

Universidade do Estado do Pará
Centro de Ciências Sociais e Educação
Programa de Pós-Graduação em Educação - Mestrado
Linha de Pesquisa: Saberes Culturais e Educação na Amazônia



Renata Silva da Costa

**Iniciação religiosa e processos educativos no
Terreiro de Candomblé Jeje Ilê Asé Gunidá**

Belém
2017

Renata Silva da Costa

**Iniciação religiosa e processos educativos no Terreiro de
Candomblé Jeje Ilê Asé Gunidá**

Dissertação apresentada para obtenção do título de Mestre em Educação no Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade do Estado do Pará.

Área de Concentração: Saberes Culturais e Educação na Amazônia.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Maria Betânia B. Albuquerque.

Belém
2017

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
Biblioteca do CCSE, Belém - PA

Costa, Renata Silva da

Iniciação religiosa e processos educativos no terreiro de Candomblé Jeje IIê Asé
Gunidá / Renata Silva da Costa; orientação de Maria Betânia B. Albuquerque, 2017.

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

1. Candomblé – Ritos e cerimônias 2. Saberes culturais – Amazônia. I.
Albuquerque, Maria Betânia B. Albuquerque (orient.). II. Título.

CDD. 22 ed. 299.6

Renata Silva da Costa

**Iniciação religiosa e processos educativos no Terreiro de
Candomblé Jeje Ilê Asé Gunidá**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Educação no Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade do Estado do Pará.

Área de Concentração: Saberes Culturais e Educação na Amazônia.

Data de aprovação: ____/____/____

Banca Examinadora

_____ - Orientadora
Prof^a. Maria Betânia Barbosa Albuquerque
Dr^a. em Educação
Universidade do Estado do Pará

_____ - Examinador Interno
Prof. João Colares da Mota Neto
Dr. em Educação
Universidade do Estado do Pará

_____ - Examinadora Externa
Prof^a. Marilu Marcia Campelo
Dr^a. em Antropologia Social
Universidade Federal do Pará

À comunidade Jeje Savalu do Pará.

AGRADECIMENTOS

A Deus, deuses, *orixás, inkisi, voduns*, santos e entidades por me darem força, sabedoria e humildade para enfrentar e superar todas as coisas.

Às minhas mães Edna Silva e Maria das Dores Aquino pelo amor, apoio incondicional em cada passo da minha vida e por serem meus exemplos de mulher.

Aos membros do Ilê Asé Gunidá, por compartilharem comigo seus cotidianos e saberes. Em especial Mãe Nadir, minha mãe, sacerdotisa e professora.

À minha orientadora, Prof^a Maria Betânia, pelo acolhimento, pelos ensinamentos e por me conduzir durante essa jornada.

À Prof^a Marilu Campelo, pelo exemplo enquanto pesquisadora das religiões afro-brasileiras e por aceitar participar da minha banca.

Ao professor João Colares da Mota Neto, por aceitar o convite para compor a banca, por avaliar e contribuir com a presente pesquisa.

À prof^a Denise, pelas contribuições durante o exame de qualificação.

Aos professores e equipe técnica do PPGED pelos ensinamentos e apoio.

Ao meu namorado, Pedro Silva, pelo amor e amizade sempre.

Aos colegas da 11^a turma e do GHEDA, em especial aos amigos Ana Célia Morais, Ataíde Junior, Marcio Barradas, Elayne Santos, Kid Quaresma, Francídio Abbate, Priscila Pastana e Sullivan Sousa, pelo convívio e pela partilha de conhecimento, são amizades que contribuíram para meu crescimento intelectual e pessoal e espero que ultrapassem o apressado tempo do mestrado.

Finalmente agradeço, ao CNPq pela concessão da bolsa de estudos.

O candomblé é a minha universidade, minha ciência.

Mãe Nadir, 2015.

RESUMO

COSTA, Renata Silva da. **Iniciação religiosa e processos educativos no Terreiro de Candomblé Jeje Ilê Asé Gunidá**. 2017. 86 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2017.

Esta dissertação volta-se para os processos educativos ocorridos nos rituais de iniciação em um terreiro de candomblé Jeje na Amazônia visando compreender como ocorre a formação de iaôs e que saberes são apreendidos nesse processo. Está vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Educação (Mestrado), da Universidade do Estado do Pará (UEPA), na linha de pesquisa Saberes Culturais e Educação na Amazônia. Tem como objetivo central analisar como ocorre a educação de iaôs no terreiro de candomblé *Ilê Asé Gunidá* durante o ritual de iniciação. Como objetivos específicos propõem-se a investigar os aspectos históricos e cosmológicos do candomblé Jeje no Pará; analisar as etapas pedagógicas que constituem o processo iniciático e mapear os saberes que circulam neste espaço religioso/educativo. Metodologicamente, caracteriza-se como uma pesquisa de campo, do tipo etnográfico. O *lôcus* da pesquisa é o terreiro de Candomblé *Ilê Asé Gunidá*, localizado no município de Ananindeua-PA. Os procedimentos utilizados para a produção dos dados foram: levantamento bibliográfico, observação participante, entrevistas semiestruturadas com membros do terreiro e registros audiovisuais. Teoricamente, a pesquisa se ancora em três grandes campos do conhecimento: educação, religião e antropologia com destaque para os estudos de Brandão (1984); Geertz (1989); Van Gennep (2013) e Ingold (2010). Dentre as conclusões, a pesquisa aponta que os saberes apreendidos no ritual de iniciação podem ser classificados a partir de três formas: o aprendizado da palavra baseado no repasse de conhecimento por meio da tradição oral ancorada na memória; o aprendizado dos papéis, de suma importância para a manutenção da hierarquia e da circulação dos saberes entre os membros da casa de Axé e a educação do corpo entendido como indício de uma aprendizagem sensível refletida nos gestos, atos, condutas e comportamentos dos filhos e filhas de santo. A educação que ocorre na iniciação no Candomblé caracteriza-se, portanto, como um processo educativo onde são aprendidos saberes, segredos, regras, comportamentos e papéis

Palavras-chave: Educação. Saberes. Ritos de iniciação. Candomblé.

ABSTRACT

COSTA, Renata Silva da. Religious initiation and educational processes in the Jeje Candomblé house “Ilê Asé Gunidá”. 2017. 86 f. Thesis (MA in Education) - University of Pará, Belém, 2017.

This dissertation turns to the educational processes that occurred in the initiation rites at a Jeje Candomblé house in the Amazon, in order to understand how the formation of iaôs occurs and what knowledge is apprehended in this process. It is linked to the Postgraduate Program in Education (Master degree), from the State University of Pará (UEPA), in the research line of Cultural Knowledge and Education in the Amazon. Its main objective is to analyze how the education of iaôs occurs in the *Ilê Asé Gunidá* Candomblé house during the initiation rite. As specific objectives are proposed to investigate the historical and cosmological aspects of the Jeje Candomblé in Pará; analyze the pedagogical stages that constitute the initiatory process and map the knowledge that circulates in this religious/educational space. Methodologically, it is characterized as a field research, of the ethnographic type. The locus of the research is the *Ilê Asé Gunidá* Candomblé house, located in the city of Ananindeua-PA. The procedures used to produce the data were: bibliographic survey, participant observation, semi-structured interviews with members of the house and audiovisual records. Theoretically, the research is anchored in three major fields of knowledge: education, religion and anthropology with emphasis on studies by Brandão (1984); Geertz (1989); Van Gennep (2013) and Ingold (2010). Among the conclusions, the research points out that the knowledge learned in the initiation rites can be classified in three ways: the learning of the word based on the knowledge transferred through oral tradition anchored in memory; The learning of the roles, of paramount importance for the maintenance of the hierarchy and the circulation of the knowledge between the members of the Axé house and the education of the body understood as indicative of a sensible learning reflected in the gestures, acts, conducts and behaviors of the sons and daughters of saint. The education that occurs in the Candomblé initiation is therefore characterized as an educational process where knowledge, secrets, rules, behaviors and roles are learned.

Keywords: Education. Knowledge. Initiation rite. Candomblé.

LISTA DE Ilustrações

Figura 1 - Oferenda para Exu, início do ritual.....	11
Figura 2 - Representação do Candomblé Jeje.....	34
Figura 3 - Mapa da áera dos gbe falantes.....	35
Figura 4 - Pai Carlinhos.....	38
Figura 5 - Reunião de Jejes Savalus.....	39
Figura 6 - Árvore genealógica do Savalus no Pará.....	40
Figura 7 - Ilê Asé Gunidá, visão frontal.	40
Figura 8 - Mãe Nadir.	41
Figura 9 - Atabaques ornamentados.	55
Figura 10 - Jarina, roupa 1.	56
Figura 11 - Jarina, roupa 2.	57
Figura 12 - Ornamentação do terreiro.	57
Figura 13 - Pirâmide hierarquica do terreiro.....	67
Figura 14 - Iaôs.	70
Figura 15 - Iaôs sentadas.....	71
Figura 16 - Reverência 1.....	75
Figura 17 - Reverência 2.....	75
Figura 18 - Finalizando o rito.....	81

SUMÁRIO

1 Introdução.....	11
1.1 Motivações da pesquisa	12
1.2 Objetivos	15
1.3 Estado da Arte das pesquisas sobre Educação e Candomblé.....	17
1.4 Bases Epistemológicas e Conceituais da pesquisa	21
1.5 Aspectos metodológicos.....	26
2 África, Brasil, Amazônia: a trajetória do Candomblé Jeje.	30
2.1 A trajetória do Candomblé no Pará	32
2.2 O Candomblé Jeje.....	34
2.3 Mãe Nadir e o terreiro de Candomblé Jeje Ilê Asé Gunida	40
3 A pedagogia da iniciação no Candomblé.....	42
3.1 A Preparação	43
3.2 O Ritual de Iniciação	46
4 Os saberes da iniciação.....	59
4.1 A Educação da palavra	59
4.2 A aprendizagem dos papéis	65
4.3 O saber corporal.....	71
Considerações finais	81
Referências	86
Apêndices	90

1 INTRODUÇÃO



Figura 1 - Oferenda para Exu, início do ritual.

Fonte: Renata Costa, 2017.

Foi para isso, sim, que dediquei a maior parte da minha vida. Para contemplar e tentar entender esse espetáculo único, o maior espetáculo da Terra, que é a manifestação plena da verdade que habita o ser humano. A verdade profunda que é representada pelo orixá. E, se mais dez

vidas eu tivesse, de bom grado dedicaria todas elas a esse mesmo objetivo.

Pierre Verger

1.1 Motivações da pesquisa

Esta Dissertação se volta para os processos educativos ocorridos nos rituais de iniciação em um terreiro de Candomblé Jeje¹ localizado no município de Ananindeua, Pará. Procuo compreender como ocorre a formação de *laôs*² durante os ritos iniciáticos, e que saberes são ensinados e aprendidos durante este processo.

O interesse pelo estudo das religiões de matriz africana deu-se no ano de 2008, durante um minicurso que participei na Universidade do Estado do Pará, no decorrer de uma jornada acadêmica realizada por alunos de diversos cursos desta instituição. Neste primeiro contato, ainda que apenas movida pela curiosidade, tive a oportunidade de conhecer a religiosidade afro-brasileira através de relatos de frequentadores que lá estavam, vídeos que foram mostrados durante a palestra e pela pessoa, estudiosa do tema, que conduzia o minicurso.

A partir de então o meu interesse pelo tema foi crescendo. Durante os anos do curso de graduação em ciências sociais na Universidade Federal do Pará, pude ter contato com pesquisas referentes a religiosidade de matriz africana, fato que me estimulou a querer compreender mais sobre esta vertente religiosa. A disciplina de Antropologia da Religião teve papel fundamental neste aspecto, pois me proporcionou bases teóricas para o meu aprofundamento na temática da religião afro-brasileira culminando com o trabalho de conclusão do curso (TCC) em ciências sociais, intitulado *Festa no Candomblé, corpo em movimento: um estudo sobre corpo e dança em rituais públicos de Candomblé*, defendido no ano de 2013. O trabalho teve por objetivo compreender os usos do corpo e a corporeidade no Candomblé Jeje através da análise das danças de Orixás, entendendo a simbologia dos movimentos e gestos e que relações estes têm com a mitologia de cada Orixá em dois terreiros da região metropolitana de Belém.

¹ No Brasil há a predominância de três nações de Candomblé: Candomblé Jeje, Candomblé Ketu e Candomblé Angola.

² Os iaôs são indivíduos já iniciados, mas que ainda não realizaram o ritual de sete anos de iniciação.

Esse trabalho me levou a compreensão de que no Candomblé os processos de educação religiosa se dão a partir de uma lógica peculiar, posto que se trata de uma educação baseada na experiência, na prática do trabalho, no observar para aprender. Logo, foi possível visualizar uma modalidade de experiência educativa intimamente ligada aos conhecimentos e instruções religiosos.

Essa experiência que ensina, instrui, pode ser observada no cotidiano das casas de Candomblé. Todavia, existe um conjunto de rituais, denominados de “iniciação” - por compreender a inserção do indivíduo na religião - que podem ser considerados rituais de aprendizagem por excelência.

Durante o processo de iniciação há a morte simbólica do sujeito para que o mesmo possa renascer na religião, ou seja, o indivíduo passa por uma desestruturação para então, reviver, de forma renovada, após a realização dos *ebós*,³ oferendas e outras obrigações. Desse modo, todo este processo pode ser comparado a um parto onde o filho de santo nasce para a religião e a criança vai começar a aprender toda a cosmologia e liturgia religiosa além de educar seu corpo conforme os hábitos culturais e sociais da comunidade. De acordo com Santos (2013, p. 8), “A experiência corporal dos fiéis que ingressam nessa religiosidade passa, inicialmente por uma desestruturação e a posteriori, por uma reestruturação da pessoa, em que é fundamental o processo de aprendizagem corporal”.

Roger Bastide (1983), sociólogo francês, que durante muitos anos se dedicou ao estudo das religiões de matriz africana na Bahia, tornando-se inclusive, iniciado, na religião, descreve que os iniciantes podem ser comparados com “larvas humanas”:

E de fato, nesse período são verdadeiras larvas humanas, pois vai nascer um novo ‘eu’, uma metamorfose da personalidade está se operando no ventre do santuário, donde dentre em breve brotarão filhos de deuses para depois desabrochar à luz do barracão, com asas ainda frágeis, asas de seres que dali por diante serão santos (BASTIDE, 1983, p. 256).

Durante a realização da pesquisa de campo para a produção do TCC, me aproximei em especial de uma casa de Candomblé Jeje Savalu denominada *Ilê Asé Gunidá*, chefiada pela *Doté* Nadir Reis.⁴ Essa aproximação me levou a frequentar os

³ Os *ebós* são oferendas dadas aos Orixás com o intuito de pedir ou agradecer algum benefício.

⁴ *Doté* é o último cargo que se pode alcançar na hierarquia do Candomblé Jeje. É dado a mulheres que já completaram 21 anos de iniciação.

rituais religiosos da casa para além do papel de pesquisadora, culminando com a minha inserção na religião, tendo em vista que sou *Ekédi* apontada da casa.⁵

Com o meu ingresso no Curso de Mestrado na área da educação, e minha proximidade pessoal e acadêmica com a religiosidade de matriz africana, retomei o interesse pelo estudo do Candomblé. Em bases mais ampliadas busco compreender como ocorre o processo de formação de *laôs* durante os rituais de iniciação no terreiro de Candomblé *Ilê Asé Gunidá*, entendendo esse processo como eminentemente educativo, visto que uma rede de saberes é posta em circulação, configurando uma situação de ensino e aprendizagem no terreiro.

O entendimento da religião como agência educativa, ou seja, como espaço de circulação de saberes culturais ancestrais que fornece bases para a formação de indivíduos dentro do cenário religioso, contribui para compreender a educação em suas múltiplas faces e manifestações. De acordo com Albuquerque e Barbosa (2016, p. 127), “a religião pode ser entendida como um processo educativo, por meio do qual um conjunto de saberes circula e é apreendido pelos sujeitos contribuindo para a formação de identidades”.

Na religião os saberes transmitidos configuram a identidade cultural do sujeito, tendo em vista que estão alicerçados na cultura e na tradição da comunidade. Neste sentido, para Albuquerque (2011, p. 170-1):

Em tese, toda religião funciona como uma escola, isto é, toda religião tem uma tarefa essencialmente pedagógica e visa a transmissão de determinados conhecimentos tidos como verdadeiros. Tal é a função do padre, do pastor, do sacerdote ou do pai de santo.

Brandão (2002, p. 155) ao estabelecer uma relação entre religião e educação nos diz que, assim como a educação, as religiões são espaços de troca de bens, serviços e significados entre pessoas e “envolvem hierarquias, distribuição desigual de poder, inclusões e exclusões, rotinas, programas de formação seriada de pessoal e diferentes estilos de trabalhos cotidianos”.

Entendo que este estudo, ao tratar de práticas educativas em um terreiro de Candomblé, em particular a formação de *laôs* a partir da iniciação, amplia os debates sobre processos e práticas educativas ocorridas em ambientes não escolares. Deste

⁵ *Ekédi* é o cargo dado a mulheres que não possuem mediunidade de incorporação

modo, ao considerar o terreiro de Candomblé como um espaço onde saberes são transmitidos e apreendidos proponho a ampliação do olhar sobre a educação, não a restringindo ao espaço da escola, mas que contemple as múltiplas formas e ambientes de educar.

Vale ressaltar que o Candomblé é uma cultura religiosa rica em significados, perspectivas e visões de mundo ainda pouco conhecidos pelos não praticantes. Este desconhecimento, por sua vez, causa, uma construção errônea sobre seu verdadeiro sentido. Logo, a pesquisa visa elucidar também os múltiplos significados sobre a religiosidade de matriz africana, bem como contribuir com o combate à discriminação a respeito do tema.

1.2 Objetivos

Grande parte da riqueza cultural afro-brasileira se encontra em suas práticas religiosas. Desta forma, o conhecimento das mesmas é de suma importância para o entendimento dos processos culturais que formaram a história de resistência dessa população.

No Estado do Pará e mais especificamente na região metropolitana de Belém, existe a predominância de três religiões afro-brasileiras: Candomblé,⁶ Mina⁷ e Umbanda.⁸ Para este estudo me limitarei à primeira que, de acordo com pesquisas feitas pelo Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) em parceria com outras entidades, possui 165 terreiros⁹ só na região metropolitana de Belém. Destes 37 pertencem ao Candomblé da nação Jeje,¹⁰ o foco deste estudo.

A vivência na casa de Candomblé me levou a perceber que esta religiosidade possui uma visão de mundo diferenciada daquela a qual estamos habituados. Trata-se de uma visão não ocidental na qual os ensinamentos e a transmissão de saberes

6 Religião derivada de diversas práticas religiosas oriundas do continente africano, onde se cultuam Orixás, Inkisis e Voduns.

7 Nome dado às religiões de matriz africanas difundidas na região amazônica dedicada ao culto de ancestrais de linhagens reais denominados de Voduns

8 Religião caracterizada pelo forte sincretismo religioso entre matrizes africanas, indígenas e europeias.

9 Como são conhecidos os templos das religiões de matriz africana

10 Uma das nações que compõem o Candomblé do Brasil, caracteriza-se pelo culto à Voduns.

culturais se dão pela vivência, por palavras, movimentos, gestos e atitudes que fazem da religião uma forma de educação não escolar onde se aprende por meio do olhar, ouvir, repetir e sentir. Caputo (2012) ao refletir sobre a transmissão de conhecimento e Axé em uma casa de Candomblé no Rio de Janeiro nos aponta que:

O 'Asé' e o conhecimento passam diretamente de um ser a outro, não por explicação ou raciocínio lógico, num nível intelectual, mas pela transferência de um complexo código de símbolos, em que a relação dinâmica constitui o mecanismo mais importante. A transmissão efetua-se por gestos palavras proferidas acompanhadas de movimento corporal, com a respiração e o hálito que dão vida à matéria inerte e atingem os planos mais profundos da personalidade (CAPUTO, 2012, p. 74).

A educação no terreiro de Candomblé visa formar o caráter e a identidade do praticante para os âmbitos internos e externos da religião, além de nortear a vida dos adeptos. Esta educação é importante pois, por meio dela é possível acessar a memória cultural e histórica dos antepassados inscritas nas narrativas de mães e pais de santo¹¹ e outros praticantes da religião. Cruz e Depert (2010), ao se referirem sobre os mais velhos como detentores de uma memória ancestral afirmam que:

Esta concepção do espaço sagrado como manutenção da tradição, se expressa através da oralidade, onde os sujeitos aliam respeito e singularidade no modo de educar. A educação nos terreiros é dada naturalmente, sem metodologias rebuscadas e técnicas aprimoradas; se dá na vivência, no cotidiano, onde os mais velhos representam a sabedoria, o conhecimento, a cultura ancestral (CRUZ; DEPERT, 2010, p. 5).

Desta forma, delimito o objeto deste estudo em torno das práticas educativas vivenciadas nos rituais de iniciação de *laôs* do terreiro de Candomblé Jeje *Ilê Asé Gunidá* na tentativa de compreender como ocorre o processo de formação do indivíduo dentro do terreiro a partir das etapas de iniciação. Tem-se como objetivo geral desta pesquisa analisar como ocorre a educação de *laôs* no *Ilê Asé Gunidá* durante a iniciação. E como objetivos específicos:

- a) Investigar os aspectos históricos e cosmológicos do Candomblé Jeje no Pará.
- b) Analisar as etapas pedagógicas que constituem o processo iniciático na religião.

11 Sacerdotes da religião de matriz africana.

c) Mapear os saberes que circulam nesse espaço religioso durante a iniciação de *laôs*.

Estes objetivos nortearam a pesquisa que resultou nesta dissertação, no intuito de investigar os processos educativos que compõe os ritos iniciáticos de *laôs* em um terreiro de Candomblé Jeje na Amazônia. Destaco que o foco principal deste trabalho recai sobre os aspectos educativos da formação de novos sacerdotes desta religiosidade afro brasileira. A fim de melhor situar o objeto realizei um mapeamento das pesquisas que nortearam a produção do presente estudo.

1.3 Estado da Arte das pesquisas sobre Educação e Candomblé

A partir do levantamento feito no Banco de Teses e dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), utilizando as palavras-chave: educação e terreiro; educação e Candomblé; pedagogia e terreiro; pedagogia e Candomblé e iniciação e Candomblé identifiquei algumas produções referentes à temática educação e religiosidade afro-brasileira, realizadas na última década. Algumas delas foram importantes para a delimitação do objeto de investigação e compõe um breve estado da arte descrito a seguir.

Foram eleitas sete produções entre Dissertações e Teses para compor o arcabouço teórico desta pesquisa. Os estudos estão concentrados em sua maioria, nos cursos de pós-graduação em educação, com exceção de quatro que se encontram no campo da música, no campo da sociologia, no campo da ciência da religião e no campo das letras.

Destaco a incipiência do número de pesquisas sobre educação no espaço do terreiro quando tomamos como ponto de referência a Amazônia. No levantamento feito foram encontradas apenas duas produções na área. São elas a Dissertação de Mota Neto (2008), que versa sobre a educação em um terreiro de Tambor de Mina em Benfica-PA e de Oliveira (2012), produzida na Universidade Federal de Roraima com o título *Discursos do sagrado: o uso estratégico da linguagem em práticas do candomblé*.

Nesse sentido, percebe-se que este é um campo teórico ainda em construção e que esta Dissertação ao se propor a estudar processos educativos em rituais

iniciáticos no Candomblé Jeje visa colaborar para o preenchimento desta lacuna existente nos estudos dessa religião na Amazônia.

Ressalto primeiramente a Dissertação de Mota Neto (2008), produzida no programa de pós-graduação da Universidade do Estado do Pará, em que o autor destaca a importância de se investigar os saberes de comunidades amazônicas excluídas, no sentido da valorização desses saberes. Essa Dissertação foi fundamental para este estudo na medida em que propõe o método do tipo etnográfico, definido como “uso de técnicas como a observação participante e as entrevistas intensivas, a preocupação com os sentidos, símbolos e saberes dos indivíduos sociais, a centralidade da cultura cotidiana na investigação” (MOTA NETO, 2008, p. 24).

O trabalho de Mota Neto (2008) ao descrever como ocorre o processo de instrução dentro de um terreiro de Tambor de Mina, a educação da prática ritual, do aconselhamento e moral me possibilitou a compreensão das etapas formativas de um filho de santo dentro do espaço do terreiro.

Domingos (2011), em sua Dissertação de Mestrado em Educação na Universidade Federal do Ceará, analisa a importância da educação e da oralidade dentro dos terreiros de Candomblé em Juazeiro do Norte. Pois procuram reavivar e perpetuar as tradições advindas da África, esta educação compreende o que ele vai chamar de uma “pedagogia afro-brasileira de transmissão de mitos, ritos e tradição” (DOMINGOS, 2011, p. 8).

Belo (2012) ao estudar os terreiros de Xangô em Maceió entre 1888 e 1912, entende-os como espaços de educação, com dimensões formais e não-formais, que tiveram a função de guardar e renovar o saber ancestral da cultura afro-brasileira através da tradição oral como meio de transmissão de conhecimentos, da resistência e recriação cultural.

Percebo que produções como as de Domingos (2011) e Belo (2012) apontam para uma lógica comum, a de que no espaço dos terreiros de afro religiões há a preocupação em perpetuar a tradição africana, por meio do ensinamento. Todavia, este ensinamento não se configura como uma educação em seu sentido tradicional, onde há o que ensina e o que aprende, mas como um processo educativo de via

dupla, em que todos aprendem e ensinam mutuamente, respeitando as devidas hierarquias.

Os processos educativos descrito acima podem ser notados no cotidiano do terreiro lócus desta pesquisa na medida em que foi observado que há uma preocupação, por parte da líder religiosa na perpetuação do conhecimento tradicional na prática. Foi possível constatar que são ensinados dos afazeres mais simples, como por exemplo, o respeito ao varrer as folhas que caem das árvores, aos mais complexos como os cantos a serem entoados durante um ritual de oferta aos Orixás.

Almeida (2009), em sua Tese de Doutorado em música na Universidade Federal da Bahia, ao discorrer sobre o processo de educação não-formal de *Alabês* existente em terreiros fundada na tradição oral, observação, imitação, repetição e no improviso criativo. Destaca a não existência do papel do professor e o respeito ao tempo do aprendiz, negando a lógica do ensino/aprendizagem institucionalizado.

Em sua Dissertação de Mestrado em Educação na Universidade Federal da Bahia, Conceição (2006) também destaca que nos terreiros existe uma prática social educativa cotidiana, não sistematizada, que busca criar vínculos entre o sujeito e o espaço de convivência (terreiro).

As pesquisas de Conceição (2006) e Almeida (2009) concordam com a ideia de que a educação em terreiros se baseia na transmissão de saberes culturais ancestrais por meio da oralidade e de atos como observação, imitação e repetição. No caso *Ilê Asé Gunidá* a observação é bastante valorizada em seu potencial pedagógico, pois aprende-se olhando.

A Dissertação de Oliveira (2012) produzida na Universidade Federal de Roraima trata da análise do discurso construído nas práticas ritualísticas de iniciação ao Candomblé em uma casa religiosa de matriz Mina Jeje-Nagô, denominada *Ilê Axé Obá D'Alaguinã*, em Boa Vista, Roraima. Esse trabalho me levou a compreender o processo iniciático ocorrido em uma religião de matriz Mina Jeje-Nagô como responsável por formar o sujeito em sociedade, e que a vivência no terreiro e as experiências adquiridas dentro deste espaço são fundamentais para a formação de uma visão de mundo e maneira de ser peculiares enraizadas na crença afro-religiosa.

Finalmente, cito a dissertação de mestrado em ciências da religião da Universidade do Estado do Pará de Chagas (2014) intitulada *O sagrado ecológico:*

relação entre o homem e a natureza no Candomblé Jeje Savalú em Belém do Pará e a tese de doutorado de Rosamaria Barbara (2002), intitulada *A dança das Aiabás: Dança, corpo e cotidiano das mulheres de Candomblé*, produzida na Universidade de São Paulo. Essas pesquisas não foram localizadas no banco de dissertações da CAPES.

A dissertação de Chagas (2014) é cara a este estudo, pois tem como *lócus* de pesquisa um terreiro que se identifica como Jeje Savalu, mesma identificação do terreiro aqui estudado. Desta forma, a pesquisa de Chagas foi fundamental na compreensão histórica da religiosidade Jeje Savalu e sua trajetória no estado do Pará.

O trabalho de Barbara por sua vez, é importante para a compreensão de que a educação também age sobre o corpo, ao evidenciar que durante os rituais de iniciação e no cotidiano do terreiro há um processo de adequação corporal do fiel para a vivência na religião e este processo carrega as marcas da tradição afro-religiosa.

O estudo de Barbara (2002) auxilia também na compreensão do papel das mulheres em no terreiro de Candomblé, como é o caso do *Ilê Asé Gunidá*. Para a autora a presença de mulheres é predominante, na medida em que atuam como lideranças espirituais e políticas de sua comunidade. O terreiro estudado configura-se como um templo matriarcal dominado por mulheres que, histórica e culturalmente possuem uma posição privilegiada, muitas vezes de exclusividade e de autoridade nas religiões afro-brasileiras e que desempenham funções predominantes na construção e estabilização destas religiões. De acordo com Barbara (2002, p. 15):

Algumas concepções simbólicas e sociais que aparecem como para que restringir suas atividades podem ser usadas por elas como base para a solidariedade e para continuação de seus valores femininos e culturais (como a importância de ser mãe ou de cozinhar, conforme a tradição tem reforçado), permitindo **uma organização simbólica especificadamente feminina** (Grifo meu).

Joaquim (1996) entende que a mãe-de-santo possui funções que ultrapassam o aspecto religioso sendo também lideranças culturais, políticas e sociais, com grande influência e autoridade na comunidade e na vida de seus filhos-de-santo. De acordo com a autora:

A mãe-de-santo, como intermediária dos Orixás, possui o poder de interferir na vida das pessoas comandadas, uma vez que essa possibilidade lhe foi conferida pelos membros do Candomblé originário da cultura africana Jeje-Nagô (JOAQUIM, 1996, p. 182).

É possível afirmar que existe uma dualidade no que se refere à liderança das mães-de-santo no Candomblé, pois elas devem ter liderança carismática, perdurando os ensinamentos da religião, ao mediar a relação entre Orixás e filhos de santo, distribuindo Axé, força vital, mas também devem possuir uma liderança institucional, esta refere-se as relações sociais entre o meio interno e externo do terreiro, na reafirmação da cultura e identidade africana, ou seja uma liderança que abrange aspectos coletivos. Para Joaquim (1996, p. 180):

O segredo da mãe-de-santo é jogar com a duplicidade, com a ambiguidade de sua liderança carismática e institucional na sociedade na sociedade multirracial brasileira superando o mítico sem tornar o candomblé uma religião burocratizada, branqueada; a dimensão mística do candomblé, talvez, possa enfatizar o papel iniciático que **a mãe-de-santo desempenha como mestra que possibilita a iluminação como caminho que conduz à sabedoria- num resgate dos componentes universalistas do candomblé** (Grifo meu).

Assim, as mães-de-santo são formadas a partir de suas posições de liderança religiosa e social. Esta construção também envolve a própria identificação destas mulheres com o Orixá ao qual pertencem, ou seja, suas posturas, movimentos, gestos, discurso, suas vidas, estão carregadas de tradição religiosa, percebe-se isto no cotidiano, em comportamentos corriqueiros como comer, conversar e principalmente, posicionar-se frente aos filhos-de-santo ou outras mães-de-santo e pessoas que não são iniciadas na religião. Há, enfim, entre as mães-de-santo códigos que lhe permitem diferenciar-se dos outros grupos.

Os trabalhos mencionados foram importantes na construção desta Dissertação por conceberem a existência de uma educação em terreiros que possui uma pedagogia diferenciada alicerçada no cotidiano destes espaços. Há o entendimento de que o som, a dança, o corpo, a oralidade e outros elementos presentes no dia a dia configuram processos educativos não escolares, implicando a necessidade de uma base epistemológica própria para serem entendidos.

1.4 Bases Epistemológicas e Conceituais da pesquisa

Esta Dissertação tem como uma de suas preocupações o conhecimento e valorização da identidade cultural amazônica, pois visa aprofundar os estudos acerca dos saberes de grupos historicamente excluídos pela lógica racional moderna, como é o caso das comunidades tradicionais de terreiro.

Segundo Santos (2010) a racionalidade científica moderna instaurada a partir do século XVI é uma racionalidade abissal. Esta dividiu a realidade entre aquilo que está dentro da lógica racional como verdade, e aquilo que está fora dessa lógica como residual e incompreensível.

Nesse sentido, a educação também sofreu com essa prisão epistemológica, pois durante séculos os processos educativos que acontecem fora do âmbito escolar foram desvalorizados e considerados pré-saber ou senso comum.

Ao pensar o campo da educação, historicamente, verifica-se que este não fugiu à este paradigma moderno que prioriza o conhecimento racional, sistematizado, culto, limitado ao ambiente da escola formal em detrimento das outras formas de conhecimento pautadas na experiência e nas relações sociais cotidianas.

Indo ao encontro do pensamento epistemológico de Boaventura de Sousa Santos (2010), um dos desafios do campo da educação, na atualidade, é valorizar a educação que habita na oralidade e no cotidiano fora do espaço da escola, tais como casas de farinha, terreiros, festas, igrejas, dentre outros espaços.

Dentro desta perspectiva teórico-epistemológica busco compreender a religião e, mais especificamente, o Candomblé, como um espaço de circulação de saberes culturais, ao buscar a valorização destes saberes e o empoderamento dos sujeitos dessa religião que historicamente foram situados do outro lado da linha abissal.

Ao entender a educação como prática de socialização de conhecimento, logo de transmissão de cultura, considero que nela não cabe somente aquilo que a racionalidade científica consegue alcançar. Posto que, conforme Brandão (1984, p. 9): “Não há uma forma única nem um modelo único de educação; a escola não é o único lugar em que ela acontece e talvez nem seja o melhor; o ensino escolar não é a única prática e o professor profissional não é o único praticante”.

A educação não está restrita ao ambiente escolar e a processos formais de instrução, posto que em todos os círculos sociais existem estruturas de transmissão de saberes que configuram formas de educar. De acordo com Brandão (1984, p. 13) a educação:

Existe onde não há a escola e por toda parte podem haver redes e estruturas sociais de transferência de saber de uma geração a outra, onde ainda não foi sequer criada a sombra de algum modelo de ensino formal e centralizado. Porque a educação aprende com o homem a continuar o trabalho da vida. A

vida que transporta de uma espécie para a outra, dentro da história da natureza, e de uma geração a outra de viventes, dentro da história da espécie, os princípios através dos quais a própria vida aprende e ensina a sobreviver e a evoluir em cada tipo de ser.

Assim, a transmissão de saberes pode acontecer no simples ato de conviver e observar diferentes situações cotidianas entre as pessoas, na família, na escola, na comunidade religiosa.

No cotidiano dos terreiros de Candomblé, ocorre a transferência de ensinamentos, uma rede de trocas de saberes, onde se ensina e aprende sobre mitos, ervas, rituais, respeito à natureza, disciplina e organização, que configuram as condutas e os saberes culturais da religião e do povo afro-brasileiro, ou seja, uma forma de compreender o real baseada na cultura, no conhecimento ancestral, na tradição. O conhecimento e a tradição, de acordo com Santos (2001, p. 51):

Não são armazenados, congelados na escrita e nos arquivos, mas revividos e realimentados permanentemente. Os arquivos são vivos, são cadeias cujos elos são indivíduos mais sábios de cada geração. Trata-se de uma **sabedoria iniciática** em que o princípio básico da comunicação é constituído pela relação interpessoal (Grifo Meu).

Ao analisar a transferência de ensinamentos que ocorre no terreiro recorro a Ingold (2010) que em seu trabalho, *Da transmissão de representações à educação da atenção*, ao indagar como cada geração contribui para a cognoscibilidade da geração seguinte, revela uma educação da atenção onde,

O iniciante olha, sente ou ouve os movimentos do especialista e procura, através de tentativas repetidas, igualar seus próprios movimentos corporais àqueles de sua atenção, a fim de alcançar o tipo de ajuste rítmico de percepção e ação que está na essência do desempenho fluente (INGOLD, 2010, p. 21).

No espaço do terreiro, a troca de conhecimentos é mediada pelo pai ou mãe de santo, porém envolve todos os outros membros da comunidade religiosa e ocorre nas diversas atividades cotidianas proporcionando desta forma o compartilhamento de valores e significados culturais entre os membros.

Ao assumir o papel de agente da circulação de saberes e de mediadora entre os mundos ordinário e sobrenatural no terreiro, a mãe-de-santo apresenta-se como o que Gruzinski (2003) irá denominar de “mediadores de culturais”. Para o autor, estes mediadores são indivíduos capazes de produzir a circulação de traços culturais e

representações do imaginário, possibilitando não somente o trânsito de universos culturais, mas novas configurações deles.

Ao buscar analisar a rede de saberes que se difunde no terreiro parto do entendimento de que o conhecimento circulado nos mais diversos ambientes educativos, seja na casa, na rua, na igreja ou em outras frações da vida dos grupos sociais está intimamente ligado à cultura, ao imaginário, às ideologias. Chamados de saberes culturais, Albuquerque (2015, p. 662-3) define-os como:

Uma forma singular de inteligibilidade do real, fincada na cultura, com raízes na urdidura das relações com os outros, com a qual determinados grupos reinventam criativamente o cotidiano, negociam, criam táticas de sobrevivência, transmitem seus saberes e perpetuam seus valores e tradições.

Tais saberes culturais, conforme a autora propõe, existem na dimensão da prática, mas não devem ser entendidos como pré-saber ou relacionado a mera luta pela sobrevivência e sim como outra forma de saber, “dotado de sistematização, regras, organização e complexidade” (ALBUQUERQUE, 2015, p. 659).

A cultura, neste sentido, é o alicerce para a produção e circulação desses saberes. Para Clifford Geertz (2008) a cultura é uma teia de significados tecida pelo homem para orientar a sua existência, determinar condutas e comportamentos sociais. Trata-se de um sistema de símbolos que conformam a visão de mundo particular de uma comunidade.

Assim, pode-se compreender a educação como um processo de socialização da cultura produzido pelos indivíduos que tem como objetivo formar sujeitos, perpetuar e produzir conhecimento. Para Brandão (1984, p. 10-1) a educação pode ser entendida como:

uma fração do modo de vida dos grupos sociais que a criam e recriam, entre tantas outras invenções de sua cultura, em sua sociedade. Formas de educação e produzem e praticam, para que elas reproduzam, entre todos os que ensinam-e-aprendem, o saber que atravessa as palavras da tribo, os códigos sociais de conduta, as regras do trabalho, os segredos da arte ou da religião, do artesanato ou da tecnologia que qualquer povo precisa para reinventar, todos os dias, a vida do grupo e a de cada um de seus sujeitos, através de trocas sem fim com a natureza e entre os homens, trocas que existem dentro do mundo social onde a própria educação habita, e desde onde ajuda a explicar- às vezes a ocultar, às vezes a inculcar- de geração em geração, a necessidade da existência de sua ordem.

Ao compreender que a educação está por toda parte, em cada sujeito, em cada povo, difusa no mundo social, é primordial o entendimento da existência de processos educativos ocorridos em ambientes não escolares, tais como os terreiros.

Albuquerque (2011), ao analisar a educação em espaços não escolares considera a transmissão cultural como essencial na prática educativa, na medida em que possibilita a circulação de sentidos e de significados de teor pedagógico e são estratégias de perpetuação de valores e tradições. Todavia as pesquisas sobre esse tipo de educação ainda são limitadas.

No campo da história da educação a historiadora Thais Fonseca (2003), ao fazer um balanço da produção historiográfica referente à educação aponta para um novo arranjo das pesquisas dentro do âmbito da chamada Nova História, especificamente sob o prisma da história cultural. Entretanto, a autora constata a concentração de pesquisas em temas bastante tradicionais da história da educação, como é o caso da história das instituições educativas e cultura escolar. Em vista disso ressalta a necessidade de se “extravasar o mundo da escola, para o enfrentamento de outras dimensões dos processos e das práticas educativas” contemplando, desta forma, outras possibilidades de transmissão e apropriação de saberes e conhecimentos ocorridos para além do âmbito escolar (FONSECA, 2003, p. 67).

Para a autora, um caminho para o alargamento do cerne da história da educação é pensá-la sob a perspectiva da história cultural, atentando para as práticas e processos educativos diluídos na vida ordinária dos indivíduos.

O entendimento de que há educação em todos os ambientes e não apenas na escola, leva ao objetivo principal deste estudo, centrado na compreensão dos processos educativos em rituais de iniciação praticados em um terreiro de Candomblé na Amazônia.

Compreende-se que a religião consegue dar unidade, integração ao grupo e constitui uma categoria fundadora da experiência humana, envolvendo formas de saber, ensinar e situações pedagógicas que são fundamentais para a preservação da memória da comunidade religiosa.

A delimitação desta pesquisa aos processos educativos vivenciados nos ritos de iniciação leva-me a buscar compreender estes ritos a partir da perspectiva

antropológica de Van Gennep (2013), que os analisa como um fenômeno com espaço próprio e independente, onde são mobilizadas operações, gestos, palavras e objetos.

Para Van Gennep (2013), tal fenômeno é dividido em três fases: fase de separação ou preliminar (ritos de separação); fase ou período limiar (ritos de margem) período que o sujeito percorre para alcançar a sociabilidade e fase de agregação ou pós-liminares (ritos de agregação).

O rito de passagem, para o autor, seria um tempo intermediário e transitório de insegurança e de conflito, isto é, um interstício que leva o sujeito à reflexão sobre sua existência social. Durante sua trajetória social o indivíduo passa por contínuos ritos de passagem, que são necessários para que o sujeito transforme a si, o mundo e demarque sua posição social e visão de mundo.

O referencial epistemológico e teórico brevemente exposto, leva ao entendimento de que as categorias que perpassam esta pesquisa tais como: educação, saberes culturais, religião e ritos de iniciação, são analisadas sob a perspectiva de três grandes campos teóricos, a educação, a religião e a antropologia. Objetivo, desta forma, um diálogo interdisciplinar entre esses campos a fim de lançar um olhar plural sobre o processo educativo que permeia os ritos de iniciação em uma casa de Candomblé na Amazônia.

1.5 Aspectos metodológicos

A investigação acerca das práticas religiosas cotidianas nos ritos de iniciação no terreiro de Candomblé *Ilê Asé Gunidá* foi realizada com base na abordagem qualitativa.

De acordo com Minayo (2001), a pesquisa qualitativa se dedica a entender os significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes, o que caracteriza um espaço mais profundo das relações, dos processos e dos fenômenos que não podem ser reduzidos à operacionalização de variáveis.

Os dados coletados neste trabalho pertencem ao plano do simbólico, dos valores, crenças, ou seja, retratam o imaginário e a subjetividade dos sujeitos da pesquisa, que ocorrem sem regras ou condicionamentos prévios no cotidiano e na realidade do grupo.

Analisar o cotidiano de um terreiro implica a necessidade de um olhar mais minucioso em relação às experiências individuais dos sujeitos da pesquisa, de modo a fornecer uma leitura mais aproximada da realidade.

De acordo com Demo (2000) a pesquisa qualitativa não está restrita a quantificação dos dados, ela vai além, em seu estudo dos fatos que estão relacionados a realidade. Para ele a pesquisa qualitativa deve fazer jus à complexidade da realidade:

Curvando-se diante dela, não o contrário como ocorre com a ditadura do método ou a demissão teórica que imagina dados evidentes. Fenômenos há que primam pela qualidade no contexto social, como militância política, cidadania, felicidade, compromisso ético, e assim por diante, cuja captação exige mais que mensuração de dados (DEMO, 2000, p.152).

O método utilizado na pesquisa é do tipo etnográfico, baseado em André (2005), que propõe uma adaptação do método clássico de investigação da Antropologia, a etnografia, para os parâmetros da pesquisa em educação. De acordo com a autora o que caracteriza o estudo do tipo etnográfico é o uso de três formas de coleta de dados: 1) observação participante, 2) entrevista intensiva e 3) análise de documentos. André (2005, p. 25) ao se referir às etapas acima citadas compreende que:

A observação é chamada de participante porque parte do princípio de que o pesquisador tem sempre um grau de interação com a situação estudada, afetando-a e sendo por ela afetado. As entrevistas têm a finalidade de aprofundar as questões e esclarecer os problemas observados. Os documentos são usados no sentido de contextualizar o fenômeno, explicitar suas vinculações mais profundas e completar as informações coletadas através de outras fontes.

A pesquisa do tipo etnográfico contribuiu com esta dissertação na medida em que as religiões de matriz africana, e principalmente os rituais de iniciação, admitem uma série de mistérios e interstícios, que exigem a interação constante entre o pesquisador e os sujeitos para ganhar a confiança do grupo e familiarizar-se com o ambiente. Silva (2006) ao analisar a importância do trabalho de campo nas etnografias compreende os grupos contatados como:

O 'capital' do antropólogo ou 'sua rede de campo', isto é, um conjunto de relações sociais que o antropólogo estabelece com as pessoas pesquisadas e que permite a realização do trabalho etnográfico. A construção dessa rede geralmente leva muito tempo e exige paciência: é preciso ter acesso ao grupo, familiarizar-se com ele, enfrentar conflitos, aprender regras a duras penas, até que se estabeleça um clima de confiança mútua e colaboração. Essas dificuldades acabam por tornar os antropólogos muito ciosos dos

grupos observados e dos seus 'dados de campo' (que eles pessoalmente coletaram) (SILVA, 2006, p. 32).

Ao compreender a etnografia como uma experiência de imersão em uma sociedade, com o intuito de entendê-la em sua totalidade uso a abordagem hermenêutica como propõe Geertz (2008), com a noção de “descrição densa”. Para ele:

O que o etnógrafo enfrenta [...] é uma multiplicidade de estruturas conceptuais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e implícitas, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar (GEERTZ, 2008, p. 7).

Para André (2005), a descrição é característica fundamental da pesquisa do tipo etnográfico em que “O pesquisador faz uso de uma grande quantidade de dados descritivos: situações, pessoas, ambientes, depoimentos, diálogos, que são por ele reconstruídos em forma de palavras ou transcrições literais” (ANDRÉ, 2005, p. 25).

O *lócus* da pesquisa descrito foi o terreiro *Ilê Asé Gunidá* localizado na Rua João Nunes Souza no município de Ananindeua, região metropolitana de Belém, liderado por Mãe Nadir.

Mãe Nadir relatou em entrevista que está há 20 anos nesse local, mas que inicialmente seu terreiro localizava-se em Belém no Bairro do Umarizal. Mãe Nadir administra o terreiro juntamente com suas irmãs (de sangue) e filhas de “caboco”.

A pesquisa teve início no mês setembro de 2015 e perdurou até o mês de fevereiro de 2017, com a observação participante em visitas rotineiras e em alguns eventos festivos do calendário do terreiro. Tais eventos consistiram na festa de São Cosme e Damião, no mês de setembro de 2015 e 2016; iniciação de uma *laô*, no mês de outubro de 2015; festa de Mariana, no mês de dezembro de 2015; ponto de “caboco”, encerramento das atividades do ano, em dezembro 2015; corte para Exu em janeiro de 2017 e festa de Jarina em fevereiro de 2017.

O trabalho de campo foi facilitado pela relação religiosa já existente entre mim e os membros do terreiro, pelo tempo que convivência no espaço, três anos, assim como pelo fato desse terreiro já ter sido pesquisado quando foi realizado o trabalho de conclusão de curso (TCC).

Todavia, fazer parte deste ambiente religioso também me proporcionou algumas dificuldades como, por exemplo, ser solicitada para a realização de tarefas, dificultando, a utilização do diário de campo. Muitas vezes tive que fazer anotações no diário de campo somente após o término dos rituais.

Destaco a importância de alguns momentos onde as conversas não programadas ou informais com os membros da religião e frequentadores da casa que me oportunizaram relatos interessantes sobre suas concepções acerca da religião.

Foram realizadas entrevistas semiestruturadas gravadas e compostas por perguntas abertas e fechadas, sobre temáticas pré-definidas, como a trajetória do sujeito na religiosidade, suas concepções acerca da religião, sua experiência em rituais de iniciação e suas opiniões sobre a educação que ocorre no terreiro e estas iniciaram no mês de fevereiro de 2016 e terminaram em fevereiro de 2017.

As narradoras da pesquisa foram selecionados a partir de dois critérios: a disponibilidade em dar entrevistas e a participação constante no cotidiano do terreiro. São eles: a líder da casa, Mãe Nadir; uma iaô e uma Iya Efun que pediram para ter suas identidades não reveladas no texto.

A opção pelo uso da entrevista semiestruturada favorece a descrição, compreensão e explicação dos fenômenos sociais em sua totalidade além de conservar a presença consciente e atuante do pesquisador na coleta de informações (TRIVIÑOS, 1987).

Finalmente, este trabalho está estruturado em quatro seções: a primeira é constituída por esta Introdução, onde procuro expressar as motivações, objetivos, bases teóricas e a metodologia que compõe a pesquisa. A segunda seção, intitulada *África, Brasil, Amazônia: a trajetória do Candomblé Jeje*, versa sobre aspectos da história da nação Jeje à qual a casa se filia, e da história de constituição do terreiro *Ilê Asé Gunidá em Ananindeua*.

Na terceira seção, denominada: *A pedagogia da iniciação no Candomblé*, procuro a partir dos relatos e vivência na casa desvelar os processos de iniciação de *laôs* como educativos. Na quarta, *os saberes da iniciação*, busco mapear e classificar os saberes que circulam no terreiro. Nas Considerações Finais, exponho os resultados da pesquisa e apresento outras possibilidades de estudos na área.

2 ÁFRICA, BRASIL, AMAZÔNIA: A TRAJETÓRIA DO CANDOMBLÉ JEJE.

Somos africanos dentro de nosso próprio tempo residindo e conflitando com o tempo do Outro, que somos nós mesmos. Não nos confundimos, mas não deixamos de ser mestiços. Somos africanos, mas de um jeito possível apenas no Brasil.

Eduardo David de Oliveira

Nesta secção, busco descrever aspectos da história do Candomblé de nação Jeje, desde suas primeiras manifestações no Brasil, sua trajetória até o território amazônico, bem como alguns fragmentos da história de Mãe Nadir na religiosidade e a própria constituição do terreiro *Ilê Asé Gunidá*. Os relatos e depoimentos coletados durante as entrevistas com a sacerdotisa Mãe Nadir e a pesquisa bibliográfica constituem o principal material de análise deste capítulo.

O Candomblé é a religião dos Orixás, Voduns e Nkises e do Axé. É uma cultura religiosa proveniente da África, que se instalou em algumas capitais brasileiras como Salvador, Recife, e posteriormente foi se difundindo no território brasileiro.

Uma das principais características do Candomblé é a transmissão do Axé, força vital existente em todos os seres da natureza, passado das divindades para as mães e pais-de-santo e estes, por sua vez, repassam a seus filhos-de-santo. Assim o axé é difundido por toda a rede da casa. Esta troca se dá diariamente em qualquer lugar e não somente durante os dias de ritual.

No Candomblé é estabelecida uma relação mítica e de mútua necessidade entre indivíduo e divindade. A divindade necessita do indivíduo para vir ao ayiê (mundo físico), e o indivíduo, por sua vez, precisa do Orixá que é fonte de Axé.

Para a comunidade de terreiro o Orixá de cabeça influencia diretamente na vida de seus filhos em seus comportamentos, na alimentação, nos modos de vestir, na sua personalidade, entre outros. Para Verger (1981) “cada orixá tem um tipo mítico que é religiosamente atribuído a seus filhos e filhas. Através de mitos, a religião fornece padrões de comportamento que modelam reforçam e legitimam o comportamento dos fiéis”.

As religiões provenientes do continente africano passaram por uma longa jornada desde suas primeiras manifestações, nos tempos da economia escravista, até os dias atuais onde ainda existe luta para o reconhecimento e respeito aos cultos afro-brasileiros.

Até o século XVIII, no Brasil, as religiões afro-brasileiras eram denominadas de *calundus*, termo de origem banto que designava as danças coletivas, cantos, músicas acompanhadas pelo som da precursão, invocação de espíritos e cura mágica. De acordo com Silva (2005) os *calundus* antecederam às casas de Candomblé e os atuais terreiros.

As religiões de matriz africana expressam, historicamente, resistência cultural e social ao lado das formas de resistência política, os quilombos. Essas religiões sempre estiveram presentes nestes agrupamentos de africanos e descendentes, livres ou fugitivos. Os terreiros, templos onde são cultuadas as divindades das religiões de matriz africana, também desempenharam papel importante nessa luta pela liberdade, muitos deles auxiliando na manutenção dos quilombos. Neste sentido, diz Silva (2005, p. 50):

o terreiro associou-se, assim, ao protesto do negro contra as condições da escravidão, colocando tanto sua organização a favor da luta pela libertação como, no plano religioso, promovendo a crença na magia compartilhada por pessoas que tinham em comum, além da condição de subordinação, a esperança na transformação dessas condições.

De acordo com Lody e Sabino (2011, p. 12) essas manifestações religiosas ancestrais devem ser consideradas como:

uma forma de manutenção da memória coletiva através de relatos simbólicos, um aspecto não escrito na história, um patrimônio imaterial visto como um valioso bem cultural intangível e produto das transformações das mentalidades na constante dinâmica de cada comunidade portadora e mantenedora dessas manifestações.

O que conhecemos, hoje, por religiões de matriz africana são reelaborações derivadas da fusão entre as formas religiosas que foram trazidas pelas diversas etnias africanas nos séculos de escravidão. Estas religiões incorporaram elementos da religião católica e dos ritos indígenas. Os africanos escravizados encontraram no sincretismo uma forma de resistência à condição de escravidão e esvaziamento de suas crenças imposta pelo processo colonizador escravagista. Dançavam para o santo católico ao ritmo dos tambores.

De acordo com Silva (2005, p. 15) “a história das religiões afro-brasileiras inclui, necessariamente, o contexto das relações sociais, políticas e econômicas estabelecidas entre seus principais grupos formadores: negros, branco e índios”.

Silva (2005) compreende por religiões de matriz africana, o Candomblé, em suas três nações, Jeje, Ketu e Angola; a Umbanda; o Tambor-de-Mina; o Xangô; o Batuque; o Candomblé de Caboclo; o Babassuê; a Macumba; a Pajelança; a cura; o Catimbó; a Xambá; a Cabula e o Toré.

Durante a organização dos terreiros de Candomblé no Brasil, o termo nação foi usado para identificar estes agrupamentos religiosos. O uso deste termo evidencia principalmente as diferenças étnico-religiosas entre as três nações Angola, Jeje e Ketu. A nação, neste caso, pode ser entendida por meio de laços de familiaridade imaginários que assumem a forma de linhagens e genealogia.

Nos espaços dos terreiros são formados, por meio da iniciação, laços familiares, as chamadas famílias de santo. Elas se constituem em torno da figura do pai ou da mãe-de-santo. Para Verger (2002, p.18), “a religião dos orixás está ligada à noção de família. A família numerosa, originária de um mesmo antepassado, que engloba os vivos e os mortos”.

Cada nação do Candomblé refere-se a suas divindades de forma diferenciada. O Candomblé Ketu chama-as de Orixás, o Candomblé Angola de Inkisis ou Nkisis e o Candomblé da nação Jeje de Voduns. Porém, percebe-se que o Candomblé Ketu, influencia na nomenclatura das outras nações, pois é comum na fala e no terreiro de Mãe Nadir a referência aos Orixás, ao invés, de Voduns, que fazem parte do panteão Jeje, ao qual a mesma identifica-se.

Assim, observa-se que as nações não estão isoladas entre si, existe uma conjugação de cultos e práticas religiosas, não podendo então, serem pensadas como nações homogêneas ou cristalizadas, já que existem pontos de encontro que revelam uma mútua influencia entre elas.

2.1 A trajetória do Candomblé no Pará

As religiões de matriz africana em Belém, com seus cultos e ritos organizados, segundo Chagas (2014) datam do final do século XIX e início do século XX. Para Campelo (2008) a trajetória do Candomblé em Belém, se dá a partir de duas

dinâmicas. A primeira é por iniciativa de alguns paraenses já afro religiosos (Mina e Umbanda) que vão para Salvador com a finalidade de serem lá iniciados no Candomblé e a segunda é a vinda de pais e mães-de-santo para iniciarem filhos de santo no território paraense e que acabam por aqui fixarem-se.

A história do Candomblé no Pará, de acordo com Campelo (2008), se confunde com a história de vida de Pai Astianax Gomes Barreiro, conhecido como Prego, considerado o primeiro paraense iniciado no Candomblé na Bahia. A memória de Pai Astianax é considerada um instrumento de reconstrução da identidade religiosa paraense. Segundo a autora,

por meio desse trabalho de reconstrução de si mesmo, por Pai Astianax e por seus contemporâneos podemos definir seu lugar na história da expansão do Candomblé em Belém e seu papel nas redes sociais que engendram as comunidades candomblecistas (CAMPELO, 2008, p. 267).

Pai Astianax foi iniciado no Candomblé Angola na Bahia no ano de 1952, aos 23 anos, na casa de Manuel Rufino de Souza onde residiu por, aproximadamente, dez anos *para pagar o “santo que tinha sido feito de graça”*.¹² Durante este tempo teve algumas desavenças com seu pai-de-santo (Manuel Rufino) e fugiu. Por alguns anos morou no Rio de Janeiro, até que em 1968 retornou para Belém. Na cidade, Pai Astianax conheceu a mãe de santo Ida Carmem e a ajudou a fundar seu terreiro, o *Abassá Afro-brasileiro Noxi d’Otá* onde atuou durante muito tempo. Porém, conflitos internos levaram ao afastamento de Pai Astianax.

Pai Astianax nunca obteve sucesso na fundação de seu terreiro, de acordo com Campelo (2008, p.266) quando tentam explicar o seu fracasso em abrir uma casa, os pais de santo,

ora referem-se a uma possível “praga”, lançada pelo seu pai de santo, que o teria impedido de progredir na vida; ora, ironizam esta história, pois o malogro de suas atividades é visto como problemas pessoais do próprio Astianax: bebidas, distração, falta de cuidado.

No final da década de 70, Pai Astianax, foi vice-presidente da FEUCABEP (Federação espírita, umbandista e dos cultos Afro-brasileiros do Pará). Faleceu no ano de 2004 sem ter conseguido êxito, mas é um ícone da memória do Candomblé

¹² Fazer o santo ou ser iniciado implica em gasto de dinheiro por parte de quem almeja passar por este ritual.

paraense. Sua iniciação é considerada marco inicial da trajetória do Candomblé em Belém (CAMPELO, 2008).

2.2 O Candomblé Jeje



Figura 2 - Representação do Candomblé Jeje

Fonte: Google Imagens, 2017.

Os Jejes chegaram ao Brasil por meio do tráfico negreiro que iniciou no século XVIII e perdurou até 1815, no chamado "Ciclo da Costa da Mina" ou "Ciclo de Benin e Daomé". Estes grupos étnicos africanos pertenciam à área denominada por Parés (2013) como "área dos gbe falantes" (mapa abaixo), região setentrional do atual Togo, República do Benin, Gana e sudoeste da Nigéria. Nesta área, também conhecida

como Reino Daomé existiam vários grupos como Savi, Allada, *Adjatché* (Porto Novo) e Abomé (Agbomè).

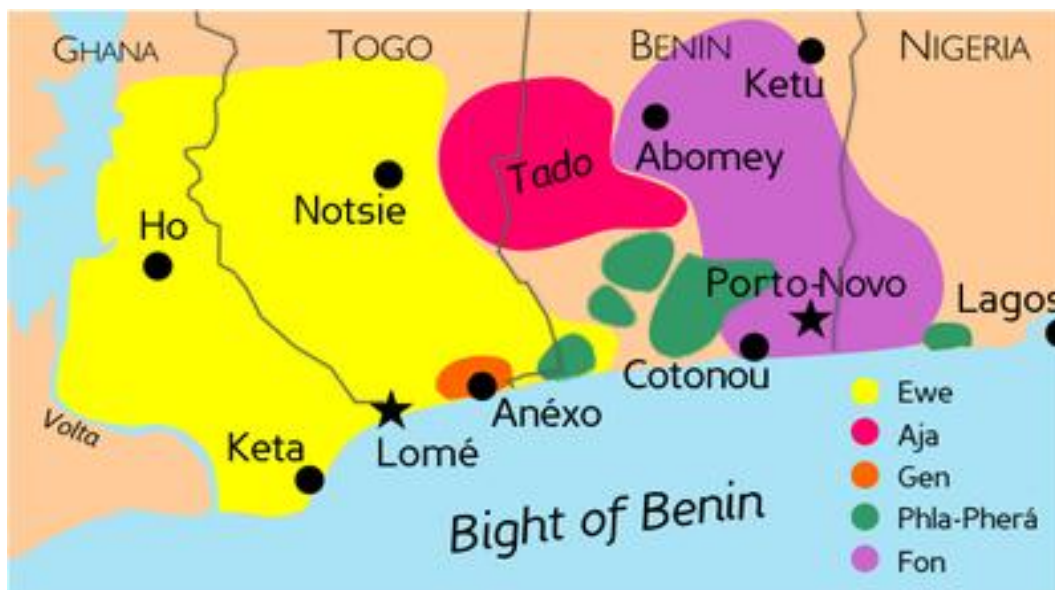


Figura 3 - Mapa da área dos gbe falantes

Fonte: Google Mapas, 2017

De acordo com Parés (2013) o termo “jeje” é documentado pela primeira vez no início de 1700, na Bahia, para se referir a um grupo de povos advindos da Costa da Mina. Para o autor o termo

parece ter designado originalmente um grupo étnico minoritário, provavelmente localizado na área da atual cidade de Porto Novo e que aos poucos devido ao tráfico, passou a incluir uma pluralidade de grupos étnicos localmente diferenciados (PARÉS, 2013, p. 30).

Foi entre esses povos que surgiu o termo “Vodun”, utilizado para identificar as divindades ou forças invisíveis do mundo espiritual. De acordo com Pares (2013) a etimologia da palavra Vodun é incerta, todavia, geralmente, o termo refere-se à “uma ideia de mistério, o inefável que não pode ser conhecido (PARES, 2013, p. 38)”

O Candomblé Jeje no Brasil pode ser definido como uma instituição religiosa, que se divide em sub-nações, Mahi, Savalu, Mundubi, Dagomé e Mina-popo, caracterizada pelo culto aos Voduns.

A história do desenvolvimento do Candomblé Jeje no território brasileiro, pode ser contada a partir de duas lógicas, a lógica histórica que se apoia em relatos e pesquisa documental e a mítica que conta com a influência dos Voduns no curso da história.

No ponto de vista histórico, o Candomblé Jeje desenvolveu-se no Brasil a partir da primeira metade do século XIX, com a instauração de dois terreiros, o Bogum, também conhecido com Zoogodô Bogum Malê Rundô de Salvador e a Roça de Cima, localizado em Cachoeira, Bahia. Este segundo deu origem ao Seja Hundé ou Roça do Ventura, também importante ícone da história do Candomblé Jeje no Brasil. Estes identificam-se como Jeje-Mahi por serem descendentes da região dos Mahis.

Sob o prisma mítico, o Jeje desenvolveu-se no Brasil quando uma escrava advinda do território de Daomé foi eleita pelos Voduns para estabelecer três templos na Bahia: um templo para Dan (Roça do Ventura), um templo para Hevioossô (Terreiro do Bogum) e um templo para Ajunsun-Sakpata. Este último não foi efetivamente criado, na época.

O terreiro de Ajunsun-Sakpata foi instituído anos depois por Gaiaku Satu, também africana, na cidade de Salvador, Bahia. Este terreiro ficou conhecido como “Cacunda de Yayá” e é considerado o templo matriz do Jeje Savalu. O Jeje Savalu é assim denominado porque cultua os Voduns da cidade de Savalu, na África.

De acordo com Oliveira (2003) o mito encerra a sabedoria da maioria das culturas africanas. Na concepção do autor isso se dá porque:

os mitos não segregam as esferas do viver. Não separam religião de política, ética de trabalho, conhecimento de ação. Talvez, também, porque o mito mantenha seu poder de segredo e encantamento, pois ao mesmo tempo em que revela, esconde e, ao mesmo tempo em que oculta, manifesta. E num caso ou no outro ele encanta, seja pela beleza explícita seja pela beleza encoberta (OLIVEIRA, 2003, p. 5).

Para Oliveira (2003) os mitos são mais do que discursos cosmogônicos já que além de dar ordem ao mundo eles sintetizam uma cosmologia, “Mais! Ele é o atrator para a sedução da realidade (cosmogonia), tudo que o mito faz é dispor do repertório de uma cultura e, ao mesmo tempo, significá-la” (OLIVEIRA, 2003, p. 5).

A comunidade religiosa Jeje no Brasil concebe uma diferenciação entre as duas sub-nações Jeje-Savalu e Jeje-Mahi. Savalus e Mahis dividem a mesma região territorial, República do Benin, todavia entre eles há uma diferenciação ideológica e étnica, o que explicaria a distinção que se manteve no Candomblé no Brasil.

Apesar da diferenciação feita pela comunidade religiosa Jeje, Parés (2013, p. 256) aponta que:

As diferenças litúrgicas entre os Jeje-mahi e os Jeje-savalu não são muito acentuadas, embora haja bênçãos, cantos de sacrifício e saída de iaôs, e hinos de nação que são diferenciados. De modo geral, o jeje-savalu apresenta atualmente, fortes influências da liturgia nagô-ketu.

Para entender a chegada da nação Jeje Savalu no Pará devemos nos reportar a criação do terreiro *Cacunda de Yaya* em seis de janeiro de 1920. Este terreiro foi dirigido por Sinfrônio Pires, descendente de africanos e sua esposa Constança Pires (Mãe Tança).

Ao ser perguntada sobre a trajetória do Candomblé Jeje no Pará, Mãe Nadir, me disse que o Candomblé Jeje veio da Bahia através do Pai Carlinhos, Carlos Oliveira Botta, seu pai de santo.

Pai Carlinhos é descendente da casa de Jeje *Ilê asé Omin Karê Lewi* de Mãe Pureza (falecida) na Bahia, neto de santo de Mãe Tança de Nanã e Pai Sinfrônio herdeiros do terreiro *Cacunda de Yáyá*. Mãe Pureza não deixou filhos, porém deixou sua casa aos cuidados de Pai Carlinhos e de outro filho de santo seu. Portanto, o Candomblé Jeje foi implantado por Pai Carlinhos (imagem abaixo) que veio às terras paraenses para iniciar filhos de santo.



relato, a

Figura 4 - Pai Carlinhos.
Fonte: Renata Costa, 2016.

Segundo Mãe Nadir diz ser primeira filha de santo de Pai Carlinhos feita em Belém, desta forma acredita-se que o Candomblé Jeje Savalu foi implantado há cerca de 30 anos, no Pará, a partir de Pai Carlinhos, ainda vivo e residente na Bahia.

De acordo com Do valle (2012), atualmente os maiores representantes religiosos do Jeje Savalu no Pará são Gaiaku Jocolosy, Gaiaku Matilde, Gaiaku Nadir, Gaiaku Nirolê, Pai Altino, Tolajesú, Gaiaku Obalokej', Gaiaku Mebeniderê, Gaiaku Jidoayê, Gayaku Kaladja, Hombono Tolu Befá, Hombono Ode Ibiará, Hombono Obatujialê, Hombono Oba Kinisô, Hombono Ilereguian, Hombono Jiasú, Gaiaku Nilokesy, Mãe Creusa, Hombono Obetalainan, Gaiaku Obanife, Hombono idanlesy, Hombono Ejami, Hombono Deleyfan, Hombono Jimolê, Larundelê, Farujenan, Oia Guereji, Homono Omi Laundesy, Gaiaku Orominjé, Mãe Valda, Mãe Elizabeth e Hombono Omin Ladê.

Na imagem abaixo, observa-se algumas lideranças do Candomblé Jeje reunidas no I primeiro encontro de Savalus do Pará, ocorrido em 2016.



Figura 5 - Reunião de Jejes Savalus.

Fonte: Renata Costa, 2016.



Esta reunião contou com a presença do Sacerdote precursor do Jeje Savalu no Pará, Pai Carlinhos, que proferiu palestras sobre diversos assuntos de interesse da nação. Verifica-se abaixo uma árvore genealógica, apresentada neste encontro. Esta

imagem representa a linhagem Jeje Savalu em Belém, nela estão contidos os nomes de todas as casas que se identificam como savalus.

3.3 Mãe Nadir e o terreiro de Candomblé Jeje Ilê Asé Gunida

O terreiro de Candomblé Jeje aqui estudado, ilustrado na imagem abaixo, localiza-se em Ananindeua, região metropolitana de Belém, mais precisamente no bairro de Água Brancas, centro de Ananindeua. De acordo com Mae Nadir, o terreiro foi fundado em 23 de abril, todavia, a narradora não se recorda do ano exato de sua fundação.



Figura 6 - Árvore genealógica do Savalus no Pará

Fonte: Renata Costa, 2016.

Figura 7 - Ilê Asé Gunidá, visão frontal.

Fonte: Renata Costa, 2013.

Na administração do terreiro Mãe Nadir conta com a ajuda de suas irmãs de sangue. De acordo com a narradora, esta, possui poucos filhos-de-santo preserva a qualidade e nunca a quantidade em seus atendimentos.

Mãe Nadir iniciou sua missão aos treze anos na Umbanda, quatro anos depois foi para o Tambor de Mina. Nesta mesma casa de Mina iniciou-se no Candomblé Angola, no dia vinte e um de junho de 1977, nela cumpriu suas obrigações de um e três anos, porém, após isto seu primeiro pai de santo veio a falecer. Seis anos depois de seu falecimento ela “tirou a mão de vumbi”,¹³ com seu atual pai de santo, neste momento mãe Nadir já possuía seu terreiro no município de Ananindeua.

Em entrevista, Mãe Nadir, relatou que após a morte de seu primeiro pai de santo, ficou durante muito tempo sem saber a que casa se filiar. Porém um dia, já preocupada com o rumo de sua vida religiosa, ouviu uma voz que lhe dizia “o pai de santo é da Bahia”, dias depois ao visitar o terreiro de um pai de santo amigo conheceu Pai Carlinhos e teve certeza que ele era a pessoa certa para dar continuidade às suas obrigações religiosas.

No terreiro *Ilê Asé Gunidá*, mãe Nadir cumpriu suas obrigações de sete, quatorze e vinte e um anos, esta última no ano de 2012. Este ano mãe Nadir,



13 É uma cerimônia feita para tirar a mão do falecido da cabeça do iniciado. Neste caso a mão do primeiro pai-de-santo, transmissor de axé.

Figura 8 - Mãe Nadir.

Fonte: Renata Costa, 2016.

comemora 40 anos de Candomblé, é Doné de seu terreiro e identifica-se como herdeira do terreiro de Candomblé Jeje baiano “Cacunda de Yáyá”.

3 A PEDAGOGIA DA INICIAÇÃO NO CANDOMBLÉ

É um homem que sabe, que conhece os mistérios, que teve revelações de ordem metafísica. (...) o iniciado, aquele que conheceu os mistérios, é aquele que sabe
Eliade .

Geralmente, quando o assunto são os ritos iniciáticos os membros de uma casa de Axé utilizam de grande discrição. Tal comportamento se deve ao fato de que a iniciação contém segredos que abrangem cânticos, uso de ervas, informações sobre os Orixás, banhos, que não devem ser compartilhados com os não-iniciados. Em entrevista Iya Efun da casa afirmou, ao ser indagada sobre a iniciação que “*tem muitas coisas que não podemos falar*”

O Candomblé é, assim, uma religião repleta de segredos e rituais que só podem ser aprendidos através da absorção paciente de regras e comportamentos que configuram o conhecimento religioso. A transmissão deste conhecimento acontece no terreiro e na convivência e é viabilizada pela oralidade, pelos rituais, pelo corpo e pela memória.

O saber iniciático de acordo com Augras (2002, p. 21) “é o saber das origens, que não se assimila apenas, mas se vive. Tão grande é a transformação do iniciado, que recebe outro nome, tornou-se outro”.

Na esteira da antropologia, conforme Van Gennep (2013), entre os mundos profano e sagrado existe uma “incompatibilidade”, de modo que passar de um para outro não deve ser feito sem um estágio intermediário, pois “a passagem de uma a outra assume a aparência da passagem especial marcada por nós por determinados ritos, batismo, ordenação, etc” (VAN GENNEP, 2013, p. 23-4).

A iniciação de *laôs* no Candomblé compreende, assim, uma mudança no papel e no status do indivíduo em relação a comunidade religiosa. Acredita-se que há uma ruptura com o passado, a morte do antigo ser para renascer com uma nova personalidade na religião.

O sentido da iniciação, então, é a metamorfose dos iniciados que adquire força, poder e laços mais fortes com a comunidade, além da preparação de seus corpos para receber a força de uma orixá.

Em entrevista, indaguei a Iya Efun qual a importância da iniciação para ela que deu o seguinte relato:

A iniciação facilitou a minha ligação com o santo. Antes eu tinha medo, mas hoje tô mais forte tenho mais paciência com o próximo, a iniciação me ensinou isso. Ela é o nascimento do orixá na vida da pessoa sabe? (...) é no ritual que aprendemos etapas importantes da nossa vida espiritual.

A festa de apresentação do *laô*, ou saída, representa essa mudança, pois tornar-se-á um iniciado e deverá ser aceito como alguém que também conhece os mistérios. Se os saberes religiosos são adquiridos com o tempo e a experiência, é nos rituais de iniciação que ele se inicia.

O processo de transformação vivenciado pelo *laô* e os múltiplos saberes apreendidos nesse processo configuram o rito de iniciação como uma experiência pedagógica formal do que se considera uma pedagogia afro-brasileira.

Brandão (1982) analisando a iniciação, que compreende períodos de reclusão, em tribos indígenas, onde meninas e meninos se tornam adultos, considera o ritual iniciático como situações pedagógicas de ensino especializado em que se aprendem crenças, tradições, costumes culturais, ofícios e a posição na hierarquia do grupo. Por sua vez, a iniciação no Candomblé é caracterizada por diferentes etapas que compreendem a preparação e o ritual de iniciação propriamente dito:

3.1 A Preparação

A opção pelo ingresso em um terreiro de Candomblé segue os mais diversos motivos, entre eles estão doenças (físicas, emocionais, espirituais), perda de alguém, escolha própria (indivíduos que após conhecerem o Candomblé despertam o desejo de fazer parte da religião) e aqueles que “bolam no santo”, ou seja, recebem a primeira visita do Orixá no corpo, a qual pode acontecer com qualquer pessoa sem aviso prévio. Geralmente, isso ocorre durante a consulta ao oráculo (búzios) ou durante as festas públicas enquanto os atabaques são tocados. Cossard (2008, p. 113) descreve o “bolar” da seguinte forma:

De início, a pessoa parece não suportar mais o som que escuta. Leva as mãos à cabeça para se proteger, perde o equilíbrio, gira em torno de si mesma várias vezes e cai no chão, tremendo, frequentemente, com violentos sobressaltos. Certas vezes pode ficar imobilizada, rolar no chão, ou avançar rastejando até os pés do Orixá ou dos atabaques.

Antes da iniciação alguns sinais podem ser sentidos no corpo daqueles que são escolhidos pelos Orixás. Em sua Tese de Doutorado Rosamaria Barbara (2002) faz uma longa discussão, entrelaçada por relatos, onde conclui que sensações corporais são sentidas por não iniciados, como se o Orixá tivesse chamando-os para religião.

As sensações corporais são descritas como moleza, depressão, paralisação do corpo, sonolência dentre outras e são tidas como mensagens das divindades, inerentes a pedagogia da iniciação. Para a autora,

Aos poucos as pessoas são levadas a reconhecer e a acreditar nas sensações, nas emoções que o seu corpo lhes envia como mensagens, como se o *processo do conhecimento* não fosse apenas ligado à mente, mas tivesse uma base, um fundamento corporal, ancorado (BARBARA, 2002, p. 80. Grifo meu).

Mãe Nadir, ao ser perguntada sobre o que a levou a se iniciar no Candomblé relata:

Desde pequena eu vejo as coisas, sonho. Esse terreiro por exemplo, sonhei com ele quando tinha sete anos. Na época eu apanhava dos meus pais que não acreditavam em mim, eles falavam que eu mentia. Então, eu vejo como um dom, se eu não fui médica como queria ser, agora sou médica espiritual. Passei por muita dificuldade pra chegar aqui. É um dom que meu pai ogum (neste momento ela toca no chão e na cabeça. Como forma de reverenciar e agradecer ao seu orixá) e aos meus cabocos que nunca me abandonaram.

Ao ser indagada sobre como fora sua primeira experiência de incorporação Mãe Nadir relatou:

Quem me apanhou primeiro foi caboco, era índio, seu Pena Verde¹⁴ sabe? Não lembro de nada, mas minha mãe disse que ele falava uma língua que ninguém entendia. Foi assim de supetão. De orixá foi diferente, fui na casa do meu primeiro pai e lá no jogo de búzios o orixá falou e disse que queria ser feito na casa dele, em nenhum outro terreiro. Por isso que abri o terreiro lá na quatorze. Da primeira vez é difícil, mas depois a gente aprende, se acostuma. Tu vê aí que eu sou forte, não me abalo mais, mas eu tive que aprender né? Me controlar. A gente aprende.

¹⁴ Pena Verde é o segundo caboclo de Mãe Nadir. É uma entidade que habita as matas e sempre é invocado em rituais de cura.

Para Barbara (2002, p. 115), o comportamento no transe passa por um processo de educação na medida que

é modelado ou disciplinado pelo processo de aprendizagem implícito na etapa iniciática da feitura, com o fortalecimento de laços entre a filha de santo e seu orixá (dono da cabeça) que a possui e pela fixação no corpo da iniciada dos modelos de comportamento e posturas corporais transmitidos por meio das cantigas, toques e mitos (grifo meu).

A partir do momento em que o indivíduo decide adentrar a religião por meio da iniciação é dever do líder da casa informar as condições do Orixá e examinar as possibilidades da iniciação. Para isso é necessário tempo, pois o *laô* deve passar vinte e um dias no terreiro, longe de suas obrigações cotidianas, além da necessidade de ter condições financeiras para a compra dos objetos e animais que serão usados durante os ritos de iniciação.

A preparação para o processo de iniciação ou “feitura do santo” varia de acordo com as regras da casa. No caso do *Ilê Asé Gunidá*, terreiro aqui estudado, é recomendado ao indivíduo que deseja ingressar na religião que passe um período como *abiã*¹⁵ afim de que possa conhecer o cotidiano, os membros e as normas da casa, para, então, decidir se quer ou não passar pelo ritual iniciático.

Referindo-se ao tempo em que frequento a casa, Mãe Nadir, a líder religiosa do terreiro explica que:

*Tu já tens três anos aqui, isso é importante para me conhecer e conhecer quem lida comigo, que são meus irmãos e conhecer o meu ambiente. Eu nunca pego uma pessoa que vai ser *ekedi*, vai ser *laô* e já vou colocando alí (aponta em direção ao quarto de iniciação), mesmo porque cada um tem que comprar o seu material, pra poder dar valor (Mãe Nadir, entrevista, fev., 2016).*

Na pedagogia existente no terreiro, o *abiã* comporta-se como um aprendiz, onde a observação e o saber ouvir são ferramentas importantes para a apreensão dos conhecimentos que aí circulam. Desse modo, o período de preparação do *abiã* configura-se como o exercício nato de uma “educação da atenção” (INGOLD, 2010), onde o indivíduo adquire conhecimento na prática, na imersão no mundo real do terreiro que compreende pessoas, objetos, hierarquias, ritos. Para o antropólogo Tim Ingold (2010, p. 21):

15 Aprendiz, aquele que ainda está em preparação para a iniciação.

O conhecer, então, não reside nas relações entre estruturas no mundo e estruturas na mente, mas é imanente à vida e consciência do conhecedor, pois desabrocha dentro do campo de prática – a *taskscape* – estabelecido através de sua presença enquanto ser no-mundo. A cognição, neste sentido, é um processo em tempo real.

Esse período também é usado para que o *abiã* organize seu material, isto é, seu enxoval, de “feitura” que compreende os animais a serem usados nos sacrifícios; utensílios como alguidares,¹⁶ quartinhas,¹⁷ utilizados em deferentes rituais; roupas de cama e de banho, roupas “de ração”,¹⁸ indumentária e roupas para a saída pública; contas, miçangas, búzios, palha-da-costa para a feitura das guias e dos *contra-eguns*;¹⁹ objetos de uso pessoal e alimentação, a ser utilizada para o preparo das comidas-de-santo e aquela destinada ao próprio consumo do indivíduo em iniciação, entre outros objetos que sejam necessários no decorrer dos trabalhos. Quando o enxoval está pronto começam os rituais.

Antes do recolhimento do *abiã* é feita uma consulta aos Orixás, através do jogo de búzios. Esta consulta serve para que o Orixá “dono da cabeça” do *abiã* se manifeste. Durante este jogo descobre-se de qual Orixá o *abiã* é filho, bem como se ele será “rodante”,²⁰ *ekedi* (mulher) ou *ogã* (homem). Durante este jogo também o Orixá pode se expressar sobre algum pedido especial que o *abiã* deve cumprir durante a iniciação propriamente dita.

3.2 O Ritual de Iniciação

No Candomblé, a iniciação é um ritual pedagógico muito preciso e segue uma série de procedimentos que tem como objetivo principal a sacralização do sujeito. Todavia, em alguns casos, quando o Orixá pede, pode-se alterar alguns detalhes nesse ritual.

16 Os alguidares são vasos de barro usados em rituais afro religiosos.

17 Recipiente de barro utilizado para armazenar água.

18 Roupa confeccionada em tecido branco usada pelo fiel nas obrigações e tarefas cotidianas da casa

19 Os contra-eguns são colares feitos de palha-da-costa e adornados com búzios e miçangas

20 Indivíduo que possui capacidade de incorporar o Orixá

O primeiro passo, antes do recolhimento ao *roncó* ou *camarinha*,²¹ consiste na “lavagem das contas” em que é estabelecida uma ligação entre o sujeito e o seu Orixá através de um colar ou guia. Este, após passar pela lavagem, é investido de um valor mágico e simbólico para quem o possui, pois a partir de então a ligação entre o indivíduo, o Orixá e o terreiro é cada vez maior.

Depois desta “lavagem”, o *abiã* é recolhido ao *roncó*, pelo período de vinte e um dias, sem contato algum com o mundo exterior, recebendo visitas apenas de iniciados do terreiro. O fato do fiel passar por um processo de clausura, interdições e sacrifícios do corpo levam-no a uma morte espiritual e a um renascimento em um grau espiritual superior na religião.

Do ponto de vista educativo, neste período de reclusão é ensinado ao iniciado preceitos, proibições, comportamentos e obrigações de maneira não-verbal. Na verdade, poucas coisas são ensinadas verbalmente durante a iniciação e após ela. Conforme explicita Augras (2002, p. 83): “No decorrer da iniciação há, portanto, aprendizagem de gestos posturas, mas, sobretudo assimilação implícita, realizada de forma não-verbal e quase inconsciente dos valores sagrados”.

Ao perguntar a iaô da casa o que se aprende durante a iniciação, ela responde que:

A gente prende muita coisa sobre nosso orixá, aprende a rezar e a dançar também, mas não pensa que é tudo dito, lá dentro a gente aprende mais com o olho do que com a boca. Tem que ficar atento quando pode, porque também tem as coisas que eu não lembro porque tava virada, mas quando pode tem que ficar de olho e não ficar perguntando.

Brandão (1982, p. 17), ao se referir a educação em sociedades tribais identifica “processos sociais de aprendizagem” muito semelhantes aos que circulam no cotidiano do *Ilê Asé Gunidá*. Segundo o autor:

Não existe ainda uma situação propriamente escolar de transferência de saber tribal que vai do fabrico do arco e flecha à recitação de rezas sagradas aos deuses da tribo. A sabedoria acumulada dos grupos sociais não ‘dá aulas’ e os alunos, que são todos os que aprendem, ‘não aprendem na escola’. Tudo o que se sabe aos poucos se adquire por viver muitas e diferentes situações de trocas entre pessoas, com o corpo, com a consciência, com o corpo-e-a-consciência. As pessoas convivem umas com a outras e o saber flui, pelos atos de quem sabe-e-faz, para quem não-sabe-e-aprender (BRANDÃO, 1982, p. 18).

21 Quarto onde o indivíduo irá residir durante os ritos de iniciação.

Nos primeiros dias de recolhimento do *abiã* ocorrem os chamados ensaios, ocasião em que serão ensinados, cânticos, ritmos, passos de dança e interdições. Entre estas, o fato de que o *abiã* não deverá olhar nos olhos de ninguém, devendo permanecer sempre de cabeça baixa, só alimentar-se com as mãos e usar somente roupas brancas. Tais ensinamentos servirão para a vida do indivíduo no terreiro e fora dele.

Pierre Verger (1981) observa que no processo de iniciação, o *abiã* é mergulhando em um estado de entorpecimento e docilidade, causado pela ingestão de beberagem feitas de infusões de certas folhas. Para o autor, a memória do indivíduo parece momentaneamente afastada das lembranças de sua vida fora do ilê.

Todas as narradoras da pesquisa esquivaram-se ou permaneceram em silêncio ao serem indagadas sobre o uso destas beberagens durante os ritos de iniciação. Acredito que o consumo destas bebidas faça parte dos segredos que são conhecidos apenas pelos iniciados. No contexto da educação do terreiro o silêncio configura-se como uma forma discursiva traduzida como resistência, defesa ou proteção. Neste caso, relacionado à preservação do interdito que compõe um segredo não compartilhado com os não iniciados.

No período de iniciação é clara a preocupação em ensinar, tal como entendemos a concepção tradicional de educação, em que há o que ensina verbalmente - neste caso a sacerdotisa do terreiro com a ajuda dos membros mais experientes- e o que aprende, ou seja, o *abiã*. Em entrevista Mãe Nadir relata que permite aos iniciantes o uso de um caderno de anotações durante os dias em que o *abiã* estiver em processo de iniciação.

*Por isso que eu digo, que querendo aprender tem que ter o caderno pra escrever e aquilo que tem que me perguntar tem que prestar **atenção**, por que eu não gosto de repetir, falo a primeira e a segunda, na terceira vez eu já não gosto (Mãe Nadir, entrevista, fev., 2016. Grifo meu).*

A fala de mãe Nadir aponta para a ideia de aprendizado como treino da atenção. Desta forma, recorro a Ingold (2010) que entende a educação para além da aquisição de conhecimento ou endoculturação. Para ele, a educação se dá nos contextos e lugares do mundo comum, onde aquele que aprende deve estar atento às situações educativas. No caso do terreiro de Candomblé tais situações compreendem

festas, consultas espirituais, conversas, atividades como cozinhar, tratar bichos, arrumar o terreiro e preparar oferendas.

Neste sentido, A Iya Efun relatou que aprendeu tudo que sabe participando dos rituais e obrigações e observando o que os mais experientes diziam e faziam, configurando o conceito de educação da atenção.

Outra fala de Mãe Nadir remete à essa educação da atenção. Referindo-se ao processo de instrução de um membro da casa que irá prestar obrigação de sete anos, ganhando, portanto, um novo status no terreiro afirma que

*Quando uma pessoa, por exemplo, a Marcilene vai entrar como a primeira ebômi da casa, que eu vou ter, ela vai ter os afazeres dela, mas antes dela quem tem sou eu. Ela vai ter que **prestar atenção**, no que eu digo, no que eu faço, por que tem certas coisas que eu não vou falar ela tem que vir atrás de mim e fazer (Mãe Nadir, entrevista, fev., 2016. Grifo meu).*

De acordo com Oliveira (2012) o caderno ao qual Mãe Nadir se refere em sua fala é denominado de caderno de fundamento e funciona como diários pessoais onde os *abiãs* devem anotar rezas, doutrinas, palavras na língua nativa. Com base em informações levantadas no trabalho de campo, o uso de tais procedimentos segundo a autora,

diz respeito à enorme quantidade de preceitos religiosos que um iniciado no Candomblé deve memorizar. Numa cultura como a ocidental, de tradição predominantemente escrita, anotar o que se aprende com o tempo e recorrer a essas anotações 'de vez em quando' torna-se um exercício recorrente (OLIVEIRA, 2012, p. 51).

Durante um ritual ocorrido no mês de janeiro de 2017 no terreiro estudado, observei que além do uso do caderno, outras tecnologias começam a ser inseridas no terreiro ainda que de modo escondido,

Durante o corte para Exu, que acontecia em uma manhã chuvosa, em que os não iniciados eram obrigados a ficar do lado de fora da "casa do exu" portando sombrinhas e segurando os animais que seriam imolados durante o ritual, o que demarca a posição hierárquica dos mesmos no terreiro, foi pedido a mim que levasse um galo até a porta do compartimento onde estava acontecendo a cerimônia. Ao entregar o animal à uma iaô que estava à porta, pude perceber que a mesma usava um celular onde gravava as rezas entoadas dentro do compartimento no intuito de poder aprender a liturgia.

Tal fato me levou a fazer um paralelo com a resposta dada pela Iya Efun, quando indagada sobre como aprendeu tudo o que sabe no terreiro. Observo a introdução, mesmo que tímida e muitas vezes escondida de outros instrumentos de aprendizado no terreiro como é o caso do celular, fato este que ao consolidar-se pode facilitar o aprendizado do indivíduo sobre a religião e prevenir perdas significativas do conhecimento da mesma.

Dentre as diversas etapas pedagógicas da iniciação destaco o ritual de *limpeza do abiã* que é feito antes de sua entrada no *roncó*. Ou seja, este ritual compreende a prática de um banho, realizado em alguma fonte externa ao terreiro. Nessa ocasião as roupas do *abiã* são descartadas e a partir de então ele só usará as roupas brancas (de ração). O banho simboliza o rompimento com o mundo ordinário, a travessia para a zona do sagrado e segundo Van Gennep (2013), o “rito de separação”. A partir desse momento o uso de cosméticos, perfumes, celulares, computadores e quaisquer objetos que remetam a uma ligação com a vida fora do *roncó* torna-se proibido.

O próximo passo é o *bori*, isto é, a oferta de sacrifícios ao Orixá, o qual possui um aspecto especial. O *bori* significa, literalmente, dar de comer à cabeça (ori). Portanto, é primeiro um ritual para fortalecer a cabeça do indivíduo, independente do orixá a que ele ou ela pertença.

Este rito precede o mais importante momento da iniciação: a *raspagem e fixação da cabeça*. A raspagem dos cabelos do *laô* visa assentamento do Orixá em sua cabeça. Neste momento, visualmente, o *laô* pode ser comparado a um bebê sendo gestado, onde o *roncó* corresponde ao útero. Para Oliveira (2012, p. 39): “Como a iniciação é considerada o renascimento para uma nova vida, o corpo do postulante assemelha-se a de um recém-nascido durante esses rituais”.

No contexto da raspagem, há um momento em que são feitas incisões com navalhas em partes do corpo do *abiã*, denominadas “curas”, normalmente, na cabeça, tronco e braços. Sobre as incisões no alto do crânio é colocado o *oxu*, um composto de vários ingredientes tais como, folhas e raízes entendidos como condutores de Axé, energia vital. São por meio dessas incisões que o Orixá entrará no corpo do fiel (BARBARA, 2002). Este ritual marca o início dos ritos de liminaridade, fase liminar, fronteira, marginal, segundo Victor Tuner (1974), que interpretou a teoria dos ritos de passagem de Van Gennep. Enquanto liminar os indivíduos não se situam aqui nem lá; estão no meio, neste caso, estão em transição para a sacralização.

Os dias que se passam após a fixação do Orixá na cabeça do *laô* são compostos por diversos rituais que compreendem o assentamento do *Exú*, o sacrifício de animais votivos, como galinhas, galos, bodes, cabras, pombos, pombas, picotas, com sexo e características próprias para cada Orixá.

Em conversa com os membros do terreiro, mãe Nadir explicou que quando o Orixá de cabeça do *laô* é feminino (Nanã, Oxum, etc.), os animais sacrificados são em sua maioria fêmeas, da mesma forma, quando o Orixá é masculino (Ogum, Xangô, Oxóssi, etc.) os animais votivos são predominantemente masculinos. No caso dos filhos de Oxalá, os animais devem ser brancos, pois este Orixá não concebe o uso de cores.

A escolha dos animais é considerada muito importante, pois os mesmos devem estar em bom estado de saúde, não devem contar com nenhum tipo de ferimento ou deformação e as fêmeas não podem estar grávidas. Cabe aos *Ogãs*, o cuidado com esta escolha.

Oliveira (2012) considera o sacrifício de animais o rito mais importante da iniciação, pois, de acordo com a fala de sua entrevistada no trabalho de campo de sua dissertação,

'Uma vida está sendo ofertada para uma nova vida ser iniciada'. O *ejé* (sangue) dos animais votivos banha a cabeça do *laô*, mediante rezas cantadas e o toque do *adjá* (espécie de sineta utilizada em vários rituais pela mãe-de-santo). É o momento do *axé*, o fluido vital que liga a vida que se vai à vida que está se iniciando (OLIVEIRA, 2012, p. 40).

A fase seguinte é a *saída do iniciado da reclusão*, ritual que acontece de noite composto por uma cerimônia pública onde é dado o nome ao iniciado. A escolha do nome ocorre conforme o Orixá de cabeça, "compõe-se geralmente de duas partes, primeiro a denominação genérica do orixá, e depois um adjetivo que especifica a ligação entre este e sua filha" (AUGRAS, 2002, p. 85). Nesse momento o indivíduo deixa de ser *abiã* e adquire um novo status na hierarquia da religião, passando a ser denominado *laô*.

A cerimônia de "dar o nome" pode durar até seis horas e é composta por três saídas do *laô*. Na primeira saída o *laô* está pintado de *efun*, pasta de giz, e vestido de branco em homenagem a Oxalá. Nesta ocasião é estendido um pano branco sobre a cabeça do *laô*, simbolizando o seu nascimento. O *laô* deve ainda reverenciar, dar o

dobale,²² em quatro pontos diferentes do terreiro. Na segunda saída, o *laô* sai pintado de *efun* (tinta branca), *wáji* (tinta azul) e *ossun* (tinta vermelha) e o ritual segue o descrito na primeira saída.

Na terceira saída o *laô* aparece vestido com as roupas e indumentárias do seu Orixá, momento em que o Orixá fala seu nome. A líder da casa chama uma liderança pertencente a outro terreiro e pede para que ele tire o nome do *laô*. A liderança externa toma o *laô* pelo braço e dá algumas voltas pelo terreiro, pedindo que o Orixá diga seu nome três vezes. Nas duas primeiras vezes, o Orixá fala o nome no ouvido da liderança. Na terceira, ela pede que ele fale mais alto. O Orixá, então, dá um salto gritando seu nome. Todos os presentes aplaudem, os atabaques tocam saudando e dando as boas-vindas ao novo orixá recém-nascido. Após falar seu nome, o Orixá dança pelo salão, em uma performance que remete às suas origens africanas, suas lendas e mitos, em um clássico processo pedagógico de perpetuação da tradição.

Como em todo processo pedagógico, nesta saída também é avaliada a competência daquele que iniciou o *laô* através de sua performance, ou seja, através da dança, canto do *laô* em sua saída é avaliado o processo de ensino e aprendizagem característico do rito de iniciação. O *laô* deve, então, conhecer e transmitir os saberes adquiridos na iniciação.

As danças possuem uma forte carga educativa, pois contam fatos históricos, fatos originários da natureza ou ainda que tenham relevância na vida das divindades, podendo ser consideradas danças de caráter narrativo. Cada Orixá dança conforme o território que domina, conforme suas qualidades e condição física. Logo, a dança no Candomblé é um saber adquirido através das experiências corpóreas, ritmos e emoções que servem para ligar o filho de santo aos deuses, à natureza e a sua comunidade.

Em uma cerimônia de saída de uma *iaô* de *lansã* ocorrida no mês de dezembro de 2015 no Ilê Asé Gunidá pude presenciar a dança de *lansã*. Contudo, neste evento não me foi permitido fotografar.

Na mitologia da religião, *Oyá* é um orixá guerreiro que contraria a ideia de mulher submissa e passiva, é uma mulher de aspectos viris. Sua vestimenta é na

22 Reverência onde o *laô* deita de braços na esteira e bate palmas.

maioria das vezes vermelha ou totalmente branca, pode portar um Eruexim e chifres de búfalo na cintura.

Durante a festa de saída da iaô de lansã os atabaques tocavam e um canto era entoado pelos ogãs, a iaô dançava com os braços abertos fazendo movimentos como se tentassem afastar algo. A iaô movia-se lentamente pelo terreiro como se estivesse abrindo caminho.

A dança de lansã muito se assemelha ao fenômeno meteorológico dos ventos e das tempestades, pois os ventos são seu principal elemento. Por isso sua coreografia apresenta movimentos intensos com os braços para representarem os ventos. lansã possui a sensualidade de uma mulher guerreira, seus movimentos com as mãos são violentos e deslocam os ventos e tocam o invisível. lansã carrega a dualidade de mulher sensível e guerreira, logo seus movimentos variam entre intensidade e leveza, ora dança suavemente, ora gira como um furacão.

Outra forma de caracterizar a dança de lansã é através da saia, a filha de santo balança-a como se estivesse espalhando o vento pelo barracão. “A dança de Oyá expressa tanto sua energia violenta e agressiva, própria da guerreira pronta para lutar, quanto a leveza e fluidez do ar” (BARBARA, 2002, p. 153).

Percebe-se, portanto, que nenhum movimento, gesto, nenhuma indumentária ou cantiga são aleatórios todos são carregados de sentido e representações que só são percebidas e entendidas por aqueles que adentram na cosmologia da religião

A comunicação do corpo durante a dança é fundamental, muitas vezes superior à comunicação verbal. Na religião existe um protocolo e uma aprendizagem que os mais novos devem incorporar para compreender os comportamentos de seus pares e como se posicionar diante deles.

Para Barbara (2002 p. 135) “Há uma gramática da expressão dos olhos e do rosto que parecem um verdadeiro código secreto”. Com a experiência, os fiéis começam a compreender e identificar esta gramática, tornando-se perceptíveis aos sinais corporais de cada indivíduo.

A performance da dança caracteriza-se por ser uma forma de comunicação e ação ocorrida em ocasiões extraordinárias, ou seja, que fogem da vida cotidiana criando um “mundo especial” em que “todos os elementos, lugar, acontecimento, tecnologia, organização espacial, forma e conteúdo, regras e comportamentos são

elaborados, organizados e enfim experimentados pelos diferentes grupos de participantes” (PEARSON, 1999, p. 159).

Mas, a performance só tem sentido quando assistida e entendida pelos espectadores, ou seja, ela deve obedecer tabus, proibições e acordos para que seu sentido seja explícito e atinja o espectador. Assim, entende-se que as danças de Orixás como performances devem respeitar certos padrões gestuais para que seja comunicado o que se deseja, neste caso, contar a história de um Orixá. Para isso, a performance dependerá da interação entre o filho-de-santo que dança e o espectador. Os dois devem estar em harmonia com o contexto, símbolos, formas e especificidades litúrgicas da religião para que a dança alcance seu objetivo performático (comunicação e ação) e religioso.

Nas festas públicas, como é o caso das saídas de iaôs, pode-se verificar que o som dos atabaques e o corpo dos que dançam possuem forte ligação, configurando um espetáculo religioso. Segundo Santos (2005, p. 14), é nesse momento que “a exposição de formas, cores, sons, emblemas, transe, música, ruídos, danças e outros elementos componentes da cena religiosa constituem espetáculos que proporcionam prazer e emoção àqueles que os assistem”.

No Candomblé, os símbolos ou bens simbólicos, tais como atabaques, indumentárias, comidas, são produzidos no sentido da contemplação tanto religiosa quanto estética. Os objetos são portadores de valores de fundo religiosos, moral, e estéticos. Para Lody (2001) nas religiões afro-brasileiras o sagrado se expressa como

uma celebração dos sentidos humanos que atribui significados às formas, cores, indumentárias, insígnias, movimentos, gestos, sabores, odores etc. Ao contrário de alguns sistemas religiosos, nos quais a perfectibilidade moral e espiritual se adquire pelo distanciamento ‘das coisas deste mundo’, inclusive dos prazeres provenientes do corpo, nas religiões afro-brasileiras as coisas deste mundo são elementos fundamentais para a manifestação do sagrado. Deuses e homens, embora estejam localizados em ‘universos’ diferenciados, não constituem ordens dicotômicas dos tipos visível e invisível, forma e conteúdo, concreto e abstrato. O deus se deixa assentar no jarro votivo, ao mesmo tempo em que ganha mobilidade no corpo do devoto que se pinta, se veste, se adorna para celebrar, com dança, música, comida e êxtase, o encontro entre o humano e o divino (LODY, 2001, p. 9).

Oliveira (2010) compreende que é preciso que o belo se faça sempre presente em todos o espaço e situações, dentro de um terreiro, seja nas roupas e joias que serão usadas pelo filho de santo, seja no animal que será imolado ou mesmo na comida que será servida ao orixá. Desta forma, “o senso estético no Candomblé, a

beleza das coisas, também fala, sendo uma forma de linguagem” (OLIVEIRA, 2010, p. 44).

É durante os ritos ou festas públicas que os indivíduos que não compartilham o cotidiano da religiosidade podem entrar em contato com esta carga visual do Candomblé. Nos dias de festa pública, diz Oliveira (2010, p 44)

o terreiro fica ainda mais agitado: o barracão é decorado com as cores do santo, a cozinha ganha uma nova movimentação com os preparativos do banquete que será servido aos convidados e as indumentárias são lavadas e engomadas. A defumação de todo o espaço físico, com folhas de alfazema e alecrim, abre os trabalhos e ‘limpa’ a energia do ambiente.

Durante as festas que observei na pesquisa de campo pude perceber a importância dada a arrumação estética do barracão. Dizia mãe Nadir que o orixá ou o caboco não podiam descer em uma lugar desarrumando e sujo. Por isso, cada pano, roupa, acessório, perfume, decoração, planta eram pensados no sentido de agradar a divindade. Daí que por muitas vezes me foi proibida a entrada no barracão antes do início da celebração, para que a decoração fosse uma surpresa para os convidados. Os presentes e decorações eram pensadas meses antes da data do rito, assim como, de acordo com mãe Nadir, todos os anos ela confeccionava três saias ou roupa nova para sua “caboca” dançar, totalizando mais de cem saias acumuladas em seu guarda roupa. Segue imagens da festa de Jarina ocorrida em 22 de fevereiro de 2017.

As imagens que seguem mostram a preocupação estética com o espaço do terreiro, na escolha das toalhas que cobrem as cadeiras e os atabaques e nas flores



Figura 9 - Atabaques ornamentados.

Fonte: Renata Costa, 2015.

que ornamentam o barracão, Bem como a preocupação com a vestimenta da entidade.



Figura 10 - Jarina, roupa 1.

Fonte: Renata Costa, 2017.



Figura 12 - Ornamentação do terreiro.

Fonte: Renata Costa

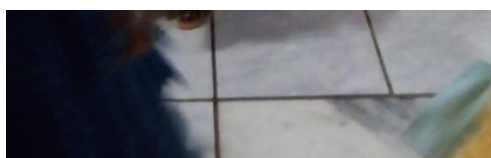


Figura 11 - Jarina, roupa 2.

Fonte: Renata Costa, 2017.

Todavia, o belo não se restringe ao elemento estético, posto que ele compreende um emaranhado de significados identitários de determinado grupo ou entidade. No Candomblé todos os símbolos estão imbuídos de significados. Tudo que se vê, e que aparentemente pode passar por simples enfeite tem um significado, ainda que não possa ser prontamente compreendido. Nada é por acaso ou simplesmente por gosto. “Em geral o que parece ter exclusivamente a função de enfeitar é portador de algum significado” (SOUZA, 2007, p. 17).

A saída do *laô* marca então o início dos ritos pós-liminares ou de agregação, neste momento o indivíduo está de volta à convivência com o mundo exterior, mas agora como um iniciado, alguém que compartilha da religião (VAN GENNEP, 2013).

Após a saída, o *laô* ainda permanecerá durante três meses de preceito, que corresponde a uma série de proibições, denominadas *quizilas*, e fundamentos que o indivíduo deve respeitar. São proibições alimentares, de usar certas cores, de frequentar alguns lugares, de realizar algumas tarefas, de tomar certas atitudes, de vestimentas, de comportamento, importantes para o sucesso da iniciação e para toda a vida do iniciado.

Oliveira (2010) considera a quebra dos preceitos um grave tabu para o Candomblé, pois pode acarretar o início de inúmeros problemas que vão “desde sua saúde física bem como condições financeiras, além do que o adepto passa a ser “malvisto” pela comunidade religiosa” (OLIVEIRA, 2010, p. 53).

É possível, portanto, observar a dimensão educativa do ritual de iniciação, na medida em que durante todo o rito, entre as cerimônias, o *laô* aprende uma série de preceitos, comportamentos considerados adequados, obrigações, proibições, doutrinas, danças e fundamentos que irão ultrapassar os vinte e um dias iniciáticos.

É obrigação do *laô*, completar também outras obrigações: a de um, de três, de sete, 14 e a de 21 anos. A partir da obrigação de sete anos ele não é mais *laô*, mas passa a ser considerado *Ebômi* (segunda etapa da hierarquia no Candomblé). Após estes sete anos ele poderá receber a autorização para abrir seu próprio terreiro e iniciar pessoas dando assim continuidade a educação dentro do terreiro.

4 OS SABERES DA INICIAÇÃO

O saber é uma luz que existe no homem. É a herança de tudo aquilo que nossos ancestrais puderam conhecer e que se encontra latente em tudo o que nos transmitiram, assim como o baobá já existe em potencial.

Tierno Bokar.

Neste capítulo analiso os saberes adquiridos no processo de iniciação classificando-os a partir de três formas de aprendizado: o aprendizado da palavra, baseado no repasse de conhecimento através da tradição, o aprendizado dos papéis que é de suma importância para a manutenção da hierarquia e da circulação dos saberes entre os membros da casa de Axé e a educação do corpo, entendendo-o como indício de uma aprendizagem sensível refletida nos gestos, atos, condutas e comportamentos dos filhos de santo.

4.1 A Educação da palavra

A oralidade é um fator essencial na construção e conservação das tradições africanas e da estruturação dos Candomblés no Brasil. Nesse sentido é indispensável compreender que as religiões afro-brasileiras possuem como fundamento a palavra, todo seu conhecimento é alimentado pela oralidade ancestral.

A palavra, então, é um dado revelador da história e ancestralidade das comunidades afro-brasileiras, pois consegue explicar como se organizam o mundo, a realidade e as práticas sociais bem como a transmissão dos saberes.

Para compreender essa oralidade presente nas religiões de matriz africana no Brasil se faz necessário retomar a origem desse uso. Fabio Leite (1992) ao analisar os valores civilizatórios afro-brasileiros evidencia que a oralidade como um dos alicerces que sustentaram a resistência africana no Brasil. Para ele, as sociedades africanas

não dotadas de escrita constituem núcleos sociais de pequeno poder de comunicação, formulando uma categoria histórica que impacta toda a dimensão civilizatória dessa sociedade: o conhecimento e sua transmissão, o pensamento crítico, as universalizações e abstrações, os processos educacionais, a história, etc. são necessariamente limitadas pela ausência da escrita (LEITE, 1992, p. 36).

E completa dizendo que nas sociedades de origem africana:

não se confunde ausência de escrita com analfabetismo. O conceito de analfabetismo é estrangeiro às sociedades da África profunda onde o conhecimento é elemento estruturador da realidade, construído a partir de valores próprios: na verdade, nessas sociedades a escrita é considerada fator externo a pessoa e por essa razão impacta negativamente os processos de comunicação. Para as práticas sociais que se desenrolam nesse universo, elas se utilizam da palavra, considerada elemento vital da personalidade (LEITE, 1992, p. 36)

Para Leite (2002), dentro de comunidades afro centradas, ou seja comunidades que admitem a centralidade de ideais e valores negros aceitando-os como as formas mais elevadas de expressão da cultura africana, a escrita aparece como um instrumento técnico convencional exterior a personalidade humana, já a palavra é o limite máximo do conhecimento e da comunicação. Para o outro a escrita

liga-se à instrumentalização, a palavra à ação do homem e à relação social direta. É por isso que nessas sociedades, aliás plenas da mais complexa simbologia, grafada ou não, a escrita não foi adotada, [...] cabendo à palavra um papel decisivo nesse processo: sua utilização permite a captação mais vital da realidade, do conhecimento e sua transmissão. [...] a palavra constitui um universo concreto revelador das principais proposições históricas de uma dada sociedade, sendo capaz de explicar a organização do mundo e da realidade, bem como, as práticas sociais globais, a captação, exercício, acúmulo e transmissão de conhecimento, segundo valores civilizatórios próprios nascidos de sua identidade profunda (Leite, 1992, p. 37).

Desta forma, a palavra é componente primordial nos processos de aprendizagem e ensino ocorridos em terreiros de Candomblé, pois seu emprego admite a compreensão mais profunda da realidade, bem como do conhecimento e sua difusão.

Nas sociedades de tradição oral os saberes são difundidos entre as gerações, tendo como o bem mais útil a memória. Para Hampâté-Bâ, escritor senegalês, nenhuma tentativa de adentrar a história e o espírito dos povos africanos será possível a menos que:

Se apoie nessa herança de conhecimento de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo de séculos. Essa herança ainda não se perdeu e reside na memória da última geração de grandes depositários, de quem se pode dizer são a memória viva da África (HAMPÂTÉ-BÂ, 1982, p. 167).

A memória torna-se, então, um mecanismo de manutenção de elementos rituais como rezas, mitos e cantos. Acredita-se que na memória e na oralidade repousa transmissão de saberes ancestrais.

A riqueza da memória e a identidade ancestral tomaram em território brasileiro novos contornos, sendo resignificadas em espaços afrocentrados, como é o caso dos terreiros de Candomblé e em laços de afetividade e familiaridade como por exemplo nas famílias de santo que são estruturantes dentro da lógica hierárquica das casas de culto afro-brasileiras. Para Vallado (2010) o Candomblé é uma espécie de “memória em miniatura” da África perdida pelos africanos escravizados ao serem desterrados e trazidos para o Brasil.

Para Hampâté-Bâ (1982, p. 169) a tradição oral é a “grande escala da vida”, é “ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, aprendizado em um ofício, história, entretenimento e recreação”.

No Candomblé, considera-se que quanto mais tempo na religião o sujeito possui, mais sábio ele se torna. Logo, saber ouvir atentamente, o silêncio e o respeito para com os mais velhos, que são os detentores do saber, são qualidades muito valorizadas. O uso da palavra, da voz com maior ou menor frequência, a pausa, o silêncio possuem grande significação, pois aquele que compreende a hora de falar e como falar, a hora de ouvir, de cantar diz muito sobre o processo educativo ao qual foi submetido.

Destaca-se como parte dessa educação mediada pela oralidade a prática do aconselhamento. Aqueles que aconselham são os pais e mães de santo e mais experientes na religião sustentados pelo poder da sabedoria ancestral e experiência e sempre consultados para a solução de problemas que ultrapassam o espaço do terreiro.

Em entrevista a iaô da casa explicita a prática do aconselhamento e sua potencialidade pedagógica:

Tudo o que eu preciso saber, sobre a vida, meu marido, meus filhos, como resolver algum problema, como ser uma mulher de bem, chego na mãe, por que ela sabe das coisas, ela consulta os orixás e os cabocos e responde, ela tem conhecimento. Sempre me ajuda a resolver meus problemas, sempre me aconselha no melhor caminho, acho que ela também aprendeu isso na vida né? Pra coisas aqui do terreiro também, olha eu tava doente ai falei com ela pedi mãe o que eu faço pra ficar boa, pra melhorar. Ai ela me ensinou os remédios naturais pra fazer, os banhos, as folhas. Então tudo isso ela sabe, ela ensina pra nós, mas tem que ir atrás dela (jan-2017).

O conselho é uma sabedoria oral de características educativas, já que durante esta prática saberes sobre a vida dentro e fora do terreiro, saberes medicinais, saberes de cunho sentimental e íntimo, saberes litúrgicos são transmitidos.

Para Mota Neto (2008, p. 150), os conselhos possuem valores e saberes culturais por conduzirem à narrativas históricas e mítico-lendárias. São também um componente educativo da religião, ao transmitirem a sabedoria ancestral e nortearem a vida dos sujeitos da comunidade.

Todas essas considerações evidenciam que as palavras, nesta religião, extrapolam o intuito apenas comunicativo e se tornam a engrenagem de perpetuação da tradição. O mais novo na religião deve saber usar a palavra a seu favor, ouvindo-a para conhecer os segredos, as histórias, a origem religiosa, a organização da comunidade e, principalmente, se conhecer e entender seu papel na comunidade e no mundo.

O entendimento da palavra como força vital do homem define que a palavra é sagrada, por isso, nem todos tem acesso à ela. No terreiro Ilê asé Gunidá, foco deste estudo, assim como em outras comunidades religiosas afro-brasileiras, muitas palavras são interditadas aos não-iniciados, pois constituem o segredo religioso que só é concedido aos que adentram a religião por meio do rito iniciático.

Tais palavras também são destinadas à determinados indivíduos de acordo com a função que ocupam dentro do terreiro. É o caso das rezas que são ensinadas aos iaôs durante a iniciação, assim como as palavras ditas pelas ekedis no ouvido do filho de santo para que o Orixá “suba”. São palavras que constituem um segredo e delegam ao indivíduo que os possuem um poder por conhecê-las.

Ao ser indagada sobre o que se aprende durante o iniciação e o que ela considera o aprendizado mais importante a Iya Efun da casa informou que aprendeu:

a reza dos orixás, as comidas e o que cada (reza e comida) representa para cada orixá. E tem muitas coisas que não podemos falar, sabes que nem tudo podemos falar, o que acontece na iniciação. Acho que a coisa mais importante que aprendi quando recolhi pela primeira vez foi a minha ligação com o Orixá, pra mim, a iniciação facilitou e reforçou a minha ligação com ela (fev-2017)

Portanto, a iniciação traz o poder de conhecer a palavra-segredo, a sabedoria, o que exige desses iniciados conhecimento profundo dos valores da sociedade dos homens e do mundo das divindades.

Leite (1992) compreender então a palavra em comunidades afro-brasileiras a partir de duas categorizações, a palavra exotérica e a palavra esotérica. Para ele:

a palavra exotérica, de domínio mais extenso e comum, incluindo simbologias, gestualísticas, oralidades humanas e não-humanas ligadas aos processos menos complexos de socialização; e a palavra esotérica, de domínio restrito aos nela iniciados, que atinge os mais elevados níveis de conhecimento e abstração (LEITE, 1992, p. 40).

Durante pesquisa de campo, após o ritual do “corte”, as mulheres reuniram-se na cozinha para tratar os animais que foram imolados e cozinhar aos que estavam na casa e aos orixás. Mãe Nadir exercia a fiscalização dos trabalhos auxiliando por vezes alguma iaô em sua tarefa. Enquanto ajudava no preparo da comida de Ogum, Mãe Nadir começou a entoar uma cantiga em língua iorubá onde saudava à todos os orixás do panteão, um após outro. Ela então mandava todos os demais repetirem o canto como forma de ensiná-los e explicava que aquela música era uma forma de oração, de pedir benção. Este canto, dizia ela, *“é tão antigo, aprendi com meu pai de santo e tô ensinado pra vocês, ele veio da África e foi passando, passando até chegar em mim”*.

O espaço da cozinha é então catalizador do repasse de ensinamentos orais, sejam eles culinários ou da liturgia religiosa. Para Vallado (2010, p. 44) “na cozinha do santo, como a chamam, muito conhecimento é transmitido, mas ali as questões conflituosas também vêm à baía”.

Segundo Augras (2002) a transmissão do saber se dá por meio das cantigas, dos gestos, da dança, da percussão dos instrumentos, do ritmo, da entonação das palavras da “emoção que o som exprime”.

Almeida (2009) conclui em sua dissertação sobre o ensino e aprendizagem musical em terreiros de Candomblé na Bahia que os ritmos e cânticos são aprendidos naturalmente na convivência cotidiana entre os membros da comunidade, esta aprendizagem é proporcionada pela transmissão oral em que se privilegiam os modos e momentos do olhar, imitar, repetir e improvisar. O conteúdo a ser aprendido é coordenado sempre pelo chefe do terreiro e seus adeptos mais experientes.

A palavra neste caso é demarcadora de poder, pois, aqueles que à detém, sacerdotes ou sacerdotisas, são capazes de acessar memórias ancestrais, repassar oralmente fundamentos religiosos, regras, lembrar e contar os mitos, as histórias de

sua família de santo aos mais novos proporcionando desta forma a continuidade da religião.

Pode-se, então, associar o papel dos sacerdotes e sacerdotisas afro-brasileiros aos chamados griots africanos, guardiões da palavra e da memória, incumbidos de contar a história da comunidade a qual pertencem, eles são contadores de histórias que utilizam da musicalidade e da poética para transformar histórias de linhagens familiares em epopéias.

Para ser um griot é preciso passar por uma formação, é necessário aprender a ouvir para depois falar. Ele retém as informações de todos os membros de uma comunidade, de uma família de várias gerações, fazendo com que os mais jovens conheçam pelo menos dez gerações antes deles. Talvez por isso Hampâte-Bâ, tenha afirmado que “Na África, cada ancião que morre é uma biblioteca que se queima” (HAMPÂTE-BÂ, 2003, p. 32).

Pode-se, desta forma, associar a formação de griots ao caminho que o indivíduo percorre desde sua entrada no terreiro, passando pelo ritual iniciático, pelas obrigações que são degraus a serem subidos na hierarquia religiosa assim como pelo constante aprendizado que ocorre no cotidiano das casas de santo.

Hampâté-Bâ (1982, p. 168-9) acredita que em sociedades orais, não é apenas a memória que possui função bem desenvolvida, mas há uma forte ligação entre palavra e o homem. O autor considera que o homem “é a palavra, e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é. A própria coesão da sociedade repousa no valor e no respeito pela palavra”.

Cabe ressaltar que a aprendizagem no Candomblé não acontece unicamente através da palavra, mas também a partir das sensações e emoções corpóreas, experimentadas nos rituais de iniciação, nas obrigações, nos dias de festa e nas experiências cotidianas do terreiro. Assim, o processo educativo se constrói, nos rituais do Candomblé, graças aos valores sociais, culturais e religiosos, que se dão por meio da tradição oral, das ações, gestos, posturas, da experiência e da convivência no dia-a-dia.

A socialização do indivíduo ao grupo também envolve processos formativos, de aprendizagem, que se estendem ao longo dos anos de atividade dentro do terreiro. Esta socialização segue uma lógica de busca de pertencimento à comunidade

religiosa e o alcance deste objetivo está diretamente ligado ao domínio do conhecimento prático religioso.

Os rituais de iniciação possuem um valor fundamental na religião, pois através deles o indivíduo aprende condutas e hábitos que deverá adotar em sua caminhada na religião, garantindo sua permanência na comunidade religiosa assim como a construção de sua identidade e respeito pela alteridade.

Assim como a liturgia religiosa e os mitos, os hábitos, as posturas, papéis e as formas de agir em um terreiro de Candomblé são ensinados e aprendidos conforme uma dinâmica própria que habita na mente e nos corpos dos filhos e filhas de santo.

4.2 A aprendizagem dos papéis

No terreiro *Ilê Asé Gunidá*, o respeito à hierarquia é fundamental para a permanência do filho de santo na casa. A posição que o sujeito ocupa dentro do terreiro implica em deveres, direitos e acúmulo de sabedoria. Entretanto, sabedoria não deve ser entendida somente como acúmulo de saberes religiosos, mas também como indicativo de poder e autoridade. Leva-se em conta o tempo de iniciação, de modo que os mais novos devem respeito e obediência aos mais antigos.

Armando Vallado (2010) concebe que no Candomblé, como em outras religiosidades de matriz africana, tudo que se faz é sustentado pela chamada “lei do santo”, que não está posta em algum livro ou escritura, mas alicerçado em uma rica e complexa mitologia transmitida pela oralidade entre gerações.

Uma regra muito respeitada no Candomblé diz respeito a cada um conhecer o lugar que ocupa dentro da hierarquia de uma casa de santo, e esta regra é determinada pela experiência e tempo que o indivíduo possui dentro da religião e pelo cargo que ocupa.

Para o autor, o poder e o saber dos sacerdotes afro-religiosos não são superados “por nenhuma outra instância da religião a não ser pelo orixá, que é representado de fato no terreiro pelo próprio sacerdote-chefe”. Logo, para Vallado (2010, p. 17), “os adeptos do Candomblé vivem à mercê da autoridade e do poder dos pais de santo”.

Na hierarquia religiosa da casa de Axé pesquisada a Doté Mãe Nadir está no topo da hierarquia religiosa, seguida pelo Ogã e pela Ekedí da casa. Abaixo deles está Iya Efun (mulher com mais de 7 anos de iniciação, responsável pela pintura de iaôs). Abaixo dela estão os *laôs*, conforme seu tempo de iniciação (o *laô* iniciado a mais tempo está acima dos outros), abaixo dos *laôs* estão os *abiãs* e outros membros que moram ou frequentam o terreiro.

A ilustração abaixo representa a pirâmide hierárquica do terreiro *Ilê Asé Gunidá*:

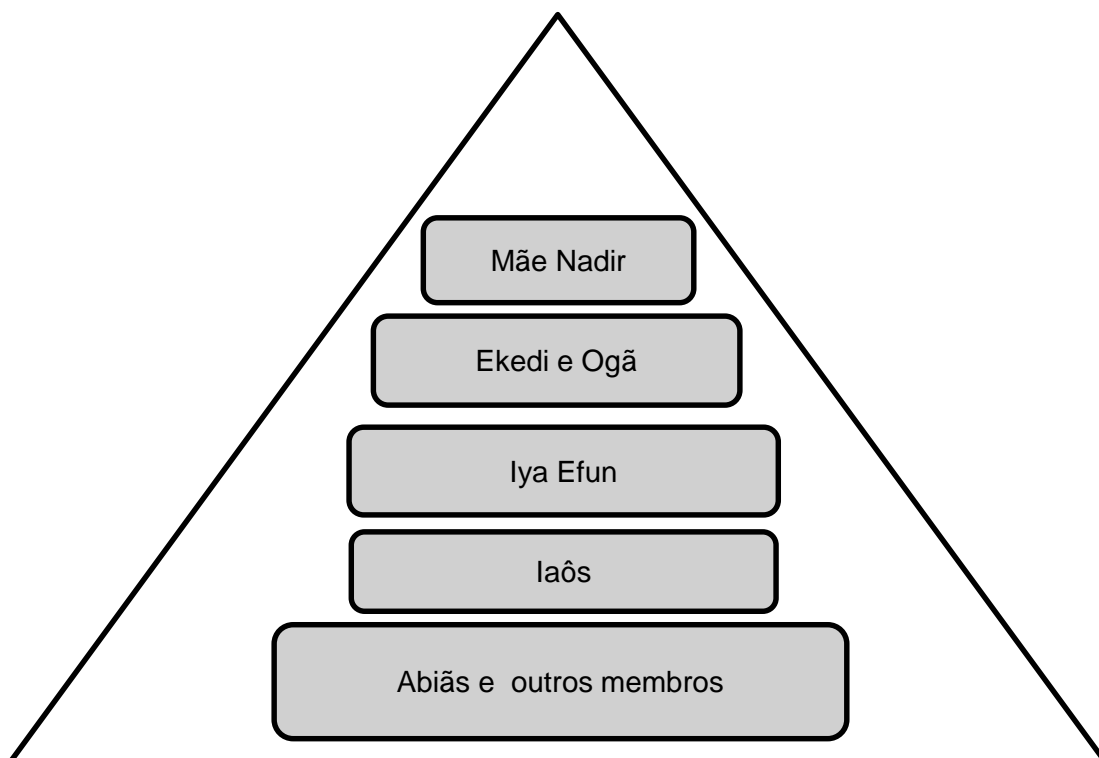


Figura 13 - Pirâmide hierárquica do terreiro

Fonte: Renata Costa, 2015.

A líder religiosa é a autoridade suprema da casa, ela é considerada a detentora do conhecimento religioso. Cabe a ela a formação religiosa dos outros componentes da hierarquia, o repasse dos ensinamentos morais, das liturgias, o manejo com as ervas sagradas, o trato com os animais, o preparo das comidas de santo e de consumo da comunidade.

Ao observar o cotidiano do terreiro, nota-se a divisão de tarefas entre os membros da comunidade: os que cozinham, os que varrem a área externa do terreiro, os que maceram as ervas para o banho, os que varrem o terreiro. Todos estes afazeres são observados de perto por Mãe Nadir que se apresenta como supervisora dos trabalhos dos filhos de santo, chegando a repreendê-los quando algo é feito de maneira “errada”.

Entre os membros da comunidade religiosa a repreensão é vista como o resultado de uma inabilidade para fazer aquilo que lhe foi destinado. Desse modo há uma preocupação entre todos em aprender a função da maneira como lhe foi ensinada pela autoridade da casa. Mota Neto (2008) ao analisar as “brincas” e “peias” identifica-as a partir de suas dimensões educativo-punitiva e compreende que “o castigo visa disciplinar as condutas no terreiro, ensinando, pela coerção, os padrões que devem ser assumidos pelos fiéis em sua vida religiosa e social” (MOTA NETO, 2008, p. 174).

Dentro da cosmologia do Candomblé acredita-se que ekedi e ogã já nasceram feitos, logo, não se iniciam, se confirmam. Tal fato pressupõe que o processo de inserção destes indivíduos na religiosidade é diferenciado. As diferenças podem ser evidenciadas, por exemplo, no número de dias que passam recolhidos na camarinha, na não utilização de objetos como quelê e na não raspagem total dos cabelos.

Ekedis e *Ogãs*, são autoridades dentro da hierarquia religiosa, logo, favorecidos em muitos aspectos, por isso deve-se a eles respeito e obediência. Por não possuírem incorporação são eles quem respondem pela casa quando os chefes religiosos estão em transe.

Cabe à categoria das *Ekedis* o trato com o Orixá incorporado, enxugar o suor dos filhos de santo em transe, vestir o orixá incorporado com suas roupas litúrgicas e acompanhá-lo e sua dança em dias de festa. Cabe as *Ekedis*, também, a limpeza do assentamento da casa e das vestimentas dos Orixás.²³

Os *Ogãs* desempenham papel importante na comunidade, pois são responsáveis, principalmente, pelo “corte”, sacrifício rituais de animais, pelo toque dos atabaques e por entoar os cantos litúrgicos.

O cargo de Iya Efun, é dado à mulher que já subiu no patamar hierárquico do terreiro, pois já possui 7 anos de iniciação. Às mulheres que recebem esse cargo é concedida a função da pintura do corpo dos iaôs durante o rito iniciático.

Aos *laôs*, além das funções cotidianas como varrer e limpar o espaço do terreiro, é conferida a tarefa de tratar os animais que passaram pelo ritual de sacrifício, dançar nas festas de Candomblé, cozinhar e incorporar os Orixás que emanarão Axé na casa.

Em um terreiro de Candomblé, nota-se que as tarefas femininas e masculinas são muito bem delimitadas, cada um devendo saber o que precisa ou não fazer e os espaços em que devem circular.

Durante o período de observação em campo, recebi a tarefa de ajudar as *laôs* na limpeza dos animais que haviam sido oferecidos à *Exu* em um rito chamado de “corte”. Ao perceberem minha inabilidade com o manuseio dos animais, as *laôs* diziam que aquele era o momento de errar, pois “depois que se entra de camarinha é obrigação saber fazer”. Elas me pediam para observá-las com atenção para nunca precisar perguntar como desenvolver tal trabalho.

A distribuição diferenciada das tarefas dentro da hierarquia em um terreiro marca também o acesso ao saber. O processo de ensino-aprendizagem dos saberes

23 Assentamentos são objetos que representam os orixás.

religiosos se dá de acordo com a autoridade, responsabilidade e função do filho de santo. Mota Neto (2008, p. 133), destaca que saber e poder estão emaranhados na religião, “pois ao mesmo tempo em que o acúmulo de saber se institucionaliza na forma de cargos, a posição ocupada pelo indivíduo em seu cargo lhe dá acesso a novos saberes, logo, a um novo poder”.

Pode-se verificar a hierarquia existente na casa de santo através, por exemplo, de elementos que constituem a cultura material da realidade estudada. No caso do Ilê asé Gunidá, o uso de certas indumentárias como tecidos e vestimentas marcam o lugar ocupado pelo indivíduo na hierarquia do terreiro.

O uso de tecidos coloridos, bordados, costuras, rendas, saias armadas é destinado aos indivíduos que possuem cargo dentro da religiosidade como sacerdotisas, sacerdotes, Ekedis, Ogãs e iniciados que já cumpriram obrigação de sete anos. Aos não iniciados e aos iaôs são destinadas roupas de tecido simples de cor branca.

Da mesma forma, observa-se que o uso de calçados é permitido somente para aqueles que estão nos níveis superiores da hierarquia. Logo, iaôs são proibidos de circularem calçados dentro do terreiro e suas dependências, assim como devem participar dos rituais destituídos de sapatos.

Na imagem abaixo, verifica-se que as iaôs permanecem sem sapatos durante a festa, demonstrando sua posição dentro da hierarquia religiosa da casa de culto.



Figura 14 - Iaôs.

Fonte: Renata Costa, 2015.

Perguntei à Yia Efun do terreiro qual a importância da hierarquia dentro do Ilê e ela respondeu que: *“A hierarquia é muito importante pra manter a disciplina e o respeito de acordo com a função de cada um dentro da casa e a Mãe Nadir é responsável por essa organização”*.

Nesta outra figura pode-se verificar que às iaôs não é permitido sentar em cadeiras, pois as mesmas não possuem cargo na religião. À elas são destinados bancos de madeira de baixa estatura para que se sentem em um nível abaixo das

autoridades do terreiro. Isto demarca o lugar em que elas se encontram na hierarquia do terreiro.



Figura 15 - Iaôs sentadas.

Fonte: Renata Costa, 2015.

Constata-se, portanto, que determinados saberes só são obtidos quando se atinge certo grau de hierarquia. Por isso, o saber é o tempo todo disputado dentro da casa de santo, o que leva a muitas tensões, e envaidecimentos. Constatei que o poder que o conhecimento litúrgico carrega pode levar o que possui a cair no perigo do endurecimento da transmissão de saberes, pois para alguns, ensinar significa o esvaziamento de seu domínio.

Dentre os saberes que são aprendidos nos ritos de iniciação, destaco os códigos do corpo, a postura do iniciado.

4.3 O saber corporal

O corpo é uma teia de significados ideológicos e morais que possibilita a identificação de pertencimento a determinado grupo e a leitura de valores, advindos de todo um processo de socialização, adestramento e instrução.

Marcel Mauss (2003) propõe a existência de “técnicas corporais” impressas no corpo do indivíduo que carregam hábitos e comportamentos que não tem fundo natural, mas variam de cultura para cultura e se constroem a partir da relação indivíduo-comunidade-cultura. Para o autor, esses hábitos:

Variam não simplesmente com os indivíduos e suas imitações, mas, sobretudo com as sociedades, as educações, as convivências e as modas, com os prestígios. É preciso ver técnicas e a obra da razão prática coletiva e individual, ali onde de ordinário vêem-se apenas a alma e suas faculdades de repetição (MAUSS, 2003, p. 214).

As técnicas corporais são sempre socialmente construídas e revelam indícios da participação do indivíduo no mundo cultural. O corpo manifesta expressões e valores oriundos de padrões culturais e sociais de um grupo.

Torna-se importante entender o corpo em sua totalidade, em sua relação com o meio ou ainda em sua percepção de mundo. Segundo Merleau-Ponty (2006) o homem estaria fixado no mundo a partir da ideia de “corpo vivente”, que seria o corpo como representação e realização da vida, uma união de significações vividas, sendo que a produção de novas significações se daria no corpo quando estabelecido no mundo.

À percepção seria atribuída uma função importante neste ponto de vista, já que o ser estaria no mundo por meio de seu corpo, sendo o próprio ser este corpo. Isso leva a compreensão de que o corpo na religião afro-brasileira é construído a partir das percepções que um iniciado tem do mundo que o cerca, um corpo ativo, produtor de discurso e não apenas como um abrigo inerte de forças coletivas ou mesmo individuais – o seu corpo enquanto cenário de suas próprias vivências religiosas e sociais. Logo, dentro de uma visão de mundo afro centrada o corpo seria uma construção social adquirida dentro da convivência do indivíduo em sua comunidade. De acordo com Amorim e Scorsolini-Comin (2008, p. 18):

O corpo se daria na experiência do social, na alteridade, nos gestos, nas vozes, no contato com as outras pessoas. O senso de identidade própria seria formado e reformado pelo movimento e entre uma miríade de modalidades de experiências, incluindo as intrapessoais e as interpessoais.

A relação entre o corpo e suas percepções dá-se o nome de corporeidade que seria justamente a forma como a pessoa sente seu corpo através da experiência social, dos movimentos, das vozes, das expressões, do contato com o outro. A própria identidade do sujeito seria construída a partir das experiências particulares e de sua

imersão no universo das significações, neste caso na religiosidade afro-brasileira. Polak (1997, p. 37) compreende a corporeidade como:

Mais que a materialidade do corpo, que o somatório de suas partes; é o contido em todas as dimensões humanas; não é algo objetivo, pronto e acabado, mas processo contínuo de redefinições; é o resgate do corpo, é o deixar fluir, falar, viver, escutar, permitir ao corpo ser o ator principal, é vê-lo em sua dimensão realmente humana. Corporeidade é o existir, é a minha, a sua, é a nossa história.

Stoller (1989, 1997) faz uma crítica ao pensamento escolar eurocêntrico que compreende o corpo unicamente como um texto que pode ser lido e analisado. Para o autor, em comunidades de tradição oral a visão não é um sentido central, sendo os outros sentidos fundamentais à compreensão da episteme dessas populações em uma epistemologia dos sentidos.

O autor entende que a episteme dessas populações é fundamentalmente incorporada, pois se dá a partir de elementos não visíveis, tais como, paladar, olfato e conduz a experiência das comunidades não ocidentais. Para Stoller (*apud* BARBARA, 2002, p. 61) “o corpo, é um corpo que sabe, pois, a aprendizagem de dá através dele”.

Sentidos como textura, cheiro, sons, gostos são fundamentais no acesso da memória cultural. Segundo Pollak (1989, p. 12) “nas lembranças mais próximas, aquelas de que guardamos recordações pessoais, os pontos de referência geralmente apresentados nas discussões são, de ordem sensorial: o barulho, os cheiros, as cores”. Ao analisar as lembranças de guerra, o autor afirma que:

Em relação ao desembarque da Normandia e à libertação da França, os habitantes de Caen ou de Saint-Lô, situadas no centro das batalhas, não atribuem um lugar central em suas recordações à data do acontecimento, lembrada em inúmeras publicações e comemorações - o 6 de junho de 1944 - e sim aos rancos dos aviões, explosões, barulho de vidros quebrados, gritos de terror, choro de crianças. Assim também com os cheiros: dos explosivos, de enxofre, de fósforo, de poeira ou de queimado, registrados com precisão (POLLAK, 1989, p. 12).

No Candomblé há uma série de regras e comportamentos que são aprendidos como uma forma de “saber corporal”, pois em se tratando de ritual religioso o corpo vai executar movimentos para atingir a plenitude dos atos sagrados (BARBARA, 2002).

Uma característica do Candomblé é a noção de que o corpo é um espaço sagrado, pois é através dele que o Orixá vem ao mundo físico, ele é o receptáculo e

a ligação entre *ayiê* e *orun*. Logo, tudo que se relaciona ao corpo como: danças, gestos, música, vestimentas e adereços possui função e importância, porque recria um tempo místico, relata histórias, acontecimentos de Orixás e ancestrais durante as festas e outros ritos. Pode-se afirmar desta forma que o corpo no Candomblé é um templo vivo.

Nas religiões afro-brasileiras o processo de educação do corpo, aprendizado de técnicas corporais se dá principalmente durante a iniciação, onde valores sociais, culturais e religiosos são repassados ao iniciado pelos mais experientes.

Para Tadeu dos Santos (2005), o corpo no Candomblé aparece como um “texto vivo” onde é possível interpretar histórias, vivências e a cultura afro-brasileira por meio de gestos e da dança em rituais e festas, ou seja, o corpo é um meio de comunicação e a dança uma outra possibilidade de linguagem não-verbal.

Assim, o aprendizado no Candomblé é, principalmente, corporal e se dá por meio da prática, da observação constante e da repetição de valores, esquemas, gestos, posturas e tarefas que são praticados durante a estadia no terreiro e ao longo da iniciação. “Aprende-se na prática, pois no Candomblé não existem aulas ou textos escritos, e sim trabalho. É o corpo que, trabalhando, aprende a sentir e se imbuir de novas regras a serem atendidas” (BARBARA, 2002, p. 116).

Barbara (2002, p. 61), ao trabalhar o conceito de incorporação e de práticas de inscrição de Connerton, ressalta a importância desta aprendizagem no sentido de que a “incorporação refere-se à memorização de posturas culturalmente específicas (como as posturas referente à hierarquia e poder)” as quais são encontradas no Candomblé.

Em pesquisa de campo pude observar a importância da apreensão de certos códigos e posturas corporais como sons, textos falados, gestos, expressões corporais, objetos e símbolos que possuem significado extremo na dinâmica da casa de Axé.

Dentre os gestos ressalto que ao chegar no terreiro, o filho de santo deve tomar a bênção de seus superiores, primeiramente, dirigir-se à mãe de santo, curvar-se levemente e beijar-lhe a mão. Tal postura é indício de respeito à figura da liderança e ao conhecimento que ela carrega. O mesmo deve ser feito com todos aqueles considerados superiores na hierarquia do terreiro.

Nas imagens que seguem, procuro evidenciar a reverência como uma postura que indica respeito à líder religiosa da casa de Axé. Durante festas rituais membros do terreiro e visitantes devem se curvar aos pés de Mae Nadir como forma de demonstrar respeito e consideração à figura dela dentro do terreiro.



Figura 16 - Reverência 1

Fonte: Renata Costa, 2016.



Figura 17 - Reverência 2

Fonte: Renata Costa, 2016.

O cuidado com a limpeza do corpo também se configura como uma marca da aprendizagem corporal no terreiro, no *Ilê Asé Gunidá*. Ninguém pode realizar tarefa, entrar no barracão, manusear qualquer instrumento litúrgico sem antes lavar-se com água e banhar-se com a infusão de folhas sagradas. Observa-se, então, o cuidado com a higiene corporal e com a limitação daquilo que o filho de santo traz de fora do terreiro, pois, há uma nítida ideia de que após adentrar o espaço sagrado, tudo aquilo vivido e experienciado do lado de fora do terreiro deve ser dissipado.

Fato interessante foi experimentado por mim, ao chegar no terreiro em dia de celebração e adentrar o espaço da cozinha, onde estavam sendo preparadas as comidas para a festa que aconteceria a noite. Imediatamente fui repreendida por Mãe Nadir que me pediu para ficar do lado de fora da cozinha e aguardar a minha vez de tomar banho. A repreensão também visou ensinar sobre qual o meu lugar na hierarquia da casa.

Neste mesmo dia no final dos ritos e após a limpeza do barracão e cozinha, a sacerdotisa me chamou em separado dos demais e me explicou por que havia tomando aquela atitude, frisando que não fez aquilo para me constranger, mas para me alertar e ensinar. Nas suas palavras:

Fiz isso pra te mostrar como deve se comportar ao chegar aqui. Sempre recebemos visitas de fora e se alguém te vê chegando aqui e logo entrando assim, sem se limpar, vão sair falando mal da minha casa. Ninguém sabe por onde tu passou antes de chegar aqui (Mãe Nadir, entrevista, set. 2015).

Outra situação pode ser relatada, a partir da observação de campo, como exemplo da educação do corpo e relaciona-se com o manuseio dos instrumentos litúrgicos e da comida preparada na cozinha.

Uma das *laôs* foi chamada para ajudar no preparo com a comida de Ogum e a ela foi dada a função de cortar o inhame. Ao afastar-se para esquentar o óleo de dendê no fogão, Mãe Nadir, como educadora atenta, observa que a *laô* lava o inhame, antes de descascar, tornando desta forma seu trabalho mais difícil, pois ao entrar em contato com a água o inhame cria uma substância viscosa e escorregadia. Ao observar a dificuldade da *laô* em realizar o trabalho, ela mesma dirige-se a *ião* e tomando outro inhame explica quais técnicas devem ser executadas para que o trabalho seja bem realizado. Ao explicar enfatiza sempre que é a última vez que falará,

pois em sua trajetória nunca teve aula de como fazer “as coisas”, pois sempre aprendeu “olhando”.

Na tentativa de compreender esta educação que se processa por meio do olhar, da atenção Ingold (2010) salienta que o aprendizado se dá através do redescobrimto dirigido e é

transmitido mais corretamente pela noção de *mostrar*. Mostrar alguma coisa a alguém é fazer esta coisa se tornar presente para esta pessoa, de modo que ela possa apreendê-la diretamente, seja olhando, ouvindo ou sentindo. Aqui, o papel do tutor é criar situações nas quais o iniciante é instruído a cuidar especialmente deste ou daquele aspecto do que pode ser visto, tocado ou ouvido, para poder assim ‘pegar o jeito’ da coisa. Aprender, neste sentido, é equivalente a uma ‘educação da atenção’ (INGOLD, 2010, p. 21).

No cotidiano do terreiro é comum ouvirmos frases como, “pegue isto com a mão direita”, “sente ali”, “não abaixe a cabeça”, “bata palmas”, “levante-se neste momento”, “não dê a faca diretamente na mão”. O uso destas ordens indica a criação de uma linguagem e um código próprio que permeiam as relações de poder e as dinâmicas na casa de Axé.

Destaco as danças que ocorrem em rituais e festas públicas de Candomblé como representações de uma educação sensível, que se processa no corpo do indivíduo. A dança é, sobretudo um ato socializante, integrador, afirma vínculos hierárquicos nos terreiros e destes com as divindades e o sagrado. Saber dançar é conhecer a liturgia da religião. Dançar, nestas religiões, segundo Barbara (2002, p. 9), “não é uma simples e fria repetição automática de gestos ou de coreografias, mas uma nova experiência do corpo, um corpo que passou por todo um processo ritual”.

A dança nos rituais do Candomblé tem função litúrgica, socializadora e de comunicação, ela é parte integrante da cosmologia da religião. A energia dos orixás transcende o corpo dos filhos e filhas de santo fazendo com que os mesmos entrem em movimento, os movimentos e gestos traduzidos pelo corpo durante a dança. Os movimentos e gestos traduzidos pelo corpo durante a dança não são aleatórios, pois cada orixá possui um padrão coreográfico que é ensinado e aprendido na iniciação e após ela, no cotidiano do terreiro. Barbara (2002, p. 138) entende que a dança sagrada tem o sentido de:

transmitir – com o movimento do corpo- que a transformação não é só matéria, mas energia sagrada, vibração dos Orixás. Quero sublinhar que tratando- se de danças religiosas, os movimentos originam-se devido a uma longa aprendizagem seja como abiã, seja no ronco. As danças aqui tornam-

se um modo de se ligar ao próprio orixá e, portanto, são quase técnicas de meditação profunda, na qual os movimentos ligados a respiração, numa contínua contração e relaxamento, mobilizam a energia do orixá e o apresentam (BARABARA, 2002, p. 138).

E conclui:

Os movimentos dos orixás parecem de fácil aprendizagem, mas isso não é verdade, uma vez que às vezes pequenas mudanças acontecem na movimentação dos braços ou na velocidade no tempo nos passos básicos, e isso sem contar com a interpretação, porque cada orixá tem coreografias próprias, estritamente interligadas às cantigas (BARABARA, 2002, p.138).

Para que a dança dos Orixás ocorra é necessário que haja a corporalidade, que consiste na união do corpo do filho-de-santo com o Orixá. Quando o corpo está em trânsito entre o físico (Ayiê) e o transcendental (Orun). Desta forma concebe-se que a corporalidade é representada pelo corpo em movimento, na dança, juntamente com outros elementos rituais como vestimenta, adereços e música.

Acredita-se que cada indivíduo “pertença” a um Orixá, ao mesmo tempo em que recebe influências secundárias de outras divindades. “Cada pessoa é filha de um Orixá do qual herdou características físicas, psíquicas, energéticas. Tais legações são impressas no corpo todo, mas só com a iniciação serão fixadas” (BARBARA, 2002, p.39). Logo, a própria relação entre divindade e filho de santo acontece no sentido de educar seu corpo conforme as características do orixá que lhe rege. Assim, o corpo é essencial nas religiões afro-brasileiras, ele “se encontra diretamente relacionado a uma divindade e, por extensão, a um dos elementos naturais primordiais e demais coisas a ela associadas” (BARROS; TEIXEIRA, 2000, p. 113).

O conjunto de coreografias específicas obedece à ética da dança dos Orixás, ao rigor de cada nação e a própria aptidão do filho de santo e acontece dentro de uma cosmologia que inclui o uso de instrumentos, vestimentas, músicas e ferramentas específicas a cada divindade. Como exemplificam Lody e Sabino (2011, p. 117-8):

pode-se citar o uso dos *Oguês*, que marca e identifica as danças de Odé, o caçador, popularmente chamando de Oxóssi. Os chifres de boi, presentes nesses rituais públicos trazem a ancestralidade do orixá, também identificado como rei do Kêtu. Os chifres de animais, como símbolo de realeza, remontam os primeiros adornos de cabeça utilizados para distinguir o poder de mando, precedendo, então, o uso das coroas. A dança de Odé imita o ato da caça ou cavalgada na situação de caçador. Assim, as coreografias são construídas a partir das memórias remotas que, na experiência da própria dança, buscam fortalecer a identidade mítica, a identidade individual de quem dança e a identidade coletiva do terreiro.

Nota-se que as danças possuem uma carga comunicativa, pois procuram contar e ensinar fatos vivenciados pelos orixás, assim como identificá-los dentro de seus padrões. Padrões estes que muito se referem aos elementos da natureza, como água, vento, trovão, terra, plantas, fogo.

Cada Orixá apresenta um arquétipo de movimentos que representam sua identidade e demonstram sua personalidade através de gestos que ele reproduzem mimeticamente e frequentemente, da expressão facial e da postura de cada filho de santo adquire no transe

O Xiré ou dança de roda, por exemplo, dá início ao ritual público do Candomblé, também serve para chamar as divindades e bons fluidos para o terreiro. Durante este ato os filhos de santo executam uma série de gestos e movimentos repetitivos e plenos em significado que correspondem às qualidades e características de cada um dos Orixás que não são aprendidos ocasionalmente, mas em um processo que envolve a instrução do corpo.

É relevante destacar que, no xiré a distribuição dos indivíduos na roda respeita os graus hierárquicos da religião. Logo, a autoridade da casa é a primeira da roda e após elas os membros do terreiro vão ocupando seus lugares de acordo com seus cargos ou tempo de iniciação.

A musicalidade neste momento é importantíssima, porque, situa ações que norteiam as danças, suas reproduções e outras marcas que são inteiramente associadas ao indivíduo/corpo que dança.

Durante esta dança são entoados cânticos litúrgicos para todos os orixás seguindo uma sequência que marca as relações dinâmicas entre forças da natureza, ações sociais, e o patrimônio simbólico registrado através de mitos, histórias e feitos dos orixás. A roda acontece em sentido anti-horário para denota retorno ao tempo passado, aos antepassados.

O outro tipo de dança ritual que pude perceber, em campo é a dança pós xirê quando os filhos de santo já estão em “corporalidade” com o Orixá. Neste caso quem dança é o próprio orixá, o corpo do filho de santo é apenas instrumento. As danças seguem padrões referentes ao orixá que está incorporado, e possuem uma dimensão pedagógica na medida em que contam história e feitos da mitologia do Orixá.

Para que haja o recebimento da divindade o corpo deve estar em equilíbrio, consistindo este na harmonia entre espírito, mente, corpo e emoção. Só assim o corpo do sujeito torna-se “terreno” para os Orixás. Alcançar este equilíbrio não é tarefa fácil, pois é necessário estar em ordem com as suas obrigações e ter uma posição moral na sociedade (BARBARA, 2002)

O corpo propício para o recebimento do Orixá é denominado por Lody & Sabino (2011) como o “ara layó”, ou o corpo da alegria. Este corpo é repleto de sentimento de pertença a um determinado grupo e tradição.

Para viver o “ara layó” o indivíduo deve transportar suas habilidades físicas adquiridas a partir de repetições, dos ofícios e de sua própria aptidão para as danças religiosas, estando dessa forma preparado para realizar gestos, posturas e comportamentos no espaço sagrado.

Portanto, a dança em rituais público de Candomblé é um conjunto de gestos, posturas, atitudes e comportamentos que levam anos para serem aprendidos. Além disso, a dança possui um caráter integrador e socializador que reflete uma cultura milenar advinda do continente africano. Portanto reúne adeptos que se identificam com uma cosmologia que reverencia divindades e ancestrais e que por um determinado momento se tornam estas próprias divindades.

O conhecimento é repassado como uma forma de educar as atitudes, os comportamentos, as ações do fiel que se expressam nas marcas da vida social, configurando-se como uma “etiqueta do Candomblé” (BARBARA, 2002).

Para Vallado (2010, p. 7), incorporar as regras de comportamento à “sutil etiqueta” do Candomblé é um longo e paciente processo de aprendizado que só acontece mediante contínuo e intenso convívio na comunidade de culto.

A educação no espaço do terreiro não está fundamentada na experiência corporal, na oralidade e na memória. Neste capítulo busquei demonstrar que os processos educativos e os saberes que circulam por eles são fundamentais para a manutenção religiosa, pois, contribuem para o fortalecimento da identidade de um povo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS



Figura 18 - Finalizando o rito.

Fonte: Renata Costa, 2016.

O ensinamento não é sistemático, mas ligados às circunstâncias da vida. Este modo de proceder pode parecer caótico, mas, em verdade, é prático e muito vivo.

Hampate Bá

Esta dissertação procurou analisar os processos educativos que perpassam os rituais de iniciação no terreiro de Candomblé Jeje *Ilê Asé Gunidá*, localizado no

município de Ananindeua, Pará. Pretendeu, também, evidenciar como ocorre a formação de *laôs* durante os ritos iniciáticos, e que saberes são ensinados e aprendidos nesse processo.

Percebe-se que o Candomblé é uma cultura religiosa rica em significados, perspectivas e visões de mundo que ainda são pouco conhecidos pelos não-fieis, causando desta forma uma construção errônea sobre seus significados. Trata-se de uma religião que coloca o indivíduo em harmonia com a natureza influenciando a forma como o mesmo se identifica na comunidade religiosa e fora dela.

Na primeira seção procurei demonstrar as motivações pessoais e acadêmicas que me levaram ao estudo do tema, bem como busquei evidenciar os objetivos que nortearam a investigação. Na tentativa de situar meu objeto realizei um levantamento de teses e dissertações referentes à temática educação e religiosidade de matriz africana.

A despeito da produção encontrada nos bancos de teses e dissertações sobre as religiões afro-brasileiras, o Candomblé Jeje, ainda é pouco estudado, pois ainda há um incipiente conhecimento acadêmico acerca deste tema. De modo geral, as pesquisas realizadas sobre religiões de matriz africana na Amazônia privilegiam o estudo das nações Ketu e Tambor de Mina, com foco principal no Ketu por sua maior difusão, abertura e por consequência maior visibilidade na academia. Todavia, a pesquisa sobre Candomblé Jeje Savalu, mostra quão complexa é esta nação e o quanto ainda há para se compreender sobre seus membros, relações, ritos, ancestralidade e saberes.

A pesquisa procurou evidenciar o campo afro religioso existente na Amazônia, no que tange ao Candomblé Jeje Savalu, que por vezes se confunde com o Candomblé de matriz ketu, em seus ritos cotidianos. As que busca demonstrar suas particularidades e reconstruir sua história ancestral em solo amazônico através da língua e de seus fundamentos.

Na segunda seção “África, Brasil, Amazônia: a trajetória do Candomblé Jeje”, busquei descrever aspectos da história da Nação Jeje, desde suas primeiras manifestações no Brasil e sua trajetória até o território amazônico, passando pela sua fundação na Bahia. Também procurei narrar alguns fragmentos da história de Mãe Nadir na religiosidade bem como a própria constituição do terreiro *Ilê Asé Gunidá*.

Na secção intitulada “Pedagogia da Iniciação” procurei evidenciar a *preparação* e o *rito de iniciação* como processos de educativos onde iaôs aprendem uma série de saberes, preceitos, comportamentos, danças e doutrinas que fortalecerão seus laços com o grupo e lhe servirão na convivência com a comunidade e fora dela.

Durante as diversas etapas de iniciação na religião, o indivíduo experimenta uma ação no corpo, no organismo, na qual há a construção de uma nova identidade, uma identidade religiosa que se baseia no orixá e na comunidade religiosa que o cerca. Na iniciação o sujeito encontra o equilíbrio entre espírito, corpo e sentimento.

Na quarta secção busquei analisar os saberes adquiridos no processo de iniciação classificando-os a partir de três formas de aprendizado: o aprendizado da *palavra*, baseado no repasse de conhecimento através da tradição, o aprendizado dos *papéis* que é de suma importância para a manutenção da hierarquia e da circulação dos saberes entre os membros da casa de Axé e a educação do *corpo*, entendendo-o como indício de uma aprendizagem sensível refletida nos gestos, atos, condutas e comportamentos dos filhos de santo.

No cotidiano do terreiro os saberes morais, religiosos e culturais são transmitidos no cotidiano por meio da oralidade e ao longo de muitos anos a partir de uma organização, sistematização e uma estruturação, onde aquele que aprende é observado e avaliado pelos mais antigos na comunidade. O conhecimento destas comunidades está alicerçado na palavra e na cultura ancestral impressa no corpo e na memória.

No terreiro *Ilê Asé Gunidá* as relações de poder e autoridade estão intimamente ligadas ao acúmulo de sabedoria, que podem ser verificadas na autoridade da líder religiosa, nos ritos litúrgicos, nas relações interpessoais entre os membros da casa, nos afazeres destinados a cada categoria de indivíduos que compõe a comunidade, nos modos de vestir, de se comportar e no poder da palavra.

O reconhecimento do papel que cada sujeito ocupa na hierarquia do terreiro demonstra que a sabedoria é adquirida na experiência, através de um processo educativo diário vivenciado nos mais diversos espaços do terreiro, nas cerimônias, ritos, em conversas informais, nos diversos afazeres e durante a iniciação. O processo educativo que forma o filho de santo ocorre nas relações cotidianas do terreiro sendo

um processo contínuo que se dá na convivência diária, por meio da oralidade e da experiência.

A aprendizagem dos ritos se dá por meio da absorção de gestos, palavras e atos que não se baseiam, prioritariamente na linguagem escrita, mas antes na repetição rica em significados, na imitação, no saber ouvir e na observação atenta que constroem o conhecimento cultural da comunidade. O conteúdo a ser aprendido é ensinado desde os primeiros dias do sujeito no terreiro até o fim de sua vida, sempre coordenado pelos mais experientes na religião.

O Candomblé é uma religião da constante aprendizagem, onde as marcas espirituais são sentidas no corpo por meio da apreensão das “práticas corporais”. O corpo é o centro sensível da aprendizagem na iniciação e após ela. Conforme o indivíduo vai se inserindo na cosmologia, nos significados e no cotidiano do Candomblé vai aprendendo com o corpo regras e comportamentos que se configuram como uma forma de “saber corporal”. Uma dessas formas é a dança, que no Candomblé é dança litúrgica, posto que proporciona comunicação com o transcendental e dança narrativa, pois, tem a função de educar visando a transmissão de um saber, contar uma história mitológica ou mesmo inserir no indivíduo código e posturas corporais. Assim, a dança, o corpo e o gestual configuram uma educação do sensível onde a aprendizagem se dá por meio da prática corporal.

O estudo dos saberes e práticas educativas que circulam em um ambiente religioso abre outras possibilidades de pesquisa no campo da educação, sobretudo no que diz respeito ao estudo dos processos de ensino-aprendizagem, que extravasam o âmbito escolar e se processam nos mais diversos espaços da vida ordinária das populações amazônicas, como é o caso da educação em terreiros de Candomblé. A valorização da religião como um espaço educativo e de circulação de saberes implica no reconhecimento destes espaços como importantes formadores de caráter e identidades.

A discussão acerca de práticas educativas ancoradas na cultura que se manifestam em ambientes não escolares, como é o caso de um terreiro de Candomblé traz para a linha de saberes culturais e educação na Amazônia a importância social desta questão de grande relevância para a manutenção da diversidade cultural de comunidades tradicionais na Amazônia.

Ao final deste trabalho percebo que ainda há muito para se pesquisar acerca dessa maneira de ensinar e aprender alicerçada nos saberes culturais de populações afro-brasileiras, principalmente no que tange à compreensão das bases epistemológicas em que se assentam os saberes que circulam no terreiro. Assim como investigar que diálogos estes saberes podem tecer com o currículo e a educação formal escolar. Todavia, estas são proposições para novos estudos.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Maria Betânia B. **Epistemologia e Saberes da Ayahuasca**. Belém: EDUEPA, 2011.

_____. Educação e saberes culturais: apontamentos epistemológicos. In: PACHECO et al. (Orgs.). **Pesquisas em estudos culturais na Amazônia: cartografias, literaturas e saberes interculturais**. Belém: EDITAEDI, 2015. pp. 651-693.

ALBUQUERQUE, Maria Betânia B.; BARBOSA, Rafael Grigório. A Religião como Educação. **Revista de Educação**. Campinas, v. 1. p. 127-137, 2016.

ALMEIDA, Jorge Luis Sacramento de. **Ensino e aprendizagem dos Alabês: uma experiência no terreiro Ilê Axé Oxumarê e Zoobogô Bogum Malê Rundó**. 2009. 279 f. Tese (Doutorado em Música) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009.

AMORIN, Kátia de Souza; SCORSOLINI-COMIN, Fabio. **Corporeidade: uma revisão crítica da literatura científica**. 2008. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S16771682008000100011&script=sci_artext> Acesso em: 07 mar. 2016.

ANDRÉ, Marli D. A. **Etnografia da Prática Escolar**. 12. ed. Campinas: Papyrus, 2005.

AUGRAS, Monique. **O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô**. Petrópolis: Vozes, 2002.

BARBARA, Rosamaria. **A dança das Aiabás: dança, corpo e cotidiano das mulheres de candomblé**, 2002. 201 f. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

BARROS, José Flávio Pessoa de; TEIXEIRA, Maria Lina Leão. O Código do corpo: inscrições e marcas dos orixás. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org). **Candomblé: religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004. p.103-138

BASTIDE, Roger. **Estudos Afro-brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1983.

BELO, Rafael Alexandre. **Rastros dos processos educacionais do “Xangô” alagoano: contribuições para a história da educação**. 2012. 215 f. Dissertação (Mestrado em educação) - Universidade Federal de Alagoas, Sergipe, 2012.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A educação como cultura**. Campinas: Mercado de Letras, 2002.

_____. **O que é educação**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

CAMPELO, Marilu Marcia. Recontando uma história: a formação e a expansão do candomblé paraense. In: MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira (org.). **Pajelanças e religiões africanas na Amazônia**. Belém: EDUFPA, 2008. pp. 259-271.

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

CHAGAS, Manoel Ribeiro.

- CONCEIÇÃO, Lúcio André Andrade da. **A Pedagogia do Candomblé: Aprendizagens, Ritos e Conflitos**. 2006. 128 f. Dissertação (Mestrado em educação) - Universidade do Estado da Bahia, Salvador, 2006.
- COSSARD, Gisèle Omindarewá. **Awô: O mistério dos Orixás**. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.
- COSTA, R. S. **Festa no Candomblé, corpo em movimento: um estudo sobre corpo e dança em rituais públicos de Camdomblé**. 2013. 53 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) - Universidade Federal do Pará, Belém, 2013.
- CRUZ, Sandra Regina de Souza; DUPRET, Leila. Religiosidade afro-brasileira e educação: os desafios de um fazer pedagógico no terreiro. In: ENCONTRO DE ESTUDOS MULTIDISCIPLINARES EM CULTURA, 6., 2010, Salvador. **Anais...** Salvador: CULT, 2010. p. 1-8
- DEMO, Pedro. **Metodologia do Conhecimento Científico**. São Paulo: Atlas, 2000.
- DOMINGOS, Reginaldo Ferreira. **Pedagogia da transmissão da religiosidade africana na casa de Candomblé labasé de Xangô e Oxum em Juazeiro do Norte-CE**. 2011. 173 f. Dissertação (Mestrado em educação) - Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2011.
- DO VALLE, Camila *et al.* (Orgs.). **Cartografia Social dos afro religiosos em Belém do Pará – religiões afro-brasileiras e ameríndias da Amazônia: afirmando identidades na diversidade**. Rio de Janeiro: IPHAN; Brasília: Casa 8, 2012.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2008 (Tópicos).
- FONSECA, Thais Nívia de Lima e. História da Educação e História Cultural. In: FONSECA, T. N. L.; VEIGA, C. G. (Orgs.). **História e Historiografia da Educação no Brasil**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003. pp. 43-75.
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GRUZINSKI, Serge. **A Colonização do Imaginário: Sociedades Indígenas e Ocidentalização no México espanhol - Séculos VXI – XVIII**. São Paulo. Companhia das Letras, 2003.
- HAMPÂTÉ-BÂ, A. "A tradição viva". In: KI-ZERBO, J. (Org.). **História Geral da África**. São Paulo: Ática; UNESCO, 1982. pp. 167-214
- _____. **Amkoullel, o menino fula**. Trad. Xina Smith Vasconcellos. São Paulo: Casa das Áfricas/Palas Athena, 2003.
- INGOLD, Tim. Da transmissão de representações à educação da atenção. **Educação**, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, jan-abr, 2010.
- JOAQUIM, Maria Salete. **O Papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra**. Rio de Janeiro: Pallas, 1996.
- LEITE, Fábio Rubens da Rocha. A Questão da Palavra em Sociedades Negro-Africanas. In: SANTOS, Juana Elbein dos. **Democracia e Diversidade Humana: Desafio Contemporâneo**. Salvador: SECNEB 1992. pp. 35-43.
- LODY, Raul. **Jóias de Axé: fios-de-contas e outros adornos do corpo**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

LODY, Raul; SABINO, Jorge. **Danças de matriz africana: antropologia do movimento**. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MINAYO, Maria Cecília de Sousa. **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. Petrópolis: Vozes, 2001.

MOTA NETO, João Colares. **A educação no cotidiano do terreiro: saberes e práticas culturais do Tambor de Mina na Amazônia**. 2008. 198 f. Dissertação (Mestrado em educação) - Universidade do Estado do Pará, Belém, 2008.

OLIVEIRA, Cristina Nascimento de. **Discursos do sagrado: o uso estratégico da linguagem em práticas do candomblé**. 2012. 140 f. Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, 2012.

OLIVEIRA, David Eduardo de. **Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente**. Fortaleza: LCR, 2003.

PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

POLAK, Y. N. S. O corpo como mediador da relação homem-mundo. **Texto & Contexto em Enfermagem**, 6 (3), p. 29-43, 1997.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. pp. 31-83.

SANTOS, J. Elbein dos. **Os nagôs e a morte**. Petrópolis: Vozes, 2001.

SANTOS, Tadeu dos. **O corpo como um texto vivo: a festa e a dança no candomblé**. Disponível em <<http://www.sepq.org.br/IIsepeq/anais/pdf/gt2/05.pdf>>. Acesso em: 13 mar. 2013.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda: Caminhos da devoção brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2005.

_____. **O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras**. São Paulo: EDUSP, 2006.

SOUZA, Patrícia Ricardo de. **Axós e ilequês: rito, mito e a estética do Candomblé**. São Paulo, 2007. 178 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

STOLLER, P. **Fusion o f the Worlds: An Ethnography of Possession among the Sonhay of Niger**. Chicago: The University Of Chicago Press, 1989.

_____. **Sensous Scholarship**. Philadelphia. University Of Pennsylvania Press, 1997.

TRIVIÑOS, A. N. S. **Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação**. São Paulo: Atlas, 1987.

TURNER, V. O processo ritual: estrutura e anti-estrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.

VALLADO, Armando. **Lei do Santo**: poder e conflito no Candomblé. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem**. 4. ed. Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2013.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás**: Deuses iorubás na África e no novo mundo. São Paulo: Editora Corrupio Comercio LTDA, 1981.

APÊNDICES

APÊNDICE A – Roteiro de Entrevista

Identificação

1. Nome:
2. Idade:
3. Sexo:
4. Cargo na religião:

Roteiro

- 1) Pra você o que é o Candomblé? Qual o significado do Candomblé?
- 2) Você sabe a origem de sua religião?
- 3) Para você, o que são os Orixás, Voduns, Caboclos?
- 4) Do que você mais gosta no Candomblé?
- 5) Do que você não gosta no Candomblé?
- 6) Me conte como foi sua trajetória na religião.
- 7) Que importância ocupa a religião no seu cotidiano?
- 8) No terreiro quais são suas tarefas/obrigações? Gosta de desenvolvê-las? Por quê?
- 9) O que é iniciação pra você?
- 10) Como foi sua iniciação? O que foi preciso para você iniciar? Como foi o processo?
- 11) Porque você optou por se iniciar? O que lhe levou a isso?
- 12) Você aprendeu muitas coisas durante a iniciação? O que aprendeu? O que não aprendeu? Como aprendeu?
- 13) Durante o processo, o rituais de iniciação, como você descreveria o que estava vivendo e sentindo?
- 14) Como você se vê antes e depois da iniciação? O que mudou?
- 15) Para você, o que é educação? Acha que existe educação ou formas de ensinamentos no terreiro? Sim () Não (). Se sim, como ocorre? Se não, por quê?
- 16) . Que tipo de saberes/conhecimentos se aprende na religião?
- 17) O que você já aprendeu na religião (rituais, crenças, práticas, mitologias, orações, danças, doutrinas? Como aprendeu? Essas aprendizagens lhe foram importantes no seu dia-a-dia?
- 18) Você ensina elementos da religião para os outros membros? O que ensina? Como ensina? Para quem? Onde ensina? Quando ensina?
- 19) Você se considera uma educadora?

APÊNDICE B – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

Universidade do Estado do Pará – UEPA
Centro de Ciências Sociais e Educação – CCSE
Programa de Pós-Graduação em Educação – PPGED
Termo de Cessão Gratuita de Direitos sobre Gravação de Voz

CEDENTE:

Nacionalidade:

Estado Civil:

Profissão:

Carteira de Identidade de nº:

CESSIONÁRIO: Universidade do Estado do Pará/Centro de Ciências Sociais e Educação/Programa de Pós-graduação em Educação – Mestrado, estabelecido na Rua do Una, 156. Telégrafo. Belém do Pará.

OBJETO: entrevista gravada, para o Projeto: **Iniciação religiosa e processos educativos no Terreiro de Candomblé Jeje Ilê Asé Gunidá**

DE USO: Declaro ceder ao projeto de Pesquisa: **Iniciação religiosa e processos educativos no Terreiro de Candomblé Jeje Ilê Asé Gunidá**, sem quaisquer restrições quanto aos efeitos patrimoniais e financeiros a gravação de voz, de caráter documental, realizada durante a pesquisa de campo registradas pela pesquisadora Renata Silva da Costa.

A Universidade do Estado do Pará, Centro de Ciências Sociais e Educação, Programa de Pós-graduação em Educação – Mestrado e, sobretudo, a mestranda Renata Silva da Costa ficam autorizados a utilizar o material gravado, divulgar e publicar, para fins de pesquisa, como relatório de pesquisa, edição de documento, em vídeo, cd room ou livro, no todo ou em parte, editado ou não, com a ressalva de sua integridade e indicação de fonte e autor.

Belém, de de 2016

Assinatura do cedente



Universidade do Estado do Pará
Centro de Ciências Sociais e Educação
Programa de Pós-Graduação em Educação
Travessa Djalma Dutra, s/n – Telégrafo
66113-200 Belém-PA
www.uepa.br