *Obá Tundewi* aprendeu sobre plantas, rezas, unguentos e demais conhecimentos praticados e partilhados no Candomblé em Paripe, BA.

Assim nascia o templo de religião afro Três Unidos que recebera essa designação por conta de seus patronos: *Orisás Xango*, *Ogum* e *Oxalá* cujos filhos compõem a escala de substituição hierárquica na direção daquele espaço. Após o falecimento de *Obá Tundewi*, *Ogum* receberia os direitos ministeriais sobre a casa. Tratava-se, pois, da sucessão de mãe Raimunda ou *Ogum Dewi* (prenome iorubano), como ela era conhecida naquele local. Entretanto, conflitos familiares internos a impedem de exercer a continuação do *asé*, o que deixa o terreiro fechado por décadas.

Absorta, com os frágeis tabiques da memória conduzidos por *Mnemosyne*, retorno à Casa de *Oxalá* em fugaz permanência. O passado intranquilo abre precedentes para a busca de minhas origens e continuidade no *asé* em que nasci. Vou, então, em direção à Bahia, procuro por *Deremin*; porém, a encontro em um período frágil e delicado. Com a saúde debilitada por uma cirurgia de safena previamente marcada, ela não pôde me acolher em seu templo.

Diante da situação, cogito procurar o matriarcado de minha origem no bairro de Paripe – BA, para tomar minhas obrigações. No entanto, a mãe de santo baiana

¹⁰. Verger (2012) *asé* é o mesmo que *maná*, força vital que anima os seres. Energia mística.

adverte que a época o *Ilê* se encontrava em um moroso processo de sucessão. O que impossibilitaria qualquer tentativa de minha parte em pagar minhas obrigações naquele espaço. Talvez por isso, Maria Helena considerou melhor me indicar Pai Everaldo, com o qual tinha uma relação de amizade e confiança.

Chego ao *Ilê de Omolú*, em dez, de Outubro, de 2005. Dia nublado, véspera de uma das obrigações anuais, mais célebre ali realizada - “*Kaiodo* ou presente de Oxum”, nome dado à oferenda entregue à deusa nigeriana. Naquele local sou recebida por *Táta Gideresi*. O Terreiro situava-se numa rua íngreme, permitindo avistar ao longe, entalhados em pedra, o casal de sentinelas negros (*Esú*) alocado na porta.

As cerimônias de Candomblé praticadas no Terreiro de *Omolú* eram híbridas, como também os iniciados naquela casa, pois, ainda que meu pai afro baiano tivesse seu sacerdócio alicerçado na nação Angola¹¹, fora iniciado por alguém que agregava saberes de duas, das três nações que compunham o Candomblé - Angola e *Kétu*, conferindo-lhe ambivalência no culto aos *Orisás*.

Devo a Everaldo o patrimônio hoje cravejado em meu corpo. Recordo com clareza sua voz pausada, expansiva, afetuosa e agregadora de curiosidades e expectativas. Moroso deleite, as histórias que ele narrava pareciam preces, encantação, palavras irrecuperáveis. Rapsódia articulada com minúcia, cada palavra que ele pronunciava tinha um sinal particular, uma espécie de marca que a saudade me traz à recordação.

Milenar tradição sonora que preserva as lições do Candomblé, divididas em ciclos – o ciclo do *abiã*¹², do *iyaworisá*¹³ ou *iyawo* e, da *Ebomi* - cuja somatória torna as mães e pais de santo “detentores” da memória do sagrado.

Táta Gideresi ao usar sua voz para ensinar, através de mitos, lendas e *itans*¹⁴ sobre ervas, sementes, frutas, a respeito do passado, do presente e do porvir, preparava seus *iyawos* através de uma série progressiva de experiências, envolvendo desde a participação em situações extra cotidianas – como a compra de

11. Parés (2007), informa ser Angola uma das três etnias que compõe o Candomblé no Brasil.

12. Ainda para Verger (2012), Abian é toda pessoa que entra para a religião do candomblé, também chamado de filho de santo, após ter passado pelo ritual de lavagem de fio de contas e do ebori.

13. Verger (2012) esclarece que *iyaworisá* significa mulher do Orisá, o sexo não está implicado neste nome e o que ele exprime é a ideia de possessão (transe) pelo Orisá. Assim, o termo é atribuído àquele que foi iniciada no Candomblé.

14. Verger (2012) informa ser este o termo em iorubá para designar o conjunto dos mitos, histórias e outros fatos referentes aos Orisás.

apetrechos utilizados em oferendas, utensílios para os *Orisás*, à visita a outras casas de *asé* – até as interações em contextos formais sagrados (festas, obrigações), ou mesmo no convívio com os mais velhos da casa, em conversas e trocas de informações com estes.

O Terreiro de Everaldo possuía um calendário litúrgico rigoroso, pretexto oportuno para ele reunir os herdeiros de seu *asé*, dispersos nos mais longínquos lugares do Brasil. Casa bem arejada, edificada em três pavimentos de alvenaria, com lajotas decoradas em motivos africanos. O maior espaço daquela morada é o salão onde ocorrem as cerimônias públicas. As paredes internas, adornadas por pinturas de *Orisás*, tornara-se a cartografia das histórias que ouvíamos. Narrativas concedidas como bálsamo, antes da grande labuta que precedia todas as obrigações e festas naquele local.

Bússola que orienta o cotidiano iorubano, os textos orais cintilam imagens mnemônicas que mais velam do que revelam das informações contidas. Ensinaamentos que me fizeram entender o mito enquanto fundamento da vida. Eles convidam para descobrir um sentido que permanece oculto, nas entrelinhas do não dito. Tradição verbal que é ao mesmo tempo religião, história de um povo, divertimento e, acima de tudo oportunidade ímpar para o repasse de informações sobre como entrar em contato com as “forças” que sustentam o universo visível e invisível que circundam o humano.

Na “*Tradição viva*” *Hampatê Bá* (1982) mostra que nas sociedades orais (em África) a ligação entre o homem e Palavra é muito forte. Lá onde pouco existe a escrita, o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido com ela. Ele é a palavra e a palavra representa um testemunho daquilo que ele é. A própria coesão da sociedade repousa no valor e no respeito pela palavra.

Suporte da memória, a oralidade é o sustentáculo material da cultura imaterial nigeriana, mencionando os constructos de Burke (2005) em “*O que é história cultural*” que classifica cultura imaterial como certo tipo de conhecimento e habilidade legados por uma geração para a seguinte. Noção que remete a elementos abstratos como a língua, práticas religiosas, danças, entre outros hábitos que designam ações, qualidades, ou estado do que não possui existência palpável.

Símbolos que cristalizam através da expressão sonora e, seus aportes léxicos e prosódicos próprios, o arsenal de experiências e vivências áfricas, os quais

transcorrem em lugares e momentos privilegiados. Nesse bojo, forma e conteúdo estão em constante simbiose. Instrução repleta de ritos, magia e poesia deslindada pela educação da voz que Everaldo praticava com seus filhos.

Conversar com pedras, raízes, plantas, frutas e animais; entender seus valores sócio religiosos e pedir permissão para seu uso era uma das lições proferidas por meu saudoso Pai que mais me causava estranhamento. Os ensinamentos sacros obtidos na fase de aprendiz no Candomblé (*iyaworisá*) clarificaram a necessidade de se agradecer através da reza, antes e depois, da obtenção dos alimentos ou das dádivas alcançadas. Que bem mais do que o corpo, a comida nutre a alma. A respeitar as hierarquias, a entoar cantigas diante das dificuldades da vida. A cultuar e louvar os *Orisás* com o corpo e a voz. Everaldo orientou-me ao entendimento de que o segredo do sagrado é o silêncio. Reminiscências que agora recuperadas com a escritura do texto, revelam o tesouro das lembranças no percurso de uma formação religiosa, trilhada em paralelo à escolar.

Formação de natureza ambivalente, assemelhada a um *Tao* simbólico cujo *Yin* - metade preta - era a representação dos saberes de escravos; enquanto que o *Yang* - parte branca - constituía a educação escolar clássica. Processos densos, com aproximações e distanciamentos que se conflitavam em meu intelecto. Mas que, cursada a pós-graduação, encontra urdidura no entendimento de que “oralidade e literatura são pares indissociáveis, uma não existe sem a outra” (PIMENTEL; FARES, 2014, p.194), como também um saber se serviu e continua servindo-se do outro e, assim, o diálogo entre vozes que compunham a educação afro-literária silenciada, saber local e o científico é atenuado.

Emaranhada pelas preleções da nação *Kétu*, depois de ordenada *Ebomi*; entendo que nas cerimônias litúrgicas, como na vida, o povo de santo¹⁵ vive um cotidiano reticular entre os reinos – mineral, vegetal, animal e espiritual. O sagrado, o mito e o rito fazem parte de repertórios interligados na e pela grande teia da existência humana. Nesse âmbito, o *Orisá Esú* é o senhor dos caminhos. Aquele que permaneceu na terra para permitir as interfaces entre deuses e homens. O portador da palavra coletiva; o mensageiro entre as divindades. O que tudo ouve e tudo transmite. Sem a sua ajuda ou colaboração nada é permitido em termos de

¹⁵. Povo de Santo: denominação comumente utilizada no âmbito dos terreiros de Candomblé para designar as pessoas que compartilham efetivamente dos rituais internos à casa de asé.

rituais, cerimônias, escrituras e estudos. Ele prepara o fio com o qual se compõe a tessitura da existência humana na terra e suas conexões com o divino. Guardião das reminiscências; é o mantenedor das lembranças ou do esquecimento sobre as histórias sagradas dos *Orisás*.

Esú é um ser mítico indelével cuja denominação varia nas culturas. É conhecido pelos egípcios como *Thoth*, para os romanos ele é Mercúrio, entre os gregos *Hermes*. Repertório contido nos estudos literários da graduação e Poéticas da Oralidade, na pós-graduação. Disciplinas que desvelam similitudes entre o filho de *Zeus* com a ninfa *Maia* e o deus iorubano. Dentre elas está o fato de *Hermes* ser considerado o senhor das fronteiras, condutor de almas; deus mensageiro e esperto que transita entre os mundos dos vivos e dos mortos, exatamente como ocorre com *Esú*.

Na “*Mitologia dos gregos*”, Kerényi (2015) descreve *Hermes* como ser de grande astúcia. Filho do fogo. Lisonjeador e traiçoeiro. Portador dos sonhos e guardião dos segredos dos deuses do Olimpo. Adjetivos semelhantes definem o emissário iorubano entre os seres celestes. A vista disso, Prandi (2005), reforça equivalências descrevendo *Esú* como aquele que estabelece a comunicação entre os diferentes planos. Seria ele o portador das orientações e ordens, o porta-voz dos deuses e entre os deuses. Possuidor de um poder imensurável. Estaria em seu encargo o dever de transportar, até o mundo celestial, as oferendas (pedidos, rezas, solicitações, súplicas dos humanos) dispensadas aos deuses, como também preservar o segredo do sagrado, evitando profanações.

De caráter ambíguo, *Esú* fia o novelo que entretece a vida de acordo com os agrados que recebe. Compondo-o, assim, de modo espesso ou fino, sólido ou maleável, resistente ou frágil conforme o sacrifício ofertado. Ao cerzir os pontos, laços e entrelaços da tessitura da existência humana na terra, ele produz os mantos dos acontecimentos. Caminhos de encantos, encruzilhada de palavras, conselhos, interdições, memórias e lembranças milenares. Retalhos de trajetórias que recriam o vivido e nele projetam nos recônditos das lembranças outros elementos, “despertados” pela palavra.

Tramas narradas, rezadas, cantadas e dançadas por meio da tradição oral poética iorubana nos fazeres litúrgicos do Candomblé de *Kétu*, conforme aprendi com meu clérigo. Retrós entremeado pelos preceitos dos mais velhos; substrato que

pode amenizar as adversidades da vida ou dificultá-la. Conhecimentos repassados na medida do amadurecimento religioso de cada filho de santo.

As representações construídas pela tradição iorubá sobre *Esú*, igualadas ao deus Hermes, por si só denotam a importância dessa deidade nos fazeres do povo de terreiro. Ademais, sem conclamá-lo, agradá-lo ou mesmo reverenciá-lo, seria impossível a construção dessa dissertação, razão pela qual, ofereço-lhe a narrativa abaixo como sacrifício:

“Certo dia, o Esú saiu de cidade em cidade convocando os Orisás para uma reunião com Olodomare. Eles, não podendo comparecer a esta, por motivos diversos, mandavam parte de sua boca com o mensageiro para lhes representar na reunião. Naquele dia, Esú, após comunicar a Olodomare das ausências dos Orisás, foi arrumando os pedaços das bocas na ordem em que as tinha coletado. Olodomare, indignado com a ausência dos seus filhos, lançou um encanto sobre os pedaços das bocas que se juntaram e se colaram por sobre a boca de Esú. E, desse dia em diante, este se tornou o Orixá mensageiro. O responsável por comunicar e, permitir comunicações entre os Orisás do panteão africano e seus respectivos filhos na terra. O mensageiro cuja boca porta a palavra coletiva das deidades lorubanas” (Narrador marinheiro comerciante – Narrativa da memória do Tetêto de Angola, 35 anos de idade)¹⁶.

Prenunciar o texto dissertativo com a narrativa sobre *Esú* foi uma das alternativas encontrada por mim de pedir permissão ao “senhor dos caminhos” para lapidar, nas lides da pesquisa acadêmica, o conteúdo das narrativas de *Oxum*, considerado como segredos do sagrado. Do contrário, ele negaria tal acesso. Confundindo-me e castigando-me por deslocar, para meios “profanos”, os ditames sacros do Candomblé, pois “de seu poder, de suas artimanhas e enredos não se livram nem os próprios deuses, que tem o maior cuidado de não bater de frente com Exu” (CABRERA, 2004, p. 87).

Com as devidas licenças, principiar pela narrativa escrita acima é uma das maneiras que encontro também de demonstrar a complexidade de se pesquisar um saber visceralmente embebido na tradição étnica oral de um povo e, o quanto este

¹⁶. Narrativa apresentada no dia 11/03/2015, na disciplina Cultura, Saberes e Imaginário na Educação na Amazônia do PPGED/UEPA. Aqui transcrita, compõem o repertório das narrativas orais de meu saudoso sacerdote Everaldo. Elas não estão em sua forma original, já que não apresentam traços da oralidade de meu pai de santo. Por conta disso, as caracterizo como recriação, uma vez que fora vertida do oral para o escrito a partir das lembranças da proponente deste estudo.

se encontra impregnado pela memória, identidade, saberes e fazeres de uma cultura silenciada pelas vozes da razão científica.

Silêncio que engendrou “*Armadilhas da memória*” veementes, estratégias de resistência. Engenhosidade concedida pelo duelo do lembrar e esquecer, para mencionar Gerusa Pires Ferreira (2003) e suas elucubrações relacionadas ao entrelaçamento entre memória e esquecimento como pivô da narrativa. A pesquisadora pontua que nos mitos antigos, o esquecimento significa, ao mesmo tempo, morte e retorno. Ele tem a função simbólica de propiciar reencontros, recontos, reelaborações mediadas pela linguagem, sendo, por tais características, considerada ação intencional; maneiras de preservar o sagrado, ou as lições que ele contém, de curiosos, estrangeiros e profanadores, mantendo-os nas lembranças narrativas orais.

Após aqueles adendos, parece coerente, para o bom entendimento do tema em questão explicar que a pesquisa versa por uma das vertentes da religiosidade africana edificada em Belém do Pará; trata-se, pois, da raiz *Kétu* do Candomblé, transposto ao Brasil por comerciantes negreiros que ao adentrarem na Costa africana trouxeram, entre os negros cativos, sacerdotes e sacerdotisas do culto aos *Orisás*. Com referência ao tema, Barretti Filho (2010) reitera serem tais clérigos os precursores no “Novo Mundo” do que hoje se entende por Candomblé. Povos tradicionalmente designados na literatura como lorubá ou *nagô*; *Jeje* ou *Fon*; *Banto* ou *angoleiro*. Grupos étnicos comercializados como peças durante o período de escravidão.

A gênese do Candomblé no Brasil me conduz a Nicolau Parés (2007) e sua obra “*A Formação do Candomblé*”, onde há informações relevantes a respeito do tráfico de humanos das nações africanas dizimadas que, noutros períodos favoreceram o surgimento e a edificação da afro religião em todo o território nacional. Seriam elas: o reino ou nação *Banto*, primeiro grupo etnolinguístico traficado. Viviam principalmente na África subsaariana e Central, atual cidade do Congo, República do Congo, Angola e Moçambique.

Após os *Bantos*, outra etnia a sofrer com a captura para fins escravocratas foi à nação *Jeje* ou *Fon* que ocupava a região setentrional da África, em que se tem o atual território do Togo, parte da República do Benim e de Daomé, além de o sudeste da Nigéria. O reino chegou ao Brasil para “alimentar” as lavouras açucareiras da

Bahia, Minas Gerais, Recife e Maranhão. Parés (2007), ainda notifica que os *Nagôs* (nação *Kétu*) fora uma das últimas culturas a “nutrir” o comércio escravocrata no Brasil; populações que ocupavam a região ocidental da Nigéria, disseminando-se por parte da República do Benim e Daomé em África.

Nações ou reinos que se mesclam em terras brasileiras formando o que conhecemos como Candomblé. Que embora homogêneo na aparência, preserva a diversidade e especificidade de cada etnia em seu fazer litúrgico. Barretti Filho (2010) aclara o entendimento da genealogia afro, ratificando que a nomenclatura auferida àquela liturgia na terra das palmeiras, não apresentaria o mesmo sentido em África, já que naquela margem do Atlântico a veneração às divindades é um fenômeno regional, individualizado por localidades; quer dizer, cada cidade daquele continente rende homenagens específicas a uma determinada deidade, sua patrona e, no Brasil, os espaços onde será cultuada a religião de matriz africana irão condensar memórias de sacerdotes escravizados dos mais diversos reinos africanos para louvar distintas deidades. Diferenciadas por nação, ficando: Candomblé de *Angola*, Candomblé *Jeje* e Candomblé de *Kétu*.

Os espaços destinados para as atividades litúrgicas em honraria às divindades do além-mar a princípio eram ilícitos, pois se contrapunha a religião oficial. Parés (2007) em sua pesquisa documental dispõe também que tais espaços são conhecidos popularmente como Terreiro, roça ou barracão; constituindo áreas quilombolas de antigos engenhos, com grande concentração de escravos de diversas nações. Fazendas desmembradas que cedem espaço para pequenas propriedades, em que se erguem dependências onde se cultua o panteão africano.

Muniz Sodré (1988) estabelece o termo como espaço-lugar no qual ocorrem ordenamentos simbólicos da comunidade, terreiro é o mesmo que território, ambiente marcado por um jogo de movimentação humana de um grupo, horizonte de relacionamento com o real, seja cognitivo, prático, ético ou estético esse jogo ancora sempre na linguagem.

Yvonne Maggie (2001) investigando conflitos litúrgicos entre o suposto paganismo afrodescendente descreve o lugar de encontros do povo de santo para as sessões como ambiente amplo ao ar livre, em que são realizadas as celebrações, cerimônias e festas. Geralmente conhecido como Terreiro ou barracão, o termo

alude centro, tenda, templo, congregação, santuário cujo valor semântico é o mesmo utilizado para designar templos cristãos ou igrejas.

Posto a gênese do Candomblé no Brasil e algumas explicações para leitores não familiarizados com o assunto; informo que escolho a nação iorubá não só por ser parte desta célula embrionária, cuja estrutura social também constitui parte significativa dos valores amazônicos; ou mesmo pelas supostas proximidades com os contatos que tenho na área, ou ainda pela facilidade em compreender fatos pertinentes à realidade nigeriana. Mas, por ter a curiosidade aguçada pelas preleções de Everaldo e, está mobilizada em demonstrar sistematicamente a relação da educação com as etnias que compõe a sociedade brasileira, dentre elas a nigeriana, “núcleo duro” do ensino da História e cultura africana e afro-brasileira, presente na Lei 10.639/03; mas que ainda é invisibilizada.

No demais, ser praticante do Candomblé não me trouxe facilidades para a pesquisa, uma vez que preciso exercitar a vigilância epistêmica o tempo todo, para não me deixar cair em ciladas decorrentes de prejulgamentos pessoais, limiar entre estudar os ditames da religião pela óptica da Ciência. Além disso, ao tornar-me pesquisadora, meus pares religiosos passaram a me ver “com outros olhos”, isto é, comportavam-se diante de mim com ressalvas e desconfianças, como se eu fosse confidenciar à academia informações sigilosas do Candomblé; ou mesmo, como se eu tivesse rompido com meus votos litúrgicos e fosse compactuar apenas com a Ciência, deslindando segredos do sagrado.

Além do que, visto a amplitude que o tema abrangeria, caso incluísse no foco das investigações as demais raízes da religião afro em território brasileiro, incorreria na perda do mote da pesquisa. Por isso, escolho confluências entre memória, identidade e cultura, dispostas nas narrativas orais iorubás que aos poucos, no mundo pós-colonização, desvelam aquele povo formas de reconstruir seu território. A herança africana, promovida e preservada na memória e na voz ancestral dessa nação possibilitará autodescobertas e inúmeras aprendizagens aos seus descendentes. Tal feito redimensiona a vida africana estabelecida no Brasil; assim como legitima os porquês de se utilizar *Oxum* e suas narrativas como objeto de pesquisa no mestrado em Educação.

Nesse intento, deixo claro que no universo religioso nigeriano é *Oxum* a deidade que garante a preservação e/ou manutenção da vida, sobretudo a humana;

seus feitos, contidos nas narrativas orais, revelam a relação, por excelência, do povo de santo com a vida cotidiana e suas intempéries. Ação que sinaliza o modo singular da perpetuação da cultura iorubana através da transmissão de saberes, de valores sociais e dos segredos ritualísticos, litúrgicos que fora deste contexto, vem se perdendo.

Ademais, no espaço afro religioso são as narrativas que “explicam” o comportamento de filhos e adeptos, sobretudo as do *Orisá Oxum* cujas poéticas de expressão enfatizam a maneira mais adequada de o humano lidar com as adversidades. Sendo elas capazes de reconstruir a “teia” de saberes, dilacerados culturalmente durante o processo de escravização do povo negro, desumanizado pelo eurocentrismo. Neste universo, *Oxum* é dona de muitos títulos, os quais lhe conferem sinônimos e, pelos quais se faz conhecida: Rainha de *Ijexá*, Deusa do Ouro, Mãe dos rios, Mãe da água doce, Poderosa *labá*, Senhora da maternidade, Deusa do *Níger*, Deusa do mel, entre outros; sendo também atribuída a ela a criação do Candomblé.

Feito aquelas ressalvas, confesso que pesquisar as *Narrativas Oraís de matriz lorubá sobre a Orisá Oxum* não é coisa recente na minha vida, tendo em vista já haver explorado seu rigor literário, através de estudo prévio respaldado no arcabouço teórico das Poéticas Oraís, cujos indícios deixavam entrever uma forma de educação pela cultura, desencadeando “continuações” investigativas. Assim, como as ideias continuavam acessas pelo sopro dos meus pensamentos, entendi que “o candomblé ainda não queimara de todo em mim e me deitava suas vivas brasas” (CAPUTO, 2012, p.26).

Pai Everaldo com sua voz terna e doce foi quem acendeu e alimentou em mim o desejo em entender as articulações dos saberes por detrás dos ensinamentos narrados nas histórias de *Oxum*. Como um rio sinuoso que arrasta sedimentos e deposita, em seu fundo, a matéria que o retroalimenta e gera a vida dos seres que nele habitam, assim são as narrativas para os lorubás. Invólucro da memória, condutoras da cultura, mantenedoras do *asé*, fonte de infindáveis provimentos poéticos, éticos, estéticos e educativos, elas são “matéria-prima” para a reconstrução e fixação do povo de santo em outro espaço; sementes que trazem em germe ato e potência de toda uma tradição.

Por tudo isso, as conjecturas da investigação anterior rerepresentavam questionamentos que continuavam a arder, deixando as ideias incandescentes e em ebulição o desejo pela continuidade de verificações na área. Esses “resíduos/imagens” aportavam na noção de que as experiências orais intercambiam saberes literários, mas continham ainda outras tramas do conhecimento, que se imbricavam.

Então, a partir do processo de seleção do Mestrado em Educação da Universidade do Estado do Pará - UEPA, no ano de 2015, aquela inquietude ganha maior expressão. E ainda mais, por escolher como área de interesse a Educação não formal, presente nos saberes de povos estigmatizados no Brasil e na Amazônia, estudadas na linha de pesquisa Saberes Culturais e Educação na Amazônia.

É nesse momento que o conhecimento adquirido enquanto sacerdotisa afro, ao somar-se com o acadêmico, direciona o entendimento de que a narrativa oral está prenhe de uma forma de educar. O contar e o ouvir tornam-se ferramenta tácita; uma das maneiras encontradas pelos iorubás para driblar e resistir às imposições coloniais. E assim, replantar todo um arcabouço de informações perpetuadas através de mitos, ritos ainda vivos na tradição oral de seus descendentes. Veios de um rio que na acepção de Castro, Fagundes e Ferraz (2014) tornam o “*Educar Poético*” estratégia para a manutenção da história e da resistência desses povos à escravidão. Variação entre a cultura e o tempo, em que o velado e o esquecido, jamais esgotável, defrontam-se na sua finitude e torna o educar necessário, desdobrando suas dimensões.

Como ressalta Zhumthor (2010), as narrativas orais estendem, no limite da resistência, o fio que liga ao texto tantos sinais e índices retirados da experiência, com isso permitem que a palavra ultrapasse sentidos, significados diversos que, de outro modo, são silenciados. Ponderações condizentes com o teor literário oral do povo de asé nigeriano, cujo germe acomoda processos educativos, que somente por meio do elemento *poiético* é possível de acontecer. Nesse caminho, estão ainda Matintas, Botos, Cobra grande, Sereias, Yaras, Duendes e Fadas que assim como os Deuses da Nação Nigeriana possuem suas narrativas cerceadas por descaminhos eruditos.

Os pressupostos anteriores me direcionaram para a Amazônia paraense, especificamente às proximidades do Lago Bolonha, na atual reserva ambiental do

Utinga, na BR 316, Rua José Hasegawa, s/n, bairro da Guanabara, Município de Ananindeua, área metropolitana, aonde se situa a Casa de Iemanjá; Terreiro de matriz Iorubá, *locus* de minha pesquisa. É dessa forma que supro a necessidade de delimitação do tempo e do espaço para desenvolver no Mestrado em Educação minha pesquisa.

Os estudos sobre a oralidade poética desembocam na oralidade educativa, evidenciando vestígios de que as narrativas de *Kétu* continham conhecimentos africanos, ou melhor, afro-amazônidas – categoria que caracteriza recriações identitárias híbridas de sujeitos de duas ou mais culturas, que em contato num grande período de tempo, se fundem. Fusão que propiciou ao Iorubá reconstruir memórias africanas sonoras e sensíveis, como ainda uma cultura material e imaterial mestiça, com fortes influências indígenas, que torna o culto ao panteão nigeriano praticado na cidade de Belém tão singular.

1.1 Águas que conduzem à Pesquisa: motivações

A fonte das lembranças nesta dissertação se encontra a milhares de quilômetros Pará a cima. Salobro líquido, salgado e doce, de um rio invadido por atlânticos fluídos. Todo rio vira mar, mas não sem caos e sem dor. Negro aguaceiro de doloridas lágrimas, diluídas no fluxo do pensamento. Assombro que o Mar traz para rios amazônicos e seus paranás, lagos, furos e igarapés. Lugar em que *Oxum* Janaína, sentada em uma pedra, canta seus caudalosos tormentos. Com olhar inalcançável, mira no espelho a permanente recordação de deusa d'água aprisionada pelas terras.

Elemento indomável é apenas quando o arauto das águas se espraia que é possível avistar os motivos pessoais, sociais e acadêmicos que subjazem na nascente desta pesquisa. Explicar um fato é uni-lo a outro, assim a relação religiosa entre o objeto e pesquisadora contornam os motivos da pesquisa. Ouvir, contar, educar e ser educada pelas narrativas nigerianas sobre os *Orisás* me confere o jogo dialético da linguagem que uso em paralelo à materna. Banhada em suas significâncias culturais, emprego tais saberes em prol de minha comunidade. Utilizando-os de maneiras diversas, informações que me concedem um instrumental singular na manutenção dos fazeres litúrgicos, permitindo-me “driblar” dificuldades.

Ao entender os arquétipos sociais dos filhos, aprendo formas diferenciadas de estabelecer redes de sociabilidade com cada um deles. As narrativas me conferem experiências, permitindo-me resistir ao sobrepujar de culturas, mantendo-me íntegra, na medida do possível, no momento em que transito noutras instâncias grupais. Elas também exprimem o conjunto de valores característicos de minha etnia, imersa na brasileira, concedendo-me uma maneira particular de agir em sociedade e, sensibilizar outros, a partir dessa lógica. Cidadãos que embora mestiços, não se reconhecem enquanto portadores de tais características, classificando-as pejorativamente.

A motivação social é proveniente da instrução ocidental que recebera, cuja formação pedagógica clássica utiliza “ideologias como máscaras para cobrir o conhecimento, semantizando, semiotizando, toda e qualquer simbolização” (MUNIZ, 1988, p.10), o que dificultava minhas deduções sobre os teores literários, educativos, filosóficos ou outros submersos na oralidade iorubana. O antagonismo entre aquelas

maneiras de educar – Oriental X Ocidental – me fizeram valorizar um vértice em detrimento do outro, ação diluída quando me deparo com o cabedal teórico da educação e seus desdobramentos epistêmicos, cujos aportes estabelecem outras formas e lugares para a instrução.

A formação *stricto sensu* aclarou, em mim, o entendimento das “engrenagens” verticais que compunha o saber sistêmico escolar e, seus sentidos unívocos; domínios semânticos fechados contidos em linhas mestras de orientação simbólica disciplinar dos conteúdos ensinados na escola; gerando confrontos gnosiológicos, ideológicos e epistêmicos internos que culminam com o descortinar de outras lógicas que não a cartesiana canônica para a formação do sujeito. Reflexões que me levam a entender o lugar dos saberes que praticava.

Atentava, assim, para outras urdiduras que compunham o objeto de estudo, as quais me moviam a rumos distintos de inquirição, a saber: as narrativas como fonte educacional. Enquanto pesquisadora-mestranda, os estudos na área da educação me instigam a repensar a forma como me relaciono com as singularidades do meu grupo religioso, inferindo sentidos outros as narrativas orais dos *Orisás*, ou seja, atentar para aprendizagens não escolares presentes na tradição oral nigeriana. De onde advém a motivação acadêmica da pesquisa no Mestrado que é estudar e entender as histórias de *Oxum*, desvelando um dos pontos de resistência sociopolítica do povo afro que é a cultura como educação, ou mesmo revelar os saberes contidos nas vozes silenciadas de negritudes ancestrais, herdadas pelo povo de santo.

Os encadeamentos educativos outrora mencionados ocorrem no lugar-espço do terreiro, cujos “personagens” ressignificam sentidos, reinterpretam histórias, cristalizando, por meio de Mediadores culturais¹⁷, memórias, fazeres, identidades que o permita “duplicar” a África no Brasil. Disperso nesse território (terreiro), o povo iorubá, passa a reorganizar-se, juntando os “cacos” do passado de uma herança sociocultural, religiosa e educativa para remontar a grande teia de saberes dentro dos centros urbanos e, assim, resistir contra a dizimação de sua

¹⁷. Conceito trabalhado em Burke (2005) para identificar pessoas ou objetos capazes de aproximar/perpetuar hábitos, práticas, conhecimentos, fazendo-os misturarem-se, adquirirem novos significados, novas funções nas práticas socioculturais.

cultura. Realizando uma mediação do processo simbólico oral que contém as possibilidades existenciais para a perpetuação do grupo.

No Brasil, pontua Muniz Sodré (1988) os templos, denominado de terreiro, são as primeiras associações litúrgicas que mantém organizado um conjunto de referências, de representações, costumes e de rituais, mantidos em sua maior parte pela tradição oral. Muniz (1988) nesse sentido me leva a entender que os terreiros são considerados “quilombos urbanos” e vão buscar rememorar/praticar a cultura africana no Brasil.

Enquanto espaço de reterritorialização de uma cultura fragmentada, de uma cultura de exílio. No terreiro o indivíduo vai reviver, vai tentar refazer a sua família, e o seu clã. Realocar sentido ao seu território, usando, para isso, a linguagem, tal qual é feito na África, o que incide na motivação social com o estudo em foco que é deixar explícita a forma de educar, praticada por africanos e afro-amazônidas, através da socialização cultural dos conhecimentos.

Dessa forma, investigar *narrativas orais de matriz lorubá na voz de sacerdotes de Kétu* na Amazônia passou a ser um ato desafiador e ao mesmo tempo gratificante, não só porque nasci e vivo na região ou por ser atuante do Candomblé de Kétu. Mas, por descobrir os meandros que “processam” a relação simbólica da cultura oral iorubá enquanto educação, aqui hibridizada com “valores” caboclos. Laços ainda mantidos pelos sujeitos amazônicos, conforme aponta Salles (2015) ao salientar que no Pará, não se pode testemunhar a sobrevivência de um culto puramente africano, pois as influências/incorporação de elementos católicos e dos chamados “encantados” indígenas geraram formas religiosas extremamente sincretizadas e hibridizadas.

Perfazendo um panorama investigativo acerca das produções epistêmicas que versem sobre o Candomblé e seus possíveis indícios educativos, encontro Eduardo Quintana (2016) e sua tese de doutorado “*Èkólé: no candomblé também se educa*”, apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal Fluminense (NEABI-UFF), onde há um quadro das premissas acadêmicas cujo enfoque é a afro religião. Para tanto, o autor destaca, três períodos: o antropológico, o etnográfico e o das Ciências Sociais. No século XIX, especificamente na década de 1920, fase antropológica, destacam-se as obras de Raimundo Nina Rodrigues, a exemplo “*O animismo fetichista dos negros baianos*” como precursor das

elucubrações afro religiosas no Brasil. Em 1923, Manuel Querino e sua tese “*O negro como promotor de civilização*”.

No período etnográfico, Quintana (2016) aponta os estudos do médico e antropólogo Arthur Ramos e sua produção: “*O negro brasileiro: etnografia e psicanálise*”, e do jornalista e etnólogo Édson de Souza Carneiro com a obra “*Candomblés na Bahia*”. Na fase das Ciências Sociais, o destaque recai sobre Roger Bastide e a tese apresentada na Sorbonne “*O candomblé da Bahia: rito nagô*”; Vivaldo da Costa Lima “*A família de santo no candomblé jejês-nagôs: um estudo de relações intragrupais*”, e Pierre Verger com a obra “*Orixás: deuses africanos no novo mundo*”, produções que irão reunir notas etnográficas de teor religioso a servir de retalhos para outras investigações na área.

Os levantamentos de Quintana (2016), em nível nacional demonstram haver 132 teses e dissertações no banco da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) que tratam da questão afro, no período de 1998 a 2008. Destas 48 teses e 84 dissertações. Deste total, apenas 09 estão na área da educação. O levantamento realizado pelo mencionado doutor evidencia a parca produção acadêmica a respeito do teor educativo da cultura afro brasileira, e considerando o enfoque na tradição oral do período analisado, há apenas a dissertação de Maria Consuelo Oliveira, defendida em 1998 no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal da Bahia (UFBA) que traz à baila a utilização do mito oral iorubano enquanto recurso pedagógico.

Sendo assim, embora exista uma extensa bibliografia sobre o Candomblé, há pouco acervo que trate do valor educacional nigeriano inserido na cultura brasileira e, por conseguinte afro-amazônida no uso de suas narrativas orais. Então, com necessidade de delimitação do tempo e do espaço para uma melhor compreensão desta pesquisa, buscou-se publicações que tratassem do tema no período de cinco anos, que vai de 2010 a 2015, tempo em que houve algumas transformações no cenário educativo nacional, como a implementação da Lei 10.639/03, seus decretos e pareceres que estimularam produções na área.

Desse modo, pesquisando em banco de teses e dissertações das principais universidades do Brasil, o primeiro eixo encontrado foi o religioso e surge com o exemplar “*Orixás*”, de autoria de Pierre Verger, disposto em meio virtual no ano de 2013, com publicação original de 1948, cujos debates trazem à baila a história dos

Deuses africanos e suas “lições” para a humanidade. A revisão da literatura segue com os achados em 2012, de obras de autoria de Sodré Muniz, com títulos como: *Terreiro e cidade; Capoeira e educa o, O bicho que chegou a feira*, sugerindo ensaios que evidenciam práticas educativas nas produ es religiosas e culturais negras.

Ainda no eixo religioso, encontraram-se os livros de Reginaldo Prandi “*Candomblés em são Paulo*”, “*Mitologia dos Orixás*”, o primeiro com impressão original de 1991, republicado em 2013 e o segundo com tiragem em 2015 e ainda “*Segredos Guardados: orixás na alma brasileira*”, também de 2015. Além desses, descobriu-se a obra “*Caroço de dendê: a sabedoria dos terreiros, como lalorix s e Babalorixás passam conhecimentos a seus filhos*”, escrita por Mãe Beata de Yemonj ¹⁸ em 1997, com reedi o em 2012, texto que elucida os vestígios educativos contidos em práticas ritualísticas do grupo étnico foco desta investiga o. Quanto às constru es de cunho acad mico educacional, estas possuem um fomento com a promulga o da Lei 10.639/03, ao incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “*História e Cultura Afro-Brasileira*”, incentiva produ es científicas sobre o assunto. Com isso, pesquisas científicas em torno dos saberes africanos se tornam mais intensas, todavia a maioria delas ainda em publica es de teor religioso, social, antropológico ou artístico, isto  , abordagens epistêmicas inseridas em pesquisas de Programas de Mestrado em Ciência da Religião, Artes ou Antropologia, expostas nos bancos de disserta es das mais diversas universidades federais e estaduais brasileiras, a saber: UNICAMP – São Paulo; USP- São Paulo; UERJ – Rio de Janeiro; UFRJ- Rio de Janeiro; UFBA – Bahia; UFCE- Ceará; dentre outras.

Importa lembrar que durante o processo de identifica o dos textos, eu li alguns dos resumos e/ou introdu o dos trabalhos e os mesmos indicavam a obra “*Guerra de Orixás*”, de Yvonne Maggie que, embora publicada no ano de 2000, atingiu grande visibilidade no meio acad mico, dado o número de estudos que a citam, sobretudo as disserta es e teses encontradas na biblioteca virtual da Universidade Estadual do Rio de Janeiro no período de 2010 a 2015. Nessa obra, a

¹⁸. Há várias grafias para o termo: Yemonja, lemanjá são varia es encontradas na prática religiosa de matriz afro-brasileira iorubá, aqui opto pela segunda, amplamente usada por Verger (2012).

autora mostra como “funciona” um terreiro de Candomblé em São Paulo, revelando conflitos e disputas de poder naquele espaço.

No Pará, as pesquisas realizadas no banco de dissertações da Universidade do Estado do Pará – UEPA demonstram que produções científicas em torno do assunto surgem no Programa de Pós-Graduação do Mestrado em Educação a partir de 2008, com enfoques, como: Tambor de mina e Cartografia de saberes quilombolas em 2008; 2009, narrativas orais quilombolas, 2009; narrativas orais na comunidade remanescente de quilombo; 2010, Educação quilombola; 2011, a identidade da criança negra; 2012, representações sociais do negro; 2014, Educação Quilombola, ou seja, pesquisas realizadas em áreas específicas que, de modo geral, não abarcam a discussão em torno da Educação nos terreiros de Candomblé de Kétu instalados em Belém e suas narrativas orais.

Ainda cabe destacar que verificado o banco de teses e dissertações da Universidade Federal do Pará - UFPA, na busca por trabalhos referentes ao tema e período abordado neste estudo, os achados correspondem a motivos semelhantes aos encontrados na UEPA. Desta feita, a breve revisão da literatura remete ao fato de que na Amazônia, em especial em Belém, a temática sobre educação no terreiro ainda é escassa, não havendo muitas pesquisas com esse foco, o que reforça a relevância da investigação na dimensão acadêmica e social.

As discussões até aqui tecidas evidenciam lacunas deixadas por estudos anteriores, que retomada, reafirma o ineditismo do objeto que pesquiso; seria a dimensão educativa presente em práticas não escolares do povo de santo nigeriano, imbuídas nas narrativas orais de matriz africana, recriadas no Brasil, desvelando os saberes de grupos socialmente excluídos e, talvez, por isso, pouco investigados.

1.2 Ensinaamentos da Deusa dos Rios: Educação, Cultura e Saberes

As narrativas dos *Orisás* são abrigo de ensinamentos sobre crenças, hábitos e valores, produto da decantação perpétua do iorubá cujo suporte é a memória coletiva. São conteúdos particulares transcendentais da experiência daquela nação com animais, folhas, plantas, frutas, raízes, extração de seiva, óleos vegetais, alguns existentes em África e na Amazônia paraense. Amálgama oral com um leque de informações forjada em múltiplas vozes, que definem traços característicos e o modo de vida desta comunidade.

Assim, desvelar os aspectos educacionais ancorados nas narrativas orais da nação iorubá, enquanto objeto de estudo, nas lides da Pesquisa em Educação é navegar um rio sinuoso. Para percorrê-lo, considero imprescindível firmar o leme em concepções de Educação, Cultura e Saberes. Termos aparentemente bem definidos, mas que expressam um quadro semântico polifônico, inerente a contextos próprios; além de estarem difusos uns nos outros. Razão pela qual seleciono, para este estudo, o sentido de Educação contido em Brandão (2002, p.04) que abaixo melhor explica:

Ninguém escapa da educação. Em casa, na rua, na igreja ou na escola, de um modo ou de muitos, todos nós envolvemos pedaços da vida com ela: para aprender, para ensinar, para aprender-e-ensinar. Para saber, para fazer, para ser ou para conviver, todos os dias misturamos a vida com a educação.

Dessa maneira, compreender educação é admitir que ela circunscreva processos históricos, sociais, políticos, econômicos e religiosos diversos, nas mais variadas culturas. Ela não apresenta uma única forma, nem um único modelo, e a escola não seria seu lugar por excelência e, talvez nem o melhor; como também o professor profissional seu exclusivo praticante. Conforme Brandão (2002), a educação é uma dimensão, ao mesmo tempo comum e especial de tessitura de processos e de produtos, de poderes e de sentidos, de valores, de ideias, de imaginários, com que nos revestimos e, por isso, não se restringe apenas a um único espaço social e/ou cultural de convivência humana.

A educação se desdobra conforme sua *Genesis* etmológica, traçada no verbo latino *ek-ducere* – educar – indicando conduzir para fora. Substantivo que referenda

atitudes diversas e sinônimas, como: ser levado para além dos seus limites pela cognição, aperfeiçoar conhecimentos adquiridos, formar juízo sobre algo, aprender; assimilar códigos sociais diversos, formar hábitos e atitudes a partir dos saberes, dentre outros.

Para Forquim (1993), o domínio semântico da palavra educação perpassa pelo sentido de formação e socialização do indivíduo, aludindo fazeres culturais; mas também referenda aquisições cognitivas de domínio escolar. Daí que para entendê-lo, é imprescindível reconhecer que toda educação é sempre educação de alguém por alguém e, supõe a seleção de saberes no interior da cultura, o que resulta em reconhecer a parcela arbitrária destas escolhas e a tensão entre a faceta individual e a coletiva que a constitui.

Em sentido *lato*, educar não é apenas uma questão de escola ou de currículo, mas de épocas e culturas, arraigado ainda na função primeira da *poiésis* grega, de onde se originou toda a “arte” de ensinar. Por esse motivo, toda instrução social traz em germe “um dizer dialético de silenciar e narrar” (CASTRO; FAGUNDES E FERRAZ, 2014, p.39) e condiz sempre com a realização do poético no e para o ser humano.

Ademais, todo educar seria essencialmente mítico, dialético, simbólico, metafórico. Conceitos trabalhados por Rocha Pitta (2005) como estruturas isomórficas de símbolos convergentes, contidos na apreensão de arquétipos – imagens universais – que transcorre pela maneira singular de ensinar e atribuir sentidos, pertinente aquele ato.

Em consonância com a ótica exposta, Oliveira (2006) ao mencionar os postulados de Paulo Freire, explana que a educação só tem sentido na cultura porque mulheres e homens descobriram que é aprendendo que se fazem e refazem. A educação seria a mola propulsora da manutenção da própria vida em sociedade, pois educar remete a ação de acrescentar algo ao indivíduo, de dar-lhe condições para seu desenvolvimento em sociedade.

Educação que não desacompanha princípios culturais, pois parte de um direcionamento, alicerçada sobre projeto ético, político e social; se revestindo de uma luta de dominação velada entre classes. Assim, toda educação traz em si uma proposta cultural, ou melhor, intercultural; como explica Oliveira (2015), proposição pautada na deliberação do que deve ou não ser ensinado, que, por isso, teria de

considerar contextos, saberes e necessidades sociais para não ser outorgada de “cima” para baixo, mas respeitar as diferenças e integrá-las em uma unidade que não as anule.

Educação como prática sociocultural, traduzida por Candau (2008) como mesclas de culturas em dada sociedade, interculturalidade de ações democráticas, dialógicas e contextuais imbuídas no processo de aprendizagem, em que as ambiências educativas – formais ou não - dialogam com os saberes que a compõe. Processo construído pela inter-relação de diferentes grupos culturais, com práticas de ensino solidárias entre os sujeitos e, que por isso, heterogêneas e formadoras de um único tecido social; capazes de combater a homogeneidade e padronização do processo ensino-aprendizagem ocidentalmente herdado.

Conforme Candau (2008) a relação educativa intercultural não seria idílica, nem romântica; mas, construída na história e, portanto, atravessada por questões de poder, por relações fortemente hierarquizadas, com a predominância de uma sobre outra. Talvez por isso, informa Machado (2002), a hibridização cultural – ou interculturalidade – seja um dos elementos importantes a se considerar, quando o assunto é a educação brasileira, como um todo, em particular a do Grão-Pará; haja vista ser esta uma realidade multifacetada, oriunda da sobreposição de conhecimentos geradores de complexas relações de significado entre raças distintas – o índio, o branco e o negro.

Educação pela cultura, ou melhor, culturas que formam o Brasil e se unem, compondo a teia de saberes da Amazônia paraense, tão singular em toda sua extensão territorial, já que “na região amazônica, floresta e rios fazem parte de uma realidade dominante e determinante de todos aqueles que nela habitam” (CARVALHO, 2010, p.34), plasticidade imaginária que retroalimenta as relações educativas contidas nos saberes culturais, enquanto forma de educação primeira.

Meandros de uma educação que em Belém apresenta contornos distanciados, ainda que rigorosamente recíprocos e complementares da mesma realidade, com bem exemplifica Fares (2013) em suas pesquisas em que se explica os porquês de a escola preferir o cânone ao não cânone dos saberes que tecem a educação paraense. Na realidade educativa amazônica e, por conseguinte, belenense, o primeiro contato da criança é com o texto oral pleno de relatos mágicos e fantásticos, que, inclusive, os constituem culturalmente.

Todavia, de conteúdo substancial, que evolua para além do rio, da floresta e da rua. Mas, exposta no banho de chuva ou de cheiro; no assoviar da matinta, no nadar de botos ou sereias, em meio a mandiocas e açaí, a cheias e secas, nas assombrações que circulam a cidade, entre muitas outras heterogeneidades culturais vinda das raízes populares que é distanciada da escola.

Apartação elitista que tende a minorar os valores intrínsecos, pertinentes as trocas simbólicas presente em mitos, casos, lendas, provérbios. Abordagem que precisa ultrapassar o umbral do desconhecimento, da falta de importância, deixando de ser desqualificado e de pertencer às margens, às bordas, para entronizar investigações que exponham a arquitetura desses conhecimentos, tão complexamente bem desenhadas e cuja percepção das linhas de sua construção é igualmente importante e difícil de desvendar quanto aos fios que tecem o canônico.

Desse modo, entende-se “cultura como forma de educação primeira”, ou seja, enquanto um fenômeno humano produzido em situações sócio-históricas e religiosas definidas e distintas, num processo de conquistas e elaborações sociais de significados, em que símbolos irão referendar signos e estes, processos particulares de abstração do conhecimento e irão contribuir para a formação e socialização do indivíduo. Educação dual, decorrida, primeiro, fora da escola e, depois dentro dela; com um viés formal e outro informal, onde, resguardadas as devidas proporções, ambas possuem seu valor.

É daquela maneira que as tradições afro-brasileiras, em geral e, afro-amazônicas em particular, geram práticas educativas tecidas pela cultura oral na busca de reinventar a vida em sociedade, pois “como não somos esses seres de frágil perfeição natural, aprendemos a viver dentro de algo mais do que apenas o viver e o sentir” (BRANDÃO, 2002, p.19).

Entretanto, Castro; Fagundes e Ferraz (2014) advertem para o fato de não se confundir a educação com as teorias pedagógicas, já atreladas à ideia prévia de um sistema lógico e disciplinar. Seria essa a relação que dificulta a apreensão do termo por parte de investigadores, pois o conceito de educação contém sob o mesmo prisma sentidos diversos que referendam tanto formas tradicionais de escolarização, quanto transversais, como a da educação no terreiro.

Educação que implica conferir aos indivíduos as qualidades, competências, disposições que se tem por relativamente ou intrinsecamente desejáveis. Seria,

grosso modo, o conjunto dos processos e dos procedimentos que permite ao indivíduo chegar ao estado de cultura e, a partir deles se distinguir dos demais animais. A educação seria a moldura, o aporte, suporte do humano no mundo, “educação e cultura aparecem como as duas faces, rigorosamente recíprocas e complementares, de uma mesma realidade” (FORQUIM, 1993, p.14).

Neste estudo, toma-se como aporte a ideia de cultura como educação, já indicada por Brandão (2002), explicada por Fares (2013), mas, bem aclarada por Castro; Fagundes e Ferraz (2014), ao salientar ser esta uma ação dialética e dialógica entre o poético e a liberdade e, por conta disso, a mais adequada para representar uma instrução cultural, que servindo de mote, se desdobrou em outras dimensões e modelos, tornando-se universal. Nesse “modelo” estaria difuso o termo Cultura, outro aporte deste estudo, e cujo sentido subjaz Vannucchi (2006, p.21), conforme citado abaixo:

Somente se poderá conceituar cultura como auto-realização da pessoa humana no seu mundo, numa interação dialética entre os dois, sempre em dimensão social. Algo que não se cristaliza apenas no plano do conhecimento teórico, mas também no da sensibilidade, da ação e da comunicação. [...] o ser humano é agente cultural de atividade incessante, seja caçando, para matar a fome, seja recorrendo a divindades, em oração, seja ordenando vacas, seja operando computadores.

Assim revelado, a palavra evoca os fazeres e as necessidades de certo grupo social, quanto à alimentação, aos modos de morar, vestir, ensinar, aprender, rezar, casar, nascer, morrer, dentre outros. No sentido *stricto*, Cultura seria a realização das particularidades sociais de determinada comunidade. Termo que não apresenta uma noção unívoca e, talvez, por isso, seu conceito passeie sinuoso e esquivo por todos os campos do saber. Segundo Vannucchi (2006), cultura é toda ação produzida pelo ser humano em contexto social ou de sociabilidade; traduzindo, assim, a singularidade de sujeitos reunidos em torno de uma tradição.

Entretanto, referência nos estudos do termo Cultura, Thompson (1995) apresenta este conceito como um variado conjunto de valores, crenças, costumes, convenções, hábitos e práticas características de uma dada sociedade específica em um período histórico. Dessa forma, os fazeres culturais são simbólicos, repletos de fenômenos que podem ser analisados de uma maneira científica, sistemática.

No que tange ao estudo em foco, a explicação de Thompson (1995) é a que melhor condiz com as expressões orais das narrativas míticas sagradas a respeito

das deidades iorubanas, em particular, as de *Oxum*. As perspectivas relativas à educação e cultura aqui explicitadas, evocam o significado de Saberes, cujo cerne é Morin (2011) e sua definição do termo como conhecimentos adquiridos ao longo da vida. Seria, um conjunto de informações assimiladas pela experiência, expresso sobre a forma de palavra, ideia ou teoria, e engendrado por meio da linguagem e do pensamento. Este saber é ao mesmo tempo tradição e reconstrução. Parafrazeando Charlot (2000), saber seria a apreensão do conhecimento produzido por um povo, em que a utilização propicia a aquisição de certa habilidade em determinada situação.

Acrescentam-se as essas discussões as disposições de Cunha (2007) e suas proposições de que Saber, indica: ‘ser capaz de’, ‘compreender’, ‘dominar uma técnica’, ‘poder manusear’, ‘poder compreender’, isto é, infere a *práxis* de um conhecimento, nem sempre embebida de ação pedagógica – processo de prática fundamentada em uma teoria – mas sempre resultante da experiência. De tal forma, compreendida em contexto nigeriano, a essência de Saberes denotaria a ação educativa permeada pela cultura em relação ao repasse de hábitos, costumes, valores, moral, organização social, dentre outras ações. Então, este arcabouço de informações referenda atividades singulares, ainda resguardadas pela herança oral afro, presente nas narrativas já mencionadas; narradas no espaço litúrgico do Candomblé nigeriano e cujo intento é a transmissão de conteúdos milenares trazidos na “bagagem” cultural de um povo em diáspora Atlântica.

Em torno das disposições a respeito do termo saber, Fernandes & Fernandes (2015) assinalam que embora saber e conhecimento tenham conceitos próximos, muitas vezes mesclados, eles apresentam acepções distintas, posto que saber referenda ação da “ciência da tradição” de inscrição mais mítica e local; ao passo que conhecimento condiz com a “ciência do moderno” de inserção mais abstrata e universal. Elos que expressam a tensão e complementação entre cultura x sociedade que visam implicações práticas distintas no fazer humano.

A noção de saber estaria, assim, circunscrita a fazeres de povos tradicionais; ações supostamente dissociadas da “consciência” teórica, de conceitos edificadas e sistematizados pela razão científica, mas cuja potência transforma o mundo. Expressão que denota conhecimento de mundo, fazer da experiência, saber prático,

implicações contidas na fusão do pensar no agir, e não no recorrente exercício do pensamento antes do fazer, em trabalho cognitivo.

As prerrogativas de Fernandes & Fernandes encadeiam reflexões de que o progresso da Ciência moderna afetou seriamente os conceitos de conhecimento e saber, os quais não possuem princípios opostos, porém se expressam de forma diferenciada. Coexistem em representações produzidas pelo duelo colonizador X colonizado, erudito X popular; dominantes X dominados, Oriente X Ocidente e cujo valor depende da óptica em que é analisada.

Nesse contexto, uma expressão (conhecimento e saber) irá se sobrepor a outra, legitimando sua grandeza pela racionalidade científica; a mesma que fará uso do saber em proveito próprio e, ainda o desqualificará para manter sua “superioridade” e hegemonia, obtendo proveito disso. Em outros termos, uma dualidade cunhada historicamente em questões sociais, políticas e econômicas que precisa ser testada em padrões eurocêntricos, o qual não faz sentido para os povos tradicionais.

Para Forquim (1993), o modo como uma sociedade seleciona, classifica, distribui, transmite e avalia os saberes destinados ao ensino reflete a distribuição de poder em seu interior e a maneira pela qual aí se encontra assegurado o controle social dos comportamentos individuais. Teor ufanista da monocultura do conhecimento científico, o qual pormenoriza outras possibilidades de construção da relação saber e conhecimento. Interseção de dispositivos mediadores, produto de seleção no interior das culturas que formam determinada sociedade, cuja ação arbitrária “decide” o que tem valor ou não para ser perpetuado. Espécie de conflito entre o normativo epistêmico e o empírico. Duas ordens de discursos legítimos e sem dúvida necessários, mas fundamente irreduzíveis um ao outro. Conflitos no campo plural das formas de educação em sociedade.

Sendo assim, as explicações de Fernandes & Fernandes (2015) fundamentam o recorte do objeto e/ou sua necessidade de investigação na área educacional, posto que o conhecimento que o saber de povos tradicionais possui necessita ser “comprovado” em um padrão cultural científico eurocêntrico aceito pela academia para convalidar ações que ao longo dos anos lapidam formas de resistências; estratégias de sobrevivência, maneiras de ser e estar no mundo e, que há muito ancoram discussões paradoxais.

1.3 O traçado das águas: Problema e Objetivos da Pesquisa

A nação *Kétu* traça seus caminhos pela cultura da voz. Ancoram suas memórias em narrativas sobre suas deidades, baseando-se em premissas cosmológicas ou compreensões que herdaram de seus ancestrais sobre a terra, as águas, as matas, o fogo; forma essa de esculpir seu universo, por meio de referentes mentais e imaginários culturalmente plasmados, como possibilidade de burlar possíveis esquecimentos, solapando estratégias dominantes, como a da escravização e silenciamento, visto que “em realidades vivenciadas sem apartações entre reinos humano e espiritual, animal, vegetal e mineral, as crenças, sons e palavras africanas irrompem em exercícios imprevisíveis”(ANTONACCI, 2013, p.14) ou mesmo a ausência de uma língua escrita.

No itinerário da voz africana e seus vestígios subjugados nas demais culturas, conforme pontua Antonacci (2013), é possível perceber a unidade da sabedoria iorubá incrustada na brasileira, preservada na memória oral de seus descendentes. Gérmen dos horizontes africanos contidos nos desvãos de provérbios e expressões artísticas diversas, ressaltadas em habilidades comunicativas, como é o caso das narrativas orais, constituídas no imaginário cotidiano do povo de santo, posto que:

Entre vozes e palavras, a memória procura gravar-se nos seres, na história, na política, na vida de indivíduos. Entre lembranças e esquecimentos, muitas vozes – gaúchas, amazônica, guaranis – buscam demarcar identidades e alteridades, individuais ou coletivas (EWALD, *ET AL*, 2011, p.08).

Pelo excerto, entendo que a cultura da voz africana se utiliza da tradição do narrar para permanecer gravada na memória de seus descendentes, como forma de resistência em vista da cultura escrita. Em realidade amazônica, o iorubá vai estabelecer uma relação permanente de trocas, assimilações, correspondências, analogias, vínculos direto com este espaço físico preenchido por índios, rios e florestas. No “novo lugar”, o povo de *Kétu* ao conclamar seu panteão divino, encontrará deidades equivalentes. O que remete a Loureiro (2000), ao descrever que o rosto da lara simboliza mistério e amor, imagem sincretizada à de *Oxum*, percepção visível de um invisível, de um outro lado eterno, do real.

Em seu livro “*Memórias ancoradas em corpos negros*”, Antonacci (2013) faz conhecer tais indícios, registrados em histórias banidas, postas como literatura de folhetos, recolhidos pelo Brasil de 1890 a 1940; prática esta que revela a vivacidade de fazeres iorubano em dispersão. Maneiras de a cultura da voz duelar com a cultura da letra em um mesmo território, “duelando” contra seu silenciar e/ou sobrepujar. Disposição igual encontra-se em Ferreira (2011) quando trata deste embate – oral/escrito – assinalando o fato de ser essa ação oriunda de disputas de poder entre culturas – Ocidente X Oriente.

Para Bastos (1999), a tradição do conto oral é anterior ao advento da escrita e, aquele representa boa parte da cultura de muitos povos - antigos. Em seus estudos, a autora evidencia conexões existentes entre o oral e o escrito na cultura amazônica, e seus influxos a partir da colonização. Momento em que o colonizador (europeu) impõe ao colonizado (índio e negro) todo o hábito de sua cultura escrita. Nestas pistas, Salles (2015), quando trata do “*Negro na formação da sociedade paraense*” também frisa a fusão entre oralidades negra e indígena.

Para Salles (2015), as vozes de negros escravizados trazidos da África para o Brasil e, depois para Amazônia paraense, ainda em 1616, vão se juntar ao legado oral dos índios que aqui habitavam, reforçando heranças milenares presentes no ato de contar histórias. Hibridização que representa singularidades da cultura amazônica no Pará e, por conseguinte das religiões de matriz africana estabelecidas na capital paraense. A esse respeito, Salles (2015, p.28) expõe que:

O negro e o caboclo, solidários nas mesmas vicissitudes, nas mesmas lutas sociais, tendiam a aproximar seus deuses e a dar certa unidade aos seus rituais. Esta aproximação é visível de parte a parte. A chamada *linha de caboclos* e o próprio *Candomblé de caboclo* provam a poderosa interpenetração. Há indícios de que a pajelança cabocla, praticada na Amazônia, com expansão para o meio norte, até ao Piauí, começou a ser contaminada pelos ritos africanos a partir mesmo dos tempos coloniais.

A convergência, fusão, o amalgama de ações culturais fortalece a diversidade paraense e forja uma cultura outra, em que o compartilhamento de modelos servirá de “adjetivações historicamente cunhadas para identificar populações de tradições orais/rurais, filhas das mesclas multiétnicas, habitantes do amplo e plural mundo amazônico” (PACHECO, 2011, p.43).

Os traçados conceituais até aqui dispostos, convergem para uma rede de conhecimentos que desvelam um campo de saberes ainda pouco visitado, em suas potencialidades pela academia, principalmente as educacionais. Disposições que ressaltam o ineditismo/relevância do tema que pesquiso, além de referendar ações assistemáticas com o objeto de estudo, incitadas pelo questionamento: *Como as narrativas orais de matriz lorubá sobre a Orisá Oxum podem contribuir para a educação das pessoas que participam do cotidiano do terreiro?* Indagação que constitui o problema da pesquisa.

Acredito que ao encontrar resposta para essa questão é possível ter a dimensão de como se processa a educação iorubá nos terreiros paraenses e as diversas dimensões destes saberes que se encontram sobrepostas na prática cultural daquele povo. Partindo da questão norteadora acima apresentada, este trabalho possui como objetivo geral: analisar os saberes educativos contidos nas narrativas orais de matriz lorubá sobre a Orisá Oxum, na voz de sacerdotes da nação Kétu. Como objetivos específicos, em consonância com a questão norteadora e o objetivo geral, apresenta:

1. Identificar os processos educativos presentes nas narrativas orais sobre a Orisá Oxum;
2. Descrever como ocorre a educação praticada em um terreiro de Candomblé em Belém, a partir daquelas narrativas orais, e por fim;
3. Demonstrar as contribuições desses saberes para educação escolar paraense.

1.4 Marulhos dos rios: A Perspectiva Teórica de Análise

As discussões em torno da Educação de Terreiro, em particular a contida nas narrativas orais das deidades iorubanas é muito recente; seja no sul da região nordeste (Bahia), na região sudoeste (São Paulo), na porção leste da região sudeste (Rio de Janeiro) do Brasil, ou na região amazônica, elas estão situadas principalmente no campo da História, das Ciências Sociais, da Religião, da Antropologia e das Artes, indicando objetivos de pesquisadores diversos.

Entretanto, neste estudo, o recorte analítico se deterá sobre o viés da Cultura enquanto Educação, com seus conceitos e técnicas de investigação. Ghedin; Franco (2008) a esse respeito elucidam que o uso da razão para entender o fenômeno, leva o pesquisador a “escolher/encontrar” as “*questões do método na construção da pesquisa em Educação*”, aos quais ele fica sujeito, como: obedecer aos precedentes teóricos, gnosiológicos, ontológicos e epistemológicos pré-definidos na realização científica, aportes para uma inquirição bem edificada que desvele um objeto multifacetado, polissêmico e dinâmico – como é o caso das narrativas em foco.

O contorno teórico em consonância com a linha de pesquisa *Saberes Culturais e Educação na Amazônia*, do curso de Mestrado em Educação da Universidade do Estado do Pará, numa perspectiva de imbricações entre Sociedade e Cultura, acolhe inclinações dos traços etnográficos que contornam o objeto. Limite primordialmente qualitativo, presente no método fenomenológico, que demarcam fronteiras móveis entre o social e o histórico atravessados por relações de poder em culturas particulares.

Arcabouço compartilhado por James Clifford (2002) em “*A experiência etnográfica: antropologia e Literatura no século XX*” em que se encontra disposta às “influências” da Ciência no comportamento do pesquisador, isto é, reflexões relativas ao fazer etnográfico da Antropologia, o qual deve ser efetivado levando em conta a historicidade da cultura analisada, para que se possam apreender as abstrações simbólicas da realidade em foco.

Premissas especificamente da Antropologia Cultural, onde estão os aportes da Etnografia, segundo Geertz (1997) e a publicação “*O saber local*”. Campo teórico que expõe o valor da Cultura Material e Imaterial de tradições perenes em dada sociedade. De tal modo, pela etnografia investigo hábitos revestidos pela voz iorubá. Histórias talvez não contidas na história oficial do país, mas que deixam a mostra

quem dela faz uso; seja para repassar acontecimentos, transmitir valores, saberes, entre outras atividades embaladas pela performance narrativa. Ação descrita por Brandão (2002) como aprendizagem do saber transformado em diálogo.

Elementos socioculturais de uma nação que toma corpo na voz, na expressão, nos gestos de sacerdotes em momentos litúrgicos do Candomblé. Narração que resiste ao esquecimento que conseqüentemente ocorre com o passar dos anos, ou mesmo com o assoberbar da vida moderna que requer uma aceleração nos fazeres do cotidiano.

Assim, na introdução desta investigação já é possível perceber a perspectiva teórica que ajuda na análise dos dados coletados e na elaboração do trabalho escrito, em que apresento pesquisadores como Carlos Rodrigues Brandão (2002), Paulo Freire (2000), Oliveira (2006), Manuel Antônio de Castro (2014), Denise Simões Rodrigues (2008), Peter Burke (2005), Cornelius Castoriadis (2004), Rocha Pitta (2005), Jerusa Pires Ferreira (2011), Josebel Akel Fares (2013) que ajudam a compreender a proposta educacional implícita nas narrativas da memória; contida nas vozes de sacerdotes sobre a deidade *Oxum*; onde se expressam um arcabouço de ensinamentos (saberes) que ditam as normas e regras sociais, éticas e estéticas da nação Kétu.

O desenho da dissertação aqui proposta apresenta-se da seguinte maneira: Na seção I – Prelúdio nos Encantos, teço breve apresentação de minha trajetória na afro religião e a relação entre educação escolar e não escolar, a *Gênese* do Candomblé e suas nações constituintes, abordando as motivações pessoais, sociais e acadêmicas da pesquisa; além de breve estado da arte; objetivos, problema e, alguns conceitos basilares de educação, cultura e saberes com também a perspectiva teórica de análise. Informações imprescindíveis para leitores não familiarizados com o assunto.

Seção II - O Translado da Rainha – apresento os métodos e procedimentos da pesquisa, destacando as técnicas, *lócus* e os sujeitos, em diálogo com André (2001), Laville; Dionne (1999), Melo (2008/2009), Flick (2004), Creswell (2014); Watson; Gastaldo (2015), Orlandi (2000) e Pêcheux (2011), dentre outros.

Na seção III – Educação sem escola: A Revoada das Almas negras, ressalto alguns aspectos históricos da invisibilização da cultura como educação praticada por afro-amazônida. Neste segmento, parto de uma breve introdução sobre a “A

educação do negro no Brasil”, pleiteada por Décio Saes (1985); Stephanou e Bastos (2005), em que se encontram os vestígios de uma formação baseada em princípios religiosos do catolicismo Português que se contrapõe/demoniza qualquer outra visão.

No decurso dessa “trilha”, se encontra a “*Presença do negro na Amazônia*” e suas estratégias do imaginário para resistir à idiosincrasia branca; cujas discussões estão em Freitag (2007); Antonacci (2013); Florestan Fernandes (2007); Paes Loureiro (1995); Bezerra Neto (2012); Renísia Garcia (2007) e, em especial nos estudos de Vicente Salles (2005, 2013, 2015) sobre a escravidão negra no Pará e seus vestígios na cultura amazônica cujos diálogos encontram respaldo nas pesquisas de Denise Simões Rodrigues (2013) quando trata do “*heroísmo e vingança*” de negros e indígenas (caboclos) enquanto elementos constitutivos do processo de elaboração identitária com origem no amplo processo de socialização que é condição essencial da percepção de si mesmo e do outro, como sujeito do processo histórico, do cenário social paraense do século XIX. Populações que só muito lentamente foram tendo “voz e vez” no cenário Brasileiro.

Como bem-dispõe Antonacci (2013), ao explicitar que negros e índios, reinventam formas de ser, resistir e sobreviver nas Américas e no Brasil, preservando relações, tempos e espaços de diferença colonial, as quais surgem como relampejo no que ficou isolado e silenciado – sua tradição oral. Ouvindo e sentindo latências que ficam nas expansões culturais e seus desdobramentos, que se perdem ou são esquecidas por não apresentarem sequências documentais de investigações científicas, o que contribui para não produzir leituras na contramão de pressupostos colonizadores.

Vozes silenciadas, desumanizadas e desmoralizadas em suas autoridades, formas de poder, costumes e tradições; contribuindo para a construção de imagens distorcidas em torno do primitivismo e isolamento cultural de negros e índios. Expressão de domínio na forma de pensar e interagir típicas de lentes e filtros técnico-culturais europeizados, procurando mostrar que a conquista da Amazônia alçou elos diretamente ligados a contexto político e filosófico da Monarquia Católica portuguesa dos séculos XVII e XVIII, o que melhor se expressa no excerto abaixo:

Em outras palavras, todo sistema de classificação inscreve no corpo social as normas que devem reger a vida em grupo, normas sempre legitimadas por uma *lei* (palavra fundadora que define a ordem do mundo, pronunciada um dia pelos deuses ou pelos grandes ancestrais, e que dá sentido ao grupo e à sua ação). Na ínfima variedade do mundo, suas nuances insuportáveis, na mistura obscura que ele exprime, a classificação escolhe as diferenças, estabiliza-as num corpo teórico imutável e dá a cada um seu lugar, seu papel, sua possibilidade de ser. (ENRIQUEZ, 1996, p.169).

Na seção IV – Educar Poético: Conjuros, preces, lições, heranças da Deusa se tem a análise das narrativas sobre a *Orisá Oxum*, momento em que desvelo os elos educativos em práticas culturais do povo de santo Para desenvolver esta seção trago para a análise trechos do discurso de alguns dos narradores – sacerdotes de *Kétu* (*Pejigan; Alabê*) – e suas respectivas “narrativas da memória” acerca da deidade do Ouro, transmutada na Amazônia com a lara; mãe d’água, seres típicos da floresta como duendes e fadas, entre outros.

Para enriquecer, procuro dialogar com autores que pesquisaram e/ou pesquisam e discutem sobre memória, oralidade, sociedade e educação, como: Pollak (1989), Le Goff (1992), Zumthor (1997; 2010); Halbwachs (2004); Bosi (1994), Maluf (1995); Stela Caputo (2012), Muniz Sodré (1988, 2011), Barrete Filho (2010), entre outros.

Nesta seção deslindo os saberes implícitos nos procedimentos orais amplamente utilizados pelos praticantes da religião de matriz lorubá, seus signos e símbolos que condiciona saberes da experiência, os quais vistos por leigos olhos tem apenas a função de entretenimento; no entanto a vistas bem treinadas revelam seu teor instrutivo diluídos em saberes morais, políticos, sociais, entre outros. Em: Encontro das águas, teço algumas considerações acerca dos resultados da pesquisa e as possíveis contribuições para os diálogos entre saberes e as práticas educativas escolares paraense e, por fim, se tem as referências bibliográficas, norte teórico dessa dissertação.

Seção II - O TRASLADO DA RAINHA: Vozes na construção do Percurso Metodológico

Os tumbeiros¹⁹ da história cortavam as correntes atlânticas. Em seu ventre, gestava o negro tesouro, destituído de qualquer valor. Gerações condicionadas à escravatura nas Américas e, a partir daí, penso, se traçaram as primeiras rotas no Traslado da Rainha. Entendê-lo, é escamar o tempo. Cardar, tingir e segregar o algodão para fiar o manto que adorna o colo *d'Oxum*. Compreender de onde sai e para onde vai a linha da negra História, reunida em documentos escritos, como objeto dado e acabado. Mas, que, destaca Le Goff (1992), resulta da construção de uma perspectiva nada ingênua, encontrada pela sociedade letrada, para exercer “domínio” sobre o passado, a memória e o futuro.

De tal modo, Memória²⁰ histórica e social em meada na roca viram negalho que no “*Tear africano*”²¹ se cruzam. Fios da trama (História), com os do urdume (Memória) mesclam-se, transversalmente, e a lançadeira faz passar o retrós vertical por entre os horizontais, entrelaçando-os numa única teia. De um lado para o outro, lança-se os fios, corre-se o percurso. No ponto certo, uma nova fiada e, nessa agitada lentidão se constrói o desenho dos relatos. Sempre na mesma direção e sentido, a trama vira tecido, matéria plástica da Memória. Após voltas e revoltas, vai se formando a imagem da estampa. Cena que, por fim, se revela, com a preparação da indumentária crioula.

Os olhos avançam para o centro da memória, de onde, retirado o esquecimento, se avista, através de Vidal (2015), uma mulher de lindo negrume, suave fragrância. Deusa do Ouro, com pele de ébano e lábios fartos, seus olhos tem a cor da noite. Olhos de mar que viraram rio. De coração afável, a soberana mãe d'água se fez sereno; orvalho, chuva, neblina, nuvem, neve e geadas. Epítetos da essência que compõe dois terços do corpo de todo ser humano. Lágrimas de tristeza que a imperatriz de *Ijexá* verteu, transformando-a em sua morada – origem mítica do rio *Oxum*, na cidade de *Ijexá*, Nigéria, África Ocidental.

¹⁹. Ferreira (2001), Tumbeiro é um tipo de navio negreiro, utilizado para traficar seres humanos.

²⁰. Le Goff (1992, p.423) conceitua memória como propriedade de conservar informações, se escrita, trata-se da memória histórica, se de forma oral, trata-se da memória social ou individual. De qualquer modo, ela sempre remeterá ao conjunto de funções psíquicas, utilizadas no interior de qualquer ciência.

²¹. Livro publicado pela Editora Selo Negro em que Cunha Júnior (2004) traz alguns contos afro-descendentes, ver bibliografia.

A escravatura já existia na África, antes mesmo do tráfico português ali instituído, revela Vidal (2015). Hábito comum em guerras e batalhas, em que perdedores serão os servos dos vencedores. No entanto, o comércio negreiro é a face mais cruel e desumana da escravidão, pois, aproveitando-se daquela relação de submissão, o europeu legitima uma forma de comércio altamente lucrativo: traficar humanos.

Capturada na terra-mãe, a divindade do Ouro é transformada em escrava. Como bom produto, foi vendida no mercado da Bahia. A quantia paga, notifica Vidal (2015), equivale, nos dias de hoje, ao preço de um carro popular. E aqui se faz um nó na tessitura, desfeito por Parés (2007), ao relatar que o comércio negreiro obedece aos ciclos de importação, de acordo com as condições das regiões geográficas de onde eram embarcados. Existiu, assim: o ciclo da Guiné (segunda metade do século XVI), o ciclo de Angola (século XVII), o ciclo da Costa da Mina (do século XVIII até 1815 - Iorubá) e o ciclo da baía do Benin, a última fase – considerada ilegal (1816 a 1851).

Em terras brasileiras, *Oxum* preservou, nas nascentes de sua memória, a tradição oral de seu povo. Consigo mantinha as sementes de um rio que atravessou o mar. A única forma de comunicação que tinha com seus antepassados era, em silêncio, deitar, gota a gota, seus lamentos no profundo riacho. Cativa, não podia viver seus sonhos, entoar seu canto, falar sua língua, louvar seus ancestrais.

Considerada como peça, veio compor a força de trabalho que ergueu o Brasil. Comercializada inúmeras vezes, foi reprodutora, concubina, ama de leite, cozinheira, parteira, mucama, escrava de ganho, vendia os quitutes que preparava cuja renda ficava com seu senhor. Vestia-se com trajes velhos doados por sua senhora, roupas que representavam sua condição naquela família. Era proibida de usar calçado, considerado coisa de gente livre.

Teve que aprender a língua portuguesa e os valores étnicos morais dos brancos; a converter-se a fé católica, a pensar e agir como gente caucasiana. Deram-lhe um prenome “cristão” que nada condizia com o que a representava. Deveria ser obediente, respeitosa as “leis” e disciplinada para servir. Ter “*Pele negra e máscara branca*”, mencionando Frantz Fanon (2008) e suas estimativas quanto aos desdobramentos do racismo e colonialismo pós-escravidão.

O tempo venceu as primeiras angústias da deusa em estar longe de sua terra natal, impusera-lhe certa brancura. Viver na cidade, com todo aquele sofrimento talvez fosse até tolerável, se não estivesse tão longe das águas, pensava ela. Por isso, resolve fugir do cativeiro. Refugiando-se nas matas aquilombou-se. Sincretizou-se à Iara. Percorrendo a saudade nas águas do Brasil, tornou-se sereia dos lagos, furos, cascatas e igarapés. Encontros que Alberto (2014, p. 101), traça como:

A Iara, filha certamente da exaltação marítima do íbero lido em Homero, modelada nas sereias irresistíveis de Ulisses, fundador mitológico de Lisboa, é o espantinho do homem destas plagas. Metade mulher, metade peixe, lindos cabelos compridos, busto cheio, calda de escamas multicores, a formosa ninfa vive nas margens dos igarapés, nas bordas dos lagos, nos taludes dos rios seduzindo os tapuios, encantando-os e os carregando para o fundo. Sempre que desaparece um rapaz, perdido ou morto, atribui-se a desgraça aos ardis apaixonados da Iara. Em forma de lontra, no perfil da garça, sob as penas da cigana, surpreende o imprudente e o leva para os seus domínios, lá nos pântanos profundos, onde os palácios de coral, recobertos de ouro, cravejados de safiras, enfeitados de algas, fazem as delícias dos que se deixam conduzir por aquela traiçoeira deidade.

Descrita como gente na terra e “bicho” no mar *Oxum* percorre os rios do tempo em diversas direções. Passa, assim a habitar também flumens amazônicos, arfando voo e paralisando a floresta com seu lindo canto de uirapuru. Não mais era a rainha de *Ijexá*, a deusa do rio *Níger*, não sendo senão uma divindade cabocla, denominada de feiticeira das matas, tida como vitória régia entre os índios, ou considerada como a matinta pelos ribeirinhos. Todavia, um barulhinho que o tempo no seu peito fazia era latente: liberdade!

Em um processo penoso e difícil *Oxum* queria ser livre, sair da mata e voltar para a cidade. Colher seus filhos. Na compreensão do fenômeno diaspórico, recuperar a Memória com o viés da História não é tarefa fácil, pois os detalhes da vida aparecem apenas de relance nos registros. Dimensão oculta, as relações sociais são abrandadas, prevalecendo “lógicas que acabam por provar que a história realmente só poderia ter ocorrido de uma dada maneira” (AZEVEDO, 1987, p.12). Daí ser premente abordar as direções convergentes e implícitas entre Memória e História, de modo a desfazer bifurcações duvidosas.

Assim, a escravatura abolida em 1888 concedeu a deusa do *Níger* uma suposta liberdade. Porém, ela continuava impedida de louvar seus antepassados, professar sua fé com cantos, danças e atabaques, de usar suas pulseiras de cobre,

seus amuletos, seu turbante multicolor, suas túnicas; ainda era negra no mundo dos brancos. Elemento residual do sistema social, ferida na própria carne para encontrar um sentido para si, fundou, na clandestinidade, as primeiras casas de culto afro na Bahia. Então, como fazia na terra mãe, ela pode voltar a escolher seus filhos e filhas. Alguns, ainda no ventre, outros no porvir, todos já nasciam sobre sua insígnia.

Eu como filha dessa rainha, herdeira de sua estirpe, compartilho à luz de minha saudade algumas recordações, colhidas em tempos religiosos. Palavras que hoje sendo minhas, habitaram primeiro a voz de Everaldo. Talvez seja oportuno a sua escrita, muito embora saiba que ao fazê-la sacrifique a eficácia de meu relato, pois a voz e a performance de quem me contou não mais serão recuperadas. Em meio a brumas de esquecimento, surpreendida por *Mnemosyne* o olvidado torna-se imagem viva em minha mente, o que agora redijo como ave tateando voo, vertendo o oral em escrito:

Das muitas vezes que ouvi de meu Tata às histórias sobre a deusa Oxum, uma ainda permanecia no exílio do “não lembrar”. Gideresi contou uma vez, só para mim, que a rainha das águas doces habitava as profundas de um rio que cortava várias cidades. Em seu fundo, instituiu o reino das águas, local em que não morava homem, pois as ninfas, a pedido da rainha, não permitiam a presença masculina a risco deles as subjulgarem. De tempos em tempos, a mãe das águas doces saía visitando as cidades vizinhas ao rio, colhendo suas filhas, preparando-as com toda sorte de ensinamentos para se tornarem suas sacerdotisas na terra e, assim, preservar a tradição de seu culto.

Em uma de suas visitas, Oxum escolheu ainda no ventre uma menina que nasceria em noite de lua minguante. Esta se tornou a melhor de suas missionárias, perpetuadora de seu legado. Apanharia as filhas preferidas vindas depois dela, consagrando-as. Da maneira como meu Tata contava, Oxum e sua diaconisa confundiam-se. Não dava para distinguir uma da outra. O certo é que a sacerdotisa de Oxum, indo de vila em vila a requerer as filhas de sua matriarca pernoitou numa aldeia, invadida durante a madrugada por traficantes de seres humanos. Personificada em sua filha mais virtuosa a deidade do rio foi levada para os porões do navio negreiro. Adormeceu deusa.

Acordou escrava. É por isso, que em território brasileiro existem filhos de Oxum. (Narrativa da Memória – Proponente deste estudo - Kétu Iorubá)²².

“*Entre a Letra e a Voz*”, como enfatiza Zumthor (1993), as lembranças, presente nos mistérios de uma vida religiosa, contém imbricações de tramas no mito enquanto componente cultural, com significados e funções singulares pertinentes as relações socioeducativas internas nigerianas, e também nos fatos, escritos nos compêndios da História. Nessa estimativa, reporto-me a Benjamin (1993) para a função do narrador, que justifica o emprego dessa nomenclatura aos sujeitos da pesquisa, sobretudo ao elucidar que o narrador é aquele que sabe dar conselhos, sabe contar histórias como elas devem ser contadas, colocando-o na posição de exímio intercambiador de experiências, ou seja, de pessoa que realiza o processo de “transferência” de conhecimento de maneira ímpar, alquimia da Memória em História.

Ademais, o postulado benjaminiano permite um trato diferenciado com os dados, rompendo com o tradicionalismo de discursos e temporalidades universais que o progresso científico tornou obsoleto e, assim, permite proximidades entre pesquisadora e pesquisado, favorecendo o trato investigativo. Além disso, a alcunha informante denota apenas aquele que notifica, que informa de modo impessoal. O que não aconteceu nesta investigação. Dito isto, utilizo a nomenclatura benjaminiana narrador aos sujeitos da pesquisa, inferindo aquele que traz em germe a história e cujo repasse dos dados não ocorre de modo impessoal.

Cabe ressaltar também que a categoria narrador obedece a dois critérios expostos por Walter Benjamin (1993) a saber: quem viaja muito, caracterizado como narrador marinho comerciante e aquele que não sai de seu país, mas ouve muitas histórias, identificado como camponês sedentário. Ao tratar do narrador, seu ofício, sua ligação com o trabalho oral equiparado ao manual, o autor mostra a importância da sabedoria, e principalmente, do lembrar, o qual confere ao narrador a mestria no narrar.

Nesse contexto, vozes da memória social e histórica se imiscuem, o que Alberto (2014) denomina como ação de *Mnemosyne* que recolhe e guarda o que

²². Narrativa da memória da proponente deste estudo, reminiscência que evidenciam a forma como Pai Everaldo instruía seus filhos de santo. O texto não traz marcas da oralidade de meu sacerdote, por isso é caracterizado como recriação.

Cronos vai deixando pelo caminho. Cognição que não armazena apenas fatos da história. Ela vai mais longe e mais fundo; registra e preserva mitos, lendas e narrativas, traduzidos em linguagem simbólica, cristalizada e arquivada em obras literárias e científicas.

Por isso, navegar no rio de nossa história é também mergulhar nas tramas de nossa memória. E nesse perpasso, por vezes lembro que não escolhi a fé que pratico, pelo contrário, fui por ela selecionada. Terceira filha de um casal de operários, minha mãe ainda grávida já sabia que daria à luz a uma criança predestinada a ocupar-se das coisas do sagrado.

Os primeiros contatos que estabeleço com o universo afro paraense é ainda bem pequena. Tinha, aproximadamente, seis anos de idade quando conheci uma das benzedadeiras de meu bairro. Presença constante em sua reza, lá estava eu, menina tímida, franzina e curiosa, levada pela mãe por conta de enfermidades não solucionadas pela medicina.

Criança enigmática. Vivia aturdida pelas visões sobrenaturais que me cercavam desde a tenra idade. Virtudes da alma incompreendida por meus pais, irmãos e parentes e que me conduziram, em 1989, com quatorze anos incompletos, a um terreiro de Umbanda em Belém do Pará. Lá descubro que as vozes eram, na verdade, faculdades espirituais ancestrais e que nascera pré-determinada a cultivar os *Orisás*. O amparo da alma recebera seus primeiros cuidados naquele espaço modesto, rústicamente edificado em madeira, porém muito afetuoso e receptivo. Local em que permaneci, cumprindo todas as minhas obrigações, até completar dezoito anos em 1993, saindo após “bolar²³ no santo”.

De muitas maneiras se valem os afros deuses para requerer o que é seu. E o bolar no santo é apenas uma delas. Faço aqui um adendo àqueles que não estão familiarizados com o assunto. Explico, assim, que bolar no santo é o que geralmente acontece quando a pessoa, ao participar de algum ritual público de Candomblé, tem seu Orisá invocado pelos atabaques e, então, o deus (a) afro “toma” a cabeça de seu filho. Informação detalhada encontra-se disposta na obra “*Iemanjá e Oxum*” de Lydia Cabrera (2004, p.100), abaixo exposta:

²³ A expressão, segundo o povo de santo, indica a primeira manifestação do Orisá. Semelhante a um desmaio, o filho de santo entra em transe, momento em que antecede os processos iniciáticos no Candomblé de Kétu.

Quando os Orixás não se valem dos sonhos para expressar sua vontade, eles se manifestam possuindo aqueles que sua paternidade ou maternidade reclama. Este fenômeno, tão corrente entre os negros, mestiços e mestiços espirituais de Cuba – “baixar o santo”, “dar santo” – se reproduz em qualquer momento e é como se o orixá, diretamente, pedisse uma cabeça. Ele se apossa de seu eleito e proclama que este é seu *omó*. Em um toque de tambor, durante uma festa de santo, quando os orixás baixam para dançar em seus cavalos ou médiuns, quem eles mais fazem bolar, aqueles que eles querem para si.

O querer divino assemelha-se às correntes eólicas. Sempre trazem mudanças às ondulações marinhas. Ventos formadores das ondas fazem dançar a saia do tempo. Marés que quebram caminhos percorridos; naufragam memórias; apagam marcas e orientam novos desafios. Elementos da natureza amazônica rica e pródiga, mãe e madrasta, cheia e seca, que a senhora dos rios tão bem acolheu. Em tempo de sol, depois que a chuva descansa, minha devoção a *Oxum* floresceu como um lírio em meio aos espinhos. Mesmo não frequentando nenhuma casa de Candomblé, ainda assim a matriarca da pele de ébano me fez ouvir seu doce canto. E, pouco a pouco, meu corpo estremece, entorpece e adormece; sou, então, encantada por sua voz.

O doce canto da rainha despertava em meu corpo afro descendências de uma filha do rio. Por isso bolava no santo. Situação análoga à Umbanda cujo teor kardecista desconhece e, tão pouco admite “manifestações” de *Orisás*. Mas, o rio tem muitas sinuosidades. Veios que levam a diversos destinos, um deles me fez conhecer Pai Hyder, presidente da *Federação Espírita e Umbandista dos Cultos Afro Brasileiros do Estado do Pará – FEUCABEP*, com quem fiz minha primeira consulta oracular. As admoestações do jogo de búzios mostraram que *Oxum* reclamava sua maternidade. E, assim, em 2003 torno-me *iyawo* pelas mãos daquele sacerdote afro amazônida. Clérigo que possuía filiação comprovada dentro do Candomblé, conforme Campelo e Luca (2007, p.34) relata:

O exame dessa memória remete-nos, com efeito, à história de uma descendência e a uma rede de relações familiares que estruturam a socialização dentro do universo religioso. Para isso, é lançado mão da filiação religiosa de uma *família-de-santo*, de um *pai* ou *mãe-de-santo* importante na Bahia ou que tenha vindo para Belém, como a história de Pai Astianax que, iniciado por Manuel Rufino de Souza, é reverenciado por Mãe Nanjetu, *angoleira*, como sendo seu *avô-de-santo*, ou como o Pai Haroldo, Pai Guilherme e Pai Hyder, *irmãos e primos-de-santo* iniciados por *Deremim* e *Dewi*, *mães e irmãs-de-santo* baianas que vieram se instalar na capital paraense.

O registro acima evidencia a busca pela legitimação das relações dos primeiros paraenses iniciados no Candomblé. Mas, como um rio que tem seu trajeto alterado, e ainda assim procura seu desaguar no mar, ao deixar a casa de Hyder desemboco nas graças de meu saudoso *Táta*, a quem devoto minha fundamentação litúrgica. Voz que deitou em meus ouvidos os ensinamentos que hoje professo, com os quais estou comprometida, de onde extraio as joias de um saber afro que se quer e se faz educativo.

Embora eu não soubesse minha rainha já havia feito seu transladado na rota atlântica. Conclamou seu direito sobre mim em terras amazônicas. Conquanto, naquele momento me aguardava em território afro baiano para continuar as aprendizagens que me tornariam sua sacerdotisa. Ela atribuiu essa tarefa a Everaldo que tendo por patrono o *inkisse (Orisá) Cavungo (Obaluaê)*, havia sido introduzido no culto aos *Orisás* por um dos filhos de *Oxum*, conhecido como *Omonajá* – A mulher peixe.

Em meio ao lusco-fusco do alvorecer, a adolescência de *Gideresi* foi povoada com as narrativas, embaladas pela voz de *Omonajá*. Ondas do tempo que *Táta* guardava na “Alcântara” da memória, para, mais tarde, banhar seus *iyawos*. Herdeiro da tradição, Everaldo tornou-se um exímio contador de histórias. Dentre suas preferências estavam as das deidades iorubanas; seus filhos cresciam à sombra generosa de suas narrativas que conduziam seus corações entre estrelas e ventos; suas palavras eram como a aranha no escuro, tecendo finos fios de ouro no aroma da madrugada e sua voz, parecia folhagem pela chuva polida, cujas marcas são sombras de lembranças umedecidas. Estas, noutra hora, realinhavam o tempo da vida. Saudade sonora, relato oral presente na memória, recriada para “arejar” o entendimento do leitor. Narrativa herdada em um dos momentos de minha sagração quando de *iyawo* passava a *Ebomi*, no ano de 2006 em Belém do Pará que abaixo exponho:

Há muito tempo atrás na África, só homens podiam consultar o Oráculo sagrado para saber do futuro, da vida, das secas, das cheias, do melhor lugar para plantar ou colher, da morte, da boa sina, de mudar a vida. Mas Oxum, filha do rei Obatalá, não gostava disso. Sempre curiosa achou uma saída para mudar aquela situação. Ela sabia que o segredo dos búzios estava com Esú

e procurou ele para lhe ensinar. Mas, Esú foi logo dizendo: Não, não! O segredo só pertence aos homens. Isso eu não ensino! Oxum teimosa, sabia mesmo que Esú não lhe ensinaria. Então, resolveu ir a floresta, onde viviam as feiticeiras Yámi Oxorongá, buscar uma saída para seu problema. Cuidadosa, foi se aproximando pouco a pouco do âmago da floresta. Afinal, sua curiosidade e a decisão de desbançar Esú eram mais fortes que o medo que sentia. Então, quando ela se deparou com as Yámis, elas perguntaram:

- O que você quer aqui mocinha?*
- Gostaria de aprender a magia! Disse Oxum, em tom amedrontado.*
- E por que quer aprender a magia?*
- Quero enganar Esú e descobrir o segredo dos búzios!*

As feiticeiras, ressentidas com o mensageiro, ensinaram a ela como seduzir e enganá-lo. E assim ela fez. Usou um unguento para seduzir Esú que inebriado ia contando a Oxum como ler os búzios, como ouvir aquela voz. E, desse dia em diante, as labás tiveram direito de consultar a voz dos Orixás... foi assim que aprendi! (Narrador Camponês Sedentário – Tatêto Giderecy, 35 anos - Kétu Iorubá)²⁴.

Os iniciantes na fé cresciam, assim, entre histórias acerca dos *Orisás*. Foram tantas as vezes que, levada pela voz de meu sacerdote, me perdi por entre a mata; fui colher ervas sagradas no “Jardim” de *Ossãe*; cacei com *Odé*; nadei nos rios de *Oxum* e nos mares de *Yemanjá*; lutei nas batalhas de *Ogum*, *Oyá*, *Obá*, ou ainda comi ouvindo os conselhos de *Oxalá* e das demais deidades iorubanas que enumerá-las seria impossível.

Dispostas naquelas narrativas estavam os elementos formadores/educadores que mais tarde investigaria. *Oxum* sempre fora a deidade preferida do sacerdote afro baiano e, isso muito me inquietava. Mais tarde descobri que a preferência advinha das “tramoias” da divindade para com os humanos. Armadilhas que ela traçava como forma de “reverter” o patriarcado que regera as relações nas tribos/clã da África, de onde vieram as raízes que meu saudoso clérigo herdara.

²⁴. Narrativa oral da reminiscência que descrevo para evidenciar a forma como Pai Everaldo instruíra seus filhos de santo. O texto não apresenta marcas da oralidade de meu sacerdote, isto é, fora recriado, sendo vertida do oral para o escrito.

As narrativas de Pai Everaldo são responsáveis hoje, pelo meu caminhar nas lides da pesquisa em Educação. Perscrutá-las, me permite entender as múltiplas tramas contidas na Literatura Oral de Comunidades tradicionais²⁵, dentre elas as educativas, resguardada na base poética que segundo Castro; Fagundes e Ferraz (2014), articula uma intencionalidade educativa, imersa no uso subjetivo das palavras que veiculam conhecimentos milenares, os quais formam, informam e, assim, constituem e edificam o homem em sociedade.

Poesia de povos que revela/esconde lastros socioculturais de vozes ainda silenciadas. Este saber, até, então, não foi desfragmentado em sua unidade, pela tradição helenística que o fez com o conhecimento ocidental, “tornando o educar um mero instruir, perde todo o horizonte do humano como lugar central do processo” (CASTRO; FAGUNDES E FERRAZ, 2014, p.23), ou seja, perde a essência poética, sensível, coletiva, deixa de variar e tornar-se universal. O educar inverte, assim, suas formas. De doce e útil, para racional e lógico; de necessário, para urgente; do todo, pela parte; transformando-se na encruzilhada dos conhecimentos fragmentados.

As histórias e os métodos desta pesquisa formam uma encruzilhada, clarificada no Mestrado em Educação. Encaminhando-me, sinuosamente, à luz da teoria, ao desencadeamento de processos auto reflexivos no momento do fazer ciência; conduzindo-me à vigilância epistêmica tão requerida/frisada nos compêndios científicos. Entretanto, todo entrecruzamento é lugar de escolhas e, cada objeto de estudo seleciona, busca, pede sua forma, suplanta, na maioria das vezes, opções a priori pensadas pela pesquisadora.

Daí ser importante refletir sobre “escolhas” ou “encontros” que se dão no processo hierárquico de saberes científicos, das mais diversas áreas do conhecimento humano e que emolduram o objeto, indicando formas híbridas, ou não, para sua captação/investigação. A partir desta conjectura, escolho as bases da tessitura educativa para captar o calidoscópio do objeto a que me proponho investigar, procedimentos melhor esclarecidos no próximo item.

²⁵. Termo disposto em Brasil (2007), que no Decreto 6.040/2007, estabelece como tradicionais Povos Indígenas, Quilombolas, Seringueiros, Castanheiros, Quebradeiras de coco-de-babaçu, Comunidades de Fundo de Pasto, Catadoras de mangaba, Faxinalenses, Pescadores Artesanais, Marisqueiras, Ribeirinhos, Caiçaras, Povos de terreiro, Praieiros, Sertanejos, Jangadeiros, Ciganos, entre tantos outros.

2.1 Ornamentos de um reino: Método e procedimento de pesquisa

Delicado traçado, cor de ouro envelhecido, sobreposto escamado no gracioso atilho. Pontos e traços tecem a simetria da indumentária crioula que, como segunda pele, recobre o corpo da imperatriz do *Níger*. Fios de amarelas memórias, alfaiatada palavra após palavra com o suor lunar. Linhas de saudade, tecelã do tempo. Águas que traçam a forma e o destino do rio. Assim são os pensamentos cerzidos no “manto” metodológico, composto por “retalhos” do conhecimento científico, em investigações com narrativas orais de matriz iorubá sobre *Oxum*; transformadas no Mestrado em Educação em objeto de estudo classificadas como fenômenos culturais.

O fenômeno são voltas do tempo, feito elos de filosofia, de história e de memória que o passado doa ao presente e que a Ciência busca descrever e explicar, já narra Ales Bello (2004). Procedimento Científico também é herança, que temos de acolher e aceitar. Grilhões compostos de análise histórica e do problema que almejamos abordar. Contudo, não irei me ater a observações históricas do método, mas ao rastro de seu tintilar nas argolas da memória, resguardado na voz de sacerdotes de *Kétu - Ogans*²⁶ e suas narrativas orais sobre a deidade do ouro.

Eu, enquanto artesã da palavra, aguardo na torre das recordações junto ao tear manual das ideias àqueles que trazem o efêmero material, experiência vivida que servirá para amearhar o soberano adorno. A cada relato um ponto bordado, seguindo outro mais adiante. Colher a linha da narrativa mais próxima e logo mergulhar a agulha na cadência dos obedientes pontos. Debruçada no bastidor das teóricas obras a tecer os pontos e, com muito cuidado cortar a linha, na bordadura do texto.

Recolho fragmentos/resíduos e os trabalha do feito artesã na coleta dos dados. Fiando ideias, costuro relatos, permitindo ao leitor uma compreensão dos princípios qualitativos e documentais desta inquirição, na abordagem Social antropológica, com traços Etnográficos, tendo como suporte principal a Etnometodologia, imersa na Fenomenologia como método da Ciência. No entanto, alinhavo saudades, bordo sonhos, sempre orientada por critérios gerais da Ciência

²⁶. Para Verger (2002) Sacerdote afro que não entra em transe mediúnico. Aquele que toca o atabaque.

que Minayo; Deslandes e Gomes (2015), na obra “*Pesquisa Social*”, denominam de Método. Este é o caminho do pensamento e a prática exercida na abordagem da realidade cultural tida como fenômeno; mas também o molde para tessituras.

Pesquisar seria como enfileirar um a um, os pontos do Método de pesquisa ao tipo de inquirição científica e estes à técnica. Procedimentos que no trato com Oralidade de matriz iorubá induz uma trilha de peregrinações pelas relações sociais e culturais que a etnia afro veicula, entendendo tais manifestações pela ótica da Fenomenologia; isto é, desvelar como a sociedade diaspórica de *Kétu* organiza o imaginário e constrói o saber, perpetuado em narrativas míticas sobre seus deuses, subjetividades humanas impingidas na memória coletiva e individual de afrodescendentes que desvelam as combinações simbólicas de vivências amalgamadas e cuja estrutura subjaz no Candomblé.

Ales Bello (2004) em “*Fenomenologia e ciências humanas*” esclarece que para compreender fenômenos imersos em cultura se faz premente percorrer um caminho teórico, escutar as palavras, ouvir os ecos, perceber conceitos subjacentes, pois não óbvios. Estabelecer um diálogo constante com a memória, o imaginário, a história e o tempo. O método fenomenológico dilata a capacidade do pesquisador em se deslocar, intelectualmente, para entender o que acontece em uma cultura, apreendendo a realidade pelo olhar do outro, ou mesmo, captar, em si, o caleidoscópio de vivências outras que o formam enquanto sujeito social e cultural. E, assim, “acessar níveis culturais diferentes e compreender como se organizam as mentalidades nessas diversas culturas” (*Idem, Ibid, p.157*).

Em interlocução teórica, Minayo; Deslandes e Gomes (2015) enunciam que todo método da ciência insinua uma metodologia - forma de percorrer o caminho. O que inclui, simultaneamente, a teoria epistêmica (método) e os instrumentos de operacionalização do conhecimento (técnicas); comportando, ao mesmo tempo, “concepções teóricas da abordagem, articulando-se com a teoria, com a realidade empírica e com os pensamentos sobre a realidade” (*Idem, Ibid, p.15*).

Em circunstâncias científicas de pesquisa, cada ramo do saber conduz o leme da Ciência, segundo suas particularidades, métodos e técnicas de investigação; baseados em paradigmas filosóficos/teóricos, os quais suponham adequados para trazer ao seu estudo dada realidade – constituída em objeto. Na Fenomenologia há várias técnicas para o pesquisador catalogar a realidade (fenômeno), dentre elas:

entrevista: seja estruturada ou semiestruturada; observação participante, diário de intinerância, relato: de experiência ou de visita domiciliar, história de vida, entre outras. Cada uma serve para captar determinados dados do que se pretende investigar. Ferramentas selecionadas de acordo com o viés: qualitativo, quantitativo, ou mesmo híbrido da amostragem e análise pretendida.

Lúcia Mélo (2015) na obra "*Fenomenologia e seus procedimentos Metodológicos*", desatrela as argolas do Método Fenomenológico, revelando nele formas exclusivas de técnicas qualitativas de pesquisa. Elas seriam destinadas a levantar categorias de análise referente às concepções de mundo, valores e significados dos sujeitos sociais diretamente envolvidos com o fenômeno pesquisado. Ao traçar o esquema para descobertas científicas, cabe ao pesquisador percorrer rigores, expresso em paradigmas estruturais, que convalidam ou não o que se perscruta, conferindo-lhe certa legitimidade. Qualidade estabelecida abaixo:

A cientificidade, portanto, tem que ser pensada como uma ideia reguladora de alta abstração e não como sinônimo de modelos e normas a serem seguidos. A história da ciência revela não um "a priori", mas o que foi produzido em determinado momento histórico com toda a relatividade do processo de conhecimento. (MINAYO; DESLANDES E GOMES, 2015, p.11)

Explícito no excerto se encontra a busca pessoal da pesquisadora pelo caráter de cientificidade atribuído ao objeto, nas lides das Ciências Humanas; proveniente do atrelamento a arcabouços científicos. Para tanto, quem investiga deve selecionar um instrumental científico coerente com o objeto – teoria e técnica de captação de dados complementares – que o permita descrever o fenômeno estudado, isto é, como num exame, em que lentes são tiradas e colocadas para verificar a que melhor possibilita a nitidez do olhar, assim deve ser o encontro entre método, tipo de pesquisa e técnica de coleta.

Em dado momento o pesquisador deverá escutar seu objeto, atendendo ao que ele lhe indica, sutilmente, em termo de especificidades metodológicas. Tarefa nada fácil, pois a diversidade de enfoques teóricos muitas vezes confunde e dificulta o fazer pesquisa por parte do jovem pesquisador. Sendo, por esse motivo, preciso traçar parâmetros para navegar na produção do conhecimento, do contrário o inquiridor naufraga no tortuoso rio da pesquisa.

Após as observações elencadas, informo que para extrair a essência educativa das histórias contadas nos terreiros, enveredo pela Fenomenologia, método científico que “desembaraça” amarfanhadas linhas em realizações humanas distintas; deixando entrever nelas suas diversas expressões – literárias, artísticas, antropológicas, educativas, entre outras – forjadas, mantidas e dimensionadas de maneira social, histórica ou cultural, como as que ocorrem nas tradições orais iorubanas.

A Fenomenologia se ocupa em estudar fenômeno (s). Macedo (2004, p. 43) delimita o temo como “palavra grega *faínomenon* – que deriva do verbo *faínestai* – e significa o que se mostra, o que se manifesta, o que aparece”. Retrata a noção de tudo o que pode ser captado pelos sentidos ou pela consciência (razão) humana e, assim assimilado/compreendido. Ecos encontrados em Chauí (2008, p.81) e suas disposições filosóficas baseadas em Heidegger e Husserl a respeito deste método, enfatizando-o como “*narrativa* das experiências da consciência na história [...] É a *descrição* das experiências da consciência como atividade de conhecimento”.

Complementar aos constructos trazidos, Martins e Bicudo (2006) em seus “*Estudos sobre existencialismo, Fenomenologia e Educação*” dispõem o método fenomenológico como maneira direta de intervenção científica em dada realidade; onde não se aplica, sobre o fenômeno, conceitos prévios que o definam e sem basear-se em um quadro teórico anterior que emoldure as explicações sobre o visto – deixando que ele primeiro se mostre, para depois ser analisado. É caminho epistêmico que permite a captação da realidade, na forma como ela se revela; da maneira como é evidenciada na experiência em que é concebida. Isso quer dizer que há um mundo ao redor do fenômeno, que surge e que se doa ao pesquisador, intencionado a percebê-lo, a investigá-lo.

No itinerário fenomenológico, encontro Geertz (2008), e seus registros acerca das leis científicas que até nos ajudam a entender fenômenos da natureza, como o movimento e estado das águas, do clima, da gravidade, mas pouco revela da cultura. Sendo a cultura a teia de significados que o homem teceu, repleta de superfícies enigmáticas, acessíveis apenas por análise minuciosa. Para entendê-la o pesquisador tem que realizar aproximações que o facilite compreender o fenômeno cultural.

Desse modo, “o inquiridor fenomenológico busca *ir-à-coisa-mesma*, entendida, não como o objeto concreto fenomenal que *está-aí-diante-dos-olhos*, mas como a maneira deste fenomenal se dar à experiência do *ver* do inquiridor” (MARTINS E BICUDO, 2006, p.16). Diante disso, esse ramo da ciência manifesta uma consciência, uma intencionalidade em desvendar os sentidos presentes em determinado fenômeno; realizando uma abordagem existencial-fenomenológica, que, para os autores antes citados, revela a sentença de inteligibilidade do discurso, expressa em linguagem que expõe articulações efetuadas no movimento ideológico do pensar.

Assim retratada, a fenomenologia trabalha com uma visão de conhecimento e de realidade específicas e próprias; onde sujeito e objeto não são separados, mas já estão ontologicamente unidos, uma vez que o ser é sempre ser-no-mundo. Nessa estimativa, o fenômeno se “mostra” em perspectiva, se revela e se doa em suas possibilidades, mesmo porque, ele, não sendo uma realidade (um todo) concretamente dada e pronta, pode apenas mostrar-se em seu sendo – representar a realidade; ser verossímil a ela.

Martins e Bicudo (2006) advertem também para o fato de que, o ato de descrever o fenômeno, por sua vez, prescindir um rigor; exatidão ao identificar o que está sendo descrito, sem que se imponha algo sobre ele, bem como sem concluir nada a seu respeito, apressadamente. Entender o fenômeno não como realidade, objetiva e imutável, mas constituída nos atos intencionais e nas redes que vão se formando, mediante processos de inter-relação.

Tais percepções clarificam o entendimento sobre realidades educativas diferenciadas que margeiam a escola; compondo o fluxo constante de fios outros que ligam a prática educativa aos saberes da tradição iorubá, aos contidos na visão de mundo, aos dispostos em atividades sociais cotidianas, em histórias de vidas de grupos, etc. Educações distintas em sua forma, mas próximas em sua essência – de orientar o surgimento de aptidões do indivíduo segundo suas necessidades sociais. As costuras fenomenológicas denotam a educação pela cultura como fenômeno a ser investigado e, dialogam com Brandão (2002) quando destaca que a rede de saberes que acompanha o sujeito desde a infância até a fase adulta, como expressão da diferença, da diversidade, da heterogeneidade, é silenciada pelas vozes da história/cultura dominante; levando o sujeito a esquecer, ou não perceber,

a polifonia que lhe compõe e engendra seu repertório simbólico como partícipe do grupo cultural que compõe; singularidades, que, muitas vezes, não encontram ressonância na escola. Por isso, a necessidade de um olhar investigativo, minucioso, que dê “voz” a saberes marginalizado e que possa capturar e/ou demonstrar suas peculiaridades, constituídas também enquanto formas de educação.

O exercício fenomenológico, assim informado, caracteriza a educação presente na “informalidade” dos saberes de grupos culturais, como o dos lorubás – afro-amazônidas – enquanto parte integrante do tecido educacional e, aproxima-se dos pressupostos da pesquisa qualitativa. O retrós da tessitura, nesse ponto, se realimenta com fios e rastilhos; recompondo o bordado em abordagem qualitativa e se pauta na existência de uma relação dinâmica entre sujeito, objeto e suas vozes; ideias salientadas por Flick (2004) e sua publicação “*Pesquisa Qualitativa*”, em que frisa, como aspecto importante dessa abordagem, a investigação de fenômenos sociais, como os educativos; buscando apreender seus conhecimentos e práticas produzidos culturalmente, pois “em pesquisa qualitativa, os objetos não são reduzidos a variáveis únicas, mas estudados em sua complexidade e totalidade em seu contexto diário” (FLICK, 2004, p.21).

Flick (2004), também destaca que pela pesquisa qualitativa é possível investigar aspectos culturais, sociais e políticos do fenômeno, em conjunto, atendendo-se a um desses vieses. Embora existam vários graus de ênfase nestes, eles supõem a significação do fato como um todo, compondo a captação, por parte do pesquisador, da realidade subjetiva do grupo investigado. Creswell (2014, p.49) em “*Investigação Qualitativa*” dispõe sobre o assunto, informando que:

Penso metaforicamente na pesquisa qualitativa como um tecido intricado composto de minúsculos fios, muitas cores, diferentes texturas e várias misturas de material. Este tecido não é explicado com facilidade ou de forma simples. Como o tear em que o tecido é produzido, os pressupostos gerais e as estruturas interpretativas sustentam a pesquisa qualitativa.

Evidenciada segundo os preceitos ressaltados na citação, a pesquisa qualitativa volta-se a fenômenos de caráter sociocultural, buscando responder a questões muito particulares do processo interacional estabelecido. Ela se ocupa em investigar teias de significados cerzidas ou destecidas por processos históricos,

políticos ou econômicos, perfazendo contornos diferenciados do elo quantitativo, posto que:

O universo da produção humana que pode ser resumido no mundo das relações, das representações e da intencionalidade e é objeto da pesquisa qualitativa, dificilmente pode ser traduzido em números e indicadores quantitativos. Por isso não existe um *contium* entre abordagem quantitativa e qualitativa, como muita gente propõe, colocando uma hierarquia em que as pesquisas quantitativas ocupariam um primeiro lugar, sendo “objetivas e científicas”. E as qualitativas ficariam no final da escala, ocupando um lugar auxiliar e exploratório, sendo “subjetivas e impressionistas”. (MINAYO; DESLANDES E GOMES, 2015, p. 21).

O trecho acima considera a pesquisa qualitativa e quantitativa como elos distintos de análise do fenômeno na investigação científica; em alguns casos, esses aspectos podem compor um enfoque híbrido, se necessário à captação da realidade. A vista disso, a pesquisa quantitativa utiliza a linguagem estatística para interpretar seus objetos; já a qualitativa o faz pela interpretação hermenêutica, descrita por Martins e Bicudo (2006) como interpretação que visa um rigor “empirista” de descrição da realidade; uma maneira de o pesquisador preservar a linguagem usada pelo grupo, trazendo-a para o texto em seu sentido/uso literal.

O sentido de informalidade, neste caso, denota descrições interpretativas em estilo flexível; uso de palavras que expressam conhecimentos que transitam em histórias, literatura oral, poemas, e/ou produções tradicionais e costumes de povos que, se alterados, perdem o valor semântico, possível somente no contexto em que é empregado. Seria, grosso modo, uma forma do inquiridor se manter fidedigno à análise da realidade estudada. Atentando para plasticidade linguística cultural que historicamente só fazem sentido na totalidade da descrição, em que o pesquisador percebe normas e regras de conduta/comportamento singulares.

Nos escritos de Creswell (2014), a exploração qualitativa se faz imprescindível quando o pesquisador intenta investigar grupos ou populações cujas vozes são silenciadas por processos históricos e culturais. Vozes que empregam expressões diferenciadas para se referirem a determinados objetos, que em culturas outras, possuem sentidos díspares. Nesse caso, o valor semântico atribuído ao objeto pode até ser próximo, mas não necessariamente, igual.

Utiliza-se, então, a abordagem qualitativa quando se almeja “dar voz” aos indivíduos para que eles possam compartilhar suas histórias e saberes, produzidos socialmente, evidenciando mecanismos ou ligações entre teorias e modelos que

ficaram culturalmente distanciados. A pesquisa qualitativa, assim, apresenta interstícios com a fenomenologia e ambas focam na descrição do que todos os participantes de um grupo específico têm em comum, ao vivenciarem determinado fenômeno; “o propósito básico da fenomenologia é reduzir as experiências individuais com um fenômeno a uma descrição da essência universal” (CRESWELL, 2014, p.72).

Busco identificar, através do viés metodológico exposto, princípios educacionais implícitos nas narrativas orais de matriz iorubá, contida nas vozes de sacerdotes de *Kétu*. Estas traçam uma forma de educação pela cultura africana, silenciada historicamente; desvendando práticas de aprendizagem velada, disposta no dia a dia de um espaço, repleto de circulação de conhecimento, saberes e memórias. Por esse ângulo, as narrativas investigadas se constituem em hábitos sociais circunscritos à realidade afro-amazônica; herdada pelo povo de Santo.

O que significa dizer que em face da necessidade afro-amazônica de (re) organizar seu espaço esgarçado pela escravização, os iorubás guardam, a partir de explicações orais contidas em suas narrativas ancestrais, ensinamentos para seu povo entender estruturas socioculturais. As narrativas assim, “escamoteiam” segredos sobre formas de construir pilão, tambores, indumentárias sacras dos *Orisás*, alimentos, adereços étnicos, de condutas entre os sujeitos da comunidade – dos mais velhos com os mais novos e vice-versa – dentre outros em que a oralidade ainda é a guardiã.

Na sinuosidade deste percurso metodológico, avisto a Etnometodologia. Etno porque fala dos saberes de um povo, tido como fenômeno cultural pelas lentes da Ciência. Rebrilho da luz nos rios. Espelho das águas, terceira camada aflorada nas tramas da investigação a que me proponho. Procedimento que fornece o suporte para captar fenômenos típicos de produções étnicas, como as narrativas orais de matriz iorubá, acerca de *Oxum*.

Os indícios da Etnometodologia estão dispostos em Watson & Gastaldo (2015) publicado em “Etnometodologia & Análise da conversa”, onde é traçado o conceitual sólido dessa teoria. Parte integrante da família de abordagem nas ciências sociais, mas que se ajusta, satisfatoriamente, a análise de fenômenos da educação - formal ou não; o método rompe com a sociologia funcionalista, normativa de origem

positivista, ancorando seus aportes na fundamentação fenomenológica. Ele é definido abaixo como:

Ramo das ciências sociais que busca estudar exatamente aquilo que as outras teorias sociais parecem fazer desaparecer: as pessoas singulares em suas ações cotidianas, e os modos pelos quais elas, em interação, fazem sentido do mundo[...] O termo foi criado por Garfinkel [...] referindo-se ao estudo (*logos*) dos métodos usados pelas pessoas/grupos (*ethnos*) em suas vidas cotidianas, entendidos como processo de produção de sentido. Assim, temos etno+método+logia. (WATSON & GASTALDO, 2015, p.08-13).

O fragmento retrata a premissa básica do etnométodo que assume uma concepção simbólica de apreensão do mundo, caracterizados como fenômenos empíricos constituídos por grupos étnicos, como a utilização da cultura enquanto educação, ou ainda os pertinentes a fazeres expresso em danças, rezas, lendas, mitos, dentre outros. Do ponto de vista etnometodológico, a cultura não é vista apenas como um conjunto de normas, regras e valores, mas também como um conglomerado de conhecimentos que os membros de uma dada sociedade tratam como seu, saberes compartilhados por gerações, heranças de memórias, histórias e línguas, vicissitudes de grupos étnicos.

Destarte, os traçados epistêmicos aqui dispostos são recorrentes e convergentes, em que a Fenomenologia e a Etnometodologia se complementam na abordagem qualitativa desta investigação. Ambas vertentes fixam seu olhar no contexto em que as ações sociais ocorrem. Segundo Melo (2008/2009), a Etnometodologia analisa o “raciocínio prático baseado nos traços culturais, normas, sistemas de crenças, costumes, tradições, hábitos e padrões culturais dos grupos, dos quais participam os sujeitos com o objeto estudado”.

A Etnometodologia se baseia em procedimentos que buscam resolver os problemas cotidianos do homem, assim, considera que os indivíduos de uma sociedade “têm saberes práticos para reconhecer e produzir continuamente processos sociais significativos e ordenados, segundo suas concepções de mundo e valores socioculturais em seus ambientes culturais micros sociais” (MELO, 2009, p. 07). Baseado ainda nestas perspectivas, a etnometodologia enquanto forma de estudar a organização do conhecimento dos homens através de suas práticas cotidianas, considera a educação como uma dessas práticas que se enraíza na cultura e, ao mesmo tempo, a partir dela, se retroalimenta socialmente.

Os princípios dispostos por Melo (2008/2009) remetem aos ensinamentos de Alcoforado (2008), a respeito da funcionalidade do texto oral (narrativas), o qual se mantém vivo, atuante, solidário e, por isso, portador de conhecimentos e de ensinamentos nas chamadas culturas populares, dispostos no convívio coletivo de uma dada comunidade: em reuniões de trabalho, religiosas ou de lazer.

Na Amazônia paraense, a tradição e funcionalidade da narrativa oral sobrevivem em cotidianos como: vendas de comidas típicas, momentos de lazer, “puxadas” de pesca, no trabalho em casas de farinha, na lavagem de roupa, em mutirões de plantio/colheita, ou mesmo em processos de transmutação tecnológica, dentre outros.

Nos terreiros de Candomblé as práticas da oralidade são recorrentes em ocasiões específicas, como na reunião religiosa do grupo. A narrativa oral, assim, mantém uma relação íntima com as pessoas, acompanhando o pulsar dos seus sentimentos, veiculando as suas emoções, participando do seu cotidiano. Chuva que fecunda com palavras: memórias, gestos, pensamentos, emoções e faz brotar a tradição, o culto, o saber, a poesia em negra de vivência.

Para saber das narrativas, pertencendo ou não ao grupo social em que elas circulam, é necessário vivenciar o cotidiano da comunidade aonde elas nascem. Quando se instala o movimento da pesquisa, necessariamente é preciso perguntar, inquirir, investigar; não invadir, mas participar de forma distinta com um olhar diferenciado, de quem examina, analisa, estuda, coaduna conhecimentos teóricos aos saberes sociais. Como quem vai pôr um rio gentil que se deixa navegar.

Assim, me sinto como um afluente que deságua em águas maiores. Não sou estranha ao divino que habita nos terreiros e às narrativas que investigo. Ser próxima ao objeto não significa ter vantagens, ao contrário, implica ter cautela para não profanar o sagrado na escrita científica e ainda assim, aproximá-lo das lides acadêmicas.

2.2 Entre colares e braceletes: Técnicas na pesquisa qualitativa

A memória, para alguns, não é mais do que uma alquimia entre nervos, conexões no cérebro e aminoácidos articulados durante algum tempo, entre energia e matéria, expõe Brandão (2002). No entanto, o memorial humano é mais que isso. Algo do que há nos rios pulsa também dentro de nós. Do signo ao ato de significar, simbolizar, subjetividade e igualmente objetividade, constroem todo o complexo e diferenciado aparato de ordenação da própria vida social.

Tecido de que somos e criamos, ao mesmo tempo, os fios, o pano, as cores, o desenho do bordado. Nas preleções de *Kétu*, o arremate do ponto, no bastidor das lembranças, é feito por meio de uma educação narrada que traz sentido e significado a capacidade humana de entender, explicar o mundo e as relações que o cerca. Então, a memória passa a ser uma das formas de enredamento da comunidade tradicional. Nesse jogo, da voz presentificada do narrador se faz o ponto que liga a viva África em Belém. Sentidos simbólicos da floresta e do rio que se exprimem na produção do imaginário, ressalva Le Goff (1992).

Imaginário que instrumentaliza a cultura menciona Loureiro (2000). Memórias de águas que se encrespam feito epiderme de frio ou medo. Alma do rio, onde estão as encantarias. Local em que *Oxum* verte seu pranto. Palavras presas, líquidas escorrem pelos olhos. Dor que resolveu derreter. História que linhas escritas escondem. Sonhos do rio que se fez mulher e, em noite de lua alta, ela canta retecendo as lembranças.

Melodia que só pode ser ouvida, sem fatal encanto, por seres de sua linhagem. A linguagem aquífera pode até ser sentida por todos, mas, é apenas percebida por alguns, pois o rio, “é como uma cobra que tem a boca na chuva e a cauda no mar” (COUTO, 2003, p.61). Fugidia como o próprio líquido entre as mãos, a voz da sereia Oxum deita sementes educativas em práticas narrativas.

O desafio maior nesse estudo é captar o ensino e a aprendizagem oral contidos no cotidiano do Candomblé de matriz *Kétu*, mantidos nas escamas sonoras do canto *d’Oxum* (narrativas); sendo necessário, para tanto, delimitar técnicas de pesquisa capazes de investigar tais nuances. Mesclas táticas que combinadas possam revelar a essência da educação de terreiro em práticas da oralidade e, nesse intento, Santos Filho e Gamboa (2002), informam que na Pesquisa em Educação,

as complexas variações do objeto propõem a necessidade de investigações de caráter multiparadigmático, sobretudo em virtude da concepção de educação que norteie dada pesquisa – como a da Educação pela cultura foco desta investigação.

Não obstante, no campo em questão não há o modelo ideal, mas, um norte a ser seguido, supondo ao pesquisador entender os moldes metodológicos dominantes nas Ciências Humanas e, ir adequando-os a investigações diversas na área. Mesmo porque a pesquisa deve produzir conhecimentos que fomentem melhorias nas condições de vida de uma população e/ou comunidade; sendo insuficiente, para isso, o uso, tão somente, de um dos mecanismos da Ciência. Ao encontro destas contribuições estão as considerações de Ghedin; Franco (2008) ao afirmarem que as atitudes epistemológicas positivistas, predominantes nas pesquisas científicas de um modo geral, devem ser revistas, quando aplicadas à pesquisa em educação, pois o que é adequado a dado campo científico pode não ser a outro e vice-versa.

Nesse quesito, Bruyne (1991) “aponta” os princípios de cientificidade de dado objeto em pesquisa, o qual incide nas rupturas com o senso comum e na busca pela identificação, por parte do pesquisador, da teoria que sustenta determinadas discussões em torno do objeto de pesquisa, uma vez que “o lugar da pesquisa é, pois, o lugar prático da elaboração e da transformação do próprio objeto do conhecimento, de suas construções sistemáticas e da constatação dos fatos que o manifestam” (*Idem, Ibid, p.49*).

A técnica da pesquisa, neste estudo, está dividida em dois momentos bem definidos: a pesquisa bibliográfica e a de campo. Pesquisa Bibliográfica, na visão de Marconi e Lakatos (2001) é a investigação efetivada por intermédio de fontes secundárias, selecionadas em relação ao tema averiguado. Dados já trabalhados e publicados por outros pesquisadores sobre o assunto, dispostos em livros, revistas, publicações avulsas, impressas em meio virtual ou real.

A pesquisa bibliográfica, na perspectiva supracitada, visa posicionar o pesquisador em relação a tudo aquilo que está sendo produzido sobre determinado assunto; permitindo-o definir, resolver, explorar e/ou identificar novas áreas ou perspectivas lacunares de determinados objetos, onde os problemas ainda não se cristalizaram o suficiente.

Já a pesquisa de campo, informa Proetti (2005), é o ato de perscrutar dados primários – informações ainda não pesquisadas; originais, que se encontram em estado bruto, como: pintura, gravura, oralidade, textos literários ou narrativos – e tem por cerne abordar o problema na fonte; em seu meio próprio, onde o fato é produzido, seja de forma natural ou artificial; momento em que pela observação direta e sistemática o pesquisador capta o fenômeno e seus significados mais sutis.

De tal modo, como instrumento para coleta de dados durante a pesquisa de campo, utilizei a entrevista semiestruturada, fundamentada em uma metodologia fenomenológica. Técnica definida por Ludcke e André (2005, p.34) como ação que “se desenvolve a partir de esquema básico, porém não aplicado rigidamente, permitindo que o entrevistador faça as necessárias adaptações”, tendo como suporte a utilização de um gravador digital para capturar a voz do narrador²⁷. Encaminhada a partir de um roteiro previamente pensado e elaborado, com aval da orientadora, considerando o contexto da pesquisa e dos sujeitos históricos participantes e cujo conteúdo se deteve à investigação dos saberes educativos em práticas culturais ainda permanentemente alçados na realização da cotidianidade de atividades religiosas em terreiro de Candomblé, de matriz Kétu, na área metropolitana da cidade de Belém – roteiro em anexo.

Coletar dados a partir da narrativa oral é percorrer o rio que corre sempre. Muda tudo, desgasta, acrescenta, passa, âncora sua essência no imaginário. Texto oral que é organizado pelos “*Ruídos da Memória*”, ressalta Maluf (1995). Rememoração de imagens guardadas, reencontrada na vontade de lembrar.

Atrelada à entrevista semiestruturada, encontra-se a Observação-Participante, técnica em que o pesquisador tanto observa o fato investigado, quanto participa dele em conjunto com outros sujeitos sociais, no cotidiano das atividades da vida, destaca Mélo (2015). As técnicas fenomenológicas adotadas neste estudo giram em torno das vivências, reflexões, elaborações e formas de produção de sentido através da palavra – aquela que segundo Brandão (2002), sai da boca e voa aos ouvidos e, pela qual a humanidade, ao longo dos séculos, vem construindo conhecimento e constituindo o homem como sujeito histórico. Locução que contém

²⁷. Emprega-se o termo no sentido benjaminiano cuja acepção remete ao ser que traz em germe a história, ao invés de informante – com trato impessoal, como se costuma chamar em pesquisa.

uma dimensão parcelar de alguns sistemas motivados de símbolos e de significados de uma dada cultura, ou do lugar social de um entrecruzamento de culturas.

No lastro da voz, ressaltam Bastos e Fares (2000), descobre-se complexo imbricamento de signos que se perpetuam na tradição. Fios que tecem o canônico, as matérias instituídas, como a matemática, a história, a linguística, a literatura de verniz superior. Mas que também fazem parte de recepções pouco visitadas, ou porque não dizer silenciadas em sua essência de saberes, como a indígena e afro, em parte constituídas ainda em matriz oral. Força motriz que engendra a memória imaginária amazônica paraense.

Conforme Bastos e Fares (2000), os textos de tradição oral são frequentes no universo amazônico paraense, dispostos em forma de provérbios, contos, máximas, ditos populares, trovas, cordéis, são muito citados, todavia pouco estudados. Carregam o peso de um paradoxo sobre o valor intrínseco de saberes ali contido, sendo questionáveis se são realmente passíveis de reconstrução de um passado. Distorções contestadas em estudos como os de “Robert Darnton reconstituiu o Antigo Regime francês por meio do conto popular; Le Goff estuda a Idade Média pelo elemento maravilhoso; Carlo Ginzburg faz do relato de um oleiro e de mitos e costumes populares objeto de sua tese” (1989, p.85).

Importa ressaltar, que no roteiro das técnicas de pesquisa Marly de Oliveira (2014) frisa a importância do contato direto do pesquisador com o fenômeno, afim de que este obtenha informações sobre a realidade pesquisada em seu contexto. Em pesquisa qualitativa, os dados não podem ser considerados como fatos isolados e, sim observados dentro de um contexto em suas múltiplas relações.

De acordo com a autora, na observação participante, o inquiridor deve interagir com o contexto pesquisado, ou seja, deve estabelecer uma relação direta com grupos ou pessoas, acompanhando-os em situações informais ou formais e interrogando-os sobre os atos e seus significados por meio de um constante diálogo.

Quanto aos critérios de escolha dos sujeitos da pesquisa, adoto o “Processo de Amostragem” que Mélo (2015) informa constituir parte dos elementos que compõem um universo ou população em relação ao todo de um conjunto pesquisado. Há dois tipos básicos de amostragem: a) amostragem não-probabilística e amostragem probabilística. No entanto, nesta pesquisa adota-se o

segundo tipo por ser ele o mais adequado às pesquisas qualitativas, nas quais se visa uma análise essencialmente crítica das informações.

Mélo (2008/2009) ainda dispõe que a amostragem não-probabilística: é o processo em que não se considera uma rigorosidade estatística para a determinação da amostra, obedecendo-se mais a certos critérios de seleção, que se admite possam favorecer a representatividade qualitativa do universo. Assim, as indicações orientam uma amostragem qualitativa dos dados para este estudo que segundo a citada autora, supõe o trato da análise de duas maneiras: a) amostragem não-probabilística por acessibilidade, em que o pesquisador coleta informações apenas dos sujeitos aos quais tem acesso; b) amostragem não-probabilística por tipicidade, em que o pesquisador seleciona a população, considerando os mais representativos em relação à problemática investigada.

No caso desta pesquisa, a amostragem não-probabilística por acessibilidade indica a seleção de sujeitos aos quais a pesquisadora teve acesso. Convém lembrar que todo cuidado é necessário, pois o divino se iguala a delicada peça de renda guipure, tule ou filó, por sobre o qual somente com a ajuda de um dedal é possível acrescentar outros conexos. Acomodar o passado no presente é suplantar obstáculos, tentar abrir as conchas onde se fecham os silêncios.

Talvez por isso, a sacerdotisa da Casa de Candomblé em que desenvolvi minha pesquisa de campo tenha preferido se manter no remanso das memórias, não desfolhando o tempo. Ficara a pensar dentro de sua inércia os desalentos da saudade. Resolveu descansar as palavras, mas não sem antes fazer dois pedidos. Deixaria a pesquisa transcorrer, desde que a pesquisadora mantivesse a identificação de seu Ilê e dos *Ogans* de sua Casa no anonimato.

Mas, a pesquisa exige nomenclaturas, questão sanada ao identificar a casa de asé que investigo pelo nome de sua patrona, assim fincando: Casa de *lemanjá*. Como nesse estudo as narrativas pedem um leitor - ouvinte, este terá que instaurar um movimento de lembrança; a partir desse tópico, todas as vezes que mencionar Terreiro, estarei me referindo a “Casa de *lemanjá*”, espaço em que levei a efeito o método, os procedimentos e as técnicas da inquirição científica.

Não são sem razão Ecléa Bosi (1994) escreveu que o trabalho da lembrança não é um afastar-se para reviver o passado tal como ele se deu, como se pudéssemos guardar em estado puro, intocável, as experiências ainda vívidas, igual

ao historiador cujo trabalho é o de reconstruir significações pretéritas a partir de seus condicionantes presentes; a relembração é uma reconstrução orientada pela vida atual, pelo lugar social e pela imaginação daquele que lembra. Para Maluf (1995) a lembrança é uma imagem construída pelos materiais que estão, agora, a nossa disposição, no conjunto de representações que povoam nossa consciência atual.

Pedidos acatados, a pesquisadora pode entrevistar dois *Ogans* “mais velhos”²⁸ na casa para compor o quadro de amostragem. Estes, também se ajustam a seleção não-probabilística por tipicidade, pois são considerados detentores da memória narrativa em relação as histórias dos *Orisás*.

O processo de amostragem, nesta pesquisa, se deu a partir de setembro de 2015 e, mais consistentemente, a partir das primeiras visitas a Casa de *Iemanjá* - matriz *Kétu* – que teve sua raiz transposta da Bahia à Belém, pela *Iyalorixá* afro baiana (mãe Raimunda, ou Mãe *Dewi*) que iniciou a atual sacerdotisa da casa afro paraense – com a finalidade primeira de conhecer as pessoas do lugar e somente a partir do primeiro contato com os *Ogans* da casa é que comecei a realizar as entrevistas. Informo também que a pesquisa tem como contexto uma situação cotidiana do terreiro. Momento em que eu, agora na figura de pesquisadora, adentro, sento, ouço narrativas da memória a respeito das águas que formam *Oxum* – objeto que catalogo para analisar pela ótica da Análise do Discurso.

2.3 Aviamentos do saber: A Técnica de Análise

Renda e brocado, fitas e linhas, nós e laços, a indumentária real assim nasce, feita de mimosos aviamentos, que para sua recolha necessitam de mãos hábeis a serviço da tessitura. Ontem fluindo em mágoas, hoje esfolhando em risos. Assim é o destino do rio. Águas que o soprar dos ventos faz correr. Movimento que toda *laba* tem em suas saias. Cadência suave, sedutora que conquista olhares, encanta, mundia. Remoinhos de lembranças ritualizada em preces, danças, músicas e narrativas afro. Ondulações da dengosa e sensual saia *d’Oxum*, marcada ao malemolente compasso. Feitiços do rio, encantos do mar.

²⁸. Expressão usada pelo povo santo para indicar pessoas que possuem cargo sacerdotais e que estão em dia com suas obrigações religiosas. Ser mais velho, neste caso, não se refere a idade cronológica, mas a execução de cargos na casa.

O objeto de estudo que investigo se delimita a partir da concepção sócio interacionista da linguagem, em que a produção de sentidos é demarcada pelas relações sociais que organizam o uso da língua em situações reais de fala, como as ocorridas no momento em que o narrador conta histórias aos *iyawos* no Candomblé. Agimos, assim, sobre os outros e estes sobre nós. A língua não se separa do indivíduo, partilhamos por meio dela modos de viver, pensar e agir.

Carta de marear que Orlandi (2000) e sua acepção de linguagem enquanto ação transformadora demarca pelo conceito social e histórico, pois “o homem não é isolável nem de seus produtos (cultura) nem da natureza” (*Idem, Ibid*, p.17). A linguagem, assim entendida, seria um trabalho simbólico de combinação entre língua, ideologia, contexto e seus derivados – fatores históricos e sociais.

O pressuposto mencionado direciona a investigação e suas respectivas técnicas para a Análise do Discurso. Campo de estudo que investiga o discurso. Expressão delineada como “curso, percurso, decorrer por movimento, prática de linguagem” (ORLANDI, 2005, p.15). Pelo discurso se estabelece relações de linguagem, alçadas em sujeitos que inferem sentidos em gestos, sons, entonações, sentimentos, silêncios, pausas, ritmos, dentre outros recursos da camada sonora do verbo cujos efeitos são múltiplos e variados. Como bem lembra Mirna Spritzer (2007), em seu “*Dizer e ouvir*”, reportando-se ao fato de que as experiências criativas do dizer e ouvir trazem em si a certeza de que há um compartilhar da imaginação e da memória que torna mais humana a capacidade da linguagem. Na linguagem verbal, quer se incorporá-la, ou seja, lembrar que não há dizer sem corpo e nem ouvir descarnado.

É disso que se ocupa a Análise do Discurso: dos aspectos verbais e não verbais que estabelecem comunicações plurais, polifônicas e polissêmicas pela sonoridade da língua e seus não ditos, isto é, entender os efeitos de sentido das palavras entre locutores. Supondo também o que perpassa nas entrelinhas do que é dito; tramas de uma construção que está para além daquilo que é somente ouvido (narrado), pois, assim como são vastas as saias que compõe a indumentária sacra da rainha, a linguagem de suas narrativas também está constituída em diversas camadas de significação.

Teias tecidas com finos fios de ouro da memória ancestral, que resguardam os saberes. Rio profundo que avistado somente o leito quando se ouve uma de suas

narrativas, não se supõe a profundidade de seu mistério. Superfície tácita narrada poeticamente, que para os não adeptos/partícipes de processos idiossincráticos afro-religiosos mais informam do que formam. Dito de outra forma, narrativa que verbalizada encanta, seduz; mas não deixa entrever os saberes ali guardados.

Orlandi (2000) ainda expõe que diante de um exemplar de linguagem, de qualquer natureza, tem-se a possibilidade da leitura. Toda linguagem imbuí um sentido que é a tessitura das ideias (ideologia) de quem enuncia para quem as recebe, compondo a trama da instauração dos sentidos. Dito isso, as narrativas orais de matriz iorubá são consideradas unidade de discurso, caminhos de sentido que condicionam em seu interior ensinamentos diversos, os quais apenas no contexto da casa de santo – segmento social – assumem tal legibilidade²⁹.

Sendo assim, analiso as narrativas sobre *Oxum*, contidas nas vozes de sacerdotes de *Kétu – Ogans* - sujeitos entrevistados, para extrair delas o teor educativo. Assim, no tintilar delicado do contar ouvir, são extraídas pérolas da memória, narrativas que se deitam nos ouvidos como risadas de sereias.

Vozes que trago para o leitor através da entrevista semi-estruturada (roteiro em anexo). Presente que as ninfas das águas permitiram emergir, tesouro do fundo posto à flor d'água na pesquisa na "Casa de *Iemanjá*". Momento em que a pesquisadora adentrou no cotidiano dos sujeitos envolvidos durante a realização de seus fazeres naquele espaço. Tudo isso tendo como suporte o que Orlandi (2005, p.16) concebe como discurso, quando afirma numa assertiva que: "o discurso é um objeto histórico-social, cuja especificidade está em sua materialidade, que é linguística".

Pêcheux (2011) compartilha a noção de discurso enquanto escopo que tem a reflexão instaurada pelos estudos da linguagem; discurso enquanto expressão que coaduna estruturas ideológicas arbitrarias em relação ao signo linguístico; disposição estratégica que conduz seu jogo por todos os meios. Ideias que remetem a Citelli (2005) ao mencionar que a consciência se constitui e se manifesta através dos mediadores materiais formados pelos signos. Podendo-se, assim, ler a consciência dos homens por intermédio do cabedal de signos que a expressa.

²⁹. Conceito disposto em Orlandi (2000, p.08) como natureza da relação que alguém estabelece com o texto.

Signo que nasce e se desenvolve considerados os fluxos sociais, culturais, históricos que o forma. Ele só pode ser pensado socialmente, contextualmente. Desse modo, cria-se uma relação estreita entre a formação da consciência dos sujeitos e o universo dos signos; “relação de dependência que a possibilidade de compreender os valores e ideias contidas nos discursos implica reconhecer a natureza dos signos que os constroem” (CITELLI, 2005, p.27).

2.4 A nascente de um rio: *Lócus* da pesquisa

As águas dançam nas janelas paraenses, cochicham em líquida linguagem com seus moradores. O rio é rua por onde passam produtos ribeirinhos, chegados cedinho na feira, antes do sol levantar seus raios. Cheiro do rio que invade a urbe, adornada por silhuetas de mangueiras farfalhantes. Sons de sinos, trompetes, buzinas e tambores denotam a miscigenação de um povo que se banha com catinga de mulata, bergamota, chega-te a mim, busca longe e outras ervas em noite de São João ou mesmo nas águas da forte chuva que costuma cair as duas da tarde.

No imaginário cultural paraense ainda assevera a voz do medo da menina que virou pedra ao tentar bater na mãe na semana santa, ou mesmo da moça do táxi, do assovio do curupira, do homem que virou urupê por ir coletar açaí em dia santo, temor que se estende aos *Orisás* e afro-descendentes, ou mesmo as feitiçarias que supostamente eles fazem. Histórias que sombreiam o horizonte, enraízam comportamento, consomem os tolos, mas encanta quem sonha.

Cidade-rio que converte em alimento muito do que é trazido pelas canoas, barcos, embarcações e outras montarias, assoalhadas de histórias, memórias e vidas, a ir e vir no lúmen da madrugada. Santa Maria de Belém do Grão-Pará, recortada pelo afluente do Riomar que os indígenas tupi-guarani chamaram de Guamá, braço direito do rio Amazonas. É por de baixo da mistura das águas do mundo, meio que libertos, num terremoto de tambores que chegam os *Orisás*.

Olhos fora d'água, a virgem negra, dourada deusa dos rios, espreita um lugar que cobiça para si entre o lago e a mata. Ali plantaria exsurgências de afro memórias. Assim, as divindades iorubanas encontram seu espaço na BR 316, Rua José Hasegawa, s/n, bairro da Guanabara, Município de Ananindeua, área metropolitana de Belém, proximidades do Lago Bolonha, na atual reserva ambiental do Utinga,

onde é fundada a Casa de *Iemanjá*, alimentada pela prática do Candomblé da nação *Kétu*, transposto da Bahia a Belém, em meados da década de 70 do século XX.

As fundações do templo de *Iemanjá* são assentadas por mãe Raimunda – mãe *Dewi*, em meados de 1987. Feita no santo por mãe Tintiniana (*Oba Tundewi*), *Dewi* deveria exercer seu sacerdócio no Terreiro Três Unidos, adjacências da capital da Bahia. Todavia, marés de lance, forças do destino, conduzem a afro sacerdotisa baiana para capital paraense; antes, porém, ela inicia seu neto como *Ogan*, ainda adolescente; este, sempre acompanhara a *Iyalorisá* desde sua tenra idade, “catando” dela as “folhas” do asé³⁰ lorubá.

Submerso nos pertences de Mãe Raimunda ao desembarcar em Belém com seu neto, além de colares, búzios, pulseiras, anáguas, saias e crioulas, estaria a talha de cedro contendo sementes da memória, sílabas da língua, palavra coletiva. Sem residência fixa, a mãe de santo baiana hospeda-se em casa de conhecidos para realizar consultas e trabalhos espirituais. Aqui estabelecida, começa a iniciar outras pessoas na religião dos *Orisás*, dentre elas a mãe de santo afro paraense, dirigente do Terreiro que pesquiso.

Na sequência da descrição do *lócus*, informo que a Casa de *Iemanjá* é mantida pelos trabalhos que faz. Constituído de muitos espaços, repletos de simbolismo, os quais começam desde a porta de entrada e se espalham por toda a área que ocupa. Nele há o predomínio do ensino pela tradição oral, em que a realidade vive em ligação e harmonia, isto é, sem apartações entre os reinos humanos, espiritual, animal, vegetal e mineral. Talvez, por isso, vida, literatura oral e educação se confundam nos fazeres litúrgicos, pois as culturas africanas não isolam vida cotidiana e religiosa. Os herdeiros do asé convivem no concílio com os reinos.

Na cultura lorubá do povo de terreiro, aprende-se observando a natureza, ouvindo e contando histórias. Não há distinções entre a grande história da vida humana e das demais instâncias que a compõem. Assim, o povo de santo acaba abarcando a História da terra e das águas, a dos vegetais, dos astros, em junções com a suas. Por isso, é muito importante para o povo de terreiro o convívio pacífico e harmônico com a natureza, bem como manter a tradição oral de suas narrativas, em que está contido o código que “rege” toda sua tradição.

³⁰. Força vital, segundo Pierre Verger (2002).

Assim, os assentamentos (representação) de *Orisás* que perpassam todo o espaço da Casa de *Iemanjá*, apresentam-se em dois domínios, um público e outro particular. O primeiro é alocado na área externa ao barracão (salão principal das atividades). Lá, os apetrechos religiosos ficam expostos a todos os que adentram aquele espaço, cuja finalidade mágica e religiosa é criar um ponto de proteção, defesa, descarga e irradiação energética do *Orisá* na casa de *asé*. Já o de domínio particular, condiz com o quarto de “segredo”, local em que são guardados os assentamentos particulares dos demais *Orisás* da casa.

2.5 Os tocadores da Rainha: Sujeitos da pesquisa

Os tambores falam na tradição iorubá. Emitem palavras que se doam aos ouvidos, consomem o corpo e dão um passeio completo por sobre a pele. Vozes que não se escondem; rompem, penetram, gritam denunciando ancestralidades entre corpos; sejam celestes ou humanos. Palavra latente, transmitida em milenar código, onde ninguém criasse mundo os deuses existem pela voz tocada. Para alguns segmentos religiosos de matriz afro o instrumento musical oblongo com pele de animal retesada numa das extremidades chama-se tambor, para os candomblecistas ele é atabaque.

Jorros de orações, cascatas de preces, vibrações irradiadas na pluridimensionalidade dos atos de fala que o tambor emana, ou “*Quando dizer é fazer*”, evocando Austin (1990) e seu indícios filosóficos por trás da comunicação humana; diferenciadora de culturas. Baseada, em última instância, na concepção clássica do que constitui por excelência em arte, literatura, música e suas inúmeras intencionalidades.

Majestoso som, o batuque dos atabaques se faz ouvir de longe em idioma esquecido, reaviva saudade de quem não se viu. Revela elementos de uma cultura que não usa apenas a voz como veículo de comunicação. Eles afluem propriedades audíveis, captadas pelo corpo em meio a vibrações de sinfonias sem partituras que desadormecem lembranças. Melodia, harmonia, ritmo, timbre, frequência que sai do tambor e ordena o corpo a realizar movimentos “instintivos”. Quando o atabaque faz soar a negra voz e invoca ajuda das divindades em determinados problemas da vida, a terra estremece.

No entanto, o instrumento precisa de mãos hábeis, ouvidos afinados e preparados para produzir atos ilocucionários e suas correspondências biunívocas.

Perlocução que desperta ancestralidades, comove os sentidos. Nos rituais de Candomblé, o atabaque se faz imprescindível para a execução de um repertório quer alto ou baixo, masculino ou feminino conduzido pelo sacerdote que jamais tem seu estado de consciência alterado pelo transe mediúnico e, que entoa na retesada pele a frequência que conclama os deuses a se fazerem humanos na terra.

Para os candomblecistas aquele que detém o conhecimento sobre o repertório musical de cada *Orisá* recebe o nome de *Ogan*. De incumbência masculina o posto hierárquico, outorgado pelo próprio *Orisá*, indica uma função auxiliar direta do pai ou mãe de santo; sua preparação litúrgica, conhecida como confirmação, têm rituais próprios e aprendizagens específicas.

Cargo de confiança dos zeladores de *asé*, o *Ogan* é o herdeiro dos afros saberes. Ele contempla as matas, os rios, as montanhas, as pedreiras, e desses é confidente. É o sacerdote que do orvalho da manhã ao cair da noite observa, como de um mirante, os segredos que transitam no espaço sagrado dos *Orisás*; esses homens são sentinelas da ancestralidade a reacender o fogo das lembranças e, como para cada hora do dia é necessário um vigilante, o cargo de *Ogan* possui especialidades: se no salão onde ocorre a festa será *Alabê*; atuando no quarto dos segredos: *Perjigan*; na mata a colher as folhas: terá o nome de *Babá Ewé*, e assim sucessivamente.

Cabe ressaltar que este estudo se restringiu a dois tipos de tocadores de atabaques: *Ogan Alabê* e *Ogan Perjigan*, cargos existentes na Casa de *Iemanjá*, vocábulos carinhosamente reduzidos a *Alabê* e *Perjigan*. Deste modo, o *Alabê* desempenha a tarefa de cuidar dos mais variados instrumentos sonoros litúrgicos, utilizados em dias de festa, obrigações, ou demais atividades religiosas; já o *Perjigan*, primeiro *Ogan* escolhido pelo *Orisá* na casa de Candomblé, tem o compromisso de cuidar dos animais que serão ofertados às divindades.

Os tocadores da rainha precisam aprender e entender, desde muito cedo, que sua função entroniza saberes culturais direcionadores de práticas litúrgicas na afro religião, sem as quais a comunidade enfraquece, esquece seus atributos, perde a direção no rio da vida. Por tudo isso, ele representa a memória que virou corpo, o dizer que se torna carne através das mãos que despertam o *Orisá* naqueles que entram em transe mediúnico.

Assim como o tambor é abrigo do som, o *Ogan* resguarda a divina memória narrativa e seus desdobramentos audíveis mantidos em cantos, rezas, danças, *Itans* (mitos); o que o torna a pérola negra que adorna a coroa das divindades. Por seu intermédio, os tambores proferem palavras furtivamente livres que brincam, sobrevoam pela pele do ar; leves que são elas quebram na extensão dos corpos de quem as recebe. Permitindo, mais uma vez que o vento, o raio, o trovão, o ferro, o fogo, o arco-íris, as folhas, as palhas e, principalmente as águas se tornem humanos e na terra regozijem-se com os seus filhos e amenizem o sofrimento dos seus descendentes.

O tambor silencia por um breve momento para se ouvir quem está atrás do som e, sai dos bastidores o *Alabê*, com 35 anos de idade; e o *Perjigan* com 30 anos, ambos de procedência Iorubá/*Kétu*, sujeitos da pesquisa. Constituídos enquanto narradores; sua seleção ocorreu pelo interesse e disponibilidade em colaborar com a pesquisa, “ofertando” relatos orais sobre *Oxum*; privilégio, pois como portadores da memória narrativa acerca das deidades iorubanas, eles poucas vezes usam a voz para se fazer ouvir em contexto africano.

Cabe ressaltar, que para me referir aos sujeitos, utilizo a categoria narrador; obedecendo a critérios estabelecidos por Walter Benjamin (1993) delimitados em páginas anteriores. Ao tratar do narrador, seu ofício, sua ligação com o trabalho oral equiparado ao manual, o autor mostra a importância da sabedoria, e principalmente, do lembrar/narrar, o qual confere ao narrador certa maestria - *Performance*.

De acordo com a teoria benjaminiana, os narradores aqui descritos são estabelecidos como: *Alabê*, marinheiro comerciante, por viajar muito e, reproduzir, a partir das várias vozes que captou sua versão da narrativa. Quanto ao *Perjigan*, caracterizado como camponês sedentário, se manteve sempre em Belém e, por isso preserva um legado mítico aparentemente a uma só voz. Os narradores são como o fluxo das águas de um rio, quer seja correndo solto em direção ao mar, ou parado em um lago, elas possuem igual preciosidade.

Reitero que uso o postulado benjaminiano para este *corpus* porque ele permite um trato diferenciado com os dados em pesquisa qualitativa, edificada a partir da oralidade. Índícios de uma “relação” de proximidades que, durante a pesquisa, muitas vezes levava os *Ogans* narradores a produzirem sons em lugares atípicos, como: na cadeira aonde sentávamos, no canto da mesa, na palma das

mãos, ou no chão de madeira amarelada da casa. Palavras que dançavam ao som produzido despertando recordações narrativas, como quem chama a história na memória, mantendo-a cintilante, reluzente.

De tal modo, na tradição oral africana, as histórias saltam da boca ganham os ouvidos e se assentam em um corpo sacro ou profano. Pulsam na voz do narrador que recria o mundo a partir do que ouviu; caráter social do ato de contar histórias que no Candomblé também pode vir acompanhado pela música, escorrendo para a realidade, a fecundá-la. A oralidade, então, no universo afro-religioso enfoca histórias sagradas; relata um acontecimento ocorrido em tempos imemoriais, que dão conta do “princípio” de tudo.

Em outros termos, as narrativas informam como, graças às façanhas dos *Orisás*, dada realidade passou a existir, seja uma realidade total, como a criação do universo, ou apenas um fragmento, como o nascimento de uma ilha, o surgimento de uma espécie vegetal, ou mesmo de um comportamento humano. É sempre, portanto, a narrativa que irá fomentar o entendimento do povo africano acerca de uma dada realidade.

Muitas são as viagens em que embarcamos levados pela voz daquele que narra. Destas aventuras, 10 foram registradas em entrevistas. E, como viajante cuidadosa que seleciona itens para sua jornada; opto em analisar apenas 07 narrativas que admito possa, de alguma forma, representar o universo pesquisado (fenômeno). Com isso, pretendo uma amostragem não enfadonha para o leitor, bem como não tenho a pretensão de esgotar o assunto.

E o ouvir tem seu espaço, conversas, contos, causos, risos e encantos entre o fumar do café, goles de água, barulhos na madeira produzidos pelas hábeis mãos, arrastar de chinelas se deu as entrevistas realizadas na catalogação dos dados desta dissertação, correspondente ao período de sete meses. Iniciou no dia 15 de Setembro do ano de 2015 e teve seu suposto término no dia 16 de abril do ano de 2016, contabilizando, aproximadamente, 60 horas de áudio gravado.

Declaro suposta a finalização, porque após as datas marcadas pelos sujeitos para catalogar as narrativas, os quais foram indicados pela mãe de santo da casa, pensava ter concluído a etapa de inventariar as narrativas. Todavia, como continuava a frequentar aquele espaço, entre um momento e outro, chegavam narrativas de indivíduos não partícipes do estudo que pensavam estar se

intrometendo na pesquisa. Eram relatos que “ligavam” os feitos de *Oxum* a outras deidades do panteão, compondo uma colcha narrativa. De teor informal, as contribuições de terceiros não estão registradas nesse estudo, talvez sejam “aproveitadas” em investigações posteriores. De certo que convivo, agora, com os filhos de Iemanjá, estou próxima a eles e, vez ou outra, me surpreendo com mimos narrativos.

Dando sequência ao estudo, informo que as narrativas coletadas no ano de 2015 ocorreram entre os dias 15 de setembro a 20 de novembro; em diferentes momentos, horários e lugares, conforme disponibilidade dos sujeitos. A princípio, nos dias 15, 23, 27/ 09/2015, respectivamente, terça pela manhã; quarta pela manhã e, domingo, em virtude da festa de “Cosme e Damião” – *Ibejis*; na parte da noite, no Terreiro contatei o *Alabê*, designação pela qual o sujeito prefere ser identificado, haja vista a posição que exerce na hierarquia da casa e, usar outra designação o “minimizaria” – segundo seus relatos pessoais. Na continuidade da pesquisa de campo, passei a entrevistar o *Perjigan*, termo pelo qual o partícipe prefere ser identificado, nas respectivas datas: 22/09/2015, Terça-feira, pela tarde e, no dia 07/10/15, quarta-feira à tarde, ambos os contatos realizados na Casa de *Iemanjá*.

No ano de 2016, em virtude do calendário litúrgico do terreiro que marcava dentre as comemorações de início do ano a obrigação à *Tempo*, a *Oxalá* e ao caboclo da casa no mês de janeiro e, os preparativos da festa de *Iemanjá* no mês de fevereiro, só foram possíveis definir as datas das demais entrevistas para o mês de Março e Abril, isso entre uma obrigação e outra dos filhos de santo. De tal modo, no dia 12 de março, sábado pela manhã e, no dia 16 de março, quarta-feira, no finalzinho de tarde colhi do *Alabê* as narrativas restantes dessa fase investigativa. No dia 29 de março, terça-feira à tarde e 16 de abril pela manhã, cataloguei do *Perjigan* as derradeiras narrativas, finalizando a etapa de coleta dos dados. Entrevistas longas, tiveram aproximadamente, de duas a três horas de duração. Não as interrompia com receio de perder algum detalhe que abrilhantasse ainda mais a pesquisa. Permiti-me ouvi-los, pacientemente, nos relatos acerca da origem do terreiro, de seus fundadores, de seus patronos e, as conexões destes com *Oxum* e demais *Orisás*, entre outras informações.

Foi assim que ouvi o barulho que fazia a caneca da lembrança ao submergir na boca da grande talha de cedro que mãe *Dewi* trouxe consigo da Bahia e que após

sua partida rumo a outros horizontes deixara como herança para seus filhos. Saudosa recordação. O pergaminho de celulose da voz é, então, retirado da prateleira africana pelo *Ogan*, já empoeirada pela modernidade; fuligem, borralhos que ofuscam, mas não mancham o que foi “escrito” em negra tinta no corpo ancestre. Subjacente a outros pergaminhos, já um pouco amarelados ou carcomidos pela traça que dá no *logos* das culturas, o pérgamo é desenrolado, deixa exalar suave fragrância, cheiro de mata, de folha, da flor da maresia ainda conservada após longas travessias. Impossível é não notar nele pequenas manchas em leves tons de marrom. Ah! São muitas as marcas do percurso, algumas bem visíveis ao olho nu, outras indeléveis como impressões na alma dos que forçosamente migraram.

SEÇÃO III EDUCAÇÃO SEM ESCOLA: A Revoada das Almas Negras

História, Memória e Tempo são os seres a quem recorro nesta viagem para desvendar as pistas do voejar das almas negras no Brasil e no Pará. Entre os gregos, elas são deidades primordiais, conhecidas, respectivamente, como: *Clio* – musa da História; *Mnemosyne* – deusa da memória e *Cronos* – o Deus do Tempo; na cultura iorubá eles equivalem aos *Orisás*: *Iansã*, *Oxum* e *Xangô*. Presença constante nos *itans* narrados por Everaldo, passei minha adolescência ouvindo dizer: *preste atenção nas coisas iyawo, porque o tempo de hoje, será a memória, a história e a aprendizagem de amanhã!* E eu pensava com meus botões: meu pai baiano e seus ditos... Quando que tempo, memória e história se transformariam em aprendizagem?

Mas, quando o tempo passa o juízo chega, já dizia Everaldo e, assim, dado meu trajeto educativo *stricto sensu*, constatei a interseção simbólica entre as divindades gregas e iorubanas e, seus equivalentes nos compêndios da Ciência. No entanto, jamais descobri como meu pai de santo havia tido contato com aquela simbologia, pois sequer concluía o Ensino Fundamental. Talvez, tais conceitos tivessem atravessado os mares, cruzado o oceano atlântico e repousado metaforicamente no seu intelecto ingênuo durante sua afro aprendizagem.

O certo é que hoje, ao remontar o quebra-cabeça do que a História reteve sobre a Educação Afro brasileira, em especial, particularmente da afro amazônica, me deparo com reminiscências doadas e, sou capaz de afirmar que elas compõem elos de uma narrativa cerceada por descaminhos eruditos. Criação, invenção e recriação que se imiscuem no desvelar de fatos; laços mantidos nos pontos da memória cultural e, que estudiosos retratam em suas obras, compondo os vestígios (peças) que busco.

Em suas publicações Jaques Le Goff; Henri Bergson; Maurice Halbwachs; Eclea Bosi; Jerusa Pires Ferreira, Gaston Bachelard, e demais pesquisadores do campo da História, Memória e do Tempo; além do escritor Adilson de *Oxalá* (2014) em seu *“IGBADU: A cabaça da existência”* evidenciam, nos diversos ramos do saber, as relações entre os seres a quem recorro nesta dissertação. Vozes que fazem par com a de meu *Táta* ao descrever, metaforicamente segundo a tradição iorubá, o Tempo enquanto famoso por sua beleza e valentia; de feições finas, pele cor de ébano, rosto adornado por olhos penetrantes, lábios bem delineados que se abrem

em generosos sorrisos, deixando à mostra perfeitos dentes cor de marfim; o Tempo tem a altivez do grande pássaro, sua voz é agradável e segura; ele resguarda em si a sabedoria condutora da humanidade.

A História, sempre relatada como moça elegante, porém, indomável, repleta de interditos. Silhuetas perfeitas, protuberantes seios, cadeiras largas, sustentadas por belas pernas, coxas grossas como colunas, ela é impetuosa. Já a Memória, possui gestos cadenciados num tom de requinte indescritível. Olhos cor de mel, lábios fartos, pernas torneadas, doçura e graciosidade escodem seu gênio astucioso e ladino. Nessas aventuras, visito o Tempo algumas vezes com a História, outras com a Memória; ele contraiu núpcias com as duas mulheres. Por uma sente amor incondicional, pela outra a volúpia do desejo e, nesse triângulo amoroso estão as pistas da negra educação.

Palacianos de moradas próximas, Tempo e História são cúmplices por capciosas veredas. Dama e cavalheiro se enlaçam em secreto meneio. Para saber aonde está, a humanidade recorre a ela. Na tentativa de resposta, a impetuosa senhora enseja prender o nobre senhor. No intento da fuga, ele dita lições que ela registra para não esquecer; entre os embates do Tempo e da História se assenta a humanidade.

Desejo humano em eternizar acontecimentos pretéritos para deles retirar projeções futuras, a historiografia social possui múltiplos aspectos, cada um deles aparentemente encerrado em si. Reunir, juntar, colher e organizar cronologicamente fatos em documentos escritos não é tarefa simples. Efetuá-la requer diversas escolhas: filosóficas, sociológicas, antropológicas, educativas que formam a luneta por onde se quer avistar o objetivo pretendido. No demais, lembrando Zélia Amador de Deus (2008), não se apagam memórias e acendem histórias senão ao preço da destruição física daqueles que são seus portadores.

Feito rio de fortes correntezas, o Tempo leva em suas curvas o que a História tenta registrar. Mágica inexplicável, ele é um rio que corre, mas não passa; tem raiz que em algum lugar se prende e, que para retornar, basta ser chamado. Resolvo navegar nesse rio-mar, começo assim a empilhar as letras e, delas faço o barco; as arrumo mais uma vez e, tenho o meu astrolábio; catalogo algumas mais e, eis que se faz a bússola.

Cartas náuticas em punho, sigo viagem. Meu destino: recolher os rastros de uma educação que não se fez na escola, mas historicamente evidenciada na ausência de leis que incluam a cultura negra à Educação no Brasil. Assim, por meio de inventários de época em livros, busco memórias da educação africana que nos interstícios da brasileira resiste, persiste, realizando processos incessantes de trocas, fusões e ressignificações pelas entrelinhas, como as tecidas em aspectos agrícolas, pastoris, comercial, artísticos, entre outros arraigados à cultura brasileira.

De tal forma, nessa ocasião percebo que a História doa, através da voz de: Mariléia Cruz (2005) e suas “*Abordagem sobre a História da Educação dos negros*”; Adriana Paulo (2002) em investigações acerca da “*Escola de Pretextato dos Passos e Silva*”; Vinicius Fonseca e Surya Barros (2016) e “*A História da Educação dos negros no Brasil*”, a definição do termo educação não escolar, subjacente em expressões do tipo: educação tradicional; educação informal; educação fora da escola, educação empírica, ou mesmo educação sem escola que traduzem uma visão instrutiva sustentada por uma formação que é contínua, cotidiana, dialética, dialógica, interacional, poética, centralizada na realização plena do indivíduo em cada fase do ser – criança, jovem, adulto e velho – ações que o povo de santo tanto defende em seus fazeres culturais e que se antepõem à formação clássica.

Ecoss de vozes educativas que em “*Educação e escravidão*” de Marcus Vinicius Fonseca (2002, p.125), firma uma compreensão coesa ao estabelecer que:

Ao fazer referência à educação dos escravos, devemos ter em mente as práticas educacionais que eram anteriores ao modelo escolar e que não possuíam qualquer semelhança com as práticas generalizadas a partir do processo de escolarização. Como ponto de partida, uma cronologia do fenômeno escolar, desenvolvida na longa duração e centrada nas sociedades ocidentais, não deixará de compreender as seguintes fases: uma educação sem escola; uma educação pela escola; uma educação fora da escola.

Pelo exposto, entendo que as práticas educativas vivenciadas pelos escravos, em nada se assemelhavam à escolarização formal do homem branco, já que a educação não é prerrogativa da escola. Antes de o modelo escolar tornar-se espaço privilegiado da atividade educacional, outras formas de ensino foram responsáveis pela internalização de procedimentos que também podem ser entendidos como iniciativas educacionais, cujos frutos se desdobram: na execução de tarefas domésticas, na construção de moradas, no domínio de sistemas de irrigação, da

constituição de calendário pela observação da natureza, para saber quando plantar e colher, da confecção de barcos, pilões, fornos, da criação de animais e manuseio de plantas, das técnicas de caça e pesca, da organização social, entre outros fazeres.

No catalogar das pistas, atento-me ao conselho de Le Goff (1992, p.246) quando diz que os dominadores se tornam senhores da memória e do esquecimento. “[...] Os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores desses mecanismos de manipulação da memória coletiva”, vestígios que se mostram quando se analisa os registros, tidos como lembrança, entrevendo neles o jogo das forças sociais pelo poder.

As concepções de Le Goff me fazem pensar sobre fazeres educativos milenares, praticados nas mais diversas culturas antes do advento da Escola. Mas, que por um jogo social ficara relegado a segundo plano, afastado do verdadeiro teor que possui, após a concretização daquela instituição. Experiências educativas que negros e índios partilham em seus fazeres e, que na atualidade refletem ações presentes em associações comunitárias de bairro; sindicatos; igrejas; irmandades religiosas negras cujo objetivo é promover o diálogo em comunidade, o conforto social, espiritual e a solidariedade.

Na busca de indícios históricos sobre a afro educação é necessário, impreterivelmente, pensar em leis que regulamentem o ensino brasileiro, nesse propósito recorro a Cury (2005) ao enfatizar que a Constituição de 1824 garantia a inviolabilidade dos direitos civis, políticos e educativos do cidadão para uma educação formal. Deixava-se, assim de lado, para uma informalidade a educação negra, invisibilizada no cenário nacional. Décio Saes (1985) em *“A Formação do Estado Burguês no Brasil – 1888/1891”* explica que é nesse momento que se solidificam as bases para organização social da nação, legitimando a exclusão de índios e negros do cenário formal educativo.

A colonização social refletiu à educativa em que índios e negros, na constituição do território nacional, ficaram às margens, às bordas e, como toda moldura, serviram de sustento para a estrutura erguida. Como um espelho, o social reflete seu duplo na educação; conserva suas vozes e, sem alarde adormece suas ideologias nas memórias coletivas. E se tal ação ocorre no elo formal da escolarização, o mesmo acontece no informal. A educação pela cultura mantida pelo

iorubá escravizado resguardou suas bases ideológicas através das narrativas de suas divindades.

No cenário social, o Estado é o titeriteiro que conduz os cordéis das marionetes. Tendo a escola como aparelho multiplicador, onde a sociedade aprende ou reafirma velhos ou novos hábitos, assim como distancia o que supõe não fazer parte desse legado. No demais, ao trabalhador escravo não cabia uma educação formal, apenas migalhas desta; treinamento concedido pelo seu senhor, quando este selecionava conforme seus critérios, aquele escravo a quem desejava ensinar a ler, escrever ou calcular. No entanto, este repassava a seus pares o que aprendera, estimulando o autodidatismo no aprender a ler, escrever e contar em espaços não escolares.

Silva (2006) em *“Reinventando um passado: diversidade étnica e social dos alunos das aulas públicas de primeiras letras na corte, na primeira metade do século XIX”* demonstra como africanos e seus descendentes no Brasil começaram a “burlar” a negligência legal, por intermédio do professor negro Pretextato da Silva que em 1854, contrariando o que prescrevia o Decreto 1.331, criou uma escola particular para formar crianças negras nas primeiras letras - alfabetização. Assim, a legislação brasileira não foi produzida, originalmente, para indicar as marcas da ilegalidade educativa na legalidade, mas em suas entrelinhas transparece tais rastros, indícios, vestígios.

A ação de Pretextato revela a necessidade de negros escravizados em ter acesso ao elo formal da instrução brasileira, para que fossem reconhecidos como cidadãos e desfrutassem dos mesmos direitos e deveres que a etnia colona possuía. Dessa feita, mesmo com notória precariedade dos espaços públicos de instrução primária, a presença de alunos de cor - identificação dada aos negros na época – ou de uma escola que os aceitasse, desarticula a proibição outrora enfatizada, ação que demonstra a mudanças de estratégia do povo negro no cenário educativo. Posto nessa lógica, os feitos de Pretextato passam a mobilizar outros, senão por brancos, mas pelos próprios negros, na tentativa de corrigir as desigualdades educativas lícitas, decorrentes do processo de escravização.

Silva (2006), continua informando que o trato europeizado dispensado aos negros no Brasil, desencadeou estratégias em que africanos trazidos a força de suas tribos no maior processo migratório de toda a humanidade, tolhidos do direito

de participar da vida social, política e econômica de sua “nova” pátria, reuniam-se por proximidades étnicas para praticar a sua “antiga” ordem social: cultuar seus deuses, entoar seus cantos, repassar as tradições as demais gerações, compartilhar conhecimentos técnicos na construção de utensílios litúrgicos, domésticos, ou mesmo em hábitos culinários, enfim, praticar o princípio educativo de sua cultura.

Para Brandão (2002) as formas sociais são encadeadas pelo educar, o qual se desdobra nas trocas simbólicas de que a ação pedagógica é apenas uma forma de sua manifestação. Mas, que fora socialmente ressaltada como o elo correto. Ele ainda assegura haverem interesses que se projetam sobre a educação, bem como, relações que se reproduzem no seu interior, daí ela negar no cotidiano o que firma na lei. Bourdieu; Passeron (2014, p. 53) corroboram com Brandão ao dispor que:

Numa formação social determinada, o sistema das ações pedagógicas, na medida em que é submetido ao efeito de dominação da ação pedagógica dominante, tende a reproduzir, nas classes dominantes como nas classes dominadas, o desconhecimento da verdade objetiva da cultura legítima como arbitrário cultural dominante, cuja reprodução contribui à reprodução das relações de força.

Em virtude desse emaranhado de processos em que o sistema educacional é construído a partir de uma herança eurocêntrica, é apenas em 1979 que a proibição de escravos nas escolas é abolida das leis que regulam a educação brasileira, isso mediante a pressão dos movimentos negros já existentes no país, que embora já o admitisse como cidadão brasileiro, fazia esta alusão a seus filhos, então, esbranquiçados pelo processo de miscigenação.

Vieira (2007) informa que edificada a base da LDB 9.394/96 a partir da Constituição de 1988, em um viés altamente europeizado, firmam-se as leis e diretrizes para a Educação Nacional. E a população negra neste contexto, continua relegada a segundo plano, tendo sua historicidade, cultura e diversidade abordada no plano intitulado Temas Transversais. Assim, é somente no início do século XXI, que algumas mudanças começam a ocorrer, quanto a educação voltada para o povo negro e/ou seus descendentes e o reconhecimento de sua cultura; a partir da promulgação da Lei 10.639/03 que institui a obrigatoriedade do ensino da história e cultura africana e afro-brasileira de maneira não pejorativa, propiciando a construção de outro capítulo no cenário educativo: a inserção da cultura negra em quanto parte integrante da educação nacional.

Mediante o exposto, Rocha (2010) reforça dizendo que a Educação para as Relações Étnico Raciais no âmbito da Educação Básica passa a referendar à educação do branco, do negro, do índio, do mulato, enfim, dos distintos sem predileção que historicamente tinham sido relegados a um patamar de inferioridade e, assim tinham seus direitos negligenciados, ou mesmo sido invizibilizados ao longo da História da Educação brasileira. Nesse sentido, Coelho e Coelho (2008) contribuem ao frisar os aspectos em que os alunos compreendam a não existência de uma cultura superior ou inferior; certa ou errada, e sim culturas diferentes, que devem ser respeitadas porque são complementares de uma mesma nação e devem prevalecer na educação.

O entendimento da grandiosidade da diversidade brasileira e suas contribuições para a formação do território nacional, via lei, favorece ao docente um trato diferenciado com o conhecimento sistêmico, o qual agora poderá ser atrelado ao saber cultural, do regionalismo, da etnia, mostrando ao aluno que ser diferente não significa ser desigual, nem tão pouco ter limitações, ou ainda estar fora de um contexto social, “pelo contrário, significa ser singular e único, apresentar características próprias que combinadas ajudam na transformação social”(PCN’S, 1997, p.21).

Assim, cada estabelecimento de ensino terá livre arbítrio para o cumprimento dos dispostos na referida Lei 10.639/03 quanto à metodologia a ser implantada que permita, aos educandos, oportunidade única de entrar em contato com a história do povo africano, que muito contribuiu para a formação do povo brasileiro, mas não fora valorizado devidamente, conforme o que estabelece o Parecer, quando expõe que:

Para obter êxito, a escola e seus professores não podem improvisar. Têm que desfazer mentalidade racista e discriminadora secular, superando o etnocentrismo europeu, reestruturando relações étnico-raciais e sociais, desalienando processos pedagógicos. Isto não pode ficar reduzido a palavras e a raciocínios desvinculados da experiência de ser inferiorizados vivida pelos negros, tampouco das baixas classificações que lhe são atribuídas nas escalas de desigualdades sociais, econômicas, educativas e política. (BRASIL, 2004, p.05).

Por outro lado, é preciso ter clareza de que a legislação educacional brasileira, em suas recentes reformulações, provoca bem mais do que a inclusão de novos conteúdos, ela exige que se repense as relações étnico-racial, social, pedagógica e os procedimentos de ensino enquanto condições oferecidas para a aprendizagem

na educação básica. Desse modo, visa proporcionar mudanças que desarticulem a desigualdade, aproximem culturas e deixem de ferir os preceitos de igualdade estabelecidos na Constituição Federal.

As condições históricas até aqui destacadas, embora reafirmem a necessidade de que o povo negro tem em relação à educação formal; elas também revelam que estes negros, mesmo ghettoizados nas favelas sociais ou em quilombos urbanos (terreiros) não foram dizimados pelas intempéries “graças” a educação cultural que praticavam. É o que muito contribuiu com a nação brasileira e, que mesmo sendo negada por uns, tem suas nuances impingidas nas múltiplas formas que o brasileiro tem de expressar sua cultura, seja de forma musical, culinária ou artística.

Assim, numa tentativa de incorporar a cultura afro-descendente no sistema escolar oficial, a lei 10.639/03 prevê onde toda a tradição das narrativas pode contribuir para enriquecer a instrução formal, ao trazerem submersas em suas entrelinhas saberes sociais, ideológicos, religiosos, ecológicos, entre outros. Os quais, devidamente trabalhados, podem contribuir para a formação do educando, contrapondo matizes culturais, ampliando o olhar para a pluralidade das relações humanas e explicitando as diversidades que nos compõem. Num exemplo mais claro, as narrativas como textos que resguardam poeticidade e encantamento, podem oferecer subsídios à escola, sendo elas mesmas produções da literatura oral, estão interligadas a uma tradição religiosa que se contrapõem a religião preponderante em território nacional, o que já serve como ferramenta de combate ao preconceito étnico religioso.

Em terras amazônicas o saber cultural afro, submerso em páginas fugidias que almejo, esconde-se no vestígio flutuante do folclore paraense de pássaros e bois, nas folias, folguedos, cantos, danças, banhos de cheiro ou de chuva retratados por Eneida de Moraes; Bruno de Menezes; João Marques de Carvalho, Dalcídio Jurandir; Benedito Nunes; Max Martins; Ronaldo Franco e tantos outros poetas paraenses, servos da Memória e que indo ao imo do tempo, resguardam na estesia do verbo os rastros de africanos em território amazônico.

O canto da Mãe D'água Oxum, assim, revela ter a cultura indígena amalgamado a negra, fazendo seus descendentes, agora de pele morena, esquecerem que um dia fizeram a travessia da grande calunga da África para o Brasil, trazidos por lusitanos. Feito que a História relegou aos guardiões paraenses,

escritos que repousam serenos nos registros de Vicente Salles (2005), ao cristalizar a jornada do “*Negro no Pará, sob o regime de escravidão*”, período em que a organização do trabalho colonial sustentada pelo braço servil africano desvela a formação econômico-social-cultural de Belém materializada por meio de um projeto de assentamento social não tão diferente das instituídas nos demais territórios brasileiros no período colonial. A negra peça humana, no Pará veio substituir o índio que trabalhando nas grandes lavouras sucumbia, suicidava-se ou fugia para a floresta.

Salles (2015) também ressalta terem tais ocorrências sociais influído diretamente na educação amazônica e no reconhecimento da presença negra nesse território. Pois, na calha dos acontecimentos, o negro no Pará hibridizou-se, de tal forma, que a negra herança fora “apagada” do imaginário social. Discurso sustentado por décadas, pela ideologia de que no Pará o tráfico negreiro foi insípido. Nesse contexto, Bezerra Neto (2012) explica ser “comum” na historiografia da Amazônia, associar-se o processo de conquista lusa a exploração exclusiva de índios, baseada, sobretudo, na economia extrativista. Todavia, reduzir a colonização a essa condição é uma forma de se escamotear ideologicamente os lastros negros deixados nas matas, áreas de várzeas e demais proximidades da cidade de Belém que, atualmente, correspondem aos territórios ribeirinhos e periferia urbana.

Salles (2015) informa ainda, que Inglês de Souza retratara em sua obra arquétipos típicos da miscigenação ocorrida em Belém, espalhados pelo território amazônico; sendo estes sujeitos caracteristicamente nomeados como mulato, caboclo, pardo, moreno, posto que:

Na Amazônia o negro não se conservou *puro*, sofreu pressões segregadoras, mas ainda assim, se *misturou* na massa da população. Através da calha da mestiçagem a interação social se consumou completamente. O fenômeno não foi tão simples como pode parecer a primeira vista, resultou de contatos de diferentes grupos tribais, transportados de diversas regiões da África, e que, aqui, se confraternizaram solidários pela condição de escravos. Aqui também encontrarão o elemento indígena reduzido a mesma condição de escravo ou de servo da gleba, numa convivência mais ou menos promíscua com soldados ou colonos oriundos das classes populares do velho mundo. (SALLES, 2005, p. 106)

A fusão étnica permite ao caboclo assumir outra postura, a do afro-amazônida - categoria que caracteriza recriações identitárias híbridas de sujeitos de duas ou

mais culturas, em contato num grande período de tempo. Foi este contato que permitiu ao elemento lorubá reconstruir memórias africanas sonoras e sensíveis, como ainda uma cultura material e imaterial mestiça, com fortes influências indígenas, que torna as religiões de matriz africana praticada na cidade de Belém tão singular.

O afro-amazônida, por muito tempo, lutou pelo simples direito de sobreviver à margem das conquistas do mundo moderno, dentre elas a da educação, “retratos” literários da História na Memória registrados em Inglês de Souza, Bruno de Menezes, Marques de Carvalho, Lauro Palhano, revelam afro tradições nucleadas em bairros do espaço urbano de Belém, pistas deixadas nas produções populares, mas também nas religiosas, destecidas por Anaíza Vergolino (2015) em seu “*Tambor das Flores*”.

A pesquisa de Vergolino vai ao encontro das pistas de “*Nhigrinhagens*” conservadas em heranças étnicas, mantidas nas feiras da cidade e sua diversidade de cultivos, nas rodas de carimbó, de samba, toadas de boi, dentre outras. Ações também infundidas em saberes de ervas medicinais, litúrgicas, na culinária regional, em mitos e lendas locais, mas também presente nos sincretismos religiosos em honrarias a Santos católicos ou atividades festivas sincréticas, ou mesmo nas cerimônias de Umbanda e Candomblé, com vestígios incólumes da negra linhagem.

Pistas que recuperadas pelos elos perdidos da História, emergem memórias educativas presentes em práticas culturais ainda pouco visitadas, e que ressoarão nos constructos de Rocha (2010), ao informar que, no contexto amazônico belenense, a educação gira em torno das lutas pelo reconhecimento das desigualdades geradas pela história da escravidão no Brasil. Assim, entende-se que a escola, enquanto instituição, é produto da sociedade em que se encontra inserida. E, dessa forma, absolve e reproduz, mesmo que inconsciente, práticas educativas europeizadas e excludentes, sobretudo ao que tange a diversidade étnica racial e suas desigualdades produzidas historicamente, ao mesmo tempo que vislumbra ações de combate a estas práticas.

Nesse contexto, a sanção da Lei 10.639/03, propicia possibilidades tanto para pesquisas na área, quanto para o reconhecimento do teor educativo de práticas culturais, as quais demonstram formas de instrução não escolar que tem se constituído em um elemento central de preservação e/ou desarticulação entre

dominantes e dominados; quanto para que as vozes silenciadas sejam ouvidas e, assim, se desvele interstícios socioculturais, pois:

O silêncio da escola sobre as dinâmicas das relações raciais que permeia a formação cultural de seus alunos, tem permitido que sejam transmitidas a estes uma pretensa superioridade branca, sem que haja questionamento desse problema por parte dos profissionais da educação e envolvendo o cotidiano escolar em práticas prejudiciais ao grupo negro e indígena. (ROCHA, 2010, p.43)

Diante da questão, exposta na citação acima, o cenário até aqui desenhado deveria mostrar um quadro de evolução, em que o escravo negro e vermelho, após consolidação da classe brasileira, deveria compor os sujeitos (cidadãos) a também usufruir das leis do Estado, em mínimas condições; tendo seus valores educacionais reconhecidos e não subjugados, ou mesmo inferiorizados pelo vértice branco da etnia que também compôs a formação do povo brasileiro.

Entretanto, o que se percebe é um contexto diferenciado em que tais sujeitos são “apagados” da história e da memória social coletiva, entrando nesta cena outros a serem reconhecidos: nordestinos, italianos, japoneses, espanhóis, sírio-libaneses para compor o quadro pluriétnico do cidadão nacional. Tal invisibilização gerou desigualdades históricas e sociais que precisam ser reparadas, mas antes, vistas e entendidas em seus porquês. Sutilezas que fiadas à Memória e a História alinhavam-se a outras tramas do Tempo. Unem as dores, os saberes, os embates e resistências tecendo a grande colcha de retalho a compor a cultura paraense. A cada trecho percorrido nesta seção-viagem as descobertas me faziam recolher, gradativamente, páginas fugidias da história. Laudas de um descaminho imerso na memória dos herdeiros da tradição africana que há muito custo escamotearam seu tesouro. Pistas da educação negra, ainda que orais, plasmadas na memória se juntavam ao esquema pedagógico da escola, bifurcando-se: ora oral, ora escrita; clássica ou popular. Essas páginas denotam esquemas de resistência de afro descendentes que precisaram se apropriar da educação para alcançar a liberdade, a cidadania e os direitos civis.

População que não mais africana, mas afro amazônica para ter sua história e memória reconhecidas, teria que lutar não mais usando a força física, mas os ditames legais e a educação, como arma desveladora capaz de trazer à tona fatos históricos e elementos culturais da presença negra no Pará, encobertos por

ideologias outras, que não reconhecem a matriz africana na constituição do povo paraense, e tão pouco sua suma importância para constituição de sua cultura.

E assim, as cores do céu de um território estranho perdem sua estranheza, e as matizes afro reconhecidamente passam a compor a paisagem amazônica. E suas histórias provaladas em terreiros, em volta das fogueiras quilombolas irão tintilar nos ouvidos, comprovando que as protoformas legislativa que engendraram a educação formal no Brasil e, por conseguinte na Amazônia paraense, apenas mantiveram os distanciamentos históricos entre os ditos civilizados e os classificados como selvagens.

Ainda que a educação cultural desenvolvida pela tradição étnica lorubá venha sendo relegada ao avesso da história, suas narrativas orais persistem a se mostrar como “letra viva” trazendo em germe a manutenção da vida, conforme se fazia em África. Educação cujo rastros teóricos pedagógicos pouco foram evidenciados pela Ciência, mas que em danças, cantos e batuques são capazes de criticar, explicar, experimentar e transformar a sociedade. Oralidade que se torna central para a cosmovisão africana arraigada à brasileira.

SEÇÃO IV – EDUCAR POÉTICO: Conjurios, preces, heranças da Deusa

Água límpida ou lodosa, ninguém se faz de seu tão íntimo que não possa a ela sucumbir, nem possui tamanha força que uma palavra não destrone, anuncia certo fragmento narrativo oral lorubá. Reencontrada na tradição ancestral, a palavra é o saber; ainda ressoante nos terreiros por entre os vãos do tempo, no côncavo da voz a evadir-se pelos labirintos das lembranças. Memórias sonoras da grande deusa dos rios que não teve apenas o corpo de seu povo escravizado, mas suas ideologias, cultura, gestos, crenças e formas de agir.

Relegados à obediência, durante a grande travessia, negros contemplavam a superfície das águas profundas e enganosas, balbuciavam devotas palavras aos Deuses africanos, rogando-lhes rumos felizes a prenúncios de dificuldades. Preservaram silêncios em momentos da vida que ficaram para trás, antes que o dia fosse comido pela noite, assim como parte de suas lembranças; não sabendo ao certo se a chuva ou o vento lhes balançava a proa.

Para não esquecer, costuraram a existência bordada ao lastro de fios de vozes; depois lançaram-na (voz e silêncio) como sementes ao vento para germinar, fincar raízes e formar galhos frondosos. Foi dessa maneira que preces, cantos, acalantos e, tantos outros sons compuseram grãos do mundo guardados dentro de corpos escravizados. Para a Filosofia lorubá, o invólucro da alma em terras amazônicas fora miscigenado, tendo sua ancestralidade despertada ao interagir com *itans*, rezas, cantos e encantos dos *Orisás*.

No lugar do silêncio - imposto pelo colonizador - muitos iorubás encravaram ecos da existência de seus *Orisás* em memórias descendentes. Herança negra que o povo de santo tanto luta para preservar. Narrativas que atravessaram temporalidades a compor, indubitavelmente, o modo de vida ribeirinho, indígena; quilombola, mas também dos habitantes do entorno da cidade, em contato direto com a fauna e a flora amazônica. Histórias hibridizadas em matintas, botos, cobra-grandes, duendes, fadas; ressonâncias das narrativas das divindades iorubanas a perfazer o acervo da voz no Pará.

Assim, acredito ser necessário, para nortear o entendimento do leitor, ressaltar que um dos primeiros legados recebido pelo filho de santo durante seu *iberê* é a força do *ofó*, ou herança da voz, explicando o termo aos que não dominam

as expressões utilizadas no terreiro. O hálito divino do afro Deus presente no alento dos mais velhos que se destece, ou desdobra nas múltiplas formas de se louvar o sagrado. Acervo também presente no gestual cadenciado como água ondulante, forte como o vento, crepitante como o fogo, voraz como a forja que se “manifesta” em corpos de ancestralidade África, repousante em cada ser humano segundo a centelha divina que o forma, já expõe a cultura iorubana.

Em cerimônias públicas o atabaque é a voz que entorpece corpos de negra herança, fazendo-os rememorar e sentir suas origens étnicas. E os *Ogans* os responsáveis, assim como os demais sacerdotes, em acondicionar lembranças sobre os deuses de sua nação em forma de *itans*, cantos e danças. Verbo vibrante adormecido naquele inconsciente, a voz desperta a centelha divina que no corpo habita, conduzindo-o a relembrar que mais do que herdeiro de um asé; ele é retalho vivo de uma cultura fragmentada.

A mão usa a pena e tece a escrita para os ocidentais; a voz desenha na memória dos mais velhos a sabedoria lorubá, depois repassada aos mais novos. Entre poesia e aprendizagem se entrelaçam as bases de um educar pela escuta, pois em cálidas palavras entremeadas de encanto, “gestos e silêncios são ornados em letra, cor, fala, língua, linguagem, aragem, miragem e todos os precipícios linguais diante e distante de nós” (CASTRO; FAGUNDES, FERRAZ, 2014, p.199).

No Terreiro, quando eu ainda era filha de santo, herdava parcimoniosamente de meu sacerdote, as narrativas da natureza – das águas, do fogo, dos minerais, das matas, e seus divinos protetores. Entre comprar mantimentos sacros; cozê-los; pilar o milho branco para do pó fazer a farinha e, com ela o manjar. Com a mesma naturalidade, receosa de quem se aproxima do desconhecido, mais sem temor, as narrativas sobre os deuses contadas por meu sacerdote afro baiano eram necessidades mais naturais do que compromissos. No entanto, havia de reconhecer que estava diante de um mistério, dos ritos de uma cultura; de vozes guardadas em memória que mais tarde germinaram em meu corpo. Em meio ao catar dos feijões e do estourar das pipocas moram os deuses, com seus silêncios, sussurros de rios, assobios de vento e, crepitantes em brasas ardentes.

Souza; Lima (2006) ressalta que no universo africano tudo fala, é pela palavra oralizada que tudo ganha força, orientação. A voz atravessa os sentidos humanos, organiza os caminhos de vivências sociais na comunidade, carrega consigo a

história do indivíduo ao qual pertence e materializa-se como elemento constitutivo do Ser, deixando-se repousar em memórias sonoras, posto que:

A voz tem todo um lugar simbólico: ela tem o poder de subverter e de romper a clausura do corpo. Ela se identifica com o sopro e com seus diversos simbolismos. A voz é uma materialidade do corpo e da palavra. Se a caligrafia humana especifica a corporeidade de uma palavra escrita é a voz que faz esse papel na palavra falada. A voz, como impressão digital, como elemento singular de cada indivíduo, é um paradoxo, já que constitui um acontecimento do mundo sonoro, do mundo corporal, visual e tátil (ZUMTHOR, 2010, p. 13).

A voz para o Iorubá é o sopro divino permanente no homem. O que ele herda de *Olorum* (Deus) e que ao longo de sua existência vai somando-se a de seus ancestrais. Muito mais que som, sentido ou ruído, é conjuro poético, onde bem e mal coexistem, não sob noções de justo ou injusto ocidentalizadas, mas como forças constituintes do humano. A voz é o liame. O murmúrio da alma. O que diferencia um indivíduo do outro. O que impinge na cera da memória lições que como rodado de vento ou de água contornam a comunidade. Dádiva aspergida sobre a criação em forma de palavra. Move a vida, o vento, as águas, o fogo, a terra.

A voz é assim, memória sagrada, história profana. Âncoras das lembranças nos "*Ruídos da Memória*" conforme expõe Maluf (1995). Mecanismos significativos que preservam fragmentos do passado, rerepresentando-os e interpretando-os segundo a necessidade real de sujeitos sociais. Nesse duelo, o Tempo prende a História na bibliografia dos fatos e, deixa à Memória o compromisso de resguardar os acontecimentos na coletividade das culturas.

História e Memória, cada qual tem seu conjunto específico de instrumentos para armazenar sua matéria-prima: os acontecimentos sociais. Embora ambas lidem com dados primários, Halbwachs assinala haver uma oposição entre elas, o que propicia tratos diferenciados com os dados coletados, assim ficando:

A história analisa de uma perspectiva exterior a sociedade e os grupos que dela fazem parte; a memória, ao contrário, é a reconstituição de experiências pessoais e sociais que se desenrola sempre a partir de dentro do grupo, de modo a oferecer dele um quadro de analogias na qual seus membros se reconheçam. A história tem seu começo exatamente onde se esgarça a tradição, local onde a memória coletiva se esgota. (MALUF, 1995, p.41).

A citação vai ao encontro das perspectivas de Calvet (2011) e seus estudos sobre “*Tradição Oral e Escrita*” enquanto fonte de investigação para se entender traços culturais, geralmente, repassados de boca a boca, por meio de parlendas, canções, contos, provérbios, lendas e mitos. Narrativas constituintes do pano de fundo onde há o repasse de tradições milenares, perpetuadas ao longo da cultura humana. Manifestações diversas que também se desdobram em canto, dança, música, e demais expressões artísticas e literárias; além da educação e tantas outras atividades sociais humanas, cujos limites e fronteiras seriam: História e Memória, mantenedoras do simbolismo pictórico da linguagem.

Assim, sigo esta seção no viés teórico da cultura enquanto educação cujo intento é o de perfazer os objetivos específicos que contornam o objeto de estudo, a saber: identificar os processos educativos presentes nas narrativas orais sobre a *Orisá Oxum*; descrever como ocorre a educação praticada em um terreiro de Candomblé em Belém, a partir das narrativas orais e, por fim, demonstrar as contribuições desses saberes à educação escolar paraense.

Trilhar esmiuçado por intermédio do diálogo entre Candomblé Kétu e Educação, o que supõe o entendimento de maneiras idiossincráticas de aprendizagem afro religiosa distanciadas da escola. Legado oral, proveniente das relações Candomblé e Sociedade que no Pará permeiam fazeres caboclos presentes no repique dos tambores aos domingos na Praça da República, durante o cortejo do Arraial do Pavulagem; ou mesmo nas rodas de Carimbó, ritmo típico paraense, ou ainda em consonância na confecção de paneiros, trançados artesanais de tapetes de juta, riscados marajoaras em vasos cerâmicos, cânticos de roda de capoeira, contos de assombração e, tantos outros fazeres da cultura paraense que supostamente denotam bem mais a herança indígena do que a afro. Mas, visitado o espaço de Candomblé na região metropolitana de Belém, *lócus* deste estudo, verificou-se pistas de semelhanças e aproximações de fazeres culturais amalgamados pela história, preservados pela memória e, “escondidos” pelo tempo. No tocante ao assunto, tais legados encontram equivalência com as narrativas dos *Orisás*, enquanto (re)conto da memória ancestral, recordações das heranças culturais vívidas nas tradições afro-religiosas do povo de terreiro. De tal modo, o povo de santo “vive” à oralidade, transmitida de geração a geração, como forma de expressão da memória coletiva e individual. Daí a ligação entre oralidade

e memória, pois “dos poetas épicos aos escritores sobreviventes dos massacres do século XX, [...] a memória dos homens se constrói entre dois polos: o da transmissão oral viva e, o da conservação escrita”(GAGNEBIN, 2009, p.11).

Explicações que convergem com as perspectivas de Luz (1999), no artigo a “3ª Raiz”, ao frisar relevâncias do lembra/esquecer no processo cultural/religioso oral africano e, destaca o não congelar da voz pelos grilhões da escravidão na negra alma, ou mesmo a não paralisação da produção do pensamento das várias etnias escravizadas. Assim como houve a hora de esquecer o esquecimento. Há o momento de lembra a memória, existente em contos e relatos, em mitos e crenças, em toques e silêncios de tambores, ou mesmo nos gestos, na dança e na etnia do viver ou do morrer africano, resguardado em suas narrativas míticas, posto que:

O mito, além de falar de belas histórias, fala da alma, fala de vida, de criação, de morte e destruição, enfim, ele abarca todas as questões que envolve os sentimentos, harmoniosos ou angustiantes, da humanidade. (CORRÊA, 2016, p.19).

Para Souza; Lima (2006), em “*Literatura afro-brasileira*” a tradição oral africana teria por base mitos que orientam ações, organizam o modo simples de vida de um povo. Repletos de simbolismo, o mito explica a realidade, não sendo a realidade. Ele enfoca através de uma história sagrada um acontecimento ocorrido no tempo primordial. Tem, assim, diversos aspectos: é educação, entretenimento, expressão de religiosidade de um povo, expressão artística, filosofia de vida, entre outros.

Conforme Zumthor (2010) o simbolismo primordial integrado ao exercício fônico se manifesta eminentemente no emprego da linguagem na narrativa oral, sendo aí que se enraíza toda a poesia. Voz articulada que encerra e solidifica laços sociais. Ela subjaz no silêncio do corpo. Mas, ao contrário deste, ela retorna a cada instante, aprimorando-se enquanto palavra. O sopro da voz é criador. É ele quem permite a deusa *Mnemosyne* fomentar o princípio do lembrar, voz que não traz a linguagem, mas nela transita, na maestria de seus traços.

No simbolismo das lembranças, destaca Martins (2011), a voz é recordação revestida com apanágios da veracidade dos fatos. Ela, não se entrega facilmente. Precisa ser doada e, só assim o estudioso conseguiria acessar os quadros sociais

que a memória possui, o que pretendo descrever nos próximos itens, sobre o viés etnometodológico, quanti qualitativo da pesquisa.

4.1 História e Memória: entre a espada e o espelho

No rio da escrita, lembrar é a outra margem. Navegando no texto dissertativo, percebo que me encontro entre a letra e a voz. Letra referente ao arcabouço teórico que utilizo. O qual já desfiou estudos acerca da voz narrativa enquanto portadora da memória individual e coletiva. Voz miríade da existência, refratada em teorias que ressoam nessas laudas acadêmicas, mas aqui representadas também pelo *Alabê* e *Perjigan*, narradores que doaram seus relatos orais para compor o *corpos* dessa pesquisa.

No Terreiro, abro o baú das memórias e acesso suas imagens e símbolos na tentativa de que meu leitor seja tocado pelo que não viveu, lembrar do que não passou, chorar a dor que não sentiu, ou mesmo sofrer com o açoite do chicote que não dilacerou sua carne. Busco aproximá-lo dos fatos, para que ele mire segredos contidos no espelho da lembrança e, assim, observe a imagem formada no pé do tempo e que o *Alabê* de *Kétu* ofertou recorrendo, para isso, a sinestesia dos toques; isto é, em momentos de pesquisa para lembrar dos *itans* da rainha do mel, o narrador emitia sons com as mãos, como também cantarolava baixinho, como quem balbucia um segredo. Sons companheiros da memória, reproduzidos no momento de relatar a narrativa entre a deusa dos rios e o deus das folhas, conforme trecho exposto a seguir:

Ossain tinha estabelecido sua morada próximo a aldeia de Ijexá, governada por Oxum e de onde corriam afluentes de um rio com águas puras e cristalinas para dentro das florestas. Estas águas lhe permitiam cultivar folhas bem verdes e viçosas, com as quais fazia trabalhos diversos, inclusive os de cura. (Narrador marinheiro Comerciante – Alabê de Ketu, 35 anos de idade).

No contar acima exposto, o narrador nos convida a embarcar em um passeio encantado, onde se vislumbra as interfaces entre os deuses. A maneira como eles confabulam, se agradam ou conflitam, estabelecendo moradas próximas, ou mesmo interdependências. Deusa das águas que anda nas matas, divindade das folhas que

se banha nos rios. No movimento narrativo aquele que conta, enquanto detentor da sabedoria dos mais velhos, bebe em outras vozes o texto oral que reconta.

O falar, assim, evoca lembranças que nesta pesquisa envolvendo os “*Tocadores da Rainha*” sempre despertavam através de batidas e ritmos produzidos com as mãos ou pés em mesas, bancos, assoalho, ou outra superfície próxima. O viver e o contar levavam ao tocar para serem precisos e, dessa maneira entevia as palavras vaga-lumes a voar e iluminar a boca e o pensamento dos narradores na reconstrução do universo de seu grupo cultural que vive sem apartações entre os reinos.

Pelo exposto, enfatizo não ter outra ambição aqui senão a de retomar algumas peças de um quebra-cabeças espalhado pelo tabuleiro da vida. Raízes de um fenômeno educacional ainda recorrente todas as vezes em que os descendentes de iorubá acessam pela voz a memória. E, assim, ensinam seu modo de vida, de ser, estar e conviver com os demais reinos.

É através de mansas palavras que se tece a educação de terreiro, a qual parecia ter sido perdida nos caminhos da história, mas que ninguém ousaria negar “a importância do papel que desempenha, na história da humanidade, as tradições orais. As civilizações arcaicas e muitas culturas das margens ainda hoje se mantem graças a ela” (ZUMTHOR, 2010, p.08). Nos miradouros da memória vou ter com aqueles que nos terreiros carregam no dizer o encarne da educação.

Na tentativa de mostrar o que nutri o povo iorubá, o fazendo permanecer, continuar, suprir negligências sociais, encontro apoio nas ideias de Balandier (1997) que ao explicar que encoberta pelas camadas da história, a palavra verbalizada e seu jogo simbólico, mantém sob seu duplo enfoque os prolongamentos do passado no presente. E, assim, a desordem, ao trabalhar escondida, faz do caos a ordem, viabiliza meu entendimento acerca das tramas orais que ainda resguardam a educação do povo de santo.

Na concepção ocidental a palavra é a tradição, ao mesmo tempo espelho e reflexo da sociedade; ou a espada com a qual os homens se munem para ir à guerra, espada palavra de vida e morte, criação e destruição, lâmina que também reflete, ferramenta com a qual cingimos o mundo, e da qual sempre somos obrigados a nos valer. Nesse intento, Augusto dos Anjos, no poema “*Vencedor*” (1998, p.53) incita ao dizer: “Toma as espadas rútilas, guerreiro/ E a rutilância das espadas, toma”.

Signo que guarda o contrato entre deuses e humanos na tradição iorubá, ou como afirma Zumthor (2010), a voz é vontade de existência, lugar de uma ausência que, nela, se transforma em presença; ela modula os influxos cósmicos que nos atravessam e capta seus sinais: ressonância infinita que faz vibrar toda matéria. Oralidade que confere um valor absoluto ao saber e ao discurso dos sábios, dos poetas, dos filósofos primordiais e, que também subjaz na sabedoria nigeriana; mas que à luz da Ciência pode não ter um valor pleno.

Código que almeja “expressar na permanência a verdade, a da ordem do mundo desde a sua origem” (BALANDIER, 1997 p.93). Animada pela voz de quem narra, a tradição pode fazer ressurgir ações submersas que sobreviveram na sabedoria antiga, traduzida continuamente em práticas com as quais a comunidade se identifica. Sabedoria que se movimenta. É dinâmica, antiga e nova, palavra professora do tempo, maneira que o povo iorubá encontrou de manter, reorganizar, dá ordem à desordem, e cuja expressão se mantém nas narrativas abaixo catalogadas.

Tabela 01 – Demonstrativo das narrativas Coletadas.

TÍTULO	TIPO DE NARRADOR
A CURIOSIDADE DE OXUM	Camponês sedentário
OXUM E A ORIGEM DO CANDOMBLÉ	Marinheiro Comerciante
OXUM E O SEGREDO DAS FOLHAS	Marinheiro Comerciante
OXUM PRENDE A FERTILIDADE	Marinheiro Comerciante
OXUM SE TRANSFORMOU EM UM PAVÃO	Camponês Sedentário
OXUM DESCOBRE O JOGO DE BÚZIOS	Camponês Sedentário
OXUM SE TRANSFORMOU NO PAVÃO	Marinheiro Comerciante

Fonte: Pesquisa de Campo, realizada em Terreiro de Candomblé – Belém-PA (2015/2016).

O quadro demonstrativo ilustra o objeto de estudo que pesquiso: *a narrativa oral de matriz iorubá enquanto fonte educativa*; contido em repertório oral sobre a rainha do *Ijexá*; ele revela o lugar instituído pelo povo de Kétu para preservar sua história e ancestralidade: as memórias sonoras. Refúgio, proteção e fortalecimento de sua comunidade.

É pelas memórias orais que se estabelece o jogo das recordações e se processam a forma de educar em contexto áfrico, educação que pode ocorrer no Terreiro, ou mesmo no encontro dos filhos e adeptos do Candomblé daquela nação no momento de fazeres litúrgicos ou cotidianos internos ou externos àquele espaço. Ocasão oportuna para ensinar a força dos *Orisás* e suas artimanhas ao driblar adversidades da vida, como enfatizado a seguir:

Ai uma lenda conta que um dia os Orixás masculinos organizaram uma reunião que mulher não participava. Elas ficavam curiosas para saber o que eles conversavam. Então, Oxum aborrecida por ter ficado de fora, pensou numa vingança. Para mostrar pros homens que mulher também é importante. Daí ela preparou um feitiço junto com as yamins e tornou todas as mulheres do mundo estéril. Impediu que os filhos nascessem e, com isso acabou impedindo também que os ebós feito pelos homens e os Orixás masculinos dessem resultado. (Narrador marinheiro Comerciante – Alabê de Ketu, 35 anos de idade)

Córrego por onde desliza a água do contar, a voz do *Alabê* simboliza o ato de narrar os feitos dos deuses com atitudes humanas. Narrativa enquanto fragmento ideológico, conforme Pêcheux (2011), o excerto abrangeria dimensões empíricas e teóricas do saber do povo de santo. A primeira coaduna-se a dimensão social, cujo fazer estabelece as relações hierárquicas entre homens e mulheres, desconstruída pela ação da deusa do Ouro ao prender a fertilidade. Quando torna a humanidade infértil, *Oxum* reprime toda e qualquer possibilidade de fecundação, impedindo o dinamismo da vida.

De tal modo, ao apresentar a vingança da deusa das águas, a narrativa realça aspectos do caráter feminino, o qual faz uso da razão no lugar da força física quando lida com seus oponentes. A segunda dimensão condiz como conhecimento resultante da experiência pessoal ligada ao saber fazer. Nesse contexto, *Oxum* arquiteta e executa uma maneira de desconstruir aquela realidade, pois, a narrativa ressaltaria o saber pensar para depois agir. Ação correlacionada a educação no Terreiro, essa seria uma atitude muito cobrada pelo sacerdote ou sacerdotisa com relação aos filhos de santo, no momento de tomadas de decisões.

A narrativa, seria pois, palavra andante que torna a passar pelo coração, brilha no cintilar de olhares; em serenos pensares como os fios que alinhavam a saia do Tempo. Ela constitui situações interacionais entre o narrador e o ouvinte; possui estruturas e funções com alto teor instrucional, expresso na forma de conselhos sagrados, ordenamento de ações cotidianas, ou mesmo enquanto orientação para tomadas de atitudes. A voz da memória seria, pois, a voz coletiva (memória coletiva), existente apenas pela consciência puramente individual do lembrar e cuja confluência remete a Halbwachs (2004) e seus constructos teóricos sobre a Memória Coletiva constituída no interior do grupo ou comunidade, entrelaçada às demais memórias – social, individual, histórica, cultural.

Memória seletiva, encontra filtros para sua recriação e, assim, só fica o que significa. Impregnada por inúmeros fatores externos, aqui não se supõe verdade, todavia se tenta extrair de suas entrelinhas a cultura enquanto educação. Desse modo, o narrador – *Alabê* ou *Perjigan* - portador da memória coletiva, está todo brotado de vozes, palavras como joias, intuição sensível que reflete “o lugar ocupado pelo sujeito no interior do grupo e das relações mantidas com outros meios” Halbwachs (2004, p.55).

Afluência teórica disposta também em Oliveira e Mori (2011) ao relatarem que a palavra na Literatura Oral estaria impregnada de respeito por aquele que a legou e o seu dinamismo vital comunica-se e prolonga-se em cada pessoa do grupo cultural. Através da memória oral, o sujeito atinge o mundo e o modo pleno do ser social. Memória coletiva que nas tradições de matriz africana transmitem atitudes, concepções e maneiras de ser e estar no mundo.

Impresso como tatuagem na pele, a memória é a oralidade registrada no corpo, compêndio de saberes que transitam nas demais instâncias culturais com que o indivíduo se relaciona, amalgamando partículas de sonhos e esperanças de seu povo. Educação imanente preservada na memória oral de seres que, conhecedores de sua cultura de origem, difundiram formas de agir e pensar em outros mundos.

Desse modo, a narrativa que atravessou o Atlântico mar no ventre de negras escravizadas, prenhe de educação. Passou seu período gestacional em terras brasileiras e fora parida nos mais longínquos recôncavos nacionais em que os Terreiros de *Kétu* foram instituídos. Narrativa raízes do tempo e da história, como filho ilegítimo ela se manteve secreta, subterrânea nas negras experiências. Fora

camuflada, inibida por murmúrios de mecanismos opressores, mas manteve-se vívida a conservar no seio das famílias de santo suas lembranças.

4.2 A voz no Terreiro: *Oxum* em meio a joias e palavras

Em meio a tesouros de palavras, a linha invisível da tessitura educacional é tramada na cultura iorubá. No terreiro o aprender se dá em contexto familiar, filhos aprendem com suas *Yás* (mães) e *Babás* (pais), mas também com os demais sacerdotes e sacerdotisas na troca dialética entre parentes de asé. No cotidiano da comunidade se delineia uma educação de ensinamentos hierárquicos repassados dos mais velhos ao mais jovens.

Educação mediada pela oralidade, encontra nos afazeres habituais do terreiro sua realização. É no colher de ervas sagradas, no ato de aprender as danças ritualísticas, nas orações proclamadas aos deuses no alvorecer ou entardecer do dia que o povo de santo atinge seu educar. Caminhos imbrincados nas entrelinhas das narrativas orais sobre *Oxum*, concedidas pelos narradores exemplificam os saberes que contém, dispostos na tabela abaixo:

Tabela 02 – Saberes encontrados nas narrativas d'Oxum.

TÍTULO	SABER
A CURIOSIDADE DE OXUM	Cognitivo/ Ecológico / Ético
OXUM E A ORIGEM DO CANDOMBLÉ	Uso da Liberdade
OXUM E O SEGREDO DAS FOLHAS	Sociais / Ecológicos
OXUM PRENDE A FERTILIDADE	Sociais e políticos
OXUM SE TRANSFORMOU EM UM PAVÃO	Ideológicos/ estratégicos
OXUM DESCOBRE O JOGO DE BÚZIOS	Religiosos/ ecológicos
OXUM SE TRANSFORMOU NO PAVÃO	Cognitivos / Sociais

Fonte: Pesquisa de Campo, realizada em Terreiros de Candomblé – Belém-PA (2015/2016)

Emaranhados nas entrelinhas narrativas, os saberes aqui representados estão em consonância com os postulados de Charlot (2000) em “*Da relação com o saber*”, obra que discute as múltiplas “faces” de apropriação do mundo, articulações de saberes sociais, políticos, religiosos, artísticos, filosóficos, linguísticos; práticas

sistematizadas em teorias pedagógicas ou expressas nos fazeres da cultura, posto que:

Adquirir saber permiti assegurar-se um certo domínio do mundo no qual se vive, comunicar-se com outros seres e partilhar o mundo com eles, viver certas experiências e, assim, tornar-se maior, mais seguro de si, mais independente [...] procurar o saber é instalar-se num certo tipo de relação com o mundo; assim, a definição do homem enquanto sujeito de saber se confronta à pluralidade das relações que ele mantém com o mundo (*Idem, ibd, p. 60*)

As perspectivas de Charlot (200) convergem com as de Orlandi (2005) e suas conjecturas sobre Análise do Discurso, onde o autor estuda a linguagem enquanto sentido inscrito na história de um determinado grupo. Nesse caso, embora não transparente as narrativas orais de matriz lorubá sobre a *Orisá Oxum* articulam dispositivos filosóficos, sociais, morais, políticos e práticos enviesados numa linguagem aparentemente ingênua.

Os saberes cognitivos indicados na tabela condizem com a forma como o lorubá se relaciona com a flora e fauna amazônica, a maneira como memoriza e aprende sobre o uso das ervas, das cascas, das flores e seivas para fins medicinais ou estéticos. Mas, também revela o feixe de vínculos que une o iorubá às etnias indígenas e suas formas de explicar a natureza através dos mitos e aproveitá-la em seu benefício.

Ainda, os saberes morais expressos na tabela dizem respeito às ações políticas, sociais e religiosas relevantes para a vida em comunidade do povo de santo. Sabedoria reveladora de condutas que devem ser tomadas mediante a convivência: respeitar seu semelhante, não romper regras sociais, não deixar a emoção tomar conta da razão, evitar conflitos, ou em momentos de dificuldade recorrer ao divino como auxílio à sobrepujação das forças naturais, contexto em que afirma Charlot (2000, p. 60) “o sujeito do saber desenvolve uma atividade que lhe é própria, argumentação, verificação, experimentação, vontade de demonstrar, provar, validar, essa atividade é também ação do sujeito sobre ele mesmo”.

Orlandi (2005) e Pechêux (2011) em seus postulados da Análise do Discurso mostram de que maneira os objetivos simbólicos da linguagem presentes na narrativa produzem sentidos educativos para os integrantes do grupo cultural em foco. O domínio simbólico incrusta no real o sentido explicitado nas relações inter e intragrupais dos sujeitos. Significado recuperável apenas em contexto cultural. De acordo com Caputo (2010), o negro em diáspora junta-se ao seu semelhante, seja

de sua etnia ou de outra, para reconstruir hábitos e costumes, que praticava em África, mas que pela condição de escravo e fora de sua terra, são resignificados, para manter viva uma tradição, uma cultura, a memória de um povo; o lorubá em seus fazeres recupera este legado, expresso em gestos, imagens e sons que nas narrativas tem seus reflexos, uma vez que:

o saber da comunidade, aquilo que todos conhecem de algum modo; o saber próprio dos homens e das mulheres, de crianças, adolescentes, jovens, adultos e velhos; o saber de guerreiros e esposas; o saber que faz o artesão, o sacerdote, o feiticeiro, o navegador e outros tantos especialistas, envolve portanto situações pedagógicas interpessoais, familiares e comunitárias, onde ainda não surgiram técnicas pedagógicas escolares, acompanhadas de seus profissionais de aplicação exclusiva (BRANDÃO, 2002, p. 20)

As relações sociais nutridas pelo mito explicariam a realidade, mantendo na linguagem seu valor simbólico. Caputo (2010) define mito em uma visão antropológica, cuja definição ou justificativa dos gestos cerimoniais, seria uma espécie de modelo que reproduz comportamentos; narração de um acontecimento passado, ocorrido na aurora do mundo, o qual é preciso repetir para que esse mundo não se perca, pois “mitos revelam as estruturas inconscientes universais subjacentes, isto é, as estruturas das regras ou leis subjacentes” (GOODY, 2012, p.12). Nesse percurso mito é lembrança primordial da cerimônia e o rito a memória dos gestos cerimoniais.

Para Rocha (2001) em noção básica o mito seria uma narrativa, um discurso, uma fala; maneira pela qual dada sociedade explica suas origens. De modo mais elaborado, ele é o jeito que um povo encontrou para organizar e guardar símbolos, signos e significados através da linguagem. Sobre o assunto, Ferreira (2001) adverte ser esta uma palavra de origem grega, significando narrativa ou discurso em forma oral, ou ainda remetendo a ideia de fábula que relata a história dos deuses, semideuses e heróis da Antiguidade pagã.

Todavia, na concepção de Correa (2016) o mito é uma forma de educação que vence séculos de distâncias culturais. Ele socializa estruturas semânticas com seus leitores/ouvintes de modo tão singular que talvez não ocorresse de outra forma. Embutidos em suas tramas, concentram-se saberes e informações polifônicas e polissêmicas, recuperadas apenas em dado contexto. O mito, assim, seria uma forma narrativa de educar os mais jovens, ensinando-os a origem, finalidade,

preservação de certos fazeres culturais, como: a confecção de barcos, tambores, tecidos, utensílios cerâmicos, entre outros.

Retomando os enunciados de Rocha (2001), mito são narrativas que deixam entrever um legado de hábitos e costumes em relação a fatos naturais, históricos, filosóficos, educacionais. Afirmção que infere o conceito de cultura, estabelecida por Thompson (1995) como forma simbólica de significados que inclui ações, manifestações verbais e objetos significativos de vários tipos, em virtude dos quais os indivíduos se comunicam entre si e partilham suas experiências, concepções e crenças.

Em confluência com tais assertivas, Vernant (1973) adverte que entre gregos era comum buscar inspiração na deusa do lembrar: *Mnemosyne*, guardiã dos ensinamentos do passado e do tempo, para construir no imaginário individual, o percurso do coletivo, em que as narrativas retratam o sentido da vida ou condição humana, momento em que as histórias desvelam ensinamentos cotidianos da cultura, religião, filosofia, educação e tantos outros fazeres em sociedade, cuja deusa do esquecer: *Lethemosyne*, seria “encarregada” de apagar. Estas eram figuras míticas que teciam a lembrança e o esquecimento, por meio dos quais as “armadilhas” daquele povo foram preservadas à posteridade.

As explanações imbricam-se aos ensinamentos de Halbwachs (2004) sobre memória coletiva e individual, materializadas no mito e no rito também presentes nas narrativas investigadas e que se integram frequentemente para reconstruções de uma memória histórica, submersa nas tradições humanas, as quais não serão estritamente coletivas, nem individuais. De igual maneira ocorre com o mito e com o rito, em que o primeiro remeteria a memória coletiva, emaranhada de reminiscências, que em conjunto confirma lembranças cerimoniais ou mesmo recobre lacunas destas, e o segundo a memória individual como experiência singular, embora apoiada na coletividade.

Para Vernant (1973) as reminiscências também estariam dispostas nos mitos e nos ritos, pois os feitos de *Mnemosyne* remetem a representações simbólicas existente nas duas categorias, mesmo porque o saber ou a sabedoria que a deusa do lembrar dispensa aos seus é tido como uma espécie de “onisciência” divinatória. Então, mito como lembrança e rito como ação serão os elos acessados pela memória, prática também exercida pelo povo de santo. É assim que se dá a

recorrência do mito no rito, em que o primeiro supõe uma “inscrição” do homem no mundo e o segundo enquanto ação deste em sua história pessoal e coletiva, isto é, o mito seria uma forma literária de o humano expressar seu imaginário no contexto da linguagem.

Na tradição Iorubá os mitos são histórias que orientam ações, organizam modos “simples” de vida de um povo. Seriam maneiras que este encontrou de explicar a realidade não sendo a realidade. O mito é relato de uma história sagrada, façanha dos entes da natureza que explicam como dada realidade passou a existir. Nesse entorno está o rito que é a maneira do homem agir com relação a essas realidades, buscando uma convivência harmônica com a natureza. Daí a constante necessidade, do povo nigeriano recorrer às suas narrativas orais para “saber” como a realidade funciona e como ele deve agir perante ela.

Assim, por meio do elemento mítico que também é poético o povo Iorubá age sobre o mundo e sobre si. Castoriadis (2004) define essa ação como domínio do imaginário no sentido *estricto sensu*, domínio do *poiético* e, como tal transcendente a ações puramente instrumentais. Esse imaginário – força de mudança – presente tanto no rito quanto no mito, é o que impulsiona as reconstruções, agora de uma lembrança coletiva e individual não mais forjada apenas pelos rastros/resíduos de africanos, mas em consonância com índios e europeus. Bem como, pelas possibilidades decorrentes desse novo território/espço.

Talvez, por isso, o Candomblé – religião criada no Brasil com base nas diversas etnias africanas aqui trazidas na condição escrava – tenha resistido em parte, incólume, às intempéries que o impediam de se estabelecer. “As encruzilhadas do imaginário” recriam agora, as adaptações de uma religião e de uma educação não somente africana, nem apenas brasileira. É, pois, a junção desses dois povos. Híbrida em sua origem, mestiça por sua natureza. Nação de resistência que vai ser guetificada em centros urbanos. Mas, que possui no imaginário a polifonia de sua constituição e a força que a sustenta.

Mito é narrativa, matéria-prima (a palavra) do discurso que articula no nível simbólico a educação de terreiro. Assim, as narrativas conteriam sentidos sobrepostos e disfarçados em suas entrelinhas. Saberes que só fazem sentido para aqueles atentos as suas nuances: a cor correspondente a cada *Orisá*, suas indumentárias, características, alimentos, rezas, o acolhimento à diversidade dentro

do asé, ensinamentos dos mais diversos, que desembocam na manutenção da harmonia em comunidade. Particularidades de um educar para a vida, processo desencadeado pelo mito que alimenta o viver do lorubá, voz ancestral que nas narrativas propicia uma formação que se processa fora dos muros da escola.

4.3 No tear da oralidade: *Oxum* a fiandeira dos ensinamentos

No lugar da voz, seja no Terreiro ou fora dele, se tem a memória das águas. Histórias que tecem a compreensão de onde sai o mistério e para onde vai o conhecimento. Rio que dá voltas no tempo, delineando e deixando ver as figuras que forma. Mulher que no tear tece flores de palavras e pensamentos. Do baú da memória, retira o esquecimento. Fio corrido, façanhas de uma deusa vaidosa, elegante, requintada, afetuosa, sensível, determinada e geniosa: *Oxum*.

Amazona dona dos lírios ela é a Deusa que fia ensinamentos através de suas narrativas. Detentora do poder das águas doces, assim como seu elemento, tem a capacidade da mutabilidade. O que a permiti desdobrar conhecimentos, ser engenhosa, explorar possibilidades, como em “*A curiosidade de Oxum*”, narrativa em que é possível entrever sua astúcia, momento em que a senhora dos rios, por meio de pequenos detalhes, relata a forma como seu povo deve se relacionar com a natureza e seus Elementais, conforme exposto no excerto a seguir:

As ondinas, lideradas por Oxum tinham muito afazeres. Cuidavam para que as estrelas do mar nascessem com cinco pontas; mantinham os corais sempre limpos, zelavam das serpentes marinhas, das ostras e suas pérolas; dos crustáceos; igualmente eram responsáveis por desenhar as múltiplas listras, círculos e bolhas nas mais variadas espécies de peixes oceânicos; a cuidar dos filhotes desamparados; além de cultivar algas marinhas; sal; entre outras iguarias que trocavam com o reino da Terra. (Narrador Camponês Sedentário – Perjigan de Ketu 30 anos de idade).

A ação relatada na narrativa, remete às conexões simbólicas do imaginário enquanto forma de educar, como delineia Rocha Pitta (2005). Investigando Bachelard, a autora descobre o imaginário muito longe de ser uma expressão de

fantasia delirante; entende este como um conceito que se desenvolve entorno de alguns grandes temas, algumas grandes imagens, que constituem para o homem os núcleos ao redor dos quais convergem e se organizam em práticas socioculturais, conteúdos disciplinares, Ciências, educação. Compartilhando desse princípio Castro; Fagundes e Ferraz (2014) corroboram ao informar que as formas originais de educar são os ritos dos mitos, força narrativa de hoje e sempre, tendo como exemplo a cultura grega educada por *Homero*.

A partir de dada cultura o educar se desdobrou em outras dimensões, tornando-se universal. Educar, num sentido amplo, não seria apenas uma questão de escola ou de currículo, mas sim de épocas, culturas e pessoas. Por esse motivo, “o educar poético é um dizer dialético de silenciar e narrar” (CASTRO; FAGUNDES; FERRAZ, 2014, p.39) e diz respeito sempre a realização do poético no ser humano, presente na voz narrativa do *Perjigan*, memento em que ele retratou os feitos da deusa do Ouro.

O narrador conta histórias de uma deusa (*Oxum*) que domina as águas dos rios, riachos das lembranças, córregos das emoções que desembocam no lago da memória cuja “ondulação, faz com que as ondas da água se liguem às ondas dos cabelos, que por sua vez vinculam-se a dimensão de feminilidade da água, imagem entorno da passagem do tempo” (ROCHA PITTA, 2005, p.21). Mas que também expressam uma liberdade, sobretudo ressaltada em “*Oxum e a Origem do Candomblé*”, instante em que o texto oral na voz do *Ogan*, então, revela o sentido, o qual seria o uso da liberdade, exposta no excerto que segue:

Mas, Oxum – coquete e astuciosa – descobriu uma maneira de descer ao Aiê, isso ela fez porque sabia de muitos feitiços, dos bons e dos ruins... Aí ela quando chegou na terra se sentou bem na beira de um rio, viu uma mulheres lá, mas elas não viram ela.

Aí Oxum ficou mais triste e se pôs a chorar. Magoada, começou a pegar um pouco de lama do fundo do rio e moldar, com ela formou uma galinha. Adornou sua criação com folhas, colocou no alto da cabeça da galinha de barro um montinho vermelho e pintou ela com um monte de pintinhas brancas de Efum que sempre tinha na

cabaça. Sabe como é... Oxum traz sempre sua cabaça com mirongas. (Narrador marinho Comerciante – Alabê de Ketu, 35 anos de idade)

Oxum como a própria água em decurso de rio faz seu caminho, a liberdade que faz uso a *Orisá* expressa a astúcia feminina, atitude a ser seguida por seus filhos, comportamento que pode ser adotado no dia a dia na resolução de problemas, liberdade que exige fronteiras, cuidados, discernimento nas ações. Pois, assim como o rio pode ter sua rota tranquila, também pode findar numa onda que quebra. A metáfora da liberdade das águas, refere-se a liberdade do pensamento, a liberdade dos corpos, das opiniões. O povo de santo prima por uma liberdade emergida em meio às prisões sociais, aos cerceamentos históricos, às imposições ideológicas.

Na voz do *Perjigan* a palavra ganha a imagem que pode ser de água ou de fogo, de pedra ou de ar, a mensagem escamoteada na narrativa traz em germe um ensinamento que, durante os ciclos religiosos vai ganhando dimensões outras. Assim, a grande Mãe das águas doces fia saberes transmitidos entre deuses e humanos, mas partilhados apenas pela família de *asé*. Ensinamentos sociais e políticos diluídos na metáfora da liberdade das águas nas narrativas sobre *Oxum* aqui estudadas. Liberdade condizente com cumprimento de direitos e deveres.

Desse modo, há conexões de saberes entre as narrativas “*Oxum e o segredo das folhas*”; “*Oxum prende a fertilidade*”; “*A curiosidade de Oxum*” e “*Oxum e a origem do Candomblé*” histórias que articulam princípios filosóficos para uma educação do sensível, onde o vivido é narrado e o narrado é vivido. Assim, através da narrativa os iorubás procuram explicar o mundo, baseando-se na observação das forças da natureza, tendo em vista a preocupação de, por meio do autoconhecimento, levar seu povo à sabedoria – numa interação do cultural com o social, na relação harmônica do homem com a natureza e consigo mesmo.

Nesse contexto, Oliveira (2006) elucida que a Filosofia concebe o ser humano como ser social, produzindo e construindo sua humanidade pelos avanços das relações que estabelece com o meio. Desse modo, o humano define-se como produtor, ser social, histórico e de práxis, o que supõe que o homem se defina pela educação, seja ela formal ou não, haja vista que “toda a teoria da educação é uma

dimensão parcelar de alguns sistemas motivados de símbolos e de significados” (BRANDÃO, 2002, p.138).

As reflexões de Oliveira aludem as de Edgar Morin (2011) quando ele explica existirem diálogos entre os saberes presentes em práticas pedagógicas e não pedagógicas para uma educação transformadora, centrada na condição humana, no desenvolvimento da compreensão, da sensibilidade, da ética, na diversidade cultural e pluralidade dos indivíduos. Saberes que embora pareçam “distanciados” da Ciência trazem no seu âmago conexões com esta, pois envolvem as relações indivíduo, sociedade, natureza. Saberes que acarretam conhecimento, mas que, por estarem afastados dos processos moldais da Ciência podem ser interpretados equivocadamente como parte integrante apenas da Cultura.

Há um importante aspecto pedagógico contido nas narrativas de Oxum, qual seja, o fato de que as aprendizagens obtidas contribuem para reforçar os laços de sociabilidade e consequente superação dos obstáculos impostos pela cultura outra (ocidental). A narrativa corrobora para criação da unidade social lorubá, ou seja, fenômeno da coesão social, linha, teia que entrelaça, o real e o imaginário, que liga em fios de afetividade os filhos e seus *Orisás*.

De acordo com Carlos Libâneo (2005) em “*Pedagogia e Pedagogos, para quê?*” Pedagogia seria a investigação da natureza, das finalidades e dos processos necessários às práticas educativas com o objetivo de propor a realização desses processos nos vários contextos em que essas práticas ocorrem. As práticas educativas não se restringem à escola ou à família. Elas ocorrem em todos os contextos e âmbitos da existência individual e social humana, de modo institucionalizado ou não, sob várias modalidades.

As explanações anteriores remetem as perspectivas de Ales Bello (2004) sobre processos pedagógicos que suscitam vivências em termos fenomenológicos: a reflexão, a lembrança, a imaginação, a fantasia, contidas também na linguagem. Exemplos de atos culturais cujas estruturas próprias comportam o humano. Para Pêcheux (2011) processos pedagógicos se imiscuem também em narrativas mitológicas, produzindo efeitos discursivos ligados ao funcionamento do código (texto oral), que veicula ideologias, formas filosóficas de o humano entender o social que o cerca ou manipular este caráter em proveito próprio. Grosso modo, uma das propriedades fundamentais da linguagem em constituir capacidades unívocas a

partir da polissemia do signo; ou seja, a palavra, a imagem, o som que extrapola suas fronteiras e só pode ser entendida no jogo da cultura.

Palavras agasalhos das informações, de sonhos e lembranças e, que movida pela necessidade do dizer não se detém, pois “se lhe negam a boca, ela fala pelas mãos, ou pelos olhos, ou pelos poros, ou por onde for”(GALEANO, 2002, p.16). Para Martins (2011), no artigo “*Nos fios da memória, a emaranhada tessitura do ser*” quando o Ser se recorda o faz pela palavra e representa o que até então não tinha nome.

Palavra que vive no corpo, mora nos gestos e, até pelos olhos é transmitida. Ela lateja, palpita, querendo manifestar-se e o faz pelo símbolo e suas representações características da linguagem cultural de uma etnia. Fábio Lucas (1976) em “*O caráter social da literatura brasileira*” mostra que a literatura (oral ou escrita) resguarda formas de conhecimento, alçados no poder simbólico da palavra. Desse modo, a Ciência, por mais avançada que seja, não logrou substituir as funções simbólicas da Arte, já que a natureza do cosmo, assim como as origens e a finalidade da vida humana, continuam sendo mistério. Poder simbólico que Balandier (1997, p.95), define como o segredo e o oculto, ao dispor que:

É o segredo que atribui à tradição antigas funções, sua capacidade de proteger a arte, o saber, e a habilidade. A tradição mantém e transmite procedimentos técnicos e seus instrumentos; vai além ao associá-los a sistemas simbólicos, mitos, mistérios e ritualizações pelos quais os artesãos compõem uma determinada sociedade no interior da grande sociedade.

Pistas, rastros, resíduos de símbolos presentes nas narrativas orais de matriz lorubá. Minayo, Deslandes, Gomes (2015) informam serem tais disposições, acessadas apenas via entrevista; pois, elas são fontes de informação primária referente a fatos, ideias, crenças, maneiras de pensar, de sentir, de atuar, conduta ou comportamento que só se consegue através dos atores sociais envolvidos na pesquisa em contexto cotidiano.

As narrativas catalogadas simbolizam o exercício da arte de rememorar vivências. Mediadas pela oralidade em sua condição poética, se alinhavam experiências, as quais serão comungadas e depositadas no imaginário dos filhos de santo. Elas se projetam no vivido, efetivando recriações que lhe conferem um caráter simbólico particular e funcional, o qual é dimensionado apenas no contexto dos fazeres religiosos, ficando a função de entretenimento para além daquele – ou

conhecimento raso como dito em páginas anteriores. A estrutura discursiva das narrativas de *Oxum* evidencia uma forma de educação que existe ainda que não haja escola, ressalta Brandão (2002). Redes de estruturas sociais de transferência de saberes da experiência. Ensinaamentos adquiridos fora da escola que, normalmente, aprendemos a desconsiderar à medida que acrescentamos à nossas vivências outras formas de aprender, ação que pretendo abarcar no próximo item.

4.4 A água que vem do céu: O sofrimento, a metamorfose e a vitória de *Oxum*

Em uma das entrevistas realizadas com o *Alabê*, ele falou sobre uma lenda muito interessante acerca do poder de *Oxum*, cujo título é: “*Oxum se transformou no pavão*”, transcrita abaixo segundo parâmetros dispostos em Castilho e Preti (1987), sobre as normas para se transcrever entrevista:

Contar uma narrativa de Oxum::... me lembra AQuela que minha vó contava... AQuela em que Oxum se virou no pavão, mas no::: fim:::... ficou igual um urubu rei... dizia minha vó que em muito tempo atrás... Olodomare castigou todos os humanos por sua desobediência... sabe NAquele TEmpo Orixá e homem vivia junto aqui na terra:: ele prendeu a chuva da terra no céu:: e a TErra ficou SECA...((ajeitou a voz))... homens... mulheres... animais e plantas tODOS sofRIAm com a sECA... NÃO tinha como plantar... NÃO tinha como comer... NÃO tinha como beber água::((ficou com a voz embargada))... o povo sofria com a seca e se desespeRAva... Aí:: um dos homens:: foi consultar o deus da adivinhação... pra sabe se ele podia ajudá... se ele tinha uma solução pro problema da seca... foi aí que o adivinho disse que os homens devia pedir ajuda para Oxum:: que só ela podia com sua sabedoria aplacar a raiva de Olodoma::re... Então... lá foram eles pedir para Oxum:: que nesse tempo morava na cidade de Ijexá na Nigéria... era longe... mas muito longe mesmo... de uma cidade pra outra na África era coisa de cinco Dlas andando::... quando chegaram na casa de Oxum::... fracos... cansado e com fome... nem esfriaram o corpo e foram logo pedindo para ela ajudar eles... Oxum já sabia da SEca... porque sua cidade também estava sofrendo desse mau:: ela ficava com muita pena das MOrtes das criANças por causa da sede:: Aí ela deu a eles comida... deixou eles descansarem... e disse que ela ia ajudar eles... mas eles tinham que ajudar cozinhando as comidas do ebó... que tinha que ser feito:: ela ia se sacrificar... mas eles iam ajudar... ((ficou cansado)) Então... quando foi de NOite... pediu para eles cozinharem o ebó... e colocarem tudo

em uma grande caixa feita de madeira de gaMELeira BRanca:...AÍ:: ela foi para o fundo da alDEia... juntou uns paus e fez uma fogueira... daQUElas GRAnde... que nem se faz em festa de Xangô:... ela dançou em volta... soPROu um pó fi::no:: e bran::co:: em cima de si... o pó:: fez uma grande fumaça branca... que cobriu Oxum todii::nha:... Então... ((consertou a voz)) quando a poeira do pó baixou... eles viram que de lá saiu um lindo pavão:: mas quando a fumaça ainda estava alta... eles ouviam os gemidos e gritos de Oxum... com muita dor... ouviam seus ossos quebrando... mas... como esse ritual tinha demorado muito... porque os homens tinham se atrasado na cozinha... fazendo o ebó... o sol já tinha nascido e tava al::to... transformada em um pavão muito boni::to... Oxum disse que ia até a Olodumare levar o ebó como presente... o sol já tava quen::te:: mas mesmo assim lá se foi Oxum-pavão seguindo em direção ao sol... voando até as alturas do Orum::... indo para o palácio de Olodomare... mas acontece que o céu tinha nove céus... e ela foi atravessando um por um... e o sol ia só queimando suas penas::... ardia... e ela gritava de dor... e sofrimento... mas não desisTia... Voando mais alto... e mais alto... MAis alto... o pavão perdia as forças... mas não desanimava de sua intenção e ousadia...((ficou emocionado)) e o sol queimava as penas do lindo pavão que ficava negRINha, igual de urubu::.. o sol só não queimou a cabeça do pavão... que era vermelha... Daí... quando ela chegou no céu nenhum dos Orixás de lá reconhecia ela... claro... ela tava preTINha... Ela tinha muitas queimaduras pelo corpo todo::... Então... aqueles Orixás do céu ajudaram ela... destransformaram ela... guardaram os presente que ela trazia... pra OlodoMAre... No mesmo dia quando ela ficou bOa:: ela foi até o trono do deus supremo... NA terra todo mundo achava que Oxum tinha morrido queiMADA... mas acontece que Olodomare sabia da insistência dela... da teimosia que governava aquele coração... Aí... quando ela foi falar com ele...((criou um suspense na voz)) o deus do céu ficou com pena dela...((tom de tristeza))... ele perguntou porque ela fez aquele sacrifício todo... daí:: ela disse:: foi por causa das criança que estão morrendo de sede... pelos inocente... Só por causa daquILO... Olodomare se compadeceu e deu a chuva para Oxum::... pra ela devolver pra terra... só que Olodomare disse para Oxum:: que daquele dia em diante... quando ela tentasse se transformar no pavão, ia virar um urubu... OU Melhor... num abutre:: para que eles dois nunca se esquecerem daquele sacrifício e daquela promessa... de não deixar mais a seca assolar a humanidade... Oxum:: transformada em um abutre desceu dos nove céus junto com a chuva::: voltou para terra trazendo a fartura... e os homens homenagearam ela fazendo uma grande festa...((felicidade na

voz)) *E é por isso que devemos louvar as águas:: (Narrador Marinheiro comerciante – Alabê, 35 anos - Ketú Iorubá).*

O “tecido” narrado pelo *Alabê* evidencia enredo, personagem e intencionalidades que através da linguagem poética funde/confunde imaginário e realidade. Vertido do oral para o escrito, o texto revela uma partícula da inesgotável cosmologia Iorubá, em que no cotidiano não há apartações entre reino humano, da natureza e divino. É dessa maneira que o Iorubá busca manter vívidos os traços da memória coletiva, depositadas na linguagem individual dos mais velhos nos terreiros de Candomblé. Oralidade que (res) guarda os elementos de uma educação não escolar, alinhavada através de um fino fio que tece (une) conhecimentos ancestrais com recriações em diáspora, refeitos por meio dos sentidos da linguagem.

Não obstante àquela realidade, Orlandi (2005) propõe a compreensão dos objetos simbólicos da linguagem por intermédio da Análise do Discurso, como forma de interpretar/compreender gestos, linguagens e referentes mentais próprios de uma determinada cultura; sua forma de organização, ação, reação e de lidar com o cotidiano, atitudes condensadas na e pela linguagem verbal, decodificada na significação do discurso.

Desta feita, a voz narrativa do *Alabê* permite transposições imaginárias de significantes e significados forjados culturalmente. A esse sentido, Rodrigues (2008), ao mencionar Castoriadis, informa que o símbolo – que para linguagem se constitui de dois elos: significante e significado – socialmente se institui/constitui *nas e pelas três dimensões indissociáveis da representação, do afeto e da intenção*³¹. Assim sendo, o signo linguístico oral, cuja representação aqui é a narrativa sobre *Oxum*, plasma em dada realidade uma carga de afeto que remete a uma rede semântica intencional. Intenção, afeto e representação se fundem para referendar no imaginário cultural afro-brasileiro imagens específicas sobre os *Orisás*.

No tocante as narrativas de *Oxum*, esta ação desvela uma deidade engenhosa, que sabe articular as ideias usando-as em prol do bem comum, em outras palavras, uma divindade que “manipula” o conhecimento adquirido em benefício do clã, da tribo, da sobrevivência dos sujeitos de sua localidade. Assim, a

³¹ CASTORIADIS, C. **O Mundo Fragmentado. As encruzilhadas do Labirinto/3**. Tradução: Rosa Maria Boaventura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992a, p.131.

deidade do ouro, faz uso de seus saberes para “burlar” intempéries sociais, econômicas, alimentares, da natureza e, assim, permitir a sobrevivência de sua tribo. A esse fato, Rodrigues (2008) denomina de o “poder do simbólico” que agrega o caráter social ao histórico e que se organiza no imaginário a partir da linguagem, tornando-se indissociável. Embora nem tudo seja símbolo, a sociedade estrutura-se em torno de uma rede de sentidos simbólicos e arbitrários, onde as ações individuais e/ou coletivas compartilham significados - intencionalidades.

Assim, o símbolo linguístico torna-se uma expressão outra de intencionalidade e afeto, traduzidos apenas pelo contexto cultural em que são formados. Para Rodrigues (2008), o imaginário simbólico seria uma maneira estratégica de a cultura preservar para a posteridade seus sentidos e intencionalidades. Posto dessa maneira, a voz narrativa do *Alabê* dispõe o símbolo/significado da metamorfose de *Oxum*, evidenciando a força/resistência de um povo que por meio de sua determinação persevera. Pressuposto semelhante encontra-se disposto em Georges Balandier (1997) em seu estudo “*A desordem: elogio do movimento*”. Nele, o autor demonstra formas de as tradições africanas se servirem de instrumentos linguísticos para criar movimentos em prol de sua preservação/perpetuação. Movimentos aparentemente aleatórios, mas que escamoteiam uma intencionalidade: a ordem, a organização.

Para Balandier (1997, p.09) “a ordem se esconde na desordem, o aleatório está constantemente a refazer-se, o imprevisível deve ser compreensível”. Trata-se de um jeito de, em meio a movimentos de mudanças, resgatar-se a lógica linear da dinâmica dos fenômenos sociais aparentemente desordenados. Para o autor pela desordem chega-se a ordem, em outras palavras, a desordem social acometida em dada comunidade irá engendrar uma “nova” ordem. Então, quando aquela se instaura, como a Seca descrita pelo *Alabê* enquanto castigo à desobediência; o homem busca desenvolver estratégias para reorganizar a vida, como é o caso da consulta ao adivinho e a *Oxum*. A “nova” ordem sempre será instaurada pelo sacrifício, pelo sofrimento ação evidente nos feitos de *Oxum* que, mesmo sofrendo, resolve se metamorfosear na busca pelo bem maior: a sobrevivência do grupo. Intencionalidades que revelam a educação moral, cívica, ética, filosófica e estética, contidas, implicitamente, nas narrativas orais de matriz lorubá.

Narrativas que, segundo Pêcheux (2011), se constituem na materialidade discursiva; revelando as posições, conceitos, ideologias, estratégias e sentidos imersos de ponderações; as quais só podem ser resgatadas/entendidas quando se refaz os sentidos da palavra empregada no contexto cultural. Cultura que enseja um objetivo específico: convencer o receptor/partícipe de sua resistência às intempéries da vida. Estimulá-lo, moralmente, a resistir; a persistir, a desenvolver métodos, técnicas e tramas que permitam a sua perduração.

Perspectivando o exposto, a narrativa oral trata dos fazeres de uma divindade com atitudes humanas. Descreve uma mulher cujos feitos contribuem para a manutenção de hábitos socioculturais e religiosos transportados de um território a outro - da África para o Brasil; características que fazem das narrativas sobre *Oxum* uma condicionante para categorizá-las segundo preceitos educativos não tradicionais, se vistos sobre o prisma eurocêntrico; como bem aclara Rodrigues (2008). Narrativas que tratam de um saber visceralmente oral; a elaboração dos códigos linguísticos culturais, do viver em grupo, a partir dos quais a sociedade se institui e re-institui permanentemente, indefinidamente.

Ainda em consonância com as assertivas de Rodrigues (2008), em propósitos investigativos cuja análise versa por uma educação em ambientes não escolares, o estudo da linguagem é fundamental pelas possibilidades que oferece ao pesquisador. O uso de narrativas de matriz iorubá, assim, constitui-se em expressão da cultura oral, a partir da qual é possível cartografar saberes originários do universo simbólico amazônico. É possível perceber nelas a função educativa quando, implicitamente, repassam: ensinamentos de caráter religioso – recorrer aos deuses para resistir e/ou criar técnicas para isso; de tradições em fazeres culturais – como os ensinamentos culinários locais: cozimento de alimentos, confecção de medicamentos (ungentos/ Ebó), de objetos, adornos, etc.; de fazeres sociais; de comportamento, dentre outros aspectos.

Expressa na transcrição do relato narrativo, o mosaico da memória iorubá vai desenhando sinuosamente representações, sentidos e significados. Estes contêm principalmente a ideia de sofrimento/sacrifício como superação de problemas de existência. Noção contemplada por Girard (1990), ao tratar da “violência e o sagrado” em que dispõe o mimetismo “instintivo” responsável pelo desencadeamento de comportamentos humanos que tanto podem gerar conflitos, quanto saná-los. A

função do sacrifício seria, assim, a de apaziguar a violência e impedir a explosão de conflitos. Mas também pode estimular a desordem em busca da ordem. Seria uma espécie de catalisador que Rodrigues (2008) denomina de o caráter dinâmico do imaginário simbólico, contido na linguagem – afeto, sentidos, representação.

A ética e/ou estética do sacrifício, conforme evidenciada na narrativa iorubá, acaba por produzir uma força semiótica tão ampla que propicia a quem sofre e seus descendentes a resiliência para suportar as dificuldades. Assim são repassadas, como também trabalhadas, as ideias de que o coletivo que sofre a carência fundamenta a necessidade da dor e do sofrimento como estímulo; sentimentos que também podem ser oferendados aos deuses como provação, para a obtenção da salvação, ou de algum auxílio à permanência coletiva do clã.

Conforme Girard (1990) a “manipulação” das ideologias não é privilégio apenas de práticas da cultura escrita eurocêntrica, contidas em mitos e lendas. Mas também de tradições ágrafas, como é o caso dos iorubás e índios. Além disso, “o homem é desejo, mas um desejo de natureza muito especial, mimético, que precisa experimentar” (*Idem, ibid*, p.08). De tal modo, a mimese é o fio condutor do social que passa da natureza à cultura, pelas entrelinhas das expressões culturais (narrativas). Assim, a linguagem dissecam amplamente o imaginário simbólico do signo linguístico, que agregado a outros signos formam a trama do discurso, tornando o válido tanto em dado momento histórico, quanto para outros a posteriori. Girard (1990), explicita que as trocas simbólicas da/e na linguagem se inscrevem em circuitos, em mediações sociorreligiosas, transmutando-se em armaduras sociológica, políticas ou econômicas, reiterando pretensões universais de grupos culturais, que deixam para suas gerações dimensões que “comandam” práticas sociais em sentidos amplos. Desta forma, o sacrifício gera a violência, mas não a truculência da reação em meio à ação e, sim a do jogo arbitrário e simbólico da intermediação que torna aquele que pratica o sacrifício um herói, cujos processos idiossincráticos devem ser replicados nos seus sucessores compatriotas culturais.

Disposto daquela maneira, Girard (1990) deixa entrever as heranças implícitas que engendram ditames de semelhança entre o erudito e o popular nas diversas culturas, isto é, elementos constitutivos semelhantes, presentes em narrativas religiosas e mitos ocidentais e orientais inegáveis. Aproximações que desvelam conjecturas entre o sacrifício da crucificação de Jesus que oferece

sofrimento, sangue e muita dor para salvar seus discípulos e depois de três dias ressuscita, aparecendo aos seus mais próximos discípulos, para retornar 40 dias depois, e resplandecente em sua glória ascender em definitivo ao céu. Como no suplício de *Oxum* ao se metamorfosear, sofrer para ajudar os seus e, assim manter viva a tradição cultural dos *Orisás*.

Logo, as narrativas orais aqui dispostas incorporam grande dose de racionalidade filosófica que visa a coerência argumentativa ao conjunto de saberes políticos, sociais, morais, estéticos que conferem sentido imanente ao teor educativo instalado na cultura iorubana. Em outras palavras, as narrativas dos *Orisás* de modo geral e, as sobre *Oxum* em particular, formam a teia de saberes que permitem a nação lorubá em diáspora reconstruir seu território, sua identidade, redesenhando, assim, sua história e mantendo sua sabedoria.

O ENCONTRO DAS ÁGUAS: Algumas Considerações

Terminando a pesquisa descobri que a escrita poliu o meu ouro que se encontrava opaco pelos acontecimentos da vida. A areia fina do fundo do rio em contato com a água tirara o limo dos ranços que se sobrepuseram em mim. Movimento que me fez rir, dançar, pensar e chorar.

Cheia de certezas e pretensões adentrei à Universidade Estadual do Pará - UEPA para cursar o Mestrado em Educação. Avançados os dias, esses sentimentos deram lugar à insegurança, às incertezas e, em seguida, às descobertas nas lides dos estudos do campo educacional. Entendo, nesse trilhar que a formação humana nunca se limitou aos muros escolares, muito embora essa tenha sido uma certeza trabalhada historicamente. Vozes e leituras escaparam inúmeras vezes por entre os vãos das salas de estudo, e se nas páginas brancas a caligrafia desenhava ideias, no corpo as vozes docentes e seus ensinamentos teóricos despertavam memórias, revisitavam afetos, adentravam em áreas interditas da razão.

Um rio visto à primeira vez é um mistério, tornado conhecido, talvez, seja possível banhar-se em suas águas sem medo. Na Amazônia, descobri-lo aos poucos em suas pequenas ondas, suas correntezas, caminhos e margens é tarefa longa, assim, assemelho-o à pesquisa realizada, ora entendida como tarefa conhecida por estar circunscrita ao universo de Terreiro comum a mim, mostrou-se grandiosa e surpreendente. No entanto, profunda como os flumens da floresta, a oralidade lorubá e suas narrativas guardam para além de seus leitões, a profundidade de uma cultura milenar que educa pela voz. Cultura, resistência, tradição, formação que pelo contar continuamente viceja nos terreiros um fazer educativo escondido entre as malhas sociais e históricas.

Assim, posto a investigação da presença negra no Pará torna-se visível a matriz afro na constituição da cultura paraense, elo formador que forçosamente foi posto de lado, excluído, retirado como mácula ao tecido cultural que nos compõe. No entanto, como ardil estratégia de ideologias dominantes, o negro junto ao indígena seria melhor tolerado como: caboclo, moreno, mulato, brincante de boi, velho contador de histórias de matintas e botos, capoeirista, rezador de ladainhas, benzedeiros; amálgama cultural que ocorreu de forma rápida e, assim o negro no Pará aparentemente some das páginas da história.

Mas, se a hibridização, a miscigenação cuidou de “suavizar” a cultura afro, do mesmo modo, como uma espada de dois gumes, para sempre a impingiu sobre nós seus herdeiros esta capa enviesada, feita de muitos retalhos e emendas, una e multifacetada. Assim, traços indelévels e peculiares da oralidade afro amazônica irão costurar um manto de saberes, tessituras exclusivas do contar que alinhavadas a vozes teóricas nos abrem novos olhares para o que já está exposto em nosso cotidiano: o manusear quimicamente de elementos da natureza para compor uma pomada; o uso de componentes vegetais para criação de um utensílio de trabalho, como é o caso do tipiti, por exemplo; a utilização do movimento da água para criação de moinhos para moer milho, que se configura no ato de conhecimentos da área da Física. Fazeres, muitas vezes, entendidos pelos iorubás como feitos de magia, são compreendidos desta maneira, por não saber este povo onde está o elo científico naquela construção; porém, confabulações estas que na epistemologia encontram princípios que podem ser comprovados cientificamente.

Sendo assim, os saberes aqui estudados em fragmentos narrativos encontram-se em complexa realidade, pois, os *itans* que compõem o quadro demonstrativo da pesquisa, mesmo que tenham como protagonista a *Orisá Oxum*, também envolvem outras afro divindades: *Ossain*, *Oxalá*, *Xangô*, *Iemanjá*. O que implica destacar que, não podemos apartar o objeto de estudo do universo ao qual ele pertence, e entender a dinâmica social desse universo é descoberta preciosa. Sendo assim, inquirir um saber e ensejar seu entendimento a partir de minúsculas partes de um todo bem maior é questão cuidadosamente a ser pensada; ou seja, as narrativas de *Oxum* trazem informações ímpares, acerca da forma de educar iorubana, mas como centelha do tecido cultural afro, contém parte de um brilho que se desdobar em imensuráveis redes de saberes.

Ao longo da história, equivocadamente, a Ciência vem afastando a cultura da escola, por supor que o saber da experiência é menor que o conhecimento sistematizado em práticas pedagógicas. Ainda que a escola seja entendida, na atualidade, como não sendo o único lugar em que se aprende, ela é a instituição que convalida o que se aprende. Dentro dos muros escolares o conhecimento negro e indígena é minimizado, resultado de um pensamento eurocêntrico que não legitima a educação pela cultura.

Educar pela cultura significa educar para o sensível; educar para o belo, para o cotidiano da vida, para o saber viver em comunidade, pois seu germe é *poiético*. Essa é a filosofia do nascer, crescer, envelhecer, e morrer iorubá; já que, mulheres e homens desta etnia não vivem sem seus belos torsos, seus reluzentes búzios, suas pulseiras, túnicas vistosas; cuidados estéticos que os acerca do que é bonito aos olhos e confortável ao corpo. Aprazível aos sentidos e satisfatório à comunidade. Beleza e cuidado que se espalha aos *Orisás* no zelo por seu culto.

Desta feita, entraves científicos, sociais e históricos ainda vêm dificultando que tais informações transbordem por entre os muros do Terreiro e sigam em direção à escola, a nutrir o intelecto daqueles que podem explorá-los de maneira adequada e, assim, contribuir com “descobertas” que possam solucionar problemas sociais.

No demais, a visão de que tais saberes são apenas práticas religiosas ou ação de entretenimento impede o vislumbre do real teor que as narrativas possuem. Contribuindo para a invisibilização de conexões entre Ciência e Cultura, Educação e Cultura, Saberes e Conhecimento, elemento-chave para a resolução e/ou minimização de problemas que circundam a humanidade. Coisa de negro, de macumbeiro (feiticeiro), discursos que o colonizador encontrou para inferiorizar o que está fora de suas fronteiras.

Os saberes que estão sobre o abrigo das narrativas da *Orisá Oxum*, aqui relatadas, integram a necessidade educativa de um grupo historicamente marginalizado; o qual se encontra enrolado no carretel das dificuldades, dos obstáculos que o sistema social lhes impõe. E que, por isso, possivelmente, não tem ainda seu conhecimento sobre o abrigo da escola, mantendo-se na voz cautelosa dos narradores.

Portanto, deitar-se sobre o saber iorubá é mergulhar em poço fundo, que exige fôlego e coragem. Contudo, enquanto pesquisadora continuo incendiada pelas brasas vivas do Candomblé de *Kétu* e, sei, sem falsa modéstia, que novas veredas investigativas me aguardam, posto que a educação pela cultura é fio sensível que atravessa o homem, e permanece a nos encantar e conferir humanidade.

REFERENCIAS

ALBERTO, Raimundo. **Aquarela Amazônica**. Rio de Janeiro: Taba cultura, 2014.

ALES BELLO, Angela. Fenomenologia e ciências humanas: **psicologia, história e religião**. Org. Trad. Miguel Mahfoud e Marina Massimi, Bauru, SP: EDUSC, 2004.

ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de; FRAGA FILHO, Walter. **Uma história do negro no Brasil**. Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

ANTONACCI, Maria Antonieta. **Memórias ancoradas em corpos negros**. São Paulo: EDUC, 2013.

ANDRE, Marli Eliza Dalmazo Afonso de. Pesquisa em Educação: **Buscando Rigor e Qualidade**. Cadernos de Pesquisa (Fundação Carlos Chagas), São Paulo, v. 113, p. 51-64, 2001.

ANJOS, Augusto dos. Eu, todos os sonetos e outras poesias. 42 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

AUSTIN, John L. **Quando dizer é fazer**. Trad. Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Editora: Artes Médica, 1990.

AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. Onda negra, medo branco: **o negro no imaginário das elites - Século XIX**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

A. HAMPATÉ BÁ, **A tradição viva**. In: KI-ZERBO, Joseph (org.). História Geral da África – vol 1. São Paulo: Ática/UNESCO, 1982.

BACHELAR, Gaston. A água e os sonhos: **ensaio sobre a imaginação da Matéria**. Trad. Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1997. Coleção Tópicos.

BASTOS, Renilda do Rosário Moreira Rodrigues. Itinerário Poético: **Do Era uma vez ao agora**. Dissertação de mestrado. Belém: Universidade do Estado do Pará, 1999.

_____ e FARES, Josebel Akel. Dois singulares e um plural: **Diálogos sobre poéticas orais**. In.: O caráter interdisciplinar da pesquisa: múltiplos olhares. Fátima Vera Cardoso Figueiredo e Maria do Perpétuo Socorro Simões Cardoso da Silva (org.). Belém: UEPA, 2000.

BALANDIER, George. A desordem: **elogio do movimento**. Martins, Suzana. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1997.

BARRETI FILHO, Aulo (Org.). Dos Yorùbá ao Candomblé Kétu: **Origens, Tradições e Continuidades**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010. 304 p.

BERGSON, Henri. Matéria e memória: **ensaio sobre a relação do corpo com o Espírito**. Trad. Paulo Neves. - 2- ed. – São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BENJAMIN, Walter. O Narrador: **Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov**. In: Obras escolhidas. 6ª Edição. Volume I, São Paulo: Brasiliense, 1993.

BEZERRA NETO, José Maia. **Fugindo, sempre fugindo**. Escravidão, fugas escravas e fugitivos no Grão-Pará (1840-1888). Dissertação (Mestrado em História), Universidade Estadual de Campinas, 2000.

_____. **Escravidão negra no Grão-Pará: (séculos XVII – XIX)**. 2 ed. Belém: Pakatatu, 2012.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade: lembranças de velhos**. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BORDIEU, pierre; PASSERON, Jean-Claude. A reprodução: **elementos para uma teoria do sistema de ensino**. Trad. Reynaldo Bairão. 7 ed. Rio de Janeiro, Petrópolis: Vozes, 2014.

BORGES, Jorge Luís. **Ficções**. Vol, I. Trad. Carlos Nejar. São Paulo: Editora Globo. 2013. Acervo digital, disponível em:
<http://groups.google.com/group/digitalsource>

BRASIL. **Parecer nº 003 de 10 de março de 2004**. Dispõe sobre as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Ministério da Educação: Brasília, 2004.

_____. **Decreto 6.040 de 7 de fevereiro de 2007**. Disponível em:
<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm>. Acesso em: 26 janeiro 2016.

_____. Secretaria de Educação Fundamental. **Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Fundamental**. Brasília: MEC/SEF, 1997.

_____. Lei nº10639 de 9 de janeiro de 2003. Ministério da Educação. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnicos Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. MEC/SECAD. 2005.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A Educação Como Cultura**. 2.ed. São Paulo: Brasiliense, 2002. p.15 -131

BRUYNE, Paul de; HERMAN, Jacques e SCHOUTHEETE, Marc de. **Princípios de epistemologia interna**. In: Dinâmica da Pesquisa em Ciências Sociais: Os pólos da prática metodológica. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1991.

BURKE, Peter. **O que é História Cultural?** Rio de Janeiro, Zahar, 2005.

CASTORIADIS, C. **O Mundo Fragmentado**. As encruzilhadas do Labirinto/3. Tradução: Rosa Maria Boaventura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992a, p.131.

_____, C. **As encruzilhadas do labirinto**. Figuras do pensável. Volume VI. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2004.

CALVET, Louis-Jean. **Tradição Oral & Tradição Escrita**. Waldemar Ferreira Netto; Maressa de Freitas Vieira (trad.). São Paulo: Parábolas, 2011.

CASTILHO, A. T. e Preti, D. (Orgs). **A Linguagem Falada Culta na Cidade de São Paulo**. Materiais para seu estudo. São Paulo: TAQ/Fapesp, vol. II, Diálogos entre dois informantes, 1987.

CANDAU, Vera Maria. **Pluralismo cultural, cotidiano escolar e formação de professores**; In: MOREIRA, Antônio Flávio Barbosa; CANDAU, Vera Maria. Multiculturalismo: diferenças culturais e práticas pedagógicas. Petrópolis: Vozes, 2008.

CASTRO, Manuel Antônio de; FAGUNDES, Igor; FERRAZ, Antônio Máximo (Org.). **Educar Poético**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2014.

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

CARVALHO, Nazaré Cristina. **Saberes do Cotidiano da Criança Ribeirinha**. Universidade do Estado do Pará – UEPA. Revista Cocar, v.4, n.8. Julho/Dezembro, 2010, p.33-38.

CAMPELO, Marilú Márcia; LUCA, Taíssa Tavernard de. **As duas africanidades estabelecidas no Pará**. Dossiê Religião. Org. Karina K. Bellotti e Mairon Escorsi Valério. Revista Aulas. N° 4, abril – julho, ISSN 1981-1225, 2007.

CABRERA, Lydia. **Iemanjá & Oxum**: Iniciações, Ialorixás e Olorixás. Trad. Carlos Eugenio Marcondes de Moura. São Paulo: Editora da universidade de São Paulo, 2004.

CHARLOT, Bernard. Da relação com o Saber: **Elementos para uma teoria**. São Paulo: Artmed, 2000.

CHIAUI, Marilena. **Convite a Filosofia**. 13 ed. São Paulo: Ática, 2008.

CITELLI, Adilson. **Linguagem e persuasão**. 16 ed. Série princípios. São Paulo: Ática, 2005.

CLIFFORD, James. “**Sobre a autoridade etnográfica**”. In: A experiência etnográfica: Antropologia e Literatura no século XX. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.

COUTO, Mia. **Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra**. São Paulo: Companhia das letras. 2003.

CORRÊA, Paulo Maués. Mito e Educação: **Mitologia Grega na sala de aula**. Belém, PA: Paka-Tatu, 2016.

COELHO, Wilma de Nazaré Baía; COELHO, Mauro Cezar. **Raça, cor e diferença: a escola e a diversidade**. Belo Horizonte: Mazza, 2008.

CRUZ, Mariléia dos Santos. **Uma abordagem sobre a História da Educação dos Negros**. In.: História da Educação do Negro e outras histórias. ROMÃO, Jeruse Romão. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. 2005.

CRUZ, Benilton. Aspectos da palavra criadora na ação de contar: **a memória da origem**. In.: MOARAS, revista do curso de pós-graduação em letras/UFGA. Belém, 1996.

CRESWELL, Jonh W. Investigação qualitativa e projeto de pesquisa: **escolhendo entre cinco abordagens**. Sandra Mallmann da Rosa (trad.). Porto Alegre: Penso, 2014.

CUNHA JR, Henrique. Tear africano: **contos afrodescendentes**. São Paulo: Selo Negro, 2004.

CURY, Carlos Roberto Jamil. **A Educação nas constituições brasileiras**. IN.: STEPHANOU, Maria; BASTOS, Maria Helena Camara (org.). Histórias e Memórias da Educação no Brasil. Vol. III: Século XX. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

CURY, Carlos Roberto Jamil. A Educação Básica como Direito. Cadernos de Pesquisa, v. 38, n. 134, maio/ago. 2008. pp. 293-303.

CUNHA, Emmanuel Ribeiro. **Os saberes docentes ou saberes dos professores**. In.: Revista Cocar. Programa de Pós-Graduação em Educação. V. 1, nº.2, Jul/Dez, 2007. UEPA: Belém, p.31-39.

DEUS, Zélia Amador de. Os herdeiros de Ananse: **movimento negro, ações afirmativas, cotas para negros na universidade**. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Belém, 2008.

EWALD, Felipe Grüne (et al). Cartografia da voz: **poesia oral e sonora: tradição e vanguarda**. São Paulo: Letra e Voz; Curitiba, PR: Fundação Araucária, 2011.

ENRIQUEZ, Eugéne. **Da Horda ao Estado. Psicanálise do Vínculo Social.** Trad. Teresa Cristina Carreteiro; Jocysara Nasciutti. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

FARES, Josebel Akel. **O não lugar das vozes literárias da Amazônia na escola.** Universidade do Estado do Pará. Revista Cocar. Belém, vol. 7, n.13, p.82-90/ jan-jul 2013.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas.** Bahia: Editora Edufba, 2008.

FERREIRA, Jerusa Pires. Leituras de presença e ausência: **textos noturnos e diurnos.** In.: EWALD, Felipe Grüne (et al). Cartografia da voz: poesia oral e sonora: tradição e vanguarda. São Paulo: Letra e Voz; Curitiba, PR: Fundação Araucária, 2011.

FERREIRA, Jerusa Pires. **Armadilhas da memória e outros ensaios.** Cotia, São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

FERNANDES, Daniel os Santos; FERNANDES, José Guilherme dos Santos. A “EXPERIÊNCIA PRÓXIMA”: **saber e conhecimento em povos tradicionais.** Revista Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 9, n. 1, p. 127-150, jan./jun. 2015.

FERNANDES, Florestan. **O negro no mundo dos brancos.** Apresentação de Lilia Moritz Schwarcs. 2 ed. São Paulo: Global, 2007.

FLICK, Uwe. **Uma introdução à pesquisa qualitativa.** Sandra Netz (trad.). Porto Alegre: Bookman, 2004.

FORQUIN, Jean-Claude. ESCOLA E CULTURA: **as bases sociais e epistemológicas do conhecimento escolar.** Trad. LOURO, Guacira Lopes Porto Alegre, Artes Médicas, 1993.

FONSECA, Marcus Vinicius; BARROS, Surya Asaronovich Pombo de (org.). **A História da Educação dos Negros no Brasil.** Niterói: EdUFF, 2016.

_____. **Educação e Escravidão.** Revista brasileira de história da educação n° 4 jul./dez. 2002.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade.** 23ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.

_____. **A Educação na Cidade.** 4.ed. São Paulo: Cortez, 2000.

FREITAG, Bárbara. **Escola, Estado e Sociedade.** 7º Ed. São Paulo: Centauro, 2007.

FILICE, Renísia Cristina Garcia. **Raça e classe na gestão da educação básica brasileira.** 2010. xiii, 326 f. Tese (Doutorado em Educação)-Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

GEERTZ, Cliford. O saber local: **novos ensaios em antropologia interpretativa**. Trad. JOSCELYNE, Vera Mello. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

_____. **A interpretação das culturas**. 13 reimpr. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GHEDIN, E; FRANCO, M. A. S. **Novos sentidos para a ciência**. *In*: Questões de métodos na construção da Pesquisa em Educação. São Paulo: Cortez, 2008.

GUINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história**. Trad. Frederico Carotti. São Paulo: Cia. das Letras 1989, p. 281.

_____. **O queijo e os vermes: O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição**: São Paulo, Companhia das letras, 2006.

GIRARD, René. **A violência e o sagrado**. Tradução de Martha Conceição Gambini. São Paulo: Editora Universidade Paulista, 1990.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Lembrar, escrever, esquecer**. São Paulo: Editora 34, 2009.

GALEANO, Eduardo. **O livro dos abraços**. Trad. Eric Nepomuceno. 9 ed. Porto Alegre: L&PM, 2002.

GODY, Jack. **O Mito, o ritual e o oral**. Trad. Vera Joscelyne. Rio de Janeiro, Petrópolis: Vozes, 2012.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Trad. Lais Teles Benoir. São Paulo: Centauro, 2004.

KERÉNYI, Karl. **A mitologia dos gregos**: Vol. I: a história dos deuses e dos homens. Trad. Octavio Mendes Cajado. Rio de Janeiro, Petrópolis: Vozes, 2015.

LAVILLE, Christian; DIONNE, Jean. A construção do saber: **manual de metodologia da pesquisa em ciências humanas**. Trad. Heloisa Monteiro e Francisco Settineri. Porto Alegre: Artmed; Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

LE GOFF, Jaques. **História e Memória**. 2 Ed. Tradução Bernardo Leitão...[et al]. Campinas, SP: UNICAMP, 1992.

LIBÂNEO, Carlos. **Pedagogia e Pedagogos, para quê?** São Paulo: Cortez, 2005.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Obras reunidas**, vol. IV. São Paulo: Escrituras Editora, 2000.

_____. **Cultura Amazônica: uma poética do imaginário**. Belém: CEJUP, 1995.

LUCAS, F. **O caráter social da literatura brasileira**. São Paulo: Quíron, 1976.

LUDKE, M. ANDRÉ, M.E.D.A. de. 9 ed. Pesquisa em Educação: **abordagens qualitativas**. São Paulo: EPU, 2005.

LUZ, Maria Martínez Montiel. Etnologista. Programa África-América. **México, A 3ª Raíz**. Oralidade. 10/1999, pp. 28-32.

MACEDO, Roberto Sidnei. **A Etnopesquisa Crítica e Multirreferencial nas Ciências Humanas e na Educação**. 2 ed. Salvador: ETEDUFBA, 2004.

MARTINS, Bene. **Nos fios da memória, a emaranhada tessitura do ser**. IN: Universidade Federal do Pará. Revista Ensaio Geral. Vol. 03, nº05, Jan-Jul, 2011.

MACHADO, Cristina Gomes. Multiculturalismo: **muito além da riqueza e da diferença**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

MAGGIE, Yvonne. Guerra de Orixá: **Um estudo de ritual e conflito**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

MALUFT, Marina. **Ruídos da Memória**. São Paulo: Siciliano, 1995.

MÉLO, Maria Lúcia. **Fenomenologia e seus procedimentos Metodológicos**. Belém, Pará: SOCID/UEPA & EDUEPA/GRAPHITE, 2015.

_____, Maria Lúcia. **O Processo de Amostragem na Pesquisa Científica**. Digitados diversos. Belém: SOCID /CCSE/UEPA, 2008/2009.

MUNIZ, Sodré. O Terreiro e a Cidade: **a formação social negro-brasileira**. São Paulo: Vozes, 1988.

_____. SANTUGRI: **Histórias de mandinga e capoeiragem**. 2 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011.

MINAYO, Maria Cecília de Souza; DESLANDES, Suely Ferreira; GOMES, Romeu. Pesquisa Social: **teoria, método e criatividade**. 34 ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2015.

MORIN, Edgar. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. Trad. SILVA, Catarina Eleonora F. da; SAWAYA, Jeanne. 2. ed. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2011.

MARTINS, Joel; BICUDO, Maria Aparecida Viggiani. **Estudos sobre Fenomenologia e Educação**. São Paulo: Centauro, 2006.

MARCONI, marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. Metodologia do trabalho científico: **procedimentos básicos, pesquisa bibliográfica, projetos e relatórios, publicações e trabalhos científicos**. 6 ed. São Paulo: Atlas, 2001.

MAURICÍO, George. **O candomblé bem explicado (nações Bantu, Iorubá e Fon)**.Org. Marcelo Barros, Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

OLIVEIRA, Ivanilde Apoluceno de. Filosofia da Educação: **Reflexões e debates**. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. **Racionalidade Clássica**: a filosofia como ciência.(mimeo) Belém: PPGED-UEPA, 2008.

_____. Paulo Freire: **gênese da educação intercultural no Brasil**. Curitiba, PR: CRV, 2015.

OLIVEIRA, Maria Marly de. **Como fazer pesquisa qualitativa**. 6 ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de; DE MORI, Geraldo (org.). **Religião e Educação para a cidadania**. São Paulo: Paulinas: Belo Horizonte: Soter, 2011.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. **Discurso e Leitura**. 5 ed. São Paulo, Cortez, Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 2000. Coleção passando a limpo.

_____. Análise de Discurso: **princípios e procedimentos**. 6 ed. Campinas, São Paulo: Pontes, 2005.

OXALÁ, Adilson. Igbadu: a cabaça da existência: **mitos nagô revelados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

PARÉS, Luis Nicolau. A formação do Candomblé: **História e ritual da nação jeje na Bahia**. 2 ed. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 2007.

PADINHA, Maria do Socorro Ribeiro; FARES, Josebel Akel. **O tempo da memória na “cosmovisão” africana**. IN.: RODRIGUES, Denise Simões; FARES, Josebel Akel (Org.). Memória, Imaginário e educação na Amazônia. Belém: EDUEPA, 2013.

PIMENTEL, Danieli Dos Santos; FARES, Josebel Akel. **O lugar das Poéticas Oraís**. Revista Boitatá, ANPOLL. Londrina, Paraná, n.17, jan-jul, 2014.

PACHECO, Agenor Sarraf. Astúcias da Memória: **Identidades Afroindígenas no corredor da Amazônia**. Revista Tucunduba – Arte, Cultura em Revista, Belém: Universidade Federal do Pará, v.01, n°02, 2011, PP. 40-51.

PÊCHEUX, Michael. Análise de Discurso: **Textos selecionados**. Xampinas, São Paulo: Pontes Editora, 2011.

PROETTI, Sidney. **Metodologia do trabalho científico**. São Paulo: Edicon, 2005.

PRANDI, Reginaldo. Segredos guardados: **orixás na alma brasileira**. São Paulo, Companhia Letras, 2005.

POLLACK, Michael. **Memória, Esquecimento, Silêncio**. Tradução do francês de Dora Rocha Flaksman. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n.03, 1989.

QUINTANA, Eduardo. **ÉKÓOLÉ: No Candomblé também se educa**. Paco Editorial. Jundiá, São Paulo, 2016.

ROCHA, Helena do Socorro Campos da (org.). **Questões Etnicorraciais: Estudo de caso no IFPA**. Belém: IFPA, 2010.

ROCHA PITTA, Daniele Perin. **Iniciação à Teoria do Imaginário de Gilbert Durand**. Rio de Janeiro: Atlântica, 2005.

RODRIGUES, Denise Simões Souza. **Múltiplos Espaços, Diferentes Linguagens e a Valorização dos Saberes**. Mesa Redonda Educação, Cultura Amazônica em Espaços não escolares. *IV Seminário do Programa de Pós Graduação em Educação – Mestrado em Educação da Universidade do Estado do Pará*. Belém; digitados diversos, 2008.

_____. **Heroísmo e vingança: A Amazônia Revolucionária de Inglês de Souza**. Revista Antares, Caxias do Sul: Letras e Humanidades, vol.5, n°.10, jul-dez, 2013, p.256-262.

SANTOS, Juana Albein dos. Os nagôs e a morte: **Pàde, Àsèsè e o culto ao Égun na Bahia**. 14 ed. Petrópolis, Vozes, 2012.

SANTOS FILHO, José Camilo; GAMBOA, Silvio Sánchez (Org.). **Pesquisa Educacional: quantidade-qualidade**. 4 ed. São Paulo: Cortez, 2002.

SALLES, Vicente. **O negro na Formação da sociedade paraense**. 2 ed. Belém: Paka-Tatu, 2015.

_____. **O negro no Pará sob o regime de escravidão**. 3. ed. Belém:IAP; Programa Raíces, 2005.

SAES, Décio. **A formação do estado burguês no Brasil (1888-1891)**. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

SILVA, Anaíza Vergolino e. O tambor das flores: **uma análise da federação espírita umbandista e dos cultos afro-brasileiros do Pará (1965-1975)**. Belém: Paka-Tatu, 2015.

SILVA, Maria Paulo da. **A escola de Pretextato dos Passos e Silva: questões a respeito das práticas de escolarização no mundo escravista**. In: Revista Brasileira de História da Educação. Campinas, São Paulo: Ed. Autores Associados, Julho/dezembro, 2002.

SILVA, Maria Paulo da. Reinventando um passado: **diversidade étnica e social dos alunos das aulas públicas de primeiras letras na corte, na primeira metade do século XIX**. In: MÜLLER, Maria Lucia Rodrigues (org.). *Cadernos Periódicos do Programa de Educação sobre o Negro na Sociedade Brasileira*. Rio de Janeiro/Niterói: EdUFF, 2006.

SOUZA, Forentina; LIMA, Maria Nazaré (Org.). **Literatura afro-brasileira**. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

STEPHANOU, Maria; BASTOS, Maria Helena Camara (orgs.). **Histórias e Memórias da Educação no Brasil**. Vol. II e III – Século XX. 2 ed. Petrópolis, Rio de Janeiro, 2005.

SPRITZER, Mirna. **Dizer e ouvir**. In.: IV Reunião Científica da ABRACE, 2007, Belo Horizonte. Memória Abrace digital, 2007.

THOMPSON, John B. **Ideologia e Cultura Moderna**. Teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes, 1995, p. 165-215.

TUPIASSÚ, Amarílis. **Amazônia, das travessias lusitanas à literatura de agora**. In: Estudos Avançados, vol. 19, nº 53, p. 299-320, ISSN 0103-4014, 2005.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos**. Trad. HaignanuchSarian. São Paulo: Difusão europeia do livro, EDUSP, 1973.

VANNUCCHI, Aldo. Cultura brasileira: **O que é, como se faz**. 4 ed. Sorocaba, São Paulo: Loyola, 2006.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de todos os santos, no Brasil, e na antiga Costa dos Escravos, na África**. 2 ed. São Paulo: EDUSP, 2012.

_____. **Orixás: deuses yorubás na África e no novo mundo**. Salvador, Bahia, Currupio, 2002.

VIDAL, Julia. O africano que existe em nós, brasileiros: **moda e design afro-brasileiro**. Rio de Janeiro: Babilônia Cultura Editora: Fundação Biblioteca Nacional, 2015.

VIEIRA, Sofia Lerche. A educação nas constituições brasileiras: **texto e contexto**. Revista brasileira de Estudos Pedagógicos. Brasília, v. 88, n. 219, p. 291-309, maio/ago. 2007.

WATSON, Rod; GASTALDO, Édison. **Etnometodologia & Análise da conversa**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes; Puc-Rio, 2015.

ZUMTHOR, Paul. **Tradição e Esquecimento**. Tradução do original francês de Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich. São Paulo: Hucitec, 1997.

_____. **Introdução à poesia oral**. Trad. Jerusa Pires Ferreira, Maria Lúcia Diniz, Maria Inês de Almeida. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

_____. **A letra e a voz.** Trad. Amálio Pinheiro e Jerusa Pires Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.