Universidade Federal do Sul da Bahia
Instituto de Humanidades, Ciências e Artes
Mestrado Profissional Ensino e Relações Étnico-Raciais
– P P G E R –

AJAGUNAN
Raimundo Nunes de Oliveira

MEMORIAL

Exu, caminhos de orientação:
Saberes Tradicionais de Matriz Ijexá, Afro-Geografias de um Ogan

ITABUNA
2020

AJAGUNAN
Raimundo Nunes de Oliveira

MEMORIAL

Exu, caminhos de orientação:
Saberes Tradicionais de Matriz Ijexá, Afro-Geografias de um Ogan

Memorial apresentado à Universidade Federal do Sul da Bahia, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação Mestrado Profissional em Ensino e Relações Étnicos Raciais/PPGER, área de concentração *Relações Étnico-Raciais, Interculturalidades e Processos de Ensino-Aprendizagem*, para a obtenção do título de Mestre, com orientação da Profa. Dra. Cynthia de Cassia Santos Barra.

ITABUNA
2020

Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB)
Sistema de Bibliotecas (SIBI)

O482e Oliveira, Raimundo Nunes de, Ajagunan, 1959-

Exu, caminhos de orientação : saberes tradicionais de matriz Ijexá, afro-geografias de um Ogan / Raimundo Nunes de Oliveira. – Itabuna: UFSB, 2020. -
124f.

Memorial (Mestrado) – Universidade Federal do Sul da Bahia, Campus Jorge Amado, Instituto de Humanidades, Artes e Ciências, Programa de Pós-Graduação em Ensino e Relações Étnico-Raciais, 2020.
Orientador: Dra. Cynthia de Cássia Santos Barra.

1. Conhecimento tradicional associado – Tradição Ijexá – Itabuna (BA). 2. Candomblé – Itabuna (BA). 3. Exu (Orixá). I. Título.

CDD – 307.7

Elaborada por Raquel da Silva Santos – CRB-5ª Região/ 1922

GOVERNO FEDERAL
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO SUL DA BAHIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ENSINO E RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS – PPGER
MESTRADO PROFISSIONAL

Folha de Assinaturas

Defesa de Memorial, com Produto Final (livro pedagógico), do Mestrado Profissional em Ensino e Relações Étnico-Raciais/PPGER, de **Raimundo Nunes de Oliveira** (Ajagunan), intitulado ***Exu, caminhos de orientação: saberes tradicionais Ijexá, Afro-geografias de um Ogan***, orientado pela Profa. Dra. Cynthia de Cássia Santos Barra, apresentado à Banca Examinadora, em 06 de abril de 2020:

Prof. Dr. Lúcio André Andrade Conceição
Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia (IFBA)
Examinador externo

Prof.ª Dra. Luzineide Miranda Borges
Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC)
Examinadora Externa

Prof.ª Dra. Célia Regina da Silva
Universidade Federal do Sul da Bahia (PPGER/UFSB)
Examinadora Interna

Prof.ª Dra. Cynthia de Cássia Santos Barra
Universidade Federal do Sul da Bahia (PPGER/UFSB)
Orientadora

DEDICATÓRIA

Aos meus ancestrais, sem eles não estaria nesta existência.

AGRADECIMENTOS

A Olórum (Deus), o que seria de nós sem a fé que nós temos nele.
A Exu, pai do movimento e da comunicação, sem ele não tem existência.
Aos nossos ancestrais, pelos que eles eram ontem e o que representam hoje.
Ao meu eledá, e meu orixá Oxaguian, por fazer a vitória sempre.
Ao povo do santo, que contribuiu para nossa pesquisa, ao meu sacerdote Ajalá Deré, babalorixá Professor Dr Ruy do Carmo Póvoas, irmão de todas hierarquias.
As crianças e jovens Ijexá, bem como suas comunidades que, com muita paciência, contribuíram com as suas falas.
A todas as comunidades Ijexá, filha desse Axé, que direta ou indiretamente contribuíram com este trabalho.
Aos meus pais (em memória), irmãos, esposa, Tatiane Carvalho, meus filhos Iago Tadeu (Ogan Alagbê de Ogum, Irolebum) e Karoline Rodrigues de Oliveira, e a toda minha família que, com muito carinho e apoio, não mediram esforços para que eu chegasse até esta etapa de nossa vida.
A professora Cynthia Cy Barra, pela paciência na orientação e incentivo que tornaram possível a conclusão deste documento.
A todos os professores do PPGER, que foram tão importantes na nossa caminhada acadêmica e no desenvolvimento deste trabalho.
Ao professor Dr Rafael Guimarães, seu apoio foi importante para que eu chegasse até aqui.
A nossa amiga de todos os momentos, nossa mestra Clarice Gonçalves Sousa de Oliveira , pela primeira orientações do pensamento geográfico e por acreditar em nosso potencial.
Ao meu afilhado, e irmão de axé, Janrier Mota (Yaô de Oxalá), pela preparação nas primeiras ideias do pré-projeto.
Ao professor da UNEB Moisés Viana (Yaô de Oxaguian) pelo apoio direto que nos foi dado ao longo do curso.
Ao irmão e compadre Profº Dr. Luciano Lima, da UESB, pelas orientações do projeto ainda lá na graduação.
Ao professor Dr Marcio de Jagun da UERJ, pelas orientações, durante a pesquisa.
A minha afilhada Profº Dra . Luzineide Borges, por me acompanhar na vida acadêmica com as suas orientações teóricas e metodológicas e por ter aceito fazer parte de minha banca de defesa de Mestrado.
As professoras Dra Célia Regina da Silva, Dra Ana Cristina Peixoto e ao Prof Dr Lúcio André Andrade Conceição, por aceitarem estar na banca de defesa deste trabalho.
Ao incentivador e parceiro, o irmão Eugênio Abreu Junior, pela união e por poder ouvir e discutir os nossos anseios durante o curso de graduação na UESC.
Aos amigos e colegas do PPGER/CJA, pelo incentivo e pelo apoio constantes.

Resumo

O presente Memorial acompanha o produto final "**Exu, caminhos de orientação: Saberes de Tradição Ijexá e Afro-geografias de um Ogan"** (boneco de livro paradidático), elaborado durante o Curso Mestrado Profissional em Ensino e Relações Étnico-Raciais, da Universidade Federal do Sul da Bahia. São abordados neste Memorial: a) as bases teórico-metodológicas e o processo de pesquisa-criação que permitiu a proposta de escrita autoral do referido livro paradidático; b) narrativa autobiográfica de formação e trajetória docente; c) ensaio crítico "Viver entre dois mundos, o adjá e a caneta: história de vida de Ajalá Deré, Ruy do Carmo Póvoas", inédito; d) artigo científico publicado no contexto de formação do Curso de Mestrado, intitulado "Alá Funfun: experiências, saberes e cores no Ilê Ijexá, em Itabuna/BA". Os textos que compõem este Memorial têm a função de explicitar processos de formação experimentados no Curso e resultados alcançados, em forma de produtos realizados, no período de setembro de 2017 a dezembro de 2020.

Palavras-chave: Saberes Tradicionais Ijexá; Candomblé; Oralidade; Transmissão cultural; Exu.

Abstract

This Memorial accompanies the final product “Exu, paths of orientation: Knowledge of the Ijexá Tradition and Afro-geographies of an Ogan” (a puppet of a paradidactic book), elaborated during the Professional Master Course in Teaching and Ethnic-Racial Relations, from Federal University of Southern Bahia. The following are covered in this Memorial: a) the theoretical-methodological bases and the research-creation process that allowed the proposal for authorial writing of the referred book; b) autobiographical narrative of formation and teaching trajectory; c) critical essay “Living between two worlds, the adjá and the pen: Ajalá Deré's life story, Ruy do Carmo Póvoas”, unpublished; d) scientific article published in the context of the formation of the Master's Course, entitled “Alá Funfun: experiences, knowledge and colors at Ilê Ijexá, in Itabuna / BA”. The texts that make up this Memorial have the function of explaining the training processes experienced in the Course and the results achieved, in the form of products made, from September 2017 to December 2020.

Palavras-chave: Ijexá Traditional Knowledge; Candomblé; Orality; Cultural transmission; Exu.

ê mojuba oro exu
oro ê mojuba oro
exu oro
(Oloribá)

´´deixemos pra lá, como diz Ijenan´´
(Pai Ajalá Deré)

´´Eu já cheguei!´´
(Alabá)

ngaga mutuê nganga
mutua ngaga kitembo kawiza
ganga mutua
(Zamayiongo)

´´a força se mede pela quantidade daqueles que se juntam´´
(Pai Oxóssi Kabilenganga)

´´Oxalá em paz andou, as águas claras vêm nós valer,
Oxalá que nos dê forças para lutar e vencer”

SUMÁRIO

Capítulo 1.

1.1 Reflexões sobre o processo de pesquisa-criação do livro "Exu, caminhos de orientação: saberes de tradição Ijexá, afro-geografias de um Ogan" 11

1.2 Narrativa autobiográfica de formação e trajetória profissional como docente 21

Capítulo 2.

2.1 "Viver entre dois mundos, o *adjá* e a caneta: história de vida de Ajalá Deré / Ruy do Carmo Póvoas" 29

Capítulo 3.

3.1 "Alá Funfun: experiências, saberes e cores no Ilê Axé Ijexá, em Itabuna/BA" 39

Referências Bibliográficas do Memorial 55

APÊNDICE: produto final "boneco de livro pedagógico: 'Exu, caminhos de orientação: saberes de tradição Ijexá, afro-geografias de um Ogan'" 56

ANEXOS.....122

Carta de Cynthia de Cássia Santos Barra para o Babalorixá Ajalá Deré 123

Carta-resposta do Babalorixá Ajalá Deré para Cynthia de Cássia Santos Barra 124

Capítulo 1.

Neste capítulo, apresentamos as bases teórico-metodológicas e o processo de pesquisa-criação que permitiu a proposta de escrita autoral do livro paradidático “Exu, caminhos de orientação: Saberes da Tradição Ijexá e Afro-geografias de um Ogan”; e apresentamos também narrativas autobiográficas de formação e trajetória docente.

1.1 Reflexões sobre o processo de pesquisa-criação-ensino materializada por meio da escrita autoral do livro "Exu, caminhos de orientação: saberes de tradição Ijexá, afro-geografias de um Ogan"

O terreiro é, para mim, um espaço sagrado e ancestral; e também sempre foi um lugar de sociabilidade e de estudo-aprendizagem da Geografia. O terreiro me ensinou a viver e a me preparar para uma vida de honestidade, em que cada um torna-se filho, porque lá na frente será pai.

No decorrer deste Memorial, vou utilizar tanto o pronome pessoal "eu" quanto o "nós", porque a pesquisa-criação-ensino relatada aqui, tem dimensões estreitamente subjetivas e, também, por vezes, irremediavelmente, coletivas.

No processo de escrita, de rememoração de saberes, para compor as páginas do livro autoral "Exu, caminhos de orientação: saberes de tradição Ijexá, afro-geografias de um Ogan", nós escolhemos alguns *omorixás* de nosso terreiro, o *Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon*, para dar sua contribuição em relação à pesquisa-criação conduzida por nós, ao longo do Curso Mestrado Profissional em Ensino e Relações Étnico-Raciais/PPGER. De outubro de 2017 a dezembro de 2019, foram muitos diálogos, plenos de informação e de saberes, nos momentos mais inusitados, como costuma ocorrer com os ensinamentos dos mais velhos nos terreiros, seguindo aquilo que o Babalorixá de meu terreiro, Ajalá Deré, nomeia como sendo um processo de ensino-aprendizagem, uma pedagogia, "de boca a ouvido".

O árduo trabalho de pesquisa para escrita deste Memorial é fruto de um longuíssimo diálogo com os *omorixás* da Tradição Ijexá no sul da Bahia. Meu ponto de partida é o *Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon*, casa matriz, e as suas filiadas, local em que tudo ganhou um sentido mais denso para mim, na vivência cotidianas dos ensinamentos deixados pelos nossos ancestrais. Mas, ao pé da letra, os diálogos com os mais velhos de meu terreiro começaram muito antes de começar minha formação no Mestrado Profissional do PPGER. Posso dizer que esses diálogos começaram quando comecei, quando dei início a minha vida religiosa, como *abian*, quando chamado pela alegria de poder fazer soar os atabaques, no começo mesmo, ao lado de meu Babalorixá, vi ser plantado e ajudei a plantar o espaço sacralizado do *Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon*. De algum modo, podemos dizer também que esta pesquisa começou, muito antes, junto a minha família, na casa de meus avós, no nascer para a minha ancestralidade. Sou filho biológico de uma Iyalorixá.

Para mim, o terreiro é um local de produção e de reprodução do conhecimento, assim como a academia, apesar de cada um seguir protocolos distintos de pesquisa e de sistematização de conhecimentos. Ao longo de minha vida, no espaço sagrado do terreiro, onde cheguei há mais de quarenta anos, os saberes tradicionais da religião puderam ser articulados ao saber geográfico, cotidianamente, em função de minha trajetória como Ogan e como educador, como professor de música e de geografia, na rede municipal de ensino, na cidade de Arataca/BA. Minha trajetória como professor completa, neste ano de 2020, trinta e quatro anos de sala de aula.

Nós chamamos esta pesquisa de pesquisa-criação-ensino, porque o que vamos apresentar neste Memorial juntou dois mundos – o da academia e o da ancestralidade –, dando maior ênfase à capacidade narrativa, memorialística e inventiva, de alinhavar o vivido por mim, como Ogan e professor de Geografia. Assim, no projeto de pesquisa-criação-ensino desenvolvido no PPGER, não seguimos o protocolo de separação entre sujeito e objeto de pesquisa, tomados cada um deles como entes dissociados, nem mesmo houve a adoção sistemática de um método técnico-científico, aberto a um contato mais próximo entre pesquisador e objeto de pesquisa (pesquisa-ação, pesquisa participante, pesquisa etnográfica, por exemplo). Nosso trabalho é uma tentativa inventiva, talvez arriscada, com profunda motivação de decolonializar saberes universitários, de articular *lugares de fala*[1] (RIBEIRO, 2019) distintos, singulares, diversos, mas igualmente legítimos como enunciadores de saberes: o de Ogan e o de professor de Geografia na Educação Básica.

Ao longo de nosso percurso de pesquisa, durante os encontros com a orientadora, identificamos que o *lugar de fala* do Ogan, em nossa trajetória de vida profissional, ajudou-nos a fundamentar e consolidar o *lugar de fala* do professor de Geografia. Isto é, os saberes sobre espacialidades (noções de espaço, orientação, localização, relevo, etc) aprendidos na tradição Ijexá foram as bases cognitivas, epistêmicas, que antecederam, em meu próprio processo formativo, a aquisição dos conceitos científicos pertinentes ao campo do Ensino de Geografia na Educação Básica. Por isso, decidimos, minha orientadora e eu, que o mais acertado seria eu escrever, como contribuição à área de Ensino e Relações Étnico-Raciais, um livro autoral, espécie de paradidático, dedicado a crianças e jovens, *abians* e recém iniciados/as, do Ilê Axé

[1] Djamila Ribeiro, em *Lugar de fala* (2019), defende a necessidade do "deslocamento do pensamento hegemônico e a ressignificação das identidades, sejam de raça, gênero, classe para que se pudesse construir novos lugares de fala com o objetivo de possibilitar voz e visibilidade a sujeitos que foram considerados implícitos dentro dessa normatização hegemônica" (p. xx).

Ijexá no sul da Bahia, que talvez fosse possível de ser lido também por colegas professores/as da Educação Básica.

Adotamos esta direção de pesquisa, para que ficasse exposta, de modo contundente e afirmativa, nas páginas de um paradidático, esta lição apreendida, em primeiro lugar, por mim mesmo: os saberes sobre espacialidades e dispositivos de localização e de orientação, dentro da Tradição Ijexá, no sul da Bahia, e no campo do Ensino de Geografia, na Educação Básica, são distintos e não hierarquizáveis. Mas, são igualmente válidos e eficazes, pois fazem parte de repertórios civilizatórios provenientes de distintos e legítimos processos históricos de produção de conhecimentos – os de linhagem africana e os de linhagem greco-romana.

Além disso, ao longo de meu processo de formação no Mestrado Profissional em Ensino e Relações Étnico-Raciais, ficou evidente, nos encontros com minha orientadora e no modo como participei dos Componentes Curriculares ofertados pelo Curso, que sou um Ogan que é também Professor, isso mais que um Professor que é também Ogan. Em um contexto crítico e de decolonização dos saberes universitários, perceber isso foi muito importante no momento de decidirmos, minha orientadora e eu, com qual metodologia deveríamos dar prosseguimento a minha jornada, à minha formação continuada como pesquisador e propositor de produção de conhecimentos.

Então, neste trabalho, nós decidimos dar lugar, abrir espaço, para a elaboração de uma metodologia memorialística e criativa, inspirada no *Encontro de Saberes*, proposto por José Jorge de Carvalho (2016). Por esse caminho, eu e minha orientadora pudemos ficar bem à vontade com o meu *entre-lugar* de fala: sou um *mestre de oralidade plena*, um Ogan de Tradição Ijexá, iniciado há mais de 40 anos; e sou um professor de Geografia da Educação Básica, mestrando profissional na área de Ensino. Para Carvalho, mestres de oralidade plena são "pessoas que acumularam um vasto saber baseado na tradição exclusivamente oral" (CARVALHO, 2016, p. 12).

É pertinente pensarmos qual o valor, qual o alcance ético, pedagógico, epistêmico, político, de uma pesquisa-criação-ensino, nesses moldes, para a Academia e para o Povo de Santo. Esperamos que o resultado de nosso trabalho (este Memorial e o paradidático "Exu: caminhos de orientação") nos ajude a pensarmos juntos sobre tudo isso.

*

De boca a ouvido

Em rodas de conversa abertas a não iniciados no Candomblé, "de boca a ouvido" é o modo como o Babalorixá, do *Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon*, Ajalá Deré nomeia a pedagogia praticada em nosso terreiro. A singularidade de uma pedagogia que, por ser resistência, é sobrevivência, por ser improvável do ponto de vista científico, é subversiva e transpõe o espaço e o tempo; por ser lúdica: dança, canto, comida, cheiro, artes, mãos, corpos, permanece em nós. Herança do nosso povo africano que foi sequestrado no continente africano e forçado ao trabalho escravo no Brasil. Seus saberes e fazeres são memorizados, atualizados e compartilhados nos terreiros de Candomblé.

Isto é ancestralidade! Fazer a ligação do passado com o presente, lembrando a cada descendente, que ousou permanecer nos terreiros, que seus ancestrais lutaram pela preservação de seu legado sociocultural, que, junto com as duras vivências nas colônias, eles lutaram contra o regime escravocrata e todas as opressões contemporâneas. O mais importante, no entanto, é que tenham a certeza, estejamos onde estivermos, somos ligados por laços fortíssimos de *axé* ancestral em que um dado momento nos encontraremos.

Tudo isso nos revela que somos iguais em nossas diferenças e diferentes em nossas igualdades. E porque somos iguais em *Axé*, *Ara* e *Emi*, isso não impede nossas diferenças em *Bara*, *Orixá* e *Odu*. Para o Povo de Santo, o que importa, todavia, é o pertencimento ao terreiro. E é justamente em tal crença que nos irmanamos em todos os lugares, em todas as épocas, em todos os rituais, em todas as celebrações. Dentro e fora do axé, o cortejo, no entanto, é longo e nele cabe todo mundo.

O principal aporte epistemológico e metodológico dessa pesquisa foi/é a metodologia ancestral. Ancestralidade é o DNA do povo do candomblé. É o alicerce em que as gerações atuais e as que estão por vir tem como base para a aprendizagem e a continuidade da religião. A pedagogia "da boca ao ouvido" transmite os ensinamentos, sem hora marcada. A todo o momento, dentro do axé, é passada uma lição, os mais velhos ensinam aos mais novos, tendo em vista que esses mais velhos receberam de seus mais velhos as lições dentro do segredo, do respeito e do preceito. Para passar e chegar as gerações futuras o conhecimento e aprendizado, é preciso passar "da boca ao ouvido", o que se transmite nas madrugadas, no momento das

iniciações, em que *abians* e *oloyes* recebem as orientações. Essas orientações são passadas não só pelos humanos, mas pelos orixás que são os principais ancestrais.

É dessa forma que Ajalá Deré, sacerdote do *Ilê Axé Ijexá*, transmite os conhecimentos aos *omorixás*. Portanto, o terreiro tem uma pedagogia: inclusiva, participativa, comunal, atemporal, diversa, lúdica, não tem 'planejamento' e nem hora marcada para aprender e ensinar. Diversas são as formas, de ensinar no axé, através de contação de histórias, com ensinamentos, através de oficinas de cânticos, enquanto se prepara o *ajeum* ou se arruma o barracão para o *xirê*. Cada canto do terreiro é uma sala de aula, da cozinha do santo ao *ronkò*, nos momentos de reunião, nas brincadeiras ou nos diversos atos do dia a dia que traduzem que ali estão atos e costumes que falam de tudo, do sagrado à convivência das relações com os irmãos de axé.

*

Dos olhos à boca

A metodologia ancestral que nós trilhamos para chegar até aqui, para sermos capazes de propor a criação autoral de um livro paradidático escrito por um Ogan-Professor, é fundamentada, discutida e plantada, entre outros, dentro da academia, pelo pesquisador e filósofo Eduardo Oliveira, da UFBA, quando ele traz a metodologia ancestral. Essa metodologia que trabalha a partir dos saberes e fazeres dos povos tradicionais de matriz africana e, em nosso caso, da matriz Ijexá. Ela é específica no que diz respeito ao conhecimento deixadas pelos nosso mais velhos, que vem sendo passado de geração em geração, cuja perspectiva é reconhecer o sujeito não como objeto de pesquisa, mas sim como protagonistas de sua própria história. Assim, nesta pesquisa, nós nos colocamos na mesma horizontalidade que os autores acadêmicos, ao nos situarmos como um Mestre de Oralidade Plena, formado no Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon.

Considerando a metodologia ancestral, compreendendo que um terreiro é um lugar de produzir e de reproduzir conhecimentos, onde tudo é aprendido com a vivência e com o pertencimento, apoiado na proposta do filósofo Eduardo Oliveira, que toma a "ancestralidade", em dimensão epistêmica e metodológica, inspirado no projeto *Encontro de Saberes*, concebido por José Jorge de Carvalho, que tem como objetivo a decolonização dos saberes universitários, por meio da inclusão de "mestres de oralidade plena", na pesquisa e no ensino superior, de modo autoral e memorialístico, como já destacado, pude escrever como produto final a ser

apresentado ao paradidático “Exu: caminhos de orientação – saberes da Tradição Ijexá do sul da Bahia, afro-geografias de um Ogan”.

Defendemos que um terreiro de Candomblé detém vários saberes. Por isso, torna-se uma escola. A escola nagô tem elementos que podem ser relacionados a várias áreas do conhecimento técnico-científico. No caso especifico do Livro que escrevi, a relação se dá entre os saberes tradicionais Ijexá e o ensino de Geografia na Educação Básica.

O espaço geográfico do terreiro é fundamental para plantação do axé. Para tanto, são observados os pontos de energia. Para os *omorixás*, norte, sul, leste, oeste vão estar atrelados aos primeiros *odus* de Ifá. E Exu é a movimentação, ele é o primeiro orixá da criação, é quem dá caminho para sacralização dos espaços na Terra, obedecendo desde a nascente do sol até o poente. Exu trafega nesses dois pontos. E sem essa movimentação os *omorixás* não podem exercer a prática religiosa e nem podem fazer o que está no seu destino.

É importante, portanto, podermos relacionar os elementos da Geografia (pontos cardeais, relevo, clima, vegetação, hidrografia, etc) aos conhecimentos deixados pelos nossos ancestrais. Nós omorixás sacralizamos nossos territórios e para isso manejamos saberes relativos ao espaço que ocupamos no mundo e usamos noções de orientação, localização, clima, etc. De fato, gostaríamos de ressaltar no contexto desta pesquisa-criação-ensino que nossa ancestralidade sacraliza territórios desde antes de a ciência geográfica existir no mundo. Todo esse saber vem sendo construído, de geração a geração, com uma metodologia da oralidade, baseada na ancestralidade.

“Dos olhos à boca” é o modo adequado que nós encontramos, minha orientadora e eu, para designar o método de ensino-aprendizagem que criamos e utilizamos em nosso Livro. É um método que pretende ser contíguo à pedagogia do *Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon*. Assim, nós alinhamos nosso método “dos olhos à boca” à pedagogia “de boca a ouvido”. Houve, na escrita de nosso Livro, um esforço metodológico para seguirmos os passos de nossa pedagogia de base que é, essencialmente, oral.

Assim, nós recorremos à escrita, à elaboração de um recurso paradidático pertencente ao universo da cultura da escrita, mas de modo a colocar a escrita a serviço da oralidade. O método que chamamos de “dos olhos à boca” se define por duas características básicas: o uso frequente de textos visuais, ao lado dos textos verbais, suplementando-os; e a remessa constante dos leitores-aprendizes a seus mais velhos, para que possam obter informações e saberes mais precisos e, sobretudo, adequados ao momento de suas formações no axé.

No livro “Exu: caminhos de orientação”, há 22 figuras, elaboradas por mim mesmo e que discorrem visualmente sobre cada um dos temas abordados.

Além disso, o método utilizado por nós na escrita do Livro, ao mesmo tempo que procurou incentivar as práticas da oralidade, também observou estratégias para que não desrespeitasse nenhum dos três pilares da religião Ijexá: o preceito, o respeito, o silêncio. Por isso, o Livro "Exu: caminhos de orientação" não é (não pode ser) um livro de tudo dizer, ou de dizer-tudo, mas é um recurso mnemônico e pedagógico, em que estão registrados alguns mapas conceituais e conteúdos básicos relativos às temáticas abordadas nele.

À medida que fomos editando o Livro, fui compreendendo que um livro pode ser um lugar de cultivar saberes, de fazer provocações, algumas vezes, provocações silenciosas, sobretudo, por meio de imagens, para que se possa conhecer um pouco mais sobre o orixá Exu, sobre as pedagogias do terreiro, sobre o imenso acervo civilizatório dos povos negros, sem, contudo, revelar "nossos segredos".

Como a transmissão dos saberes e fazeres do terreiro são feitos na convivência com os mais velhos, estamos convictos de que a leitura de nosso Livro, por princípio, precisa ser atravessada também pelas práticas da oralidade. Assim, tentamos escrever de modo que as páginas do livro, ao serem lidas, precisassem de um diálogo vivo com os mais velhos, em situações concretas, em momentos de interação viva, nos terreiros. Nesse sentido, desse ponto de vista, consideramos como peça-chave a introdução das 22 figuras, como uma estratégia adequada, para dar suporte a este convite feito aos leitores-aprendizes: caminhem, passo a passo, "dos olhos a boca, e de boca a ouvido".

Por que escolhemos escrever sobre o orixá Exu? Porque Exu é o orixá dos começos e este é nosso primeiro livro autoral.

Além de nossas vivências nos terreiros, com nossos mais velhos e nossos mais novos, nós também percorremos caminhos por vários autores com escritas especializadas sobre o tema da religião e da geografia. Lemos Pierre Verger, Kabengele Munanga, Juana Elbein dos Santos, Frobenius, Márcio de Jagum, Siriku Salami, Nei Lopes, José Benites, como já mencionado, Eduardo Oliveira e, sobretudo, dentre outros, nós lemos as obras de Ruy do Carmo Póvoas/Ajalá Deré. Mesmo bebendo dessas fontes, o nosso livro é um diálogo do Ogan professor com os omorixás da tradição Ijexá no sul da Bahia, tendo como referência o *Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon*.

Muitas vezes, nas pedagogias de terreiro, não há linearidade. Para nós *omorixás*, a criança tem acesso a conteúdo "de boca a ouvido" que o adulto não tem (o corpo é pequeno, mas a alma é grande e as crianças estão dotadas de uma memória ancestral, que é despertada sem limites de idades): o axé fixa adormecido e, em qualquer momento, ele desabrocha, isso é ancestralidade. Como já mencionado, a ancestralidade é um modo de interpretar e produzir a

realidade. No terreiro, aprende-se com o mito, com o que se conta, com o que se recomenda, com a fala do orixá, com os *orins*, com os conselhos e repreensões, com os toques dos atabaques feito pelo *alagbe* que fazem o convite aos ancestrais. Com tudo isso, ou em meio a complexidade desse aprendizado, também se aprende a ouvir, a ver, a perguntar, e a fazer silêncio. O Livro que escrevi pretende participar desse complexo diálogo.

*

Contexto de produção do livro "Exu, caminhos de orientação: Saberes da Tradição Ijexá e Afro-geografias de um Ogan"

Na luta pela reestruturação social dos afrodescendentes nas diásporas, as comunidades de terreiro elaboraram *pedagogias decoloniais* que lutam pela vida. São pedagogias que enfrentam a fragmentação material, psíquica, sagrada, espiritual e corporal que são frutos dos desdobramentos produzidos pela colonização e procuram curar, recompor e relembrar que a identidade, a memória e a ancestralidade são os fios condutores das lutas existenciais que formam o nosso viver (OLIVEIRA, 2012).

A pesquisa em Terreiros de Candomblé, como recorte educacional, ainda é jovem no contexto brasileiro, em especial no reconhecimento dos saberes/fazeres produzidos nos terreiros, como potencializadores de uma educação decolonial e antirracista para a implantação da Lei n.º 10.639/2003, nas escolas públicas e privadas e no cruzamento com os conhecimentos geográficos como espaço fértil de ampliação dos debates. A âncora para se firmar no espaço atemporal do terreiro e na educação decolonial é a formação da identidade do povo *nagô*, esse povo que está aqui e acolá nos ensinando que o saber que se aprende nos Terreiros é saber outro, e que esse saber é que nos empodera, nos fortalece e nos emancipa (PÓVOAS, 2007).

A minha proposta inicial de Projeto de Pesquisa, a ser desenvolvido no PPGER, tinha como título "Cartografia e Memória na Organização Geográfica do Espaço Sacralizado do Ilê Axé Ijexá". A questão norteadora da pesquisa à época era: como a cartografia memorial na organização geográfica do território sacralizado do *Ilê Axé Ijexá* poderia contribuir para educação das relações étnico-raciais?

A pesquisa justificava-se por reconhecer e apresentar o terreiro de candomblé como um espaço de preservação e perpetuação da memória, do conhecimento tradicional, do saber geográfico e por considerar isso relevante dos pontos de vista: social, cultural e acadêmico-científico. A partir disso, destacava-se a relevância social da pesquisa, ao dar evidência a grupos

sociais marginalizados, ao longo de toda história do Brasil, grupos constituídos por sujeitos que em grande parte têm seus direitos sociais negados. Desse modo, pretendia (e pretende mais do que nunca) contribuir para dirimir preconceitos e valorizar as lutas contra o racismo.

Do ponto de vista da relevância cultural, a pesquisa corroborava com os estudos culturais sobre religiões de matriz africana, o candomblé, dado que pretendia estudar a organização estrutural do território sacralizado do Ilê Axé Ijêxá, num contexto marcado por uma singularidade religiosa, fazendo emergir questões ainda não pontuadas das redes simbólicas e de representação dos grupos de matriz africana no Brasil, que cada vez mais se apresenta como campo de pesquisa de interesse para educação básica. Desse modo, pretendia-se colaborar para que haja mais políticas públicas que valorizem esses espaços como campo de formação para educandos e educadores.

No que diz respeito à relevância acadêmico-científica, a investigação pretendida tinha uma importância transdisciplinar, pois abrangeria questões de alta relevância teórica e prática, destacando a convergência dos temas nas áreas de pesquisa sobre geografia, questões étnico-raciais, tradição e cultura de matriz africana. Tais elementos podendo se desdobrar futuramente em projetos culturais, educacionais, artigos científicos, seminários, congressos, cursos de curta duração, etc.

Refletindo sobre a proposta inicial ("Cartografia e Memória na Organização Geográfica do Espaço Sacralizado do Ilê Axé Ijexá") e o produto a que finalmente chegamos (um livro autoral, espécie de paradidático para crianças e jovens em formação religiosa na Tradição Ijexá, tendo como tema a aproximação entre saberes tradicionais sobre o orixá Exu e noções sobre espaço, espacialidade, modos e ferramentas de orientação nos mundos sagrado e terreno em diálogo com saberes da Geografia), o que podemos observar?

Sobretudo, podemos dizer que fizemos uma ajuste considerável em relação ao lugar de fala assumido como sendo o nosso neste projeto de pesquisa. Se, antes, a ênfase, a legitimidade do *lugar de fala*, estava no campo do saberes geográficos, sendo a Geografia o nosso mais prestigioso interlocutor, passamos a ênfase e o nosso *lugar de fala* para o campo dos saberes da Tradições Ijexá.

Por fim, o que produzimos revela o nosso desejo de escrever, com os nossos, para os nossos, mas, sempre em diálogo possível e respeitoso com todos aqueles que, mesmo pensando por meio de palavras e epistemologias distintas das nossas, desejem nos conhecer mais e melhor.

Ikàwé odárá jé nà nlá ìmó / Uma boa leitura é um grande saber
Eduardo Fonseca Junior, Dicionário Antológico

1.2 Narrativa autobiográfica de formação e trajetória profissional

> Àjàlá – modelador de Orí: conta que Baba Àjàlá fabrica muitas cabeças no Òrun, "Céu", e está para viajar para o Aiyé "Terra", vai à casa de Baba Àjàlá para escolher o seu Orí. E a vida na terra vai depender crucialmente da escolha do Orí que ele fez. Pois, acredita-se que essa escolha já predestina o homem ao sucesso ou ao fracasso em sua vida no Aiyé. Diz que Baba Àjàlá é dado a tomar umas bebidas e ao ficar meio alto, ao fazer as cabeças, Ele erra na composição da argamassa, deixando-a fora do padrão necessário para ser moldada, muito arenosa ou com excesso de liga. Também cozendo-as, às vezes muito, o que as torna muito rígidas e ressecadas, ficando muito duras, queimadas e quebradiças. Ou cozendo-as pouco, deixando-as quebradiças e esfarelentas. Às vezes, moldando-as tão tortas que, quando cozidas, ficam rotas. Ao escolher sua cabeça e seguir em direção ao Àiyé, o ser humano atravessa vários ambientes como o calor excessivo de desertos: muito frio, como das zonas gélidas da terra, há zonas onde tem de atravessar tempestades com ventos e chuvas fortes. E, se as cabeças não tiverem sido bem confeccionadas, elas irão se danificar e ficarão em péssimo estado ao chegarem ao Àiyé. Dependendo do estado em que cheguem, se a cabeça estiver boa àquela pessoa trabalhará e tudo o que fizer será para si mesmo, podendo prosperar na vida, alcançando o sucesso e a fortuna. Se a cabeça estiver danificada, aquela pessoa trabalhará e tudo o que conseguir será para gastar com os reparos de seu Orí. (*PRANDI, Reginaldo. Mitologia dos Orixás*.)

1.2.1 Educação formal: as primeiras letras

A minha infância foi marcada pelos caminhos entres as casas dos meus tios e tias que moravam próximo a casa de meus avós maternos, em Itabuna. Minha morava em Ibiaçu, distrito de Marau/BA. Fui criado por muitas pessoas da família e minha infância foi forjada na convivência com a diversidade familiar. Muitos modos de pensar, muitas mãos para ajudar na sobrevivência básica, um aprendizado marcado por diferentes formas de condutas humanas.

Foi na casa da minha avó, onde eu ficava, que tive os primeiros momentos de educação. As duas pessoas que ali viviam eram analfabetas, no que diz respeito à educação escolar, mas mestres em uma educação formada pela vida. Existia ali os moldes de uma família em que o respeito aos mais velhos tinha o seu lugar de destaque. Foi nesse meio e com essa formação familiar que tive minha primeira linha educacional: a de dentro de casa, a chamada educação doméstica.

Ficava perto de casa, na mesma rua União Operária, a minha escola dita formal. Chamava-se "Aprender o ABC". A primeira professora, chamava-se professora Marlene. Hoje eu entendo que fiz ali minha alfabetização. Passei um ano estudando com ela, tudo era muito fascinante, já que naquela época os móveis eram pequenos. O que mais chamava minha atenção era os lápis de

cor, que eu não conhecia. Mas, saí dali conhecendo poucas coisas do letramento.

No ano seguinte, eu fui estudar com a professora Esmeralda. A escola era em uma sala, no bairro do Pau Caído. Não era exatamente uma escola, e sim uma sala emprestada em uma casa, que servia à comunidade local e a pessoas de bairros próximos. Essa professora era uma senhora amiga de meus avós. Dona Esmeralda passava na porta de nossa casa todos os dias. Lá eu aprendi a ler e aprendi também as quatro operações. Na época, quem pagava a professora era a Prefeitura, alguns pais também colaboravam, não tinha merenda. Mas tinha uma lousa preta, pequena e um lugar para guardar os livros. Tudo era muito difícil, mas saí dali sabendo o necessário para avançar nas séries posteriores. Com Dona Esmeralda, fiz os 1º e 2º anos. Sou muito grato àquela senhora de muita luminosidade, que despertou em mim o caminho da intelectualidade, plantando a semente dos conhecimentos para minha vida futura.

A continuidade do ensino primário se deu no Grupo Escolar Vicentino, na rua Bartolomeu Mariano, nº2, onde todas as crianças do bairro estudavam. Era uma escola de três salas de aulas, com mais uma sala de diretoria e uma pequena cantina. A minha professora da segunda série chamava-se Maria Célia. Ela morava na entrada da ponte do bairro da Conceição. Ela deu continuidade ao aprendizado e fui desenvolvendo bem as coisas que eram propostas por ela. Nessa escola, eu dominei toda tabuada de multiplicar, pois a professora mandou copiar dez vezes a tabuada no caderno. Então, depois disso, fiquei craque.

No ano seguinte fui para o terceiro ano, a professora Marilene tornou-se minha professora. Passei direto para a quarta série. A professora da quarta série era a mais temida do colégio. Com ela, a gente aprendia ou não iria fazer admissão. O regime da professora Edisonia era duro e muito tradicional. Nós aprendemos muito com ela. Havia caderno de classe, caderno de casa e todas as quartas-feiras tinha um teste no caderno. Tudo virava ponto para a aprovação no final do ano.

Na década de 70, iniciei estudos no Centro Integrado Oscar Marinho Falcão (CIOMF). Ali precisei me adaptar à rígida disciplina professor Afrânio, que era também o diretor. Mas, com disciplina, eu fui um aluno exemplar. Em meio às tormentas da juventude, frequentei as aulas de Geografia, com a professora Edisonia, com suas provas de 50 questões. O zelo pelas aulas de Geografia continuou vivo em mim, o que eu atribuo à excelente professora de Geografia. Mas, meu interesse geral pelos estudos veio graças à influência de meus tios. Um era jornalista e outro contador. Eles foram as figuras humanas que mais influenciaram minha formação escolar, além de meus avôs maternos que tiveram papel importante na minha formação de modo geral.

Na primeira etapa de minha vida escolar, fui um aluno de muita dedicação e pude aprender muito com minhas professoras. Passei direto, na quarta série e fiquei apto a fazer admissão. Mas, nessa época, justo no período da matrícula, saiu a reforma educacional e não precisei ir fazer as famosas admissões para o ginásio. Quando vi, meu nome foi direto para a lista de alunos a serem matriculados no Colégio Estadual de Itabuna. Mas, como era muito longe do bairro Pontalzinho, onde eu morava na época, desisti dessa vaga e fui atrás de vaga no Instituto Municipal de Educação Aziz Maron (IMEAM).

1.2.2 Ensino Fundamental, de 5ª a 8ª, Curso de Magistério e Ensino Superior

Na década de 80, no IMEAM, iniciei o ginasial, fazendo da 5ª serie à 8ª serie. Assim também foi o Curso de Magistério, feito nesse mesmo colégio. Naquela época havia muita discriminação quando um homem fazia o curso de Magistério. Mas, não contei conversa. Na minha sala havia 40 mulheres e três homens; e um desses homens a fazer o Curso de Magistério fui a eu.

Foi muito proveitoso o tempo do Curso e o período de estágio. Posso equipararo antigo magistério com os Cursos de Pedagogia que fazem hoje. Na existência, eu estou certo de que vim para ser professor e essa preparação veio se materializando ao longo de minha vida como educador. Para mim, o Curso de Magistério foi o trampolim para a minha entrada no Ensino Superior, feito na Universidade Estadual de Santa Cruz, UESC.

Terminei o Magistério, em 1985, no ano seguinte, em 1986, fiz vestibular para o Curso Superior de Estudos Sociais. Os estudos desse período contribuíram para minha formação. Também contribuíram para a solidificação do caminho que fiz até o Curso de Geografia, sonho realizado em um tempo muito posterior. Durante o Curso de Estudos Sociais, a todo o momento, estava em contato direto com leituras sobre variados saberes teóricos e metodológicos do campo da Geografia. Mesmo, diante dessa minha empolgação e com um bom relacionamento colegas e leituras para aprofundamento das categorias de análise da Geografia, precisei fazer a interrupção do Curso no último semestre. Não cheguei a me formar em Estudos Sociais.

Quando iniciei o Curso de Estudos Sociais, a ideia era buscar conhecimento nesta área para poder ser professor. Compreendo que ser professor que é uma das coisas que trouxe comigo para o Àiyé. Uma rica história de coincidências levou-me para a prática docente e, especificamente, para a área de Ensino de Geografia. Pode-se dizer que poucas foram às vezes

em que trabalhei em atividades não ligadas à Geografia. No entanto, como já dito, precisei deixar o curso de Estudos Sociais no último semestre. Nessa época, os Cursos de Geografia e História foram criados na faculdade em que eu estava matriculado. Por duas vezes, meu nome saiu na lista de selecionados para dar continuidade de estudos no Curso de História. Por conta disso, por duas vezes, desisti de dar prosseguimento em minha formação no Ensino Superior.

Tempos depois, quando eu já era professor no município de Arataca/BA, pude retornar à universidade, dessa feita para dar continuidade a minha formação no Ensino Superior, na área de Geografia.

De fato, retomei minha formação no Ensino Superior, em 2012, via PARFOR/UESC, tendo me matriculado no Curso de Licenciatura em Geografia. Na época de escolha do tema para o Trabalho de Conclusão de Curso, tive a sorte de receber, em um evento no terreiro Ijexá, a professora Maria Palma, à época, coordenadora do PARFOR, e a professora Lourdes Bertol. Ambas me motivaram a escrever um trabalho de Curso sobre a organização geográfica do espaço sacralizado do Ilê Axé Ijexá. Para essa essa escolha de pesquisa, foi decisiva também a ajuda da professora Jaqueline Chkiavet. A professora Jaqueline me indicou uma boa bibliografia sobre Geografia Cultural.

A ideia do trabalho final de Curso, então, foi amadurecendo. Estava mesmo decidido a escrever sobre religião de matriz africana, o espaço do terreiro Ijexá, em diálogo com a Geografia. A oportunidade de fazer avançar as leituras sobre Geografia Cultural, as orientações da prof. Luzineide Borges, que me guiou desde o início da graduação, e o encontro com Eugénio Abreu Junior, colega de Curso, que traz em sua raiz forte ligação com o povo de Santo, sendo sobrinho do Babalorixá Sifrônio Abreu, filho de Severiano Manoel de Abreu, o "Jubiabá da Bahia", foram decisivos para o êxito no projeto de TCC. Desse modo, dois mundos – o da ancestralidade e o da formação técnico-científica em Ensino de Geografia – puderam se encontrar, por primeira vez, para mim, de maneira formal e sistematizada dentro da academia, fazendo parte constituinte de meu processo de formação educacional e profissional.

Gostaria de ressaltar que dois mundos se juntaram, em 2014, para conseguirmos levar os conhecimentos de ancestrais negros africanos para academia através de uma monografia de TCC. Eugênio Abreu Junior e eu escrevemos juntos, orientados pela profa Luzineide Borges, uma monografia intitulada de "Organização Geográfica do Território Sacralizado do Ilê Axé Ijexá". Apresentando, no resumo, o seguinte percurso de investigação:

> A presente pesquisa trata do estudo da organização do espaço geográfico sacralizado no terreiro de candomblé, religião de matriz africana, descreve e analisa o espaço

natural e urbano do terreiro e a importância da geografia para a prática religiosa. A pesquisa desenvolvida foi de abordagem qualitativa com uma investigação etnográfica. Assim, a presente pesquisa teve, como área de estudo, o terreiro de candomblé *Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon*, localizado na periferia do bairro Santa Inês, em Itabuna – Bahia e teve como objetivo geral investigar os espaços naturais e urbanos do terreiro de candomblé, considerando sua organização geográfica como elemento pedagógico educativo. Os objetivos específicos foram: descrever a organização geográfica do território sacralizado do Ilê Axé Ijexá; analisar as práticas religiosas e sua ligação na organização do espaço geográfico no terreiro de candomblé e relacionar a importância da religião de matriz africana para o ensino da geografia no Ensino Fundamental e Médio. Como principais elementos de sondagem e coleta de dados utilizaram: análise documental e bibliográfica, observação participante, entrevistas semi-estruturadas (registradas mediante gravação). Podemos concluir que o terreiro, utilizando dos estudos da geografia, tem contribuído com a população letrada (acadêmica), servindo de fonte de pesquisa, mostrando a importância da religião afro-brasileira, para a população ficar a par desta história de religiosidade, dos nossos ancestrais africanos, trazidos como escravos para o novo mundo e para a formação cultural afro-brasileira.

Vale observar aqui que nós fomos discriminados, em alguns momentos, por Colegas e alguns Docentes do Curso, por escrevermos sobre uma religião de matriz africana, o candomblé Ijexá, dentro de um Curso de Geografia. Não seria exagero dizer que termos escolhido uma professora negra, filha de Xangô, para nos orientar também provocou inquietações no Curso, além de sermos, Eugênio e eu, duas pessoas com uma longa trajetória de vida religiosa ligada ao Candomblé. De fato, nós queríamos trazer discussões que pudessem contribuir para um novo modelo de ensinar Geografia, elaborado a partir dos saberes do terreiro, e nós assumimos plenamente esta nossa decisão (direção) de pesquisa.

Estávamos certo de que era necessário trazer para discussão na Academia o legado deixado pelo nossos ancestrais. Assim, realizamos a pesquisa e apresentamos a uma banca formada por oito professores do Curso PARFOR. Fomos aprovados, mas eu fiquei um pouco decepcionado com a forma como nossa decisão de pesquisa foi recebida no Curso.

Depois de alguns meses, nosso TCC começou a penetrar em outros espaços, além do Curso de Licenciatura em Geografia, PARFOR/UESC. Nossa monografia rendeu apresentações em Seminários, participação em Fóruns, em Jornadas Pedagógicas, no município de Arataca e em outros municípios do sul da Bahia. Também fomos convidados para uma Aula Aberta, na UESC, em uma Programação, em parceria com o Kàwé, Núcleo de Estudos Afro-Baianos Regionais (NEAB), com o Departamento de Letras e Artes (DLA). Nesta Aula Aberta, o tema era: Candomblé e Geografia.

Em parceria com outros pesquisadores, a partir de pesquisa para a escrita do TCC, escrevemos e publicamos os seguintes artigos:

OLIVEIRA, Raimundo Nunes de; BORGES, Luzineide Miranda. Organização Geográfica do Território Sacralizado do Ilé Axé Ijexá de Itabuna – BA: contribuindo para o Ensino de Geografia. **Anais do VIII Seminário Internacional - As Redes Educativas e as Tecnologias: Movimentos Sociais e Educação** • (Junho/2015). Disponível em: http://www.seminarioredes.com.br/viiiredes/adm/diagramados/TR1121.pdf

OLIVEIRA, Raimundo Nunes; VIANA, Moisés dos Santos. Ressignificação da natureza no Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon. **Anais do XI ENECULT**, v.1, Edição 2015, Salvador/BA. ISSN: 2318-4035. Disponível em: http://www.cult.ufba.br/enecult/anais/artigos-aprovados/

BORGES, Luzineide Miranda; OLIVEIRA, Raimundo Nunes de; CAPUTO, Stela Guedes. A organização geográfica do terreiro de candomblé contribuindo para Ensino da Geografia. **Revista Entre Ideias: Educação, Cultura e Sociedade**, Salvador, v. 5, n. 2, p. 79-94, jul./dez. 2016. ISSN: 2317-1219 (online) . Disponível em: https://portalseer.ufba.br/index.php/entreideias/article/view/15043

*

1.2.3 Trajetórias profissionais

Como diagramador

Iniciei a minha vida de trabalhador aos 13 anos de idade, a princípio como *office boy*, no Jornal Tribuna do Cacau, em Itabuna/BA. Saia da escola toda tarde e ia dobrar e organizar o jornal para entregar às 5 horas da manhã. Entrei como aprendiz, fui entregador de jornal, limpava a redação e a oficina, com meu tio J.R., que era o chefe da oficina e meu primo José Carlos (Belinha). Com eles, aprendi a profissão de diagramador. Nessa época, eu era o responsável por fazer a diagramação, da primeira a última página do Jornal. Essa foi a minha primeira assinatura em Carteira Profissional, como diagramador. Na realidade, só tive duas assinaturas em minha carteira de trabalho: como diagramador e como professor.

Quando sai do Tribuna do Cacau, fui contratado pelo Jornal Diário, também de Itabuna, e para a mesma função. Nesse período, já estava cursando o Magistério, no período vespertino. Entrava no trabalho às 18 horas e saia na hora em que o jornal fechava a primeira página, que podia ser às 20h ou até ao amanhecer. Esse trabalho me ajudou em minha formação, tendo em vista que a nata do jornalismo de Itabuna trabalhava neste jornal. Eu aproveitei os ensinamentos do chefe da redação e do linotipista Sr. Daniel, que contribuiu muito com minha formação,

orientando-me para que as correções fossem as mínimas possíveis. Durante o curso de Magistério, eu trabalhava, dormia pela manhã e saia às 12h30min para o IMEAM. Todo o dia, quando chegava em casa, jantava e saia para o trabalho.

Quando adolescente, sempre falava em casa, para minhas tias, primas e primos, que um dia eu subiria a escada da faculdade. Na minha região, só existia uma faculdade, a atual UESC. Mas, naquela época, não se chamava Universidade Estadual de Santa Cruz, pois era uma faculdade privada.

Como professor

Em 1986, vim morar em Arataca/BA, para criar uma banda escolar no Instituto Municipal de Educação de Arataca/ IMEA. Em 1987, comecei a ensinar Geografia, coincidentemente no ginásio do Colégio IMEA. Eu cheguei para dar início a aulas de banda e fanfarras e terminei passando toda minha vida como educador nesta escola municipal.

Assim, o IMEA se tornou o palco de minhas primeiras aulas de Geografia e de História. Isso porque não havia professor dessas disciplinas e passei a ensiná-las também, junto com as atividades que assumia com a banda da escola. Essa situação perdurou até 1988.

A partir de então, assumo na escola a função de vice-diretor. Posteriormente, passando por várias gestões administrativa, fui diretor geral do IMEA. Fui também o responsável pelo Curso de Magistério dessa escola. Inclusive, fui o responsável pelo registro e autorização de funcionamento do Curso, precisando fazer várias viagens ao Conselho de Educação em Salvador, no governo do então prefeito da época, hoje já falecido, o senhor José Carlos dos Santos (Zé Baio). Fizemos a primeira formatura de uma turma de Magistério do IMEA. O prefeito Zé Baio ofereceu aos alunos o anel de formatura. Por ser a primeira turma formada no município, tendo em vista que Arataca acabara de ser emancipada, isso foi uma grande festa na cidade!

É também em 1988 que eu fui convidado para ensinar no colégio do SENEC, no município de Jussari, como professor de Geografia e História. Porém, fiquei apenas duas unidades nessa escola, tendo em vista que os vencimentos demoravam de sair.

Muitas coisas o destino reserva-nos. E o que está dentro do saco da existência, pode ficar adormecido, mas uma hora desperta. A convivência com o amigo e colega, Sr Agenildo, diretor de escola e professor de Estudos Sociais e Geografia, no município de Buerarema, faz com que eu tenha a oportunidade de aprender a trabalhar com grades curriculares. Essa experiência me põe em contato com palestras feitas por professoras da UESC, ligadas à área de educação e do

Ensino de Geografia. E foi assim que minha trajetória profissional, como professor do município de Arataca, colocou-me de volta no caminho para a universidade. Como já disse anteriormente, retornei à universidade para fazer o PARFOR. Foi minha chance de retomar e finalizar os estudos no Ensino Superior, na área que sempre quis: Licenciatura em Geografia.

Minha prática docente na área do Ensino de Geografia sempre foi voltada à Geografia física. Eu procurava sempre preparar as aulas para que os meus alunos pudessem aprender de forma leve, sem ter que decorar os nomes de países no mapa físico do Brasil. Minha preocupação, como jovem professor, era contextualizar as minhas aulas de Geografia. Frequentemente, eu saia da sala de aula para utilizar como recurso pedagógico o que tínhamos nos arredores da escola. Assim, procurei ensinar aos meus alunos da educação básica e do ensino médio. Aprendíamos pisando no solo como é o nosso solo, nossos rios, nossa vegetação, o estudo da população local para entender as demais contextualizações globais.

Alicerces metodológicos de minha prática docente, alguns dos quais manejados intuitivamente, consolidados ao longo dos anos, já são mais de trinta anos em sala de aula, e a trajetória de pesquisa para construção da monografia do Curso de Licenciatura em Geografia, foram a base para minha inserção na pós-graduação. Por meio de uma proposta de projeto apresentada, em outubro de 2017, no Mestrado de Ensino e Relações Étnico-Raciais/PPGER/UFSB, conforme já exposto no Capítulo 1 deste Memorial, pude dar prosseguimento à articulação entre os saberes Ijexá sobre espacialidade e as noções de espaço e espacialidade relativas a contéudos do Ensino de Geografia na Educação Básica.

*

No saco da existência, onde há vários saquinhos, em um deles estava a missão de Ogan. Sou filho de uma *Yalorixá*, que tinha terreiro em Ibiaçu/BA. E desde criança acompanho e vivo com orixás, no terreiro, nos atabaques, nas folhas. No início da década de setenta, na casa de meu *Babalorixá Ajalá Deré*, comecei, como *abian*, tocando *Gan* (agogô). Ia lá mais pela influência do toque, que já conhecia, e para tomar munguzá. Mas, desde então, acompanhava todos os rituais que eram feitos. Nessa época nascia o grupo fundador do *Ilê Axé Ijexá*. A casa foi inaugurada oficialmente em 1974. Na década de 1980, fui abalado para Ogan. Sendo iniciado em 05 de janeiro de 1988. Em meu caminho, tive alegria e a honra de ser fundador do *Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon*. É essa vivência que me permitiu escrever este Memorial e o livro autoral que o acompanha.

Capítulo 2.

Ao longo do Curso Mestrado Profissional em Ensino e Relações Étnico-Raciais, tivemos a oportunidade de exercitar a prática de escrever artigos, ensaios, narrativas autobiográficas de formação, para apresentação escrita de nossos percursos formativos, em cada um dos componentes curriculares realizados a cada quadrimestre.

O ensaio inédito que apresentamos a seguir, neste capítulo 2, foi apresentado à disciplina Ensino e Arte na Diáspora, cursado nos meses de setembro a dezembro de 2017. Esse ensaio foi escolhido para fazer parte de nosso Memorial, pois se articula à temática de nosso livro autoral.

Viver entre dois mundos, o *adjá* e a caneta: história de vida de Rui Póvoa

por Raimundo Nunes de Oliveira (Ajagunan)

Vou contar aqui um pouco da história de Ajalá Deré, Ruy do Carmo Póvoas, babalorixá e escritor. Vou contar um pouco do início, do começo, de como aprendeu a chacoalhar o *adjá* e de como aprendeu a escrever. Vou contar um pouco de tudo que aprendi com ele. Assim, vou contar um pouco das histórias que presenciei, em rodas de conversa, no terreiro; e narrarei também um pouco das histórias que escutei dele, numa entrevista feita por mim, em 2017.

Chacoalhar o *adjá* e escrever com a caneta, o escritor que é babalorixá trafega nesses mundos. O que ele veio para fazer, quando pegou sua Orí, no Òrun, lá em Ajalá, o oleiro que faz as cabeças? Essa dupla forma de ver e estar no mundo traz consigo uma dualidade de compreensão: o mundo dos brancos e o mundo dos ancestrais. O mundo dos negros, trazido enraizado, pelas descendência de mãe Inês. Em uma parte da família, mãe negra, com toda forma de educar de nosso povo, de raízes da senzala, dos castigos do trabalho forçado, das marcas dos ferros. Essas marcas são refletidas no caminhar da existência do escritor que apresenta entendimento de mundo desde os ensinamentos de sua mãe velha. Até mesmo antes do nascimento. E, sem essas características dos negro da senzala, teria ele conseguido trazer à tona no escritor-babalorixá os conhecimentos necessários para transitar no mundo dos brancos?

De família de axé, todos os seus antepassados traziam o destino de chacoalhar o *adjá*, mas nenhum deles avançou nessa direção. Conheciam o *axé* da família, mas não queriam a responsabilidade de levar a diante a cultura recebida, rica em aprendizagem, deixada pelo antecessores da família. Fé, todos eles tinham; e temiam aos orixás.

Certa vez, contou-nos, em roda de conversa, Ajalá Deré/Ruy Póvoas: “Ogum falou incorporado em uma das pessoas da família, em minha prima Maria da Conceição, que era filha de Tia Jeovanina, o pai dela era Antonio Roque de Souza. Todos recebiam orixá, ou encantado, como se falava na época. Ogum disse ‘sentem na porta da rua que irei passar’ e todos iam para

o pedaço de coqueiro que fica na frente da casa para ver Ogum. Imediatamente ele riscava, entre o céu e o oceano. Quando crianças, nós víamos isso e foram várias as vezes´´.

Ruy foi crescendo ao lado de sua mãe velha, que foi quem na realidade lhe ensinou a manusear o *adjá*. Ela trazia de Oxalá, seu orixá de cabeça, esse ensinamento. O ensinamento veio pela oralidade, de boca a ouvido, nas noites em que Oxalá chegava em mãe velha. Começava a aula: com segredo, preceito e respeito. Era tudo do segredo, o *adjá* e as coisas de axé. Oxalá, em mãe velha, dava todo direcionamento, não em instrumento material, mas no espiritual, para aquele que no futuro iria representar o *adjá*.

Quando você vem para ser, nada tira você de seu caminho. Por mais que você saia da trilha, em um dado momento, você retorna a ele. Tudo se inicia no momento do nascimento, Ruy foi aparado nos braços de *Oyá*. Veio realmente para trafegar nos nove espaços do *Òrun*: é isso que o babalorixá-escritor faz na sua existência. Ele tem o transitar de *Exu*, na comunicação, o dinamismo de *Oyá*, a pesquisa de *Oxóssi*, a doçura de *Oxum*, a sutileza de *Logun* e a firmeza de *Oxalá*, com o seu *opaxorô*. Assim, completam a Orí (a cabeça) de Ruy Póvoas, aquele que veio para manusear não só o *adjá*, mas também a caneta.

Toda criança é curiosa, principalmente quando você é interessado nas coisas que os mais velhos têm para ensinar. E mãe velha de *Oxalá* tinha o dom do ensino. Ensinou muita coisa de *axé*, ligado a curas, folhas, rezas, *orikis*, *orins* da nação Ijexá e coisas de Leocádio, que era da nação Angola. Tudo foi passado por ela. Claro que quando se é criança fica tudo isso gravado na *Orí*. O interessante é que esses ensinamentos vão contribuir, muito tempo depois, para Ruy utilizar a caneta no tempo necessário.

Era falado por todos da família, sem distinção, quando Ruy nasceu, diziam: esse menino carregará o *adjá*. Isso já era falado no seio da família. E o crescimento e a aprendizagem continuavam, andavam dizendo que ele seria babalorixá. Naquele tempo, o povo falava: vai ser pai de santo. O tempo passava e ele cada vez crescia no aprendizado, com o seu povo da família, já que todos eram do santo, mas não queriam balançar o *adjá*. A cabeça do menino se transformava em uma verdadeira biblioteca de axé. Com certeza, um dia, estaria em suas mãos o instrumento de poder símbolo de axé, e comando, trazidos pelo nossos ancestrais. O menino Ruy, então, nasceu predestinado para ter em mãos o instrumento sagrado para transmitir o axé em toda sua existência.

O *adjá*

Instrumento sagrado, quando manuseado, passa a força no momento em que está sendo utilizado pelo sacerdote, para os que viram no santo, ou seja, os que incorporam. É símbolo também com o seu som, mexe com o axé até mesmo dos que não incorporam. Ele é o condutor para chamar o divino no homem, é um instrumento que não pode ser violado, ou tocado, por qualquer pessoa que não tem a preparação, ou seja, o fundamento para utilizá-lo.

É costume os *adjás* ficarem no silêncio, no mastro do axé ou na cadeira do sacerdote, e ainda na *jará´oluwa* (no quarto de santo), só sendo chacoalhado nos momentos de fundamento. É um instrumento da liturgia que não poder ser usado para momentos fora do axé. Os sacerdotes recebem sua mão de *adjá*, quando o seu pai ou sua mãe lhe transmite o cargo de sacerdote ou sacerdotisa, no momento da entrega do *deká*, ou cuia, como é chamado pelos mais velhos da religião de matriz africana, em especial, no Candomblé.

Quando o *babalorixá* recebe a mão de *adjá* como símbolo do poder para prática religiosa, ao fundar seu axé, os mais velhos da casa, com sua obrigações completas, no caso da *Yakekere*, ou *Babakekere*, *Ogan* de sala, *Egbomi*, por ordem de seus sacerdotes podem manusear o *adjá*, quando entregue pelo seu *babalorixá* ou sua *iyalorixá*. O instrumento pode ser de uma campânula, duas, três ou quatro, cada uma com o seu significado.

O *adjá* fala junto com as vozes humanas

No momento em que os responsáveis por dirigir o ritual balançam o *adjá*, com certeza, nossos ancestrais vibram com o chamado e atendem. É um dos momentos da quebra do silêncio, na hora do *ariaxé*, no período da iniciação. É o som do *adjá* com o som da água que cai, mais a voz humana da *Ojugbonan*, que na maioria das vezes tem uma voz agudíssima. Esses três elementos, o som ecoado nestes momentos das madrugadas de tempo frio, adentram e fazem com que todos que por ali passarem relembrem o som do *adjá* com canto do *ariaxé* ou *maionga*, no dia de sua iniciação. Esse som fica internalizado e jamais esqueceremos. Todas as vezes que ouvimos, independente da idade de iniciação, vem na memória o momento quando fomos iniciados.

Quem rompe o silencio na iniciação é o *adjá*. Ele vai mais além, pois após os fundamento da madrugada na preparação, vem o *paó*, para início da reza diária, antes do sol nascer, com seu *orins* e *orikis* específicos, entoados por um grupos de mais velhos que passaram pelo mesmo ritual e que ali estão para transmitir o axé do período pré iniciático. Esse

instrumente, de segredos nos terreiros de candomblé, vai conduzir os noviços, sejam eles para confirmação em cargos ou para futuros sacerdotes. Esse instrumento conduz os orixás na grande roda de *xirê*, não importa quantas campânulas eles tenham. Ele é condutor de axé quando ouvimos e entendemos a comunicação entre ele e os orixás. Os nossos orixás acompanham o som dos atabaque, das vozes humanas e do *adjá*.

Nas rezas da tarde, várias pessoas vão entoar *orikis*, *orins*. Cada uma delas fica com um *adjá*, com balanços de direita para esquerda, todos praticam e mantêm na mesma sintonia, produzindo um som de chamado, que é a comunicação. Nós entendemos que os nossos deuses, em quem depositamos fé e fazemos reverência, atendem as nossas súplicas. Nossos ancestrais nos respondem com as suas presenças, o adjá ultrapassa todos os sons que são produzidos na roça. Ele é ouvido nos quatro pontos de energia do universo. São os condutores de axé da terra, da água, do ar e do fogo. Todas essas energias respondem ao chamado do *adjá*.

Esse som é a comunicação que se dá de forma oral nos terreiros (roças de axé), vinda de uma transmissão de boca a ouvido. A oralidade é nosso meio de comunicação, desde os tempos antigos, desde a criação da humanidade. Podemos verificar isso, no *itan* da criação do mundo. O *babalorixá* se comunica na hora do silêncio por meio do som produzido pelas campânulas.

O caráter hermético do Candomblé mantém aspectos fortemente ocultos, secretos, misteriosos e restritos aos sacerdotes e iniciados. Por isso, o *adjá*, tende a ficar resguardado. Mas, há uma ocasião em que há a possibilidade, em algumas casas, na hora do culto aos orixás, de um balaio de *adjás* ser apresentado e distribuído aos *babalorixás* e *iyalorixás* presentes no ritual do *xirê*.

Ruy Póvoas, no caminho para o aprendizado da escrita

Depois do aprendizado oral, o aprendizado da escrita. Em roda de entrevista, contou-nos Ruy Póvoas: “iniciando aos três anos, o contato com a escrita aos sete anos de idade, minha professora chamava Ivanilda. Foi ela quem me ensinou o ABC. A escola era em Pontal/Ilhéus, era chamada de escola do P R P (Partido Republicano Popular). Esse partido mantinha essa escola gratuita, no bairro, para as crianças, para ensinar as primeiras Letras. Depois do ABC, puseram-me na escola de dona Elvira Pedreira, que era uma escola particular, lá só estudava filho de gente que podia pagar, foi assim a partir de dona Elvira, com a cartilha do povo. A escola onde professora Ivanilda ensinava era a PRP. A escola de dona Elvira era *Coração de Maria*, a PRP funcionava na praça São João Batista, que era a grande praça do Pontal,

funcionava ali o lugar da escola, na rua da frente ,que hoje se chama Lomanto Junior. Pasme! O quarto onde funcionava essa escola era a sala onde funcionava o partido do PRP, até hoje está de pé. A escola de dona Elvira, não. No lugar da escola de dona Elvira, hoje é uma mansão. Naquele tempo, as crianças aprendiam a escrever a lápis, porque a caneta tinteiro tinha uma pena de aço de ferro de ponta muito aguda. Para as crianças não se furarem, então as crianças escreviam a lápis. Só mais tarde, lá para o final do 1º e 2º ano, é que escreviam de caneta, a que tinha o tinteiro. Molhava a caneta no tinteiro e enxugava no mata borrão. Todo mundo tinha que ter o seu tinteiro, sua caneta e seu mata borrão".

A história de Ruy Póvoas continua: "Depois inventaram a caneta que não precisava mais de tinteiro e mata borrão. Essa caneta dentro tinha uma bomba com uma borrachinha, aí sugava a tinta e carregava a caneta, aí escrevia sem precisar de tinteiro, quando aquela bombinha secava dentro da caneta tinha que trocar. Mas antes de haver isso, era um deus nos acuda: o tinteiro derramava, caia no chão, quebrava e sujava a roupa e lambuzava tudo de tinta. Ainda nestes primeiros anos da escola primária, tudo isso na escola da professora ELVIRA, a escrita tinha lugar de destaque, os alunos tinham que aprender e da forma tradicional, mas todos saiam sabendo ler e escrever".

Então, lá na escola primária de Ruy Póvoas, a escrita funciova da seguinte maneira: cada aluno tinha um caderno de caligrafia vertical, para a prender a grafar as letras do ABC, depois que os alunos dominavam essa primeira etapa, partiam para grafar as sílabas, no terceiro ano, grafavam as palavras e, no 4º ano, grafavam as frases curtas. Depois de percorrer os cadernos de caligrafia, os alunos dominavam a fase da alfabetização. A professora passava para fazer cópia da cartilha, do livro de Bernadete Strol Sodré. Era marcado uma parte do texto e todos copiavam. Isso era para as letras ficarem redondas e legíveis, isso era o objetivo das cópias que a professora Elvira mandava os alunos fazerem. Depois, era o ditado retirado de um texto do livro. Aprendia-se a escrever o que se escutava: escrevia aquilo que a professora pronunciava. Eram assim as aulas de leitura e composição.

Ruy Póvoas, conta: "Ah, a de composição, era quando a gente já sabia compor o texto, aí a professora dava um tema ou colocava uma gravura no quadro negro e a gente inventava uma história. Todos os meus estudos enquanto criança, de 1ª a 4ª serie, foram na escola da professora Elvira, como relatei anteriormente, depois que saí de lá, tinha que fazer o exame de admissão, para entrar no ginásio, eu fiz e fui para o IME, onde cursei o ginásio e científico, depois entrei na faculdade. No período de estudante, já era líder e ministrava aulas como monitor para os colegas".

A caneta tem posição nas mãos do *babalorixá* escritor

Se fosse atender a seu pai, homem branco do cacau burguês, fazendeiro, Ruy Póvoas só iria valorizar os caminhos da escrita. Mas a caneta entra na sua vida como transmissão da expressão oral, a escrita traçada no Òrun.

De todo modo, a vontade de seu pai, fez de Ruy um homem de saber aguçado, que muito utiliza a caneta. A caneta, instrumento que tem posição de destaque, não só nos primeiros anos de estudos, mas em toda trajetória como estudante, toma realmente forma profissional, nas salas de aula das escolas particulares em Itabuna. Na universidade, como professor do Curso de Letras, maneja a palavra escrita como escritor. É bem marcante sua maneira de ministrar aulas, mesmo em suas falas, não só lá, na escola formal e acadêmica, mas também nesta escola que é o terreiro. Seja com seus alunos ou com seus omorixás, há, na caneta de Ruy Póvoas/Ajalá Deré, a dedicação de um verdadeiro orientador, professor e educador.

É interessante, quando ele está ensinando, seja no terreiro ou nas salas de aulas, e está explicando qualquer assunto, quando faz uma explicação. Dentro dessa explicação, há um ensinamento, ele retoma sua fala inicial e pergunta: mas, por que estou falando isso? Quem está ouvindo tem que repetir o que ele iniciou falando. Isso é uma forma de saber se as pessoas estão prestando ou prestaram atenção no que ele está explanando? Acontecimentos como esses ocorrem tanto no momento em que está com o *adjá* na mão, no terreiro, quanto nos que está com a caneta, na academia, nas suas escritas em textos, nas suas obras de literatura africana, ou quando ele está lançando livros ou palestrando.

Ruy maneja, indissociavelmente, um duplo gesto, de oralidade e de escrita, por meio do qual o universo o preparou para o mundo das letras e da religião. Com a caneta e o *adjá*, ele distribui o que se pode dizer "a placenta vinda de mãe África, da ancestral Mejigan, que está espalhada pelo sul da Bahia e pelo Brasil. O axé que foi plantado, não só com as escritas, com os livros publicados do escritor Ruy Póvoas, mas também com a abertura de novos terreiros da nação Ijexá, ao som do *adjá* de Ajalá Deré. Tudo isso faz parte da vida do babalorixá-escritor. A junção de dois mundos que, para muitos, são diferentes, mas que, para o escritor, não tem diferença e, para o babalorixá, tanto faz. Como educador, ele sabe manejar a caneta e o *adjá*, o *adjá* e a caneta. Estas são as lições aprendidas com a orientação da família que traz o *adjá*, ainda quando criança, e com a professora Elvira, nas primeira orientações de como escrever (o ditado, a voz que se torna letra ,caligrafada no papel). Dessa forma, dois mundos não puderam mais ser separados. Para Ruy Póvoas/ Ajalá Deré, há fundamento no *axé* e na escrita.

O *adjá* veio para mão de Ruy Póvoas mesmo antes de sua iniciação, pois o que estava preparado para ele no Órun, ninguém iria desfazer aqui no Àiyé. Essa mão de *adjá* veio trazida por mãe Inês, passou por toda a família, até chegar no escolhido. Quem teve a missão de trazer os fundamentos foi Mejigan. A confirmação desse poderoso instrumentos veio tempos depois, já no período de rapaz, quando já conhecia as letras e já atuava como professor. Foi Mãe Mariinha, há 53 anos, em Nazaré das Farinhas/BA, que lhe prepara o *adjá*, desde a iniciação até a entrega do deká.

Depois desse período, o *adjá* realmente é chacoalhado por Ruy, com nome de Ajalá Deré, pai Katulembá. Depois de receber seus direitos, em Itabuna, no bairro Pontalzinho, inicia-se o ajuntamento do primeiro grupo para fundar a casa de Oxalá, o Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon, determinação que tinha vindo de África.

Então, as primeiras comunicações com os nossos ancestrais vieram pelo som do *adjá*, confirmação de pessoas como Zamaiongo, Naleasci, Dameji, Sibeleua e sua primeira filha raspada de Nanã. Esse foi o ponto alto do contato com a ancestralidade, tudo isso em uma casa com apenas duas salinhas, dois quartos e uma cozinha, e o quintal que dava fundo para a luz de força, chamada SERQUI, que hoje é a COELBA, no alto do Pontalzinho, em Itabuna/BA.

Naquele beco, sem dupla saída, e que na única saída tinha uma encruzilhada fêmea. Ali, o som do atabaque e o chacoalhar do *adjá* soavam para o contato com os nossos ancestrais. Esse *adjá* poderoso e cheio de mistérios, preceito e segredo, tinha e tem força nas mãos de um transmissor do axé e das letras como Ajalá Deré/Ruy Póvoas.

Escutei uma vez, já não me lembro onde ouvi ou li: “Tudo que ele fazia era a preparação para plantar o que veio da raiz de África por mãe Inez, já que o axé da escrita tomava corpo nas terras grapiúnas e, pouco tempo depois, é plantada a casa de Oxalá.Com o som do *adjá,* os nossos ancestrais não param de responder, a confirmação da nação Ijexá no sul da Bahia. O *adjá* começa a ser expandido, com as coisas da africanidade, pela caneta, que vai ganhar nome na sociedade de Itabuna e região, em livros e livros, no âmbito nacional, por meio de suas escritas e palestras nas academias e fora da região do cacau”.

Percebemos aí a pedagogia da aprendizagem no universo nagô, em que o *adjá* e a caneta abrem espaço para os *itans*, a contação de histórias, os mitos, as cosmogonias e as cosmologias, as filosofias e ciências ancestrais. Uma metodologia da repetição, de boca a ouvido, de forma exaustiva, por meio de fala de vários autores, geração a geração, um modo de contar e recontar, de cantar, as dobras da memória: presente, passado e futuro.

O tempo e o espaço se desdobram, não há tempo nem lugar determinado, quando isso acontece no terreiro, são em momentos os mais inusitados possíveis: na hora do café, na mata

de Oxóssi, tirando gravetos com crianças, jovens e adultos, no barracão antes das cerimônias. Em todos os lugares do terreiro, essa sala de aula de muitos ensinamento. O povo de dentro dos muros da roça vive os benefícios deste local em que se cultuam os orixás. São esses os locais de aprendizagem em que Ruy Póvoas/ Ajalá Deré utiliza *adjá* e caneta.

Desenhar o *adjá* com a caneta e o balançar das letras com o *adjá*

A caneta é o símbolo da comunicação escrita, já o *adjá* é o símbolo do poder para comunicação através do som, manuseado pelo sacerdote. Para muitos o som do *adjá*, na prática religiosa, permite aos ouvidos escutar *itans*, lamentos, lutas e chamamentos. O riscar das letras pela caneta no ensino pode trazer conhecimentos de gerações e gerações. Foi isso o que Ruy Póvoas/Ajalá Deré apreendeu com os seus mais velhos, que buscavam na memória os movimentos do tempo e dos saberes do outro lado do Atlântico: aprendemos que todos aprendem como o movimento das águas do oceano, o movimento da caça, o movimento da guerra, o movimentos dos barcos, etc. A escrita pode trazer na ponta da caneta aquilo que o *adjá* institui: a fala da ancestralidade.

Referências bibliográficas:

PÓVOAS, Ruy do Carmo. **Mejigã e o Contexto da Escravidão.** Ilhéus: Editus, 2012.

PÓVOAS, Ruy do Carmo. **A viagem de Orixalá: estrada de sagitário e caminho de Orumilá**. Ilhéus: Editus 2015.

Capítulo 3.

Ao longo do Curso Mestrado Profissional em Ensino e Relações Étnico-Raciais, tivemos a oportunidade de exercitar saberes e discursos acadêmicos e fomos provocados pelos nossos professores e professoras a publicarmos artigos científicos em Colóquios, Seminários e Fóruns.

O artigo que apresentamos, nas páginas a seguir, com experiências, saberes e cores do Ijexá, foi escrito em parceria com Moisés dos Santos Viana e Iajima Silena Soares Santos, sendo também apresentado no *XIV ENECULT*: Encontros de Multidisciplinares em Cultura, em agosto de 2018, na UFBA, em Salvador/BA.

A versão publicada em Revista Científica pode ser acessada diretamente em: http://www.revistarebram.com/index.php/revistauniara/article/view/698

Revista Brasileira Multidisciplinar
ISSN 1415-3580
e-ISSN 2527-2675
http://revistarebram.com/index.php/revistauniara

Alá funfun: experiências e saberes no ilê axé ijexá orixá olufon, em itabuna-ba

Moises dos Santos Viana*, Raimundo Nunes de Oliveira**, Iajima Silena Soares Santos***

**Doutorando no Programa de pós-graduação stricto sensu Multi-Institucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento - Universidade Federal da Bahia(DMMDC/UFBA).*
***Mestrando no Programa de pós-graduação stricto sensu em Educação Étnico-Racial na Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB).*
****Bacharel em Comunicação Social pela Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC). Fotógrafa Profissional, atua na área de comunicação etnicidade, produção cinematográfica e cultural.*
**Autor para correspondência e-mail: mviana@uneb.br*

Palavras-chave

Candomblé
Cores
Experiências
Ilê Axé Ijexá

Keywords
Candomblé
Colors
Experiences
Ilê Axé Ijexá

Resumo

Este trabalho é uma reflexão acerca do uso das cores, em especial da cor branca, a partir das experiências vividas no terreiro do *Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon*, na cidade de Itabuna-BA. Nesta perspectiva tem-se relatos dos viveres e práticas da diversidade cultural-religiosa afro-brasileira, compreendendo que essas experiências são perspectivas marcantes no entender dessa comunidade sobre o conceito de Axé, força criadora do universo. Essa força se materializa nos elementos das cores e mostra a identidade de orixá, marcando as relações sociais nesse espaço de terreiro, antes silenciados e até hoje marginalizados. Esses saberes se tornam memória que faz identificar cada filho de santo em sua identidade mítico-humana, dando características específicas, revelando formas de existências e produzindo novos produtos culturais, apresentando novas perspectivas na diversidade cultural no Brasil. .

Abstract

***Alá funfun:* experiences and knowledge in ilê axé ijexá orixá olufon, in itabuna-ba**

This work is a reflection on the use of colors, especially white, based on the experiences of *Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon's terreiro* (yard) in the city of Itabuna-BA. From this perspective, there are reports of experiences and practices of the Afro-Brazilian religious-cultural diversity, understanding that these experiences are important perspectives in his community's understanding about the concept of Axé, the creative force of the universe. This force materializes in the elements of colors and shows the identity of Orixá, marking the social relationships in this space of *terreiro* (yard), previously silenced and even today marginalized. These knowledges become a memory that identifies each *filho de santo* in his mythical-human identity, giving specific characteristics, revealing existential possibilities and producing new cultural products, oxygenating cultural diversity in Brazil.

Recebido em: 05/10/2018
Aprovação final em: 14/02/2019
DOI:10.25061/2527-2675/ReBraM/2019.v22i2.698

"O branco tem de ser a cor mais clara numa imagem".[1]
(WITTGENSTEIN, 1987)

Introdução

Toda sexta-feira
Toda roupa é branca
Toda pele é preta
Todo mundo canta
Todo o céu magenta
Toda sexta-feira
Todo canto é santo
E toda conta
Toda gota
Toda onda
Toda moça
Toda renda
Toda sexta-feira
Todo o mundo é baiano
junto[2].

A música de Adriana Calcanhoto na voz de Bellô Veloso traz a possibilidade de todos na Bahia poderem vestir branco, "toda roupa é branca", também indica a importância da cultura afro-brasileira na formação do complexo cultural brasileiro, destacando os costumes e os hábitos que historicamente se formaram no Brasil. Claro que podemos notar que essa metáfora do uso da roupa branca se refere às tradições, saberes e expressões de matriz africana que os povos tradicionais de terreiro guardam e hoje se tornaram marcas dos processos culturais na Bahia e no Brasil como um todo.

Por isso, a necessidade de entender os silenciamentos de saberes, expressões culturais que marcam o cotidiano dos povos tradicionais de terreiro na Bahia e no Brasil, constituindo um drama nacional em que se observa as perseguições sofridas pelo povo de santo. Ademais, tem-se o racismo estrutural-institucional e a intolerância religiosa, marcas do racismo histórico e do sistema escravidão que deixaram suas cicatrizes nas populações afro-brasileiras (BASTIDE, 2016). Assim, romper com os silenciamentos é uma forma de dar voz e vez às culturas afro-brasileiras, em especial aos processos que expressam originalmente as manifestações culturais de terreiros, mais ainda de terreiros do interior da Bahia[3]. Daí a memória das experiências vividas in loco como filhos de santo, afro-descendentes que busca refletir e reafirmar as tradições culturais que vivemos são comunicáveis. Então, passamos a falar do Terreiro Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon e uma das dimensões dessa nossa vivência, de nossas expressões e das questões que perpassam as questões de identidade de santo e as cores, especialmente a cor branca. Esta cor é marca da ancestralidade, a grande marca do Alá Funfun, o grande pano branco que envolve os filhos de santo e marca a memória e as identidades-míticas.

[1]Para esclarecimento sobre as citações do filósofo - WITTGENSTEIN, L. **Anotações sobre as cores**. Lisboa: Edições 70 – Elas são acompanhadas por números que indicam parágrafos em eles foram escritos, dado que as diversas traduções diferem dos manuscritos ou livros originais. Nos estudos da filosofia, essa marcação de parágrafos são comuns estarem nos livros, dados a natureza das fontes e fragmentos de escritos de alguns filósofos.
[2]Música de Adriana Calcanhoto e cantada por Bellô Veloso.
[3]Fazemos alusão aos Estudos do Professor e Babalorixá Ruy do Carmo Póvoas e diversos pesquisadores do **Núcleo de Estudos Afro-Baianos Regionais**– **KÀWÉ** na Universidade Estadual de Santa Cruz-UESC, em Ilhéus-BA. Destacamos a pesquisa realizada e publicada sobre as religiões de matriz africana da Bacia Leste dos Sul da Bahia, um mapeamento dos terreiros. (AMIM, 2013).

Por isso, fazemos memória. Resgatamos a memória de fundação do terreiro em 05 de setembro 1975 pelo Babalorixá Ruy do Carmo Póvoas, Ajalá Deré. O Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon tem importante dimensão cultural-religiosa no sul da Bahia, dado suas atividades em manter a memória viva de gerações de afro-descendentes, principalmente de expressões Nagô[4] da nação Ijexá[5]. O terreiro é composto de aproximadamente oitenta e três filhos de santo, diversificados em pessoas de classes sociais e de gênero. Possui um reconhecimento político-civil a partir da mantenedora, a Associação Santa Cruz do Ijexá – ASSANCRI (uma instituição privada, autônoma, com personalidade jurídica própria cuja finalidade é sociocultural e beneficente). O terreiro possui ambientes naturais e sociais marcados geossimbolicamente com construções sagradas, locais consagrados e de traços materiais e culturais.

> […] podemos afirmar que os artefatos geossimbólicos (assentamentos dos orixás, matas, rios, cachoeiras, árvores, fontes) presentes onde está construído o Terreiro Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon compõem o espaço sagrado onde os elementos hierofânicos que constituem o espaço sagrado das religiões afrobrasileiras, no nosso caso específico, o candomblé constitui uma ligação com os candomblecistas e com a natureza em torno do divino (BORGES; OLIVEIRA; CAPUTO, 2016, p.80)

Essa característica sócio-identitária no terreiro se destaca como elemento que Sodré chama de "Comunidade litúrgica nagô (o egbé)" (2017, p.100). Nesta comunidade se inaugura uma experiência que ultrapassa as relações do "ordenamento social hegemônico" (idem), vai além de um tradicional exótico e dialoga com a contemporaneidade: "implica um tipo de subjetivação" (idem).

Por causa dessa composição comunidade-experiência-subjetivação-sentido, podemos destacar que estamos também falando do corpo que é mediação importante na tradição nagô. O corpo que traz as roupas brancas e experiência da memória ancestral. É o corpo que caracteriza e cria potências de consciência, de linguagens, de sentidos e de materializações da memória. O corpo se inscreve em significados ancorados em saberes contextualmente diversos: "experiências simbólicas de mundo" (SODRÉ, 2017, p.100). Nesta perspectiva, nascem a proposta de nossa escrita encarnada em corpos, perpassando elementos de ensino, saberes ancestrais que envolvem as mobilizações dos sentidos e envolvem a "conexão passado e presente" (idem), e se liga aos ancestrais, por meio das cores e de seus significados, das subjetividades construídas e compartilhadas.

Assim, tomamos como protagonismo os elementos de identidade de corpos que marcam e são marcados nas relações divino-humano. Por exemplo, Verger (1971) apresenta a noção de corpo na perspectiva mais ampla, a de pessoa, que nas culturas Yorubá remete-se ao Ara (o corpo físico), ao Èmí (a alma), ao Orí (a cabeça interna, divina), com sua expressão material, a cabeça física, ao Esè (as pernas), ao Òjìjì (a sombra) e ao Bara (o princípio do movimento Exú, o rei do corpo - Obá Ará). Assim, as relações do corpo no candomblé nos aponta para um grau complexidade relacional muito grande, amplamente desafiadora para o conceito de identidade-mítica.

Todo dia é sexta-feira no Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon, em Itabuna-BA. Este terreiro é dedicada a Oxalá, orixá do panteão Jeje-Nagô[6], dono da olaria divina e fazedor de cabeças (Orí). Deidade da criação, usa roupas

[4]"No Brasil, esta organização reflete-se na relação espacial dos territórios, onde as casa-dos-orixás corresponderiam idealmente às antigas cidades, e, ao nível ideológico, constitui-se em um processo de síntese que orientou a liturgia das comunidades. As tradições culturais, reconhecidamente ditas *nagô*, são, por vezes, diferenciadas por nomes que aludem a estas origens, como *Ketu, Ifom, Ijexá, Oió, etc."* .(BARROS, 2010, p.30).

[5]Na tradição do terreiro Ile Axé Ijexá segue a narrativa da memória sobre a ancestralidade da comunidade dita pelos mais velhos e pelo Ogã Alabê Ajagunã: "Para chegar a cor branca o povo do axé vem na memória o que mãe Inês trouxe de África para o Brasil, precisamente no estado da Bahia, em Ilhéus no Engenho de Santana. O amarelo ouro de Oxum, com o branco do *Funfun* de Oxalufã. Esse ajuntamento de cores, com axés diferenciados junta a clareza de oxalá com meiguice de Oxum, mas com todo o cuidado, por causa da fúria desses axés, nem sempre a calmaria do oxalá pelo branco vai estar em evidência, ele tem o momento da fúria que é preciso levantar o opaxorô e bater forte na terra. Já Oxum é a bravura do rio, da água da enchente, do encontro das águas que vai aí outras misturas de cores".

[6]LEITE (2008) destaca em sua pesquisa na África como os povos Yorubás tratam as divindades, especificamente a reverência que se tem para com Obatalá, senhor do pano branco, reverenciado no candomblé como Oxalá.

brancas como sinal de sua divindade primordial e pureza moral, é uma entidade Funfun[7]. Para descrever essas experiências vividas e refletidas, seguimos o caminho metodológico de uma descrição das vivências de omorixás, filhos de santo. Daí a necessidade de apresentar nossas referências ancestrais, a partir da perspectiva de origem do uso das cores com narrativas de nosso saber e de nossas experiências. Ou seja, do "relato de experiência", apresentando as impressões de quem vive essas relações culturais: "`patrimônio simbólico do negro brasileiro (a memória cultural da África), afirmou-se aqui como território político-mítico-religioso, para sua transmissão e preservação'" (SODRE, 1998, p.50 apud BARROS, 2010, p.27). Por isso, fazemos uma descrição das cores que dialoga com conhecimentos da comunicação (FARINA; PEREZ; BASTOS, 2008) e (HELLER, 2013) com a filosofia da percepção (WITTGENSTEIN, 1987a) bem como as experiências, as tradições do candomblé e a filosofia nagô (PÓVOAS; 2007; 2012), (SODRÉ, 2017), (LEITE, 2008) e cultura afro-brasileira (VOEKS, 2003) e (BASTIDE, 2001; 2016;).

Assim sendo, temos uma advertência que "Nem tudo pode ser escrito", como lembrou Mãe Aninha, antiga Yalorixá do Opon Afonjá, um dos terreiros mais ilustres, em Salvador-BA (SODRÉ, 2017, p. 115). Porém, descrevemos e refletimos sobre a experiência e a memória oral que vivenciamos e comunicamos em reflexões, em textos que são divulgados a partir de um conjunto de vozes que não mais podem ser silenciados. Assim, podemos descrever o uso das cores, em especial do branco no terreiro do Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon (Foto 1), na cidade Itabuna-BA, na perspectiva e fala dos filhos de santo do terreiro[8]. Assim, tem-se relatos de viveres corporais e práticas da diversidade cultural-religiosa afro-brasileira, compreendendo que essas experiências são olhares marcantes e encarnados no entender de nossa comunidade sobre o conceito de Axé, força criadora do universo. Esse conhecimento é tradicional, herança dos mais velhos em uma relação entre gerações que se renovam e se adaptam como um conjunto de conhecimentos que permitem "continuação da crença nos ancestrais" (BARROS, 2010, p.58-59). Essa força se materializa nos elementos das cores e mostra a identidade de orixá, marcando as relações sociais nesse espaço de terreiro, "a casa de santo" (Idem). Neste caso, o pesquisador francês Roger Bastide (1971) ao pesquisar sobre o candomblé corrobora com nosso argumento destacando que estas relações sociais tiveram uma nova roupagem estrutural que possibilitou a sobrevivência de valores culturais, possibilitando que as tradições chegassem aos dias de hoje como algo novo e original. "[...] mas estes valores não poderiam subsistir se não formassem novos quadros sociais, se não se criassem instituições originais que os encarnassem e lhes permitissem sobreviver, perpetuar-se e passar de uma geração a outra". (BASTIDE, 1971, p.83). Esses valores culturais eram silenciados e até hoje são marginalizados, mas se tornaram memória que traz para cada filho de santo uma identidade mítica-humana, dando características específicas aos sujeitos, revelando possibilidades existenciais e produzindo novos produtos culturais para a diversidade cultural como um todo. Dessa forma, pensamos em seguir a seguinte perspectiva: Descrever o que vivemos no uso das cores e em especial da cor branca, no Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon, bem como a importância dessa cor no espaço cultural-religioso de terreiro, em contraponto à presença das outras cores, compondo as relações com a identidade divina-humana. E para demonstrarmos isso, observamos que a leitura da vida em comunidade envolvem elementos que se ampliam em escritos e percepções do mundo. Essa leitura é construída coletivamente, porque as experiências vividas na comunidade tradicional de terreiro não pertencem somente aos autores deste artigo. Ou seja, tomamos emprestado e sintetizamos em forma de escrita acadêmica, ocupamos assim lugares que, em geral, são pouco ocupados pelos filhos de santo. Falamos como omorixás, ao mesmo tempo em que afirmamos nossa filosofia, nossa forma de vida, nossos saberes e nossas tradições. Esses escritos são também escritos políticos e marcam a memória de nosso povo que vence cotidianamente suas batalhas históricas no Brasil.

[7]Quer dizer Branco em Yorubá.

[8]Somos três filhos de santo e falamos de nossos lugares: um Ogã com mais de 30 anos de iniciado, cabeça de Oxaguiã, na sua experiência de vida, uma Ekede, com mais de 07 anos de iniciada, cabeça de Oxum e um Yaô, 05 anos de iniciado, cabeça de Oxaguiã. Assim, ao mesmo tempo em que vivemos esses saberes ancestrais refletimos nossas experiências e as relatamos.

"Nem tudo pode ser escrito":

A palavra memória vem do grego e era a deusa *Mnemosyne*[9], uma das esposas de Zeus, a mãe das nove musas. Invocar a Memória é a invocação do "passado", fazer reviver o que não mais existe e nos dá uma "ilusão" de existência. Na memória há estrutura, classificação, sistematização, torna assimilável, edifica o saber compartilhado e o pensamento coletivo. "É pela memória que se puxam os fios da história. Ela envolve a lembrança e o esquecimento, a obsessão e a amnésia, o sofrimento e o deslumbramento [...]. Sim, a memória é o segredo da história, do modo pelo qual se articulam o presente e o passado, o indivíduo e a coletividade [...]" (IANNI, 1999, p.10). A memória se torna viva porque funciona em uma lógica de usos e processos de escolhas que se escondem e se revelam de acordo com o contexto de sua invocação.

> A memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, suscetível de longas latências e de repentinas revitalizações (NORA, 1981, p.09).

Concordando com essa perspectiva, podemos destacar que a revitalização feita no grupo é determinado pela memória e marca a identidade. Tudo porque a memória registra, identifica e gera conhecimento. E nestas palavras Candau relata: "A memória pode, assim, ser assimilada a essa faculdade constituinte da identidade pessoal que permite ao sujeitos de se pensar detentor de uma essência que permanece estável no tempo" (2009, p. 47). No entanto, a identidade mantem uma relação material com o mundo, uma materialidade que a acopla como valor de verdade. Ou seja, não é apenas um elemento subjetivo ou representativo. Assim, também, Michel Pêcheux (1999, p. 50), ao descrever o papel da memória, relata que esta deve ser observada sob perspectivas entrecruzadas que envolvem a memória mítica, a memória social, a memória individual e a memória construída pelo historiador. Daí que para o filósofo, há a possibilidade de se discorrer "[...] da memória como estruturação de materialidade discursiva complexa" (idem, 1999, p. 52).

O conceito de experiência perpassa as dimensões da memória expressas no terreiro. A memória viva está ligada ao processo de vitalidade, continuidade e cotidiano. Uma ação moldada pela vida (DEWEY, 2010). A memória revitalizada discursivamente no contexto do Candomblé se faz diversificada em forma de processos comunicacionais e mediações combinadas por signos complexos que permitem transformar as experiências em novas memórias ou melhor atualizar a memória da materialidade discursiva. Para Caune (2012), o signo é referência a um fenômeno humano e é um processo da semiótica. "[...] *semiosis* implica três termos: o signo, o objeto que ele designa e o interpretante, que permite ao signo representar seu objeto para o destinatário" (2012, p. 65). Assim, temos uma a) comunicação espontânea como as formas de uso táteis das relações inter-pessoais; b) as relações olfativas com as comidas e as oferendas; c) os movimento de corpos nos rituais; d) a relação com os espaços e as hierarquias; e) os sistemas elaborados de produção de significados a partir das memórias sistemáticas como códigos algébricos dos oráculos; f) os sistemas fitoterápicos e as estéticas das cores.

Tudo isso forma uma comunicação intensa de predominância oral e amplamente marcada nas tradições de matriz africana, cheias de signos vivos que estão no sistema complexo de práticas cultural-religiosas

[9]Na Grécia Antiga, quem presidia essa função era o poeta. A poesia constitui uma das formas típicas da possessão e do delírio divino (entusiasmo, intervenção sobrenatural). Para o complexo cultural jeje-nagô a divindade responsável pela memória coletiva é *Babá Yfá Orumilá*. Ele é a grande testemunha do destino. Tudo sabe, pois esteve em todos os momentos anotando todos os acontecimentos. Ele está ligado à memória dos ancestrais. Também uma divindade primordial, uma divindade *Funfun.* Sua cor é o branco e sua representação são os *morins*, os ossos brancos envoltos com laços brancos.

que aqui estamos refletindo. Daí podemos relacionar a filosofia nagô como conjunto de saberes passíveis de uma reflexão.

> A oralidade manteve entre nós os candomblés e suas línguas. As histórias das casas, de seus fundadores, de suas ligações ancestrais com África, os muitos e diferentes rituais, as cantigas, as receitas, os segredos. Tudo passado de candomblecista para candomblecista através de gerações, trazendo essas culturas desde a escravidão até nossos dias (GUEDES CAPUTO, 2015, p. 777).

Esse conteúdo, por sua vez, não se resume em palavras ou falas, muitas vezes são silêncios como o testemunhado nas manhãs dos rituais realizados no *Ilê Axé Ijexá Ofufon.* Neste lugar, no tempo oportuno, a comunicação se faz no abissal silêncio. Ele só é quebrado pelo som da natureza e pelo barulho do caminhar sobre a relva, os passos ligeiros dos omorixás, e as batidas involuntárias dos utensílios domésticos. A comunicação neste caso se faz por estímulos sensíveis que envolvem sons, imagens, gestos, tatos, paladares e corpos, torna-se experiencias comunicacionais. As "experiências comunicacionais" (VIANA, 2018), se fazem no processo das interações das pessoas no contexto de tempo-espaço onde as relações intersubjetivas se manifestam em forma de processo criativo e representativo. Tudo isso possibilita dar significado às coisas, ao mundo e as representações dessas mesmas coisas, objetos, fenômenos naturais e comportamentos.

As "experiências comunicacionais" são o processo criativo para reelaboração de significações profundas. A narrativa da vida em comunidade e o desenvolvimento de expressões, a partir de elementos que são descritos para haver interação: 1) os seres humanos agem em relação ao mundo fundamentando-se nos significados que este lhes oferece; 2) estes significados são provenientes da interação social; 3) estes significados são manipulados pela interpretação e utilizados pelas pessoas que entram em contato entre si. As condições materiais de vida determinam as relações com meio ambiente e a criação de propósitos. Conceito de experiência ligada a vitalidade presente, ou presentividade, uma acumulação de passado sem ressentimento e uma plenificação do futuro. Há aqui uma teoria do conhecimento em que as relações do senso como juízo se liga ao processo cognitivo de apreensão do real ou sua percepção (WITTGENSTEIN, 1987).

Daí a perspectiva em desenvolver uma descrição das distribuições das cores em processo comunicativo vivido no *Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon.* A experiência e percepções possuem um caráter físico, corporal e funcional. A cor é o material, o acumulo de outras experiências dadas pelo sujeito na vida, formando por si um contínuo de saberes que se encontram no contexto do terreiro. "Conhecemos muito mais sentimentos do que cores", destaca Heller (2013, p.17) e nos alerta para a reflexão es estudos para essa área que tanto nos envolve e nos cativa, independente do espaço onde estejamos. Não existe cor sem significado, perpassando o contexto em que ela é apresentada. Por isso, entendemos que a cor "é mais que um fenômeno ótico" (HELLER, 2013, p. 18), porque se trata de relação de significado, ou seja, elemento semiótico-cultural, por isso mesmo é algo muito importante na tradição religiosa de matriz africana.

Todo dia é sexta-feira no *Ilê Axé Ijexá*

A cor é tão importante que identifica o axé, os filhos de cada orixá, e de cada parte do axé de um terreiro, por isso, ao entrar no terreiro observamos que é uma casa *Funfun*, a casa de Oxalá é branca, tudo nela representa o branco: as nuvens, o ar, a calma e o transparente.

> O terreiro é um *locus* que suscita a integração de múltiplos meios articulados: o movimento, a dança, o gesto, o toque, o som, a música, a imagem, as cores, a fala, o alimento, o banho de erva, as infusões, as oferendas, o texto cantado, as saudações, e todos eles amparados pela conexão entre passado e

> presente. Nesse ambiente, o sujeito tem acesso à mobilização dos sentidos e do corpo através dos rituais em que os elementos, acima citados, bem como outros aqui não referidos, vão servir de suporte para a dinâmica das terapias" (SANTOS, 2012, p.247).

Nesse locus, vive-se momentos litúrgicos específicos para os ritos das grandes festas que giram em torno da deidade *Funfun*. Na festa de Oxalá que ocorre em Janeiro, os orixás assentados no território ficam por 16 dias no branco, para reverenciar o pai maior. Fazemos trabalhos internos, cuidamos do ambiente e do terreiro, fazendo memória nos ritos e nos ensinamentos: "somente o espaço é estável o bastante para durar sem envelhecer e sem perder nenhuma de suas partes" (HALBWACHS, 2006, p. 189). Por isso, devemos pensar a produção desta memória nas cores como algo que necessita de elementos concretos, tópicos e multirreferenciais para poder marcar de forma a permanecer como memória.

> As cores influenciam o ser humano e seus efeitos, tanto de caráter fisiológico como psicológico, intervém em nossa vida, criando alegria ou tristeza, exaltação ou depressão, atividade ou passividade, calor ou frio, equilíbrio ou desequilíbrio, ordem ou desordem etc. As cores podem produzir impressões, sensações e reflexo sensoriais de grande importância, porque cada uma delas tem uma vibração determinada em nossos sentidos e pode atuar como estimulante ou perturbador na emoção, na consciência e em nossos impulsos e desejos (FARINA; PEREZ; BASTOS, 2006, p.3).

O branco remete às "Águas de Oxalá", umas das principais celebrações no Terreiro. É marcante, pois retrata o mito da Viagem de Oxalá a Oyó, onde ele fica 07 anos preso injustamente acusado de roubo. No mito, Oxalá é solto e conduzido pelos Orixás sob um grande Alá, pano branco, com ramos verdes: é a "Procissão do Alá". No mesmo período se oferece um grande banquete com comidas brancas e sem sal onde se celebra o grande orixá Oxaguiã, que é o arquétipo jovem de Oxalá: é o "Pilão de Oxaguiã". Essas três festas são presididas pelo babalorixá, protagonizadas e motivadas na comunidade como centro da liturgia do terreiro. Nestes três momentos e durante 16 dias se usa roupas brancas, inclusive seu uso também fora do terreiro. Apesar de que, dentro dos recintos do terreiro se predomina exclusivamente o uso de roupas brancas, sendo reservadas outras cores apenas aos Orixás, durante o *Xirê* e em suas respectivas festas.

A cor branca é a cor da criação[10]. Oxalá é o pai da criação. Por isso, ele usa essa cor tão especial de significado. Seu poder se estende sobre a atmosfera e tudo que é frio, branco e límpido: "[…] em sua utilização mais abrangente, como *Ilê Aiê*" (BARROS, 2010, p.30), indica a noção de humanidade, lugar onde habitam os seres humanos, o povo da Terra, em oposição a "*Ilê Orum*", local onde vivem os *orixás* e ancestrais. Nesta perspectiva, em todas as ações dos terreiros de candomblé há uma reverência muito grande a Oxalá que carrega o Opaxorô, sinal de sua força e poder progenitor masculino (Foto 2). A ele são ligadas muitas restrições alimentares e de cores, por exemplo.

[10]Nos seus estudos sobre a cor branca, Eva Heller (2013) destaca que o branco é a soma de todas as cores e tem um significado muito forte com relação aos mitos de criação. Ele remete ao ovo primordial (princípio feminino) e ao leite primordial (primeira alimentação recebida pelos humanos), ambos altamente relevantes nos mitos criadores.

Foto 2 - O Opaxorô na parte mais alta do barracão de Oxalá, símbolo de seu poder criador.

Fonte: (SANTOS, 2017).

> No que diz respeito às quizilas que impedem o consumo de elementos que pertencem aos orixás, elas podem ser comparadas, a meu ver, com outras proibições semelhantes, ligadas, por exemplo, à prática do uso das cores, cujo papel é relevante no ritual ligado aos orixás e aos odus. Como me foi sugerido por mãe Stella de Oxóssi, as filhas de Iansã, orixá quente e agitado (segundo o princípio gun), associado ao fogo e ao vermelho, não podem adotar um vestuário com excesso dessa cor (BASSI, 2012, p.179).

Segundo os mais velhos do *Ilê Axé Ijexá* Oxalá dança[11]. o *Xirê*[12], no seu ritmo típico, suas músicas exclusivas. Há uma grande reverência a Oxalufã, o dono da casa. Diante dele não é permitido vestes com outras cores. Diante do mais velho dos orixás não se permite roupas pretas. Assim, para o *egbé,* o não uso do branco ao adentrar no terreiro, principalmente nas festas de janeiro, é uma grande quebra de tabu. Uma ofensa à deidade maior. Os contrastes das cores em relação ao branco recaem nas grandes festas em outros momentos do ano, em que cada orixá tem o seu momento no X*irê* público, com a sua cor predominante, ostentando suas insígnias em suas resplandecentes roupas.

Em nenhum momento, deve se apresentar sujo ou com a roupa manchada com algum elemento proibido. Deve-se evitar contato com lama, carvão e dendê. Durante as festas *Funfun, os* interditos fortes devem ser escondidos ou retirados do terreiro. O branco que é uma cor que soma todas as cores traz a perspectiva do frio de Oxalá, um orixá que gosta de lugares altos e silenciosos. O silêncio da madrugada só é quebrado com o som dos animais, da chuva e das orações, *aduras e orikis*[13]. Até os orixás se silenciam diante dos tabus de Oxalá. Sobre as vestimentas brancas em dias comuns, pode-se usar contas de cores variadas. Mas na ocasião consagrada a Oxalá só é permitido o uso da conta branca ou transparente, ou, a conta com *seguí*[14] azul, permitida exclusivamente para Oxaguiã, o orixá comedor de inhame pilado, arquétipo jovem de Oxalá. Essas características são tomadas pelas perspectivas do significado do branco que se apresenta em uma relação estética, histórico-mítica, que vai além da "substância" que ela representa e dos objetos que ela circunda.

[11] "A dança de Oxalá ocorre sob um imenso lençol branco, o *alá*, que sim- boliza as nuvens suspensas acima da cabeça daqueles que dançam no terreiro, unidos pelo mesmo axé. Dançamos para Oxalá de duas maneiras, porque ele é dual: é velho e é moço". (PÓVOAS, 2007, p.142).

[12]Momento de celebração em que as deidades incorporadas pelos omorixás iniciados dançam vestidos seus mitos no espaço litúrgico do Terreiro.

[13]Cantos e Rezas tabus que são cantados nos processos litúrgicos.

[14]de pedra azul usada pelos iniciados ao Orixá Oxaguiã e que cumpriram seu ciclo de 07 anos.

> *Obatala* é o proprietário do *Ala* (Pano) branco, da coisa sagrada, de uma corrente da cor do céu, onde permanece como um exame de abelhas. Faz todas as coisas serem brancas. É a cabeça coroada de contas de segui, o proprietário de muito mel, a divindade de olhos alegres e todos os seus dias são dias de festa. É tranquilo e julga tranquilamente, sustenta quem diz a verdade, mas destrói completamente o olho do malfeitor (LEITE, 2008, p.128).

A cor branca maraca a identidade da casa de Oxalá, dos seus filhos e de toda comunidade e até dos visitantes. Pois mesmo quem visita o terreiro, durante esse período de festas e nas sextas-feiras, deve usar branco. Sendo proibido a entrada de pessoas vestidas de preto ou vermelho e preto, em qualquer momento, mesmo fora das ocasiões de obrigação. Ao entrar no terreiro, encontram-se algumas construções, os chamados Pejis, que são os templos em que cada Orixá vive. No início tem-se Exu, que é o guardião das portas. À direita da entrada está o Peji de Ogum, pintado em azul. "Tais interações simples asseguram o sentimento de pertencimento dos indivíduos nas redes de experiências da vida cotidiana, [...] que desafia o entendimento e extrapola qualquer ordem 'comum' 'coletiva'" (MAIA, 2002, p. 34). Estas distribuições espaciais marcam as matizes de cores e sua relação com o axé, elas são materializadas nos elementos que marcam a identidade que direciona as atitude, as funcionalidades, as tarefas, os cargos e os desígnios dentro da casa de axé.

> A casa, portanto, é o lugar da memória, das origens e das tradições, onde, além de se preservar uma língua ancestral, na qual são entoados os cantos e as louvações, se celebra a vida de uma maneira muito particular, isto é, daqueles que decidiram, juntos, vivenciar uma visão de mundo comum, com regras específicas de convivência, baseadas no parentesco mítico, no princípio de senioridade e na iniciação religiosa (BARROS, 2010, p.31).

Algumas tarefas, em relações com determinadas energias cósmicas, são dadas a pessoas que possuem uma preeminência identitária-mítica, predomina daí um conjunto de fatores principais como idade de iniciação, pois idade é posto, tipo de orixá que rege a pessoa e o estado que o iniciado está no momento.

No ambiente enverdecido pelas plantas[15], o barracão de Oxalá se destaca no terreiro, lá é onde há as grandes celebrações e os encontros litúrgicos do Egbé. Essa construção está toda pintada de branco desde o piso até os telhados, aparece dando a tonalidade ao ambiente. Em contraste ao movimento da cor branca, tem-se outras cores que fundamentam as diversas dimensões do Axé no terreiro, as tonalidades quentes se destacam no branco do ambiente, contrastando com o *Funfun*[16]. Há uma proibição ou interdito na cor preta e vermelha e por extensão, nenhum filho deve usar essas cores combinadas ou o preto, grande *èwó* do orixá e dos *odus*. Por isso, para os filhos de Oxalá, a cor branca tem predominância nos espaços, constituindo-se elemento simbólico primordial dos orixás e dos humanos. A cor branca é a cor da ancestralidade, por isso precisa-se harmonizar a natureza do orixá com o espaço em que seus axés estão assentados, com isso buscamos na cor branca os significados da paz e da calma de Oxalá[17]. Na comunidade, a cor branca sugere pureza, ordem, simplicidade e harmonia. É expressiva, estimula os sentidos. É a cor de Oxalá identidade que marca o cotidiano do terreiro com uso das vestimentas, nos

[15] Neste processo de compreensão da cultura dos povos tradicionais de terreiro deve-se levar em conta os elementos das cosmovisão nagô, as plantas e fitoterapia. Como destaca Voeks (2003) as cores das plantas consagradas a Oxalá como o Algodão que tem propriedades que acalma e que cura de vários males.

[16]"72. O branco não é uma cor entre as outras cores. E isto é uma coisa que a experimentação com o espectro não confirma nem refuta. Contudo, também seria errado dizer: 'olha para as cores na natureza e verás que assim é'. O olhar nada ensina sobre os conceitos de cor". (WITTGENSTEIN, 1987, p. 13).

[17]Na psicologia das cores, o branco também tem a dimensão do luto e traz esse elemento da quietude e do silêncio. O grande mistério da vida-morte está relacionada com a cor branca. (HELLER, 2013).

ritos e nas práticas de ordem da comunidade.

> Vale lembrar que, embora a consubstancialidade com o orixá seja procurada com a iniciação, é na busca de um equilíbrio entre o idêntico e o diferente que se desenvolve a prática ritual – a estes simples atos cotidianos ligados às quizilas alimentares ou cromáticas, somam-se rituais mais complexos, que tentam compensar, por exemplo, na cabeça de uma pessoa iniciada, dois orixás demasiadamente agitados e quentes (gun), inserindo entre eles, e trabalhando ritualmente, um orixá frio (ero), ligado à calma (BASSI, 2012, p.179).

Tem-se esse significado geral do arquétipo frio e calmo de Oxalá. Mas cada cor se põe em um todo, porém, sua percepção sempre será uma experiência única. Não podemos nos pôr no lugar do outro. Daí que as experiências marcam as memórias e formam as identidades dos sujeitos unido-os, ou dando uma certa unidade que o valha como sujeito em um contexto que chamamos de estética da cor, perpassando um contínuo processo que tende a unidade de percepção e integração. Essa composição forma-se em um conjunto estético e de saberes que se unem como uma corrente para gerar novas experiências e novas memórias:

> Em uma experiência nitidamente estética, algumas características atenuadas em outras experiências se revelam dominantes; as subordinadas tornam-se controladoras - a saber, as características em virtude das quais a experiência é integrada e completa por si só (DEWEY, 2010, p. 139).

Pelas cores percebidas e nas experiências e vividas, isso fica evidente nas contas usadas como identificação mítica. São composições de um o mosaico das cores no terreiro e misturando-se. Ou seja, cada vez que se chega nos pequenos espaços, nos microcosmos da comunidade, o branco se dilui e as demais cores se apresentam: o vermelho de Xangô e Yansã, o amarelo de Oxum e assim vai. Podemos perceber as cores e suas funções nesse universo simbólico entre as relações humanas e os domínios da natureza que se completam no fundo verde predominante no *Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon*:

> Assim sendo, o universo simbólico depende de constante atualização por parte dos indivíduos e de práticas interativas concretas. Ao mesmo tempo em que as relações cotidianas são rotinizadas, elas são também marcadas pela pluralidade e diversidade, podendo sempre ser vivificadas pela criatividade do novo (MAIA, 2002, p. 34).

Na perspectiva das experiências que compõem os saberes ancestrais dos filhos de santo, a presença das cores se modifica e toma uma expectativa diversa. As cores acionam elementos mágicos e naturais, evolvendo o caráter masculino-feminino das forças ancestrais, por exemplo.

Observamos que as cores (Tabelas 1 e 2)trazem elementos míticos dos diversos orixás, pois vão além da percepção ou das substâncias que carregam o pigmento da cor. Elas se encontram em contexto de saber e conhecimento ancestral, traz experiências e memórias que levam a uma estabilidade de novas experiências no contexto do terreiro de candomblé. Conhecer uma cor no candomblé implica reconhecer o Orixá: as suas folhas, seus mitos e suas interdições. As cores tem propriedades de significado, valores que variam de pessoa para pessoas, mas que apontam uma circunstância de conhecimento específico, como destacado mais adiante.

> "As cores" não são coisas que têm propriedades definidas, de maneira que possamos procurar ou imaginar cores que ainda não conhecemos, ou imaginar alguém que conheça cores diferentes das

> nossas. E perfeitamente possível que, sob certas circunstâncias, disséssemos que alguém conhece cores que não conhecemos; mas não somos forçados a dizê-lo, pois não há nenhuma indicação do que deveríamos considerar como analogias adequadas às nossas cores, para o podermos dizer. E equivalente a falarmos da 'luz' infra-vermelha; há uma boa razão para o fazer, mas também podemos considerar um abuso. O mesmo se verifica com o meu conceito: 'sentir a dor no corpo de outra pessoa' (WITTGENSTEIN,1987, p. 39).

Não podemos, então, só individualizar os conhecimentos das cores, antes de tudo contextualizar as experiencias tidas no terreiro, dentro deste universo de diferenças, mas que se une em processo da memória mítica das experiências das identidades-míticas. Vejamos Oyá ou Yansã, bem como Oxum, Iemanjá, Oba, Ewuá e Nanan são conhecidas pelo seu caráter feminino, materno e aguerrido. São soberanas em suas qualidades.

Tabela 1- Aspectos da ancestralidade e as cores no Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon.

EXÚ	Quando retiramos cada cor que representa os orixás assentados, vemos a mistura de todas as cores. Iniciaremos com o pai da comunicação, que tudo come e que tudo usa sem distinção, na expressão dos mais velhos: "tudo que a boca come". Vem Exú com suas especificidades, mas dentro do território *Funfun* ele está distribuído com suas cores principais: vermelho e preto. O preto é associado ao axé masculino, o vermelho é o símbolo das lutas, das batalhas e traz consigo o axé feminino. Mensageiro dos homens aos orixás, Exú traz o dinamismo, caminha entre o céu (*orum*) e a terra (*ayê*), sempre levando mensagens dos filhos aos orixás. Exú é único, e como único tem o poder de transformar tudo em sua volta. Exú está à frente da evolução do mundo e participando de tudo. Todo ser humano possui seu Exú individual, como tem seu Orixá. Exú é responsável pela comunicação, pela evolução, pois se associa à atividade sexual que assegura a continuidade da espécie humana.
OGUM	Percorrendo o território de Oxalá, seguimos com a área destinada a Ogum, com o seu azul celeste, na representação do metal, o Orixá guerreiro. Deidade do ferro e da guerra. Seu domínio são as retas dos caminhos, as lutas e o trabalho. Veste-se de azul escuro. Ele traz sempre sua espada pronta para o ataque. As cores desse orixá caracteriza a sua bravura.
OXOSSI	Refere-se as matas nas sua variações de cores, a mata bruta intocável, o verde claro das plantas novas e o verde sumo (musgo) das árvores mais velhas, as folhas rígidas, como é o caso da caiçara. A mata tem essa característica de cobrir o solo, principalmente porque protege e concede o sustento da vida, da água, do oxigênio, do equilíbrio do ecossistema. Oxossi é isso. Provê tudo. Orixá caçador, protetor das matas, dos animais da floresta e dos caçadores. Veste-se de verde, e também azul turquesa. Isso caracteriza o pai provedor e essas cores mostram o lado exigente no cumprimento das obrigações pois exige atitudes firmes de seus filhos.
OSSAIM	Temos Ossaim que vai usar suas cores verde e rosa, mas temos o sumo das folhas que vai juntar todas as folhas de cores diferente da mata. A folha é Ossaim, o mato é Oxossi e as cores são fortes. Ossaim, orixá das ervas medicinais e das plantas presentes em todos os rituais de iniciação no Candomblé. O Orixá é representado por um pássaro pousado em um ramo e seu domínio é a mata virgem. Veste-se de verde e rosa porque tem uma personalidade instável. As cores que representam esse orixá valorizam a liberdade e o mistério escondido.
OBALUAYÊ	Outra junção de cor é de Obaluayê: o preto representa os mistérios da noite e o branco representa os *doborus* (a flô do velho feita a partir do milho alho). Esse Orixá traz a cura. É muito temido, por causa das pestes e das doenças de pele. Ele conhece a cura de todos os males, e com as cores da palha-da-costa ele encobre todo o corpo. Ele é o médico ferido que conhece as dores de seus pacientes.
OXUMARÊ	As cores da sorte e da riqueza pertecem a Oxumarê - na distribuição das sete cores, no arco-íris e na água que molha a terra através da chuva. Esse orixá tem um caráter de mistério, ele corta o céu e a terra, fazendo uma ponte de cores e jogando a chuva para fertilizar todos os modos de vida. Simboliza a riqueza a sorte, a fartura e a fertilidade. Orixá protetor das mulheres grávidas e do cordão umbilical. É de Oxumarê todas as cores, e em especial a combinação verde-amarela. Ele também é representado por uma serpente,e é reverenciado por causa dos seus segredos.
NANAN	A mãe da sabedoria, Nanan é a Orixá feminina mais velha. Ela é a dona da lama primordial, sua morada é a lagoa. Ela é a mãe de Oxumarê e Obaluayê. Modela o ser humano. Ela também é a mãe dos segredos dos Eguns, por isso as cores roxa e lilás. Ela é a segurança dos vivos e dos mortos. Protetora dos doentes desenganados, ela traz o *ibiri* em suas mãos, um cajado feito com palha de dendê. As cores representam a calma dessa deidade que deve ser muito bem respeitada. No espaço do Ilê Axé Ijexá, ela é tratada como a senhora da sabedoria e dos mistérios.

Fonte: elaborado pelos autores.

Tabela 2 - Aspectos da ancestralidade e as cores no Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon.

OYÁ E XANGÔ	Na cor do fogo, neste caso o vermelho, vemos Oyá e Xangô que possuem a titularidade dessas cores. Eles representam a fortaleza de uma casa de axé. No *Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon* o patrono é um Orixá *Funfun*, mas esses elementos de cor significam poder e potências no terreiro: o fogo, a tempestade, a trovoada e a ventania. O fogo é o símbolo desses Orixás. Mas o vermelho permanece representado no universo de Oyá como parte de seu poder, nos alimentos oferecidos, como é caso do acará, e nos pavios de fogo, que oferecemos a ela na sua festa. Oyá traz uma ligação com os mortos. Ela leva os mortos às suas moradas. As cores de Oyá são vermelho, marrom escuro, e as vezes branco. A mistura das cores vermelhas e suas variações também é de Xangô, orixá da justiça, do trovão e da pedreira. Sua cor é o vermelho. Com o senso de justiça muito próprio, ele também traz o branco para equilíbrio de sua fúria e por que anda com Oxalá.
OXUM	E o mosaico vai prosseguindo, e chegando às águas, pois é água que apaga o fogo. Vamos no balançar das águas de Oxum. As cores representativas das mães ancestrais das águas doces, com sua riqueza de ouro, de amor e de comunicação. Oxum no seu amarelo ouro é a rainha dos rios e das cachoeiras (todas as águas doces), mulher do ouro e do amor. Amarelo e dourado. Essas cores representam de forma graciosa e elegante as suas jóias, os seus perfumes, a sua beleza, a sua força e o seu poder.
YEMANJÁ	Olhando o mar com as suas águas vemos as cores de Yemanjá, mãe do O*rí*. Ela é considerada a rainha dos mares e a mãe dos Orixás. Essa junção de céu e terra faz o azul e o branco ou o verde claro que representam os mares e oceanos. O encher e vazar das águas nos traz a proteção, mas transmite também o temor ao grande oceano e o respeito e afeto à grande mãe primordial.
EWÁ e OBÁ	Das cores de Oxum, Yansan e de Oxalá vamos ter Obá e Ewá. Esta Orixá das chuvas, rainha dos mistérios e da magia, jovem virgem que recebeu de Orunmilá o poder de ler os Búzios (o Oráculo de Ifá). Comanda os astros e está ligada às mudanças e transformações das águas. Veste-se de vermelho e branco. Já Obá, uma das esposas de Xangô, orixá do equilíbrio e da justiça, tem o domínio nas águas revoltas. Veste-se de laranja e amarelo, portando espada e protegendo a orelha com um escudo.
LOGUN-EDÉ	Outra junção de cores bem representada no terreiro de Oxalá é o príncipe do Ijexá, Logun-Edé. Ele traz as cores de seu pai, em tom de azul turquesa e amarelo da sua mãe. Representa a caça, a pesca (os seis meses dentro da mata) e a riqueza do ouro e do sol (os seis meses dentro do rio). Assim, esses dois elementos completam as características desse orixá. Porque Logun-Edé é o amado filho de Oxum com Oxóssi. Veste-se com uma pele de leopardo, leva em uma mão o espelho de Oxum e na outra as armas de Oxóssi. Suas cores são representadas por um pavão. Essas cores refletem a beleza, atração e sedução.

Fonte: elaborado pelos autores.

Nesta descrição a memória ancestral se desdobra como elemento concreto nas cores de contas, roupas, adornos e elementos como pedras, utensílios diversos, plantas e animais que lembram essas predominâncias de cores e dos axés que elas envolvem, canalizam e materializam. "A experiência é o resultado, o sinal e a recompensa da interação entre organismo e meio que, quando plenamente realizada, é uma transformação da interação em participação e comunicação" (DEWEY, 2010, p. 89). Essa materialidade das interações funciona em relação ao que chamamos de relações de significado que está mediado no corpo e nos espaços, é o processo semiótico-comunicacional que conduz à unidade relacional: normas (preceitos, ética do candomblé), atividades estéticas (roupas, ornamentações e utensílios) , práticas e experiências (as formas de viver em comunidade, os saberes ancestrais, conhecimentos medicinais e oraculares). Tudo isso vai nos direcionando para a memória, por exemplo:

a) a memória mítica-humana dos sujeitos e da cultura nagô: os arquétipos e identidade mítica com as cores e a cor branca em especial e seus usos dentro e fora do terreiro;

b) a memória social do grupo que vai se renovando através das sucessivas gerações: conhecimento e saberes passados para usos e significados das cores e a cor branca em especial, não só em uma mesma geração, mas de um geração para outra, renovando as relações e atualizando as memórias;

c) a memória dos indivíduos, seus corpos, as atividades individuais e as relações intersubjetivas:

cada identidade vai se formando e normatizando-se nos corpos dos sujeitos, uso de roupas e utensílios, interdições e comunicações que se fazem dentro e fora do terreiro;

d) a memória da materialidade discursiva complexa que pode ser expressa nas comunicações, catalogada e refletida: a atualidade e reflexão hoje feita nas comunicações, uso de mediações técnicas para defesa do candomblé, ocupando lugares sociais, acabando com os silenciamentos.

Desse modo, podemos destacar como as ações e as experiências das cores, e da cor branca em especial, formam relações com a materialidade dos sentidos, nos apontam para elementos míticos, ao mesmo tempo em que nos indicam questões da memória em um movimento que não tem fim, pois cada processo é um círculo se abre em infinitas possibilidades, à medida em que exista um processo de vivência das cores na vida de cada um e da comunidade de terreiro como um todo.

Considerações finais

"Toda roupa é branca" e todo mundo é filho de Oxalá. Assim, nossa reflexão sobre as cores no candomblé se amplia em todos os elementos que o perpassam as questões comunicativas, experienciais e perceptivas. Esta reflexão vai além de uma visão material de que as aparências enganam. As cores não são só elementos visuais. Faz parte da vida cotidiana e das tradições fundamentais do candomblé:

a) saberes e experiências dos povos tradicionais de terreiro em sua ação e na transmissão geracional;

b) formação das culturas afro-brasileiras como riqueza e patrimônio cultural: marca dos filhos de santo e ancestralidade afro-brasileira.

c) marca de resistência e resignação, sinal de vitória, signos de ancestralidade;

A ancestralidade da cor branca é elemento de memória nas sextas-feiras e todos os dias no *Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon*, em Itabuna-BA. A memória viva se concretiza nas insignes de Oxalá, de Ajalá, o fazedor das cabeças, entidade *Fufun*, pai de todos nós, como destaca nossa cosmovisão:

> Entre o povo-de-santo, é fundante a crença de que Oxalá, o Pai da Criação, molda cabeças. E aquele que está para nascer escolhe a cabeça com a qual quer vir ao mundo. No momento dessa escolha, ocorre um complexo processo de identificação cósmica e um orixá torna-se patrono daquele *ori*, isto é, daquela cabeça. Um *ori*, no entanto, não é apenas uma cabeça física. Antes de tudo é uma entidade cósmica, constituída de um dos elementos do universo e redunda num conjunto somatório de axés: o da família de sangue, o do parentesco de santo, o do elemento da natureza. (PÓVOAS, 2007, p. 200-201).

Nessa perspectiva a memória está viva em saberes e fazeres: respeito, preceito e segredo. A cor branca em um grande *Alá Funfun* serve como pano de fundo para as demais cores das deidades e suas forças cósmicas e axés. Cada ponto, memória, sentimento e relações são elementos pertinentes que desenvolvem nossa identidade, nossa forma de ser no mundo, e a contribuição de nosso povo, lutador e sábio. Esse insistentemente rompe os silenciamentos históricos e reivindica seu lugar de direito. Seu reconhecimento cultural, social, político e econômico. Por fim, cantamos ao senhor do branco que nos abençoe sempre:

awurè awurè
bo kun súré Ajàlá
òjise t ayo oóri nse.
èro èro.[18]

[18]Que babá Ajalá, o modelador de cabeças, abençoe nosso *Orí* com muita calma, para que nós alcancemos a felicidade.

Referências

BARROS, José Flávio Pessoa. **Na minha casa**: Preces aos Orixás e Ancestrais. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

BASSI, Francesca. Revisitando os tabus: as cautelas rituais do povo de santo. **Religião e Sociedade**, vol. 32, n° 2: 170-193, 2012.

BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira,1971.

_____, Roger. **O sonho, o transe e a loucura.** São Paulo: Três Estrelas, 2016.

BORGES, Luzineide Miranda; CAPUTO, Stela Guedes; OLIVEIRA, Raimundo Nunes. A organização geográfica do terreiro de candomblé contribuindo para ensino da geografia. **Revista Entreideias: educação, cultura e sociedade**, p. 79-94, 2016.

CANDAU, J. **Bases antropológicas e expressões mundanas da busca patrimonial: memória, tradição e identidade**. In: Revista Memória em Rede. Pelotas, v1. N1, Jan-Jul, 2009, p. 43-58. Disponível em: <http://lasmic.unice.fr/PDF/candau-article-10.pdf>. Acesso 20, mar-2016.

CAUNE, Jean. **Cultura e Comunicação**: Convergências teóricas e lugares de mediações. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

DEWEY, John. **Arte como experiência**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FARINA, Modesto; PEREZ, Clotilde; BASTOS, Dorinho. **Psicodinâmica das Cores em Comunicação**. São Paulo: BLUCHER, 2006.

GUEDES CAPUTO, STELA. Aprendendo yorubá nas redes educativas dos terreiros: história, culturas africanas e enfrentamento da intolerância nas escolas. **Revista Brasileira de Educação**, v. 20, n. 62, 2015.

HALBWACHS, Maurice. **Los Marcos Sociales de la memoria. Barcelona**: Antropos Editorial; Concepción: Universidad de la Concepción; Caracas: Universidad Central de Venezuela, 2004.

_____. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

HELLER, Eva. **A psicologia das cores**: como as cores afetam a emoção e a razão. São Paulo: GG, 2013.

IANNI, Octavio. A ditadura militar no Cárcere. In: **Caros amigos**. n. 32. São Paulo: Casa Amarela, Novembro de 1999, p.10.

LEITE, Fábio R. **A questão Ancestral**. São Paulo: Palas Athenas-Casa das Áfricas, 2008.

MAIA, R. C. M. Sociabilidade: apenas um conceito? In: **A sociedade da informação**. UFBA Salvador.

UFBA, no 42, V.2, 2002 p. 29-39.

NORA, Pierre. Entre Memória e História: a problemática dos lugares. **Projeto História**. São Paulo (n. 10), dez. 1981, p.9.

PÊCHEUX, Michel. Papel da Memória. In: _____ et. al. **Papel da memória.** Campinas: Pontes, 1999. p. 49-58.

PÓVOAS, Rui do Carmo. **Da porteira para fora**. Ilhéus: Editus, 2007.

_____(org.). **Mejigã e o contexto da escravidão.** Ilhéus: Editus, 2012.

SANTOS, Maria Consuelo de Oliveira. Ilê Axé Ijexá: Lugar de Terapia e Resistência. In: PÓVOAS, Rui do Carmo (org.). **Mejigã e o contexto da escravidão.** Ilhéus: Editus, 2012.

SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

SOUZA JÚNIOR, Vilson C. A cozinha e os Truques: Usos e abusos das mulheres de saia e do tipo do azeite. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (org.). **Faces da tradição afro-brasileira**: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. Rio de Janeiro: Palla; Salvador: CEAO, 1999.

AMIM, Valéria (org). **Águas do leste**: um olhar sobre terreiros - mapeamento de comunidades religiosas de matriz africana da Bacia do Leste (BA). Ilhéus, BA : Editus, 2013.

VERGER, Pierre Fatumbi. Noção de Pessoa e Linhagem Familiar entre os Iorubás. In: Colóquio Internacional para A Noção de Pessoa na África Negra, 1971. Centre National de la Recherche Scientifique. Paris: Ed. no 544, 1981.

VOEKS, Robert. **Sacred Leaves of Candomblé**. Austin: Univ. Of Texas Press, 2003.

WITTGENSTEIN, L. **Anotações sobre as cores.** Tradução F. Nogueira M. J. Freitas. Lisboa: Edições 70,1987.

Referências Bibliográficas do Memorial

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

CARVALHO, José Jorge. 2011. "**A economia do axé**: Os terreiros de religião de matriz afro-brasileira como fonte de segurança alimentar e redes de circuitos econômicos e comunitários". In: *Alimento: direito sagrado-Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros.* Brasília-DF: MDS.

GRAHAM HANCOCK, livro **"AS DIGITAIS DOS DEUSES"**, Tradução de Ruy Jungmann, editora Record 2001.

KABENGELE MUNANGA. **Origens Africana do Brasil Contemporâneo**: história, língua, cultura e civilizações . 3ª edição. São Paulo: Quadi editorial, 2012.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. 4 ed. São Paulo: UNICAMP, 1996.

LODY, Raul. **O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás, Voduns, Inquices e Caboclos.** 2ed, São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006;

LUZ, Marco Aurélio. **Do tronco ao Opa Exim: memória e dinâmica da tradição afro- brasileira**. Salvador: SECNEB, 1993.;

POLLAK. Michael. Memória **e identidade social.** Rio de Janeiro: Estudos Históricos, vol. 5, n. 10, 1992

PÓVOAS R. C. **Mejigã e o contexto da escravidão**. Ilhéus: Editus, 2012.;

PÓVOAS R. **C. A Fala do Santo**. Ilhéus: Editus, 2002])

PÓVOAS RUY DO CARMO. **Aviagem de orixalá: estrada de sagitario e caminho de orumilá**. **Ruy** do Carmo Póvoas. - Ilhéus: Editus 2015 416p:il.

PRANDI, R. **Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Palas, 2001a.;

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

ROSENDAHL, Zeny& CORRÊA, Roberto Lobato (Orgs). **Religião, Identidade e Território**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

SANTOS, Joana Elbein dos; SANTOS, Deoscoredes Maximiliano dos. **Esu**. Salvador: Currupio, 2014.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. 3 ed. São Paulo: Hucitec, 1999. [1996]

SILVEIRA, Marialda Jovita. A ***educação pelo silêncio***: **o feitiço da linguagem no candomblé** /.– Ilhéus, Ba : Editus, 2004. 207p

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**. Tradução Lívia de Oliveira. São Paulo: Difel, 1983

VERGER, P. F. **Orixás**: **deuses iorubás na África e no Novo Mundo**. Salvador: Corrupio; São Paulo: Círculo do Livro, 1981.

Apêndice

Produto final:

"Exu, caminhos de orientação:
saberes de tradição Ijexá, afro-geografias de um Ogan"

(boneco de livro pedagógico)

Universidade Federal do Sul da Bahia
Instituto de Humanidades, Ciências e Artes
Mestrado Profissional Ensino e Relações Étnico-Raciais
– P P G E R –

AJAGUNAN
Raimundo Nunes de Oliveira

Apêndice. PRODUTO FINAL: boneco de livro paradidático

Exu, caminhos de orientação:
Saberes Tradicionais de Matriz Ijexá, Afro-Geografias de um Ogan

ITABUNA
2020

| Exu : caminhos de orientação |

Saberes Tradicionais de Matriz Ijexá,
Afro-Geografias de um Ogan

Ajagunan
(Raimundo Nunes de Oliveira)

Dedico este livro
aos meus ancestrais,
sem eles não estaria nesta existência.

| Agradecimentos |

A Olórum (Deus), o que seria de nós sem a fé que nós temos nele.
A Exu, pai do movimento e da comunicação, sem ele não tem existência.
Aos nossos ancestrais, pelos que eles eram ontem e o que representam hoje.
Ao meu eledá, e meu orixá Oxaguian, por fazer a vitória sempre.
Ao povo do santo, que contribuiu para nossa pesquisa, ao meu sacerdote Ajalá Deré, babalorixá Professor Dr Ruy do Carmo Póvoas, irmão de todas hierarquias.
As crianças e jovens Ijexá, bem como suas comunidades que, com muita paciência, contribuíram com as suas falas.
A todas as comunidades Ijexá, filha desse Axé, que direta ou indiretamente contribuíram com este trabalho.
Aos meus pais (em memória), irmãos, esposa, Tatiane Carvalho, meus filhos Iago Tadeu (Ogan Alagbê de Ogum, Irolebum) e Karoline Rodrigues de Oliveira, e a toda minha família que, com muito carinho e apoio, não mediram esforços para que eu chegasse até esta etapa de nossa vida.
A professora Cynthia Cy Barra, pela paciência na orientação e incentivo que tornaram possível a conclusão deste documento.
A todos os professores do PPGER, que foram tão importantes na nossa caminhada acadêmica e no desenvolvimento deste trabalho.
Ao professor Dr Rafael Guimarães, seu apoio foi importante para que eu chegasse até aqui.
A nossa amiga de todos os momentos, nossa mestra Clarice Gonçalves Sousa de Oliveira , pela primeira orientações do pensamento geográfico e por acreditar em nosso potencial.
Ao meu afilhado, e irmão de axé, Janrier Mota (Yaô de Oxalá), pela preparação nas primeiras ideias do pré-projeto.
Ao professor da UNEB Moisés Viana (Yaô de Oxaguian) pelo apoio direto que nos foi dado ao longo do curso.
Ao irmão e compadre Profº Dr. Luciano Lima, da UESB, pelas orientações do projeto ainda lá na graduação.
Ao professor Dr Marcio de Jagun da UERJ, pelas orientações, durante a pesquisa.
A minha afilhada Profº Dra . Luzineide Borges, por me acompanhar na vida acadêmica com as suas orientações teóricas e metodológicas e por ter aceito fazer parte de minha banca de defesa de Mestrado.
As professoras Dra Célia Regina da Silva, Dra Ana Cristina Peixoto e ao Prof Dr Lúcio André Andrade Conceição, por aceitarem estar na banca de defesa deste trabalho.
Ao incentivador e parceiro, o irmão Eugênio Abreu Junior, pela união e por poder ouvir e discutir os nossos anseios durante o curso de graduação na UESC.
Aos amigos e colegas do PPGER/CJA, pelo incentivo e pelo apoio constantes.

| **Sumário** |

1. Uma Escola Nagô 06
2. Breve Histórico do *Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon* 09
3. Oralidade e Memória 13
4. As crianças e jovens no *Ilê Axé Ijexá* 19
5. O método de ensino-aprendizagem deste livro 21
6. Exu: caminhos de orientação 25
7. Mas, quem é Exu? 30
8. Exu, a esfera do universo 33
9. A cabaça do universo também é segredo de Exú 36
10. Exu, em forma de estrada 37
11. Exu, o orixá: lições dos mais velhos 38
12. Exu e os pontos cardeais 39
13. Geografando *odus* na Rosa dos Ventos 49
14. Oxum, Exu: *itans* ensinam 52
15. Final que não é final: Exu sempre inicia 53
16. Para saber mais 58
17. Caracol de palavras, glossário 59

| Apresentação |

Meu Terreiro de Candomblé: uma Escola Nagô

Os terreiros de candomblé resistem por ser lugar de culturas das mais diversas que o ser humano tem contato ou que deveria ter. A diversidade em um terreiro se apresenta em vários aspectos: na organização do espaço, que é natural ou urbano, nas dimensões espiritual e social, nos símbolos que são sacralizados, nos modos de relação humana interpessoal e, em especial, nos modos de relação com os orixás com os quais convivemos: de Exu a Oxalá.

Cada orixá tem suas especificidades: tipos de oferendas, temas e motivos de arrumação, são arquétipos. Em cada período em que festejamos um orixá, que representa diferentes forças da natureza (terra, fogo, água e ar), o espaço sagrado ganha diferentes configurações.

Trazemos para a existência na Terra uma enorme diversidade, quando cada um de nós vai pegar a sua cabeça com o oleiro Bàbá Ajalá, fazedor da cabeça no Órun (céu). Tudo isso vem para esse livro da vida que é o terreiro de candomblé, com as suas lições de como viver na existência (Àiyé, terra).

O terreiro é lugar de religiosidade, mas também é lugar de educar e de interagir, nos moldes nagôs, obedecendo à memória ancestral. É local de agir com o outro, o que acarreta necessariamente a transformação dos sujeitos envolvidos na convivência. É local onde os diversos se encontram, perfazem o equilíbrio necessário para o bem viver na existência. A pessoa em um terreiro se encontra consigo mesma, tendo em vista que o diferente lhe completa, preenchendo a cicatriza da de deficiência trazida do Órun. O que não foi preenchido pela família, o terreiro faz : ampara as pessoas.

Com a vivência na comunidade do terreiro, com a diversidade existente nos terreiros, vamos nos reeducando de acordo com as tradições e, com as ajudas dos orixás, aprendemos a entender o mundo de uma maneira em que tudo na natureza é valorizado. Os terreiros se constituem como espaços de busca do sentido de pertencimento. Embora tenham recebido diferentes denominações (Candomblé, Xangô, Mina, Batuque e outras), a depender da região do Brasil, da região da África (Ijexá, Ketu, Angola, Jeje, etc), prevaleceu nos territórios tradicionais de matriz africana um conjunto

organizado de representações litúrgicas, o que torna esses espaços/terreiros territórios políticos e míticos, lugares de resistência, de transmissão de conhecimentos e preservação de identidades.

Os terreiros de candomblé se tornaram ao longo do tempo lugares privilegiados de manutenção e construção, reconstrução constante, tanto da tradição quanto das identidade religiosas dos diversos povos vindo de África, considerando que, no caso dos povos tradicionais de matriz africana, o vínculo entre essas duas esferas é intrínseco e indissolúvel.

E eu, *quem sou eu no mundo dos terreiros de candomblé?* Eu sou Ajagunan.

No meu Leste, estão as energias que estão por vir, de tudo que recebe energia do meu orixá Oxaguian. No meu Oeste, estão as memórias dos meus antepassados de axé (Mejigan, Margarida de Kosso, Flaviana Emília de Xangô, Mariinha Natividade, meus pais biológicos, meus avós materno. Mas, também, a contribuição de Maria do Carmo, que gerou Ajalá Deré, que vem transmitir o axé para os omorixás (os filhos de orixás) do Ilê Axé Ijexá. No meu Sul, o sustento de meus pés, que compreende a terra itabunense, como ponto central Ijexá, no sul da Bahia, o local de firmeza onde estou desde criança, cuidando do axé de Oxalá e me formando como homem. No meu Norte, lá onde se ergueu o meu altar, o equilíbrio de minha cabeça, tenho consciência de que o nosso altar é o nossa Orí, sem a permissão dele não fazemos nada nesta existência. O Orí é tão forte que o orixá precisa da permissão para poder tomar a cabeça de quem vira no santo, o que não é o meu caso, pois sou Ogan.

Aprendi com os meus mais velhos que Guiã nasceu de Obatalá, em um *igbim*, um caramujo. E, logo que nasceu, saiu em busca de um destino. E o destino se abriu como uma encruzilhada de quatro pontas em minha frente: de um lado, o homem de tradição, aquele que renasceu através dos ritos secretos do Candomblé Ijexá, o Ogan Alagbê, Otun de Oxogun, o estudioso do Oju dos Odus no Mirindilogun (jogos divinatórios com 16 Búzios). O curioso por aprendizados, coisas do axé, sou Ajagunan, do Ilê Axé Ijexá!

Minha trajetória dialoga com aquilo que o povo do axé mais se identifica, um itan, uma história, brevemente contado a seguir: (...) Então surgiu Ogum e deu espada e pena a Ajagunan. E ele afugentou as suas sombras, o Orí ficou azulado. Com ajuda de Exu, o primeiro Alagbê, aprendeu todos os ritmos e cânticos sagrados; com Ogum, o senhor do ferro, o segredo do Obé (faca), com Babá Ifá, o pai do destino, aprendeu a ler os caurins (búzios) e enxergar os destinos; com Oxalá, senhor da existência, todos os silêncios... Principalmente aquele que se escreve com sangue, suor, lágrimas e a luta de um povo. Assim, Ajalá Deré nos contou, em roda de conversa.

O candomblé, sendo uma religião dos ancestrais, tem sabido adaptar-se à realidade das sociedades de hoje. E, pelo viés do reconhecimento dos candomblecistas como sujeitos produtores de saber, por um exercício de decolonização do conhecimento, ao escrevermos livros autorais, tem sido cada vez mais possível enfrentar pré-conceitos e contribuir para as lutas contra o racismo religioso.

Um terreiro é uma verdadeira escola nagô. Por acreditar firmemente nisso, escrevi este Livro e, com ele, pretendo contribuir para a formação dos/as *abians* e de jovens iniciados/as de meu terreiro Ijexá. Nas páginas a seguir, vamos conhecer um pouco sobre o orixá Exu, sobre a Geografia que enxergo no terreiro e sobre como caminhos de orientação de Exu tornaram-se para mim, de modo expansivo e dinamizador, Afro-geografias.

Sem perder a identidade nagô, o viver e o pertencer da religião de matriz africana, eu passo de Ajagunan para ser também Raimundo Nunes, o pai, o filho, o marido, o cidadão, o professor de Geografia, profissional da Educação Básica, mestrando em Ensino e Relações Étnico Raciais (PPGER/UFSB), com mais de trinta anos de sala de aula.
F5
E, a partir deste meu lugar de professor e pesquisador, convido meus/minhas colegas professores, iniciados ou leigos, que atuam, como eu, na Educação Básica, convido à leitura deste Livro, para que possamos, de algum modo, pela proximidade que o ato de ler permite, estarmos juntos em uma experiência de contato fraterno e de abertura para os sentidos e modos de ser, de saber, de fazer da religião de matriz africana, conduzidos pelo que aprendi e tenho aprendido, dia após dia, como Ogan no Terreiro *Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon*.

19 de fevereiro de 2020,
Arataca/Bahia,
Ilê Axé Orixá Olufon, Itabuna/ Bahia.

| Um breve histórico sobre a Tradição Ijexá no Sul da Bahia, histórias do *Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon*

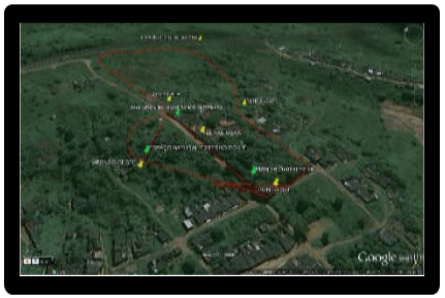
Vida, memória e resistência marcam o *Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon*, em Itabuna-BA. Nossa memória é viva, preservada e transmitida de geração em geração. No *Ilê Axé Ijexá*, conhecemos a tradição do candomblé, seguindo a relação com a África e seu complexo cultural, fazendo memória de Inês Maria, de nome nagô Mejigã, sacerdotisa de Oxum. Ela foi trazida de Ilexá, na África, para o Brasil, sendo escravizada no Engenho de Santana, em Ilhéus-BA. Foi obrigada a trabalhar e sobreviveu, na esperança de que, um dia, nas terras daqui, a tradição Ijexá e o culto a Oxum pudessem estar disponíveis para futuras gerações. No século XIX, depois desse axé passar por várias gerações na família, seu descendente, Ajalá Deré (Ruy Povoas), plantou os axés desta tradição na cidade de Itabuna, no bairro Santa Inês, em cinco de setembro de 1975. Esse axé vem crescendo, renovando-se com crianças e jovens em várias comunidades Ijexá no sul da Bahia. Nós entendemos que as crianças e jovens são a continuidade do axé para próximas gerações. Há plantios não só na região Sul da Bahia, mas também em outros estados do Brasil.

Para saber mais sobre a Tradição Ijexá no sul da Bahia, recomendo a leitura dos livros de nosso Babalorixá Ajalá Deré (Ruy do Carmo Póvoas), indicações disponíveis neste livro, na seção *Para Aprender e Ensinar*.

BAHIA

ENGENHO DE SANTANA

IJEXÁ-ITABUNA



| Trajetória Ascendente e Descendentes, Ilê Axé Ijexá no Sul da Bahia

Ascendentes, por parte de axé

Terreiro do Cobre
Margarida, de Kosso
Flaviana, de Oxum
Emília, de Xangô
Mariinha Natividade, de Oyá

Ascendentes, por parte família biológica

Mejigan
Ulisses do Carmo
Maria Figueiredo
Maria do Carmo

Ajalá Deré
(Ruy do Carmo)

Odorilé Kidandare, Oyajide, Onirá, Ofarewe, Jobatunde, Iakemi, Abajourun, Oya Louju, Olougoni, Ibanire, Alabomi, Ijaboro, Edajimi, Ibilomi, Oyalorê, Oyá Mojina, Mogaji, Manjabiy, Ibajimu, Janile, Korobi, Ajiloda, Mogba, Oyafunan, Alaxei, Omileke, Fadori, Oluabi, Oloriba, Zamaiyongo, Alaboji, Olubala, Alabaromi, Omi-lekê, Oluferan, Alaode, Kiluade, Nanjilu, Irolebum, Ajaguna, Alaoro, Aderomi, Kijanborum, Majangambe, Mejiboran, Ojuinan, Okebaru, Jumiode, Ronara, Narciso, Aalesca Ajna, Adno Karike, Helena, Silas, Carla, Paulinha, Andrea, Iolanda (...)

| Representantes das comunidades filhas do *Ilé Axê Ijexá Orixá Olufon*, descendentes de Ajalá Deré

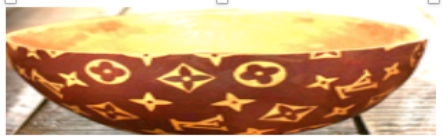
DARABI- ALBA CRISTINA
ILE AXÉ IJEXÁ ODE ALADÊ OMO PONDÁ
BANCO DA VITÓRIA S/N – ILHÉUS - BA.
Fundado em AGOSTO de 2012

EDAMI- JOSÉ ROBERTO
ILE AXÉ IJEXÁ EJO ARANFEJU
ITABUNA- BAHIA
Fundado em JULHO de 2012

JAGULEMI- CONCEIÇÃO
ILE AXÉ IJEXÁ OMOLU JAGUN
JUARUJÁ/BERTIOGA - SÃO PAULO
Fundado em JULHO de 1994

OMIDIRE –ZUEINE
ILE AXÉ OXUM OMILOLA
POVOADO DA PONTA DA TULHA
RODVIA ILHÉUS ITACARÉ - BAHIA
Fundado em NOVEMBRO de 2018

LAJADE –MIRA
ILE AXÉ IJEXÁ OGUN XOROKE LAJÁ
SÃO JOSE DA VITORIA-BA
Fundado em JULHO de 2009



OMISILÉ- LUCIANO COSTA
ILE AXÉ IJEXÁ OMI T ´ODE
RODOVIA ARATACA-, KM 6
ARATACA-BA
Fundado em JANEIRO de 2012

TALAZYNGUE –EDINALDO
ILE AXÉ IJEXÁ ODE OMOJUWA
ITABUNA - BAHIA
Fundando em AGOSTO de 2018

| Oralidade e Memória:
cartografia narrativa do território sacralizado *Ilê Axé Ijexá*,

Em um dia, no ano de 2017, durante o início do processo de escrita deste Livro, em data já não exata em minha memória, pedi ao Babalorixá Ajalá Deré que me contasse um pouco da história do nosso terreiro. Ele contou e disse ainda: "*... pois é. Pegue essas três sonoras boas e mande pra professora. Agora, era bom pegar alguém e transcrever isto e guardar. Porque isso é a minha história que estou contando, é a história oral. E aí você poderia pegar esse negócio e transformar em escrita, e isso ficar aí guardado, né, como documento. Viraria documento da história do bairro Santa Inês*".

Fiz como orientou o meu Babalorixá e transcrevo abaixo *sonoras falas* que ressoam aqui assim:

> Não é uma coisa de se buscar documento. Nós vivemos isso. O terreiro é mais velho do que o bairro. Quando eu abri... quando eu plantei o terreiro, o bairro Santa Inês não existia, estava se abrindo uma rua, porque aquilo era um resto de terreno onde se situava uma fazenda de cacau que fracassou... então os herdeiros do dono da fazenda resolveram lotear e eu fui com o grupo fundador, peguei um pedaço de terra lá pra fundar o terreiro com esse objetivo. Nós vivemos isso. Quando chegamos no alto do morro, não existia caminho, não existia estrada, não existia rua.
>
> Então o documento é a nossa vida, nosso testemunho. A importância do terreiro para o bairro Santa Inês... é porque o terreiro fez com que a circunvizinhança se desenvolvesse. Derrubaram o mato, e as primeiras pessoas foram chegando, foram armando seus casebres ao redor. Depois as casas foram melhorando e hoje são casas boas. Hoje tem luz, telefone, essas coisas todas, mas ainda guarda resquício do passado, como até hoje ainda não tem transporte coletivo, ainda não tem rede de esgoto... essas coisas todas. As pessoas todas, a maioria usa fossa sanitária, como o próprio terreiro também, não é? A área onde está situado o terreiro, até hoje a água não chega. A água servida pelo poder público não chega. Porque precisaria a prefeitura construir uma estação elevatória aqui, que nunca fez e nem tão cedo fará. Essas coisas, assim.

E Inês era a mulher do dono da fazenda, cujos herdeiros, uma geração depois, fez o loteamento. Construíram até uma igreja católica, cuja titular é Santa Inês. Nós vimos tudo isso acontecer, e ainda tem mais outro documento. A minha avó materna era filha adulterina do dono da fazenda, o dono da fazenda se chamava João Cordier Donga. Ele teve uma filha com uma mulher chamada Gertrudes, só que João Cordier Donga era descendente de português e Gertrude era negra, e o que fez Cordier Donga? Casou-se com uma branca e tomou a filha que teve com a negra para a esposa criar. E o que a esposa dele, Inês, fez? Criou a menina como escrava, serviçal da casa. E quando João Cordier Donga morreu, os filhos do casal tiveram direito à herança, mas Hermosa, a filha adulterina, que era como se chamava na época, não teve direito a nada. Foi-se embora de Itabuna para a mata do Camacan. Ela conheceu Ulisses do Carmo, se casou com ele e ambos tiveram 23 filhos, entre os filhos, Maria do Carmo, que é minha mãe. Ora... se isso não servir de documento, eu não sei mais o que servirá.

Alguns acréscimos... o Santa Inês tem uma parte plana, baixa. E aí é servido uma rede de transporte, água tratada, rede de esgoto... Mas a parte do terreiro, que hoje se situa numa rua chamada de Rua Getúlio Vargas, que foi aberta pelo prefeito Oduque Teixeira, aberto a pulso... contra um homem que tinha lá um arredamento... chamado Ubaldino, era um oleiro... que não permitia que a rua fosse aberta. Oduque pegou a polícia, levou e abriu a rua. Então essa rua Getúlio Vargas, que começa na parte plana, e é em forma de tobogã, subindo e descendo até o alto, onde se situa o terreiro, e que antigamente chamava de Alto da Lua. Mas, hoje os moradores não utilizam mais esse nome... não dão mais esse nome ao morro, de Alto da Lua... e pronto... e ficou o Alto do Terreiro do professor Ruy... é o morro onde tem o terreiro... é assim que os moradores cá de baixo se referem ao morro. E é nessa rua Getúlio Vargas que se situa o terreiro que é a última casa da rua... a rua é uma rua enorme, imensa, maltratada, porque não tem calçamento, não tem asfalto, não tem nada. Bom... e essas coisas foram coisas que nós vivenciamos. Outra coisa que o terreiro influenciou foi o atendimento que o terreiro dá às pessoas que o procuram, nos mais diversos níveis. Coisa do tipo assim, encaminhamento para tratamento médico, aquisição de medicação, cesta básica... Essas coisas assim. E até os eventos culturais que o terreiro promove, que moradores do Santa Inês vão participar ou assistir, os rituais na sua parte pública... tem muita gente do Santa Inês que vai. Várias pessoas do Santa Inês fazem parte da comunidade do terreiro. É isso que nós vivemos, e nós dizemos que o terreiro influenciou o bairro Santa Inês.

E vai continuar influenciando enquanto o terreiro existir e estiver na ativa. Evidentemente que o Santa Inês como todo bairro tem os

católicos, os evangélicos. Os evangélicos nos olham enviesado, mas todos eles são anteriores a nós. Aliás, corrigindo, eles não são anteriores, eles são posteriores, quando nós chegamos para lá, o bairro estava sendo aberto com o nome de Bairro de Amélio. Quem era Amélio? Era neto de João Cordier Donga. Eu ainda conheci o velho Amélio, foi quem fez o loteamento, mas não foi um loteamento planejado na prefeitura, não. Ele tinha um preposto que trabalhava com ele, quando uma pessoa chegava querendo um lote, ele mandava um preposto, que ele já era idoso... 'vai ali e mede um pedaço de terra pra vender a essa pessoa' ... então o preposto ia com uma corda e media a terra e dava a pessoa. E num pedacinho de papel escrito assim 'dia tal, fulano de tal, arrendou tal metragem, tal área...' pronto, era isso que dizia. Aquele pedacinho de papel era o documento. Era um pedacinho de papel, que devia ter assim, digamos...oito centímetros por cinco. E até hoje eu tenho meus pedaços de papeis guardados...

Então, os pedacinhos de papel até hoje, os documentos são esses. E havia lotes pra todo tamanho, pra todo gosto... e a população pobre então aproveitou e construiu seus casebres, uns cobertos de palha, outros feitos de tábua... e hoje, quarenta e seis anos depois, quem passa pelo bairro Santa Inês não imagina como foi que ele começou. A parte cá de baixo do Santa Inês é populosa, não é? É um bairro populoso, uma juventude cheia de festa...evidentemente há um outro pedaço da história a ser contado, que é o da violência. Como o bairro Santa Inês, na sua formação, era lá no fim do mundo, as quadrilhas dos ladrões mais perigosas da região, eram lá que se escondiam.

Uma jaqueira lá no alto, onde um eterno vigia estava encima da jaqueira, pra de lá ver a parte baixa... Porque a polícia para subir o morro, tinha que subir a pé... hoje sobe de carro, mas naquela época, pra subir ao morro, subia a pé. E esses ladrões perigosos eram vizinhos ao terreiro, passavam por mim, eu estava no portão e diziam 'bom dia, professor...' e eu dizia 'bom dia, meu filho...' 'professor, o senhor me arranja uma folha pra dor de barriga?' Eu ia lá dentro, colhia o tapete de Oxalá ou alumã, dava ao ladrão, o ladrão cozinhava seu chá e ficava bom. Pois bem... Tinha um chefe de quadrilha chamado Gilsão. Esse Gilsão teve guerra com a polícia, veio gente de Salvador pra guerrear com essa quadrilha de gente perigosa de Gilsão. Eram lá vizinhos do terreiro... fizeram um barraco e lá era onde a quadrilha se reunia. Até que um dia a polícia chegou, matou todo mundo e acabou-se a quadrilha de Gilsão. E até hoje nós estamos cercados por essa violência...tráfico de drogas...de noite lá nas quebradas do morro só se vê os carros e as motos. Era o povo vendendo pó, comprando pó, esse tipo de coisa toda. E o terreiro sobrevivendo no meio dessa maçaroca toda, com a fé em Oxalá, trabalhando pela paz no mundo. Pois é isto...

Pois é. Pegue essas três sonoras notas e mande pra professora. Agora, era bom pegar alguém e transcrever isto e guardar. Porque isso é a minha história que estou contando, é a história oral. E aí você poderia pegar esse negócio e transformar em escrita, e isso ficar aí guardado, né? Como documento. Viraria documento da história do Santa Inês. Porque os moradores de hoje, os que já nasceram lá no Santa Inês não sabem dessa história, não conhecem a história do bairro. Você é dos poucos privilegiados que tem acesso a essa fonte viva que sou eu ainda, mas breve eu vou morrer e vou levar essa história comigo, não é? Eu ainda tenho algumas fotos da área em que o terreiro foi plantado, porque naquele tempo tudo era mato. Eu ainda guardo comigo, no meu acervo fotográfico, eu ainda guardo comigo várias fotos. Fotos da gente trabalhando no território, porque era cheio de cobra, maribondo, formiga, tudo quanto era bicho peçonhento tinha lá por cima, e nós pegamos guerras com esses bichos e ganhamos, né?.. Hoje o terreiro é aquela lindeza, que só vendo pra crer o que nós fizemos. Ele virou uma ilha de excelência... Porque baseado em princípios ecológicos, completamente diferente dessa cultura brasileira maluca de formação ocidental, da mais-valia, da coisa: farinha pouca, meu pirão primeiro...

Em tempo de murici, cada um cuide de si... quem tiver a garrar maior que suba na parede primeiro... essas são as bases do imaginário de como esta região grapiúna se fez... só que o terreiro vai pelas vias do pensamento dado da África, né?.. Do viver comunal, da integração homem-natureza, tudo faz parte do grande reino da criação... bicho, gente, plantas, minerais... e se não tiver tudo isso equilibrado, a cultura humana vai pro brejo. Hoje em dia para ir para o Santa Inês, lá pelo anel rodoviário, é asfalto...

*

Além da história de formação do bairro de Santa Inês,
decorrida paralela à plantação do terreiro Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon,
aproveitei à ocasião para fazer algumas perguntas ao Babalorixá Ajalá Deré
sobre possíveis diálogos entre religião Ijexá, processos formativos e saberes geográficos.

1. Como o espaço natural e urbano do terreiro de candomblé *Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon* se organiza geograficamente como território sacralizado e pedagógico/educativo?

Geograficamente, o território onde se localiza o terreiro está orientado em relação aos quatro pontos cardeais, nos eixos Norte–Sul, Leste–Oeste. Isso, é claro, em relação à cidade de Itabuna, na qual o terreiro se situa. Tal orientação se prende à nossa origem africana, nação ijexá, povo para o qual o cidadão não está perdido na face da terra. Origina-se da Força que há de vir (Leste); numa eterna referência aos ancestrais (Oeste); com o equilíbrio da cabeça (Norte) e a firmeza dos pés (Sul). Mas, a sacralização não vem da localização geográfica e sim da ritualística que implantou os axés no território.

2. Com o seu conhecimento (saberes) como o senhor descreveria a organização geográfica do território sacralizado do Ilê Axé Ijexá?

Em primeiro lugar, o espaço geográfico está organizado em duas dimensões: o espaço do profano e o espaço do sagrado. O primeiro, normalmente habitado pelos humanos que nele circulam em sua cotidianidade. O segundo, dedicado ao culto dos orixás. Esse segundo espaço, por sua vez, tem duas amplitudes, uma, fechada, constituída de construções, casas, quartos, salões etc. A outra, espaço aberto, com árvores, arbustos. Vale observar que o espaço considerado profano está dividido em ambientes diversos, conforme as necessidades da comunidade: cozinha, refeitório, despensas, lavador de pratos, avenidas de alojamentos, lavanderia, depósitos, criatório de animais,

residência de caseiro, jardineiras, reservatório de água. Por sua vez, o espaço considerado sagrado termina por configurar uma espécie de miniatura da África, em que os peji são espécies e altares, onde os orixás recebem culto. Esses peji se ligam a várias origens africanas. Ainda em relação ao território, vale notar que o espaço do sagrado também engloba certas árvores bastante frondosas, algumas vindas da África, que se constituem outras espécies de peji. Registre-se inda a existência de um espaço simbólico, denominado Mata de Oxóssi, que permanece tal qual quando a propriedade foi adquirida, há quarenta anos.

3. O Senhor pode analisar as práticas religiosas e sua ligação na organização do espaço geográfico no terreiro de candomblé?

Poder analisar até que posso. Isso, no entanto, demandaria muito tempo, muita coisa para escrever. Mas alguma coisa pode até ser abordada. Por exemplo: o uso das folhas. Se diz no candomblé que, sem folha não há orixá. As folhas entram na composição das providências necessárias ao culto dos orixás, à cura e ao tratamento das pessoas. Daí, ser necessária a disponibilização e grande parte do território ao plantio, cultivo de plantas.

4. Para o Senhor, qual a importância da religião de matriz africana para o ensino da Geografia no Ensino Fundamental e Médio e até mesmo na Academia?

Eu não diria que as religiões de matriz africana são importantes para o ensino da Geografia. Mas diria que o ensino da Geografia deveria também abordar a importância que os terreiros dão ao território em que suas comunidades estão encravadas. Ali, tudo o que se faz está sob a ótica da dimensão do sagrado. O solo é sagrado, as plantas também. E os humanos situados no seu território compõem, junto com plantas, bichos e minerais a sustentação da idade no planeta Terra.

| As crianças e jovens no Ilê Axé Ijexá

As crianças e jovens do Ilê Axé Ijexá são basicamente filhos/filhas dos omorixás (filhos de orixá, iniciados), com idade que variam entre 1 à 13 anos. Eles andam pelo terreiro desde a barriga de suas mães. Aprendem com a vivência do dia adia e tornam-se adolescentes andando pelo espaço sagrado, tendo participação direta com os axés, aprendendo a respeitar e preservar o sagrado. Desde cedo, eles se comportam como verdadeiros filhos de orixá, herdando e guardando o que é ensinado, levando alguns desses ensinamentos para fora do terreiro.

Eles aprendem a cuidar da natureza, tendo a flora e a fauna como pontos primordiais para convivência com o axé. São passadas para essas crianças e jovens, de forma oral, os três pilares do candomblé que são também os da tradição Ijexá. Temos uma lei que só tem três artigos: o preceito, o respeito e o segredo. Esses três pilares são fundamentais para viver a religião de matriz africana: o candomblé. Nossas crianças e jovens são preparados para vida dentro e fora do terreiro, com base nestes três princípio: o preceito, aquilo que se faz seguindo de modo preciso o ritual; o respeito à ancestralidade e aos mais velhos; o segredo: só se transmite (só se ensina) o que estiver de acordo com a etapa específica de formação do omorixás e, sobretudo, o que estiver de acordo com o caminho (e a função) de cada um na tradição do axé.

Muitas vezes, mas nem sempre, crianças e jovens são iniciados e passam a ter uma vida de convivência propriamente dita como omorixás. Alguns são preparados ainda crianças e toda comunidade os respeita como adulto dentro do axé. Para nossa religião, o que conta não é idade biológica, e sim a idade de iniciação. Sempre procuramos aprender com os mais velhos que nós, levando em conta não a ideia cronológica, mas a de iniciação. Uma Ekedi, ou um Ogan, tornam-se adultos e pais da comunidade no momento da iniciação. Os yaôs, após a iniciação, cumprem uma etapa de formação de, no mínimo, 7 anos para se tornarem adultos e pais na comunidade. Se alguém se inicia aos cinquenta anos, se esse alguém é um/a

yaô, ela é, ao pé da letra, uma criança, no terreiro, para os ritos do axé. Todos as pessoas que frequentam regularmente um terreiro e não foram ainda iniciadas, os/as abians, qualquer que seja a idade cronológica delas, são também crianças para o axé.

As crianças e jovens, todas elas, de idade cronológica e/ou de idade de iniciação, são ensinadas a levar a sério os ensinamentos de seus mais velhos. Quando vai chegando outras pessoas mais novas no terreiro, essas crianças também passam ensinamentos: elas ensinam. As crianças e jovens que frequentam o terreiro desde uma idade cronológica muito pequena, conhecem os espaços sociais e religiosos, os espaços simbólicos, do terreiro e sabem falar da importância de cada lugar dentro do terreiro, de acordo com a natureza do que representam, o grau de importância que tem cada *peji* (espécie de altar). Há muitos símbolos visíveis dentro do espaço geográfico de um terreiro.

| “De boca a ouvido”,
e “dos olhos à boca”:

o método de ensino-aprendizado deste Livro |

Em rodas de conversa abertas a não iniciados no Candomblé, ***de boca a ouvido*** *é o modo como o Babalorixá, do Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon, Ajalá Deré nomeia a pedagogia praticada em nosso terreiro. A singularidade de uma pedagogia que, por ser resistência, é sobrevivência, por ser improvável do ponto de vista científico, é subversiva e transpõe o espaço e o tempo; por ser lúdica: dança, canto, comida, cheiro, artes, mãos, corpos, permanece em nós. Herança do nosso povo africano que foi sequestrado no continente africano e forçado ao trabalho escravo no Brasil. Seus saberes e fazeres são memorizados, atualizados e compartilhados nos terreiros de Candomblé. Isto é ancestralidade!*

Dos olhos à boca é como chamamos o método de ensino-aprendizagem utilizado neste livro. É um método que pretende estar em harmonia com a pedagogia praticada no *Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon*. Houve, na escrita de nosso Livro, um esforço metodológico de alinhamento àquela que considero nossa pedagogia de base e que é, essencialmente, oral.

Assim, recorri à escrita, à elaboração de um recurso paradidático pertencente ao universo da cultura de tradição escrita, mas cuidei de fazer isso de modo a colocar a escrita a serviço de uma oralidade ancestral. O método "dos olhos à boca" define-se por duas características básicas: o uso de textos visuais, ao lado dos textos verbais, suplementando-os; e a remessa constante dos leitores a seus mais velhos, para obterem informações e saberes mais precisos.

No livro "Exu: caminhos de orientação" há 23 figuras, elaboradas por mim mesmo e que discorrem visualmente sobre os temas abordados.

Além disso, o método utilizado na escrita deste Livro, ao mesmo tempo que tem a função de incentivar práticas da oralidade, também observou estratégias para que não fossem desrespeitados nenhum dos três pilares da religião Ijexá: o preceito, o respeito, o silêncio. Por isso, este Livro não é (não pode ser) um livro de tudo dizer, ou de dizer-tudo, mas deve ser lido como um recurso mnemônico e pedagógico, em que foram registrados alguns mapas conceituais e conteúdos básicos relativos à temática.

À medida que o Livro foi sendo editado, eu fui compreendendo que um livro pode ser um lugar de cultivar saberes, de fazer provocações silenciosas, sobretudo, por meio de imagens, para que se possa, passo a passo, despertar em nós o conhecimento sobre nossas origens, sobre as pedagogias do terreiro, sobre a importância das orientações que nos dá o orixá Exu, sobre o imenso acervo civilizatório dos povos negros, sem, contudo, revelar "segredos" de nossa religião, antes da hora e do lugar adequados.

Como a transmissão dos saberes e fazeres do terreiro são feitos na convivência com os mais velhos, estamos convictos de que a leitura deste Livro, por princípio, precisa ser atravessada pelas práticas da oralidade. Assim, tentamos escrever de modo que as páginas a seguir, ao serem lidas, precisem também do diálogo vivo com os mais velhos, em situações concretas, em momentos de interação viva, no terreiro.

Nesse sentido, desse ponto de vista, fazemos aqui o convite
para que nossos leitores-aprendizes
caminhem, sempre,
"dos olhos a boca,

e de boca a ouvido"!

Dos olhos a boca,

e de boca a ouvido

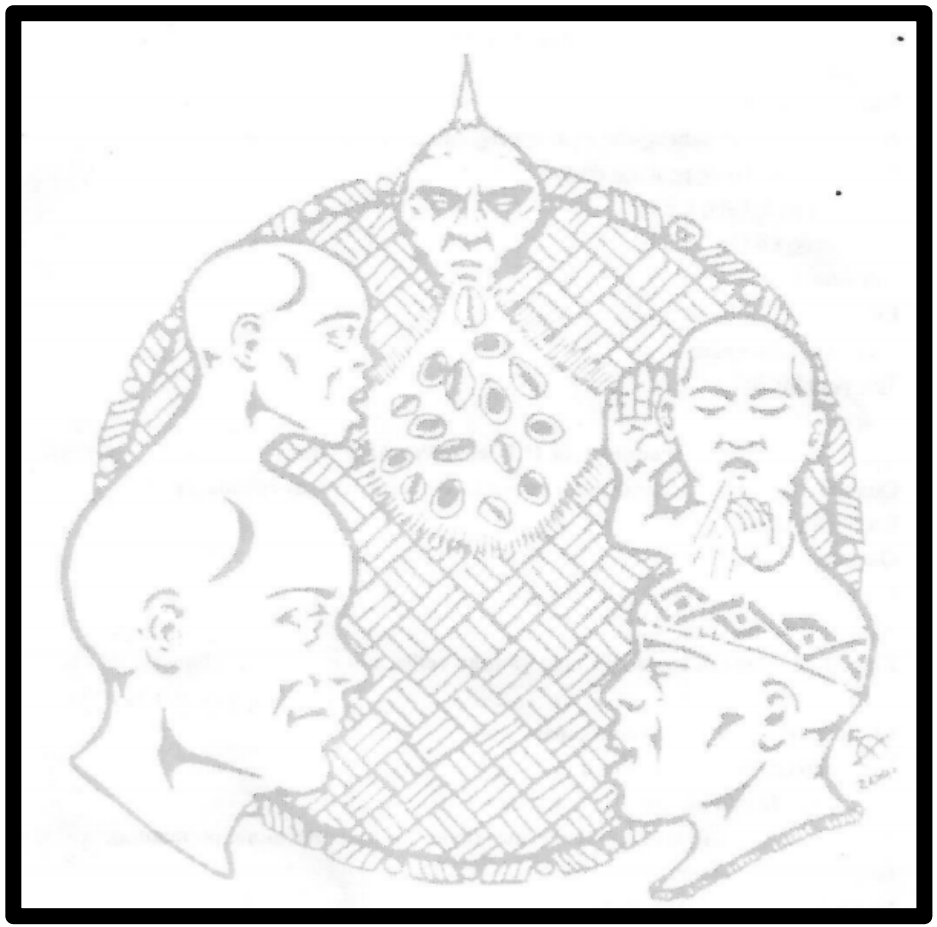


Imagem extraída do livro de Antônio dos Santos Penna, *Mérìndilogun Kawrí - Os Dezesseis Búzios*. Rio de Janeiro: A. Santos Penna, 2001.

| Exu : caminhos de orientação |

Agô, mojubá!

Inicio este capítulo pedindo licença e cumprimentando a todos na língua ioruba: *agô*, licença; *mojubá*, meus cumprimentos!

O povo do candomblé de qualquer tradição inicia suas atividades a partir do caminho que Exu dá. E, aqui, começo minha tarefa de conversar, por escrito. Quero falar do orixá Exu, na religião de matriz africana, no candomblé nagô, para crianças e jovens do Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon.

Os nossos mais velhos ensinam que tem uma forma específica de se dirigir a esse orixá: *Agô*, *Paó*.

Quero conversar com crianças e jovens do Ilê Axé Ijexá no Sul da Bahia, os que frequentam e os que não frequentam o terreiro desde muito pequenos, e também gostaria de conversar com os/as abians e yaôs que pouco contato tiveram com os saberes e costumes do mundo religioso nagô, até que se sentiram chamados e vieram conviver conosco no terreiro.

Além disso, gostaria muito que meus colegas, professores e professoras da Educação Básica, por meio da leitura deste livro, pudessem conhecer como ensinamos, como transmitimos, a nossas crianças e jovens, no dia a dia do terreiro, saberes e conceitos sobre espaço, espacialidade e orientação. Tudo isso que é tão necessário à vida, no mundo físico (Àiyê) e no mundo espiritual de nossos ancestrais (Òrun).

Quando nossos ancestrais escravizados foram trazidos de África para o Brasil, trouxeram com eles, para o novo mundo, o culto aos orixás: de Exu a Oxalá. Exu hoje é cultuado junto com os demais orixás nas religiões de matriz africana, nos terreiros de candomblé de todas as tradições. No Brasil, as três nações mais conhecidas são Angola, Ketu e Jeje. O Candomblé Ketu é um dos mais populares no Brasil e pertence ao Grupo Nagô, cuja língua é o ioruba. Nós do Ilê Axé Ijexá, no sul da Bahia, pertencemos ao Grupo Nagô. Cada tradição, mesmo pertencendo a um mesmo Grupo, possui formas diferenciadas de realizar seus rituais.

No Ilê Axé Ijexá, nós entendemos que Exu é caminho e meio de orientação para os seres humanos.

Ao longo de minha vida, como Ogan e professor de Geografia na Educação Básica, pude compreender que a dinâmica de movimento de Exu pode dialogar diretamente com o ensino da Geografia nos aspectos relativos aos saberes e conhecimentos sobre orientação e localização. E, para além da orientação espacial, Exu também se faz representar tanto no espaço físico quanto nos espaços sagrados do território, como um elemento do relevo. A rocha que o representa é a laterita.

Conhecer e entender Exu me ensinou a entender alguns conceitos da Geografia. A disposição/orientação dos caminhos aparece nos *kawrins* (búzios). O jogo de búzios faz e representa a energia dos pontos cardeais: norte, sul, oeste e leste. Na consulta aos búzios, aprendemos a definir caminhos de orientação.

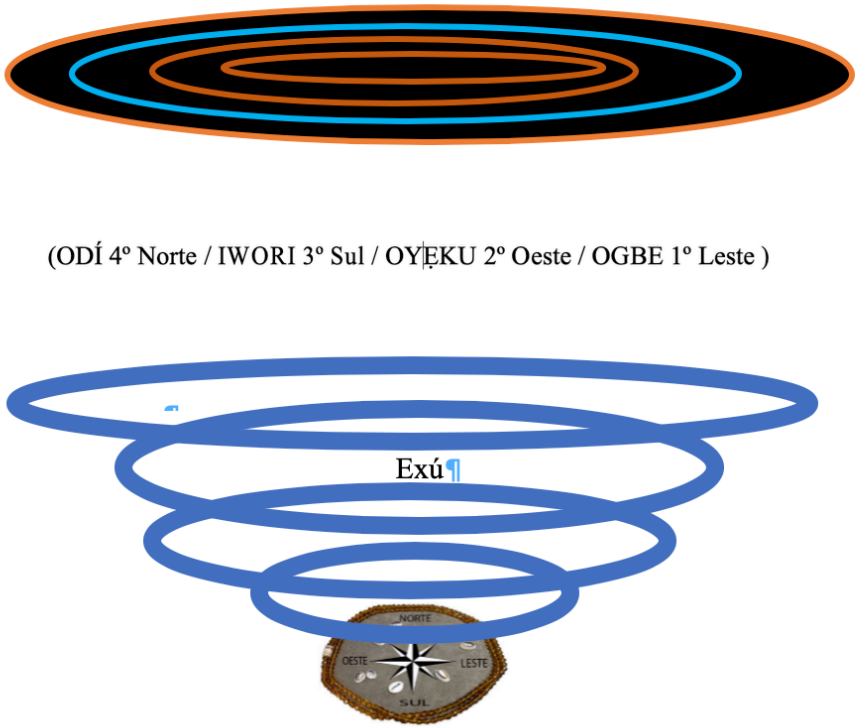
Exu é o caminho entre o Òrun e o Àiyê. Manejamos o dispositivo dos quatro búzios, para chegarmos a qualquer orientação na busca dos pontos de energia da terra (norte, sul, leste, oeste), conversando com Exu. Porque nada se faz sem que nos comuniquemos com esse orixá. Exu é o senhor da comunicação. É ele quem dá caminhos aos seres humanos. Ele também traz a verdade. Exu é quem descobre tudo aquilo que está debaixo de sete chaves, ou melhor, aquilo que para muitos está escondido, para Exu está revelado. Está estampado. Nós, omorixás, estamos aqui porque Exu é o pai da reprodução. Sem Exu, não há vida: ele é o ontem e o hoje e o amanhã.

A forma técnico-científica de orientação humana vem a partir da orientação dos astros: o nascer e o pôr do sol. Com o advento da bússola e a descoberta do polo sul magnético da Terra, definiu-se o modo de orientação no globo terrestre, com base nos pontos cardeais. Já os pontos celestes (esferas celestes e coordenadas astronômicas) são dados a partir da visualização de 360 graus, tendo por base a observação dos astros no céu. Com esses conhecimentos e saberes, o homem pode se deslocar orientado pelos caminhos do mundo (por terra e por mar) desde o ano 2.000 A.C.

Diferente do que conhecemos por meio de parâmetros técnico-científicos e das referências espaciais da Geografia, levando em conta as diversas dimensões abordadas no candomblé, o Órun e o Àiyê, o conhecimento dos pontos cardeais terrestres, para os omorixás, será sempre dimensionado de modo múltiplo, pois são pontos de energia. Para as referências afro-culturais nagô, o conhecimento dos pontos cardeais é importante e necessário. Mas, devemos ler os pontos cardeais como *Odus* – como caminhos – tal como apresento desenhado nas Figuras 1 e 1.1.

Quer aprender mais sobre *Odus*? Converse com um mais velho, com uma mais velha, no terreiro!

Figura 1. Exu é caminho, conforme dispositivo dos quatro búzios nos pontos de energia.



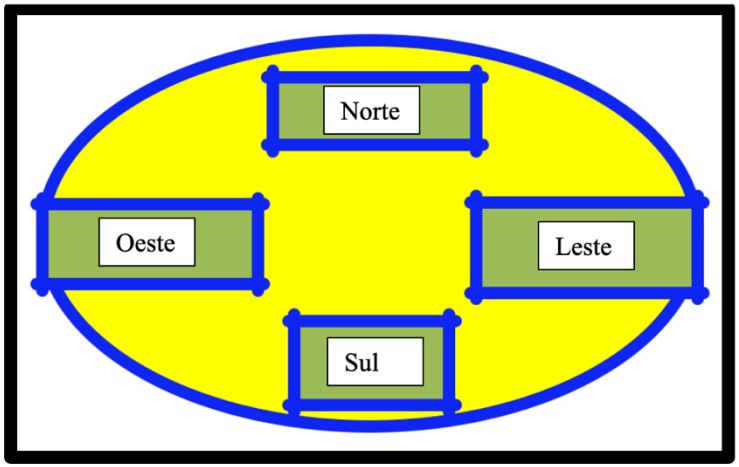
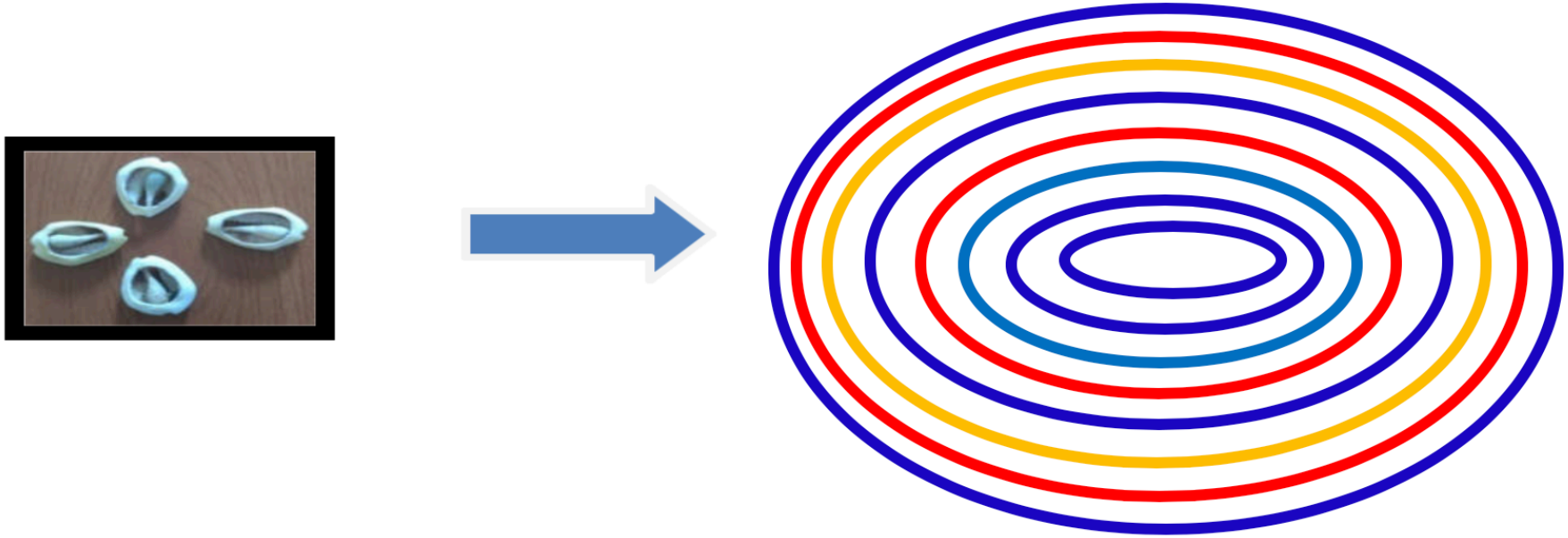


Figura 1.1 Exu é caminho, conforme dispositivo dos quatro búzios nos pontos de energia.



| Mas, quem é Exu?

Aprendemos assim, nas rodas de conversa, de “boca a ouvido”, no terreiro Ilê Axé Orixá Olufon:

Quem é Exu? É a vida, sou eu, é você, é ontem, é hoje, é a alegria e o movimento, é dinamismo, é seriedade, é brincadeira: Exu prega peças.

Ele, é a diversidade, é o próprio ser humano. Exu ou Eleguá é o dono das estradas e portões deste mundo. Ele é o depositário de Axé. As cores vermelho e preto ou preto e branco são dele e codificam sua natureza contraditória. Em particular, Eleguá está na encruzilhada dos humanos e do divino, já que ele é o mensageiro entre os dois mundos. Nesse papel, não é de estranhar que ele tenha uma relação muito próxima com o orixá da adivinhação, Òrúnmìlà.

Os omorixás, na nossa tradição Ijexá, dentro dos saberes tradicionais, são orientados para receber os ensinamentos, para poder entender quem é o orixá Exu e como se relacionar com ele. Primeiramente, precisamos entender a existência da vida, a vida que vem por meio dele e o porquê da nossa existência. Precisamos compreender a vida em todas as suas várias dimensões. Entendendo isso e compreendendo a nossa existência, começaremos a ter uma visão ampla e complexa sobre Exu. O senhor do movimento influencia o dinamismo da vida. É a pedra primordial do universo. Juana Elbein dos Santos, em vários de seus estudos, de modo semelhante ao meu Babalorixá Ajalá Deré, descreve Exu como sendo o

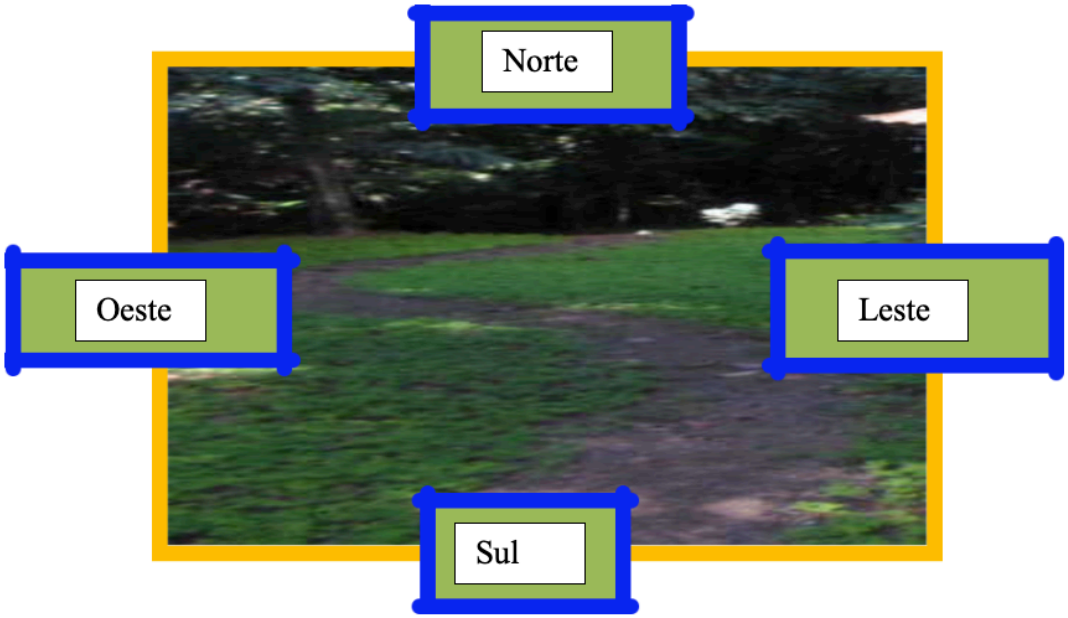
símbolo do princípio dinâmico da existência individual no sistema cultural nagô. Juana Elbein dos Santos, em co-autoria com Mestre Didi, publicou um livro sobre este orixá, em 2014, pela editora Corrupio, cujo título é *Ésù/Exu/Eshu.*

Segundo os mais-velhos do meu Ilé Axé, Exu é a comunicação: é o início, o ontem, o hoje e o amanhã, é a desordem e a ordem, é o certo e o errado, ele é o universo. Sem Exu não se tem nada. Exu é o equilíbrio dinâmico da existência do povo de santo. Recorremos a ele por entender que ele leva as nossas mensagens, com pedidos, aos orixás. Exu é o orixá mais parecido com o ser humano. Come de tudo que a boca come, está em todos os lugares.

Mãe Obalarê, yabasé do Ilé Axê Ijexá Orixá Olufon, ensina que Exu é um orixá como outro qualquer. Ela explica que cada orixá tem seu segredo, ensina que devemos conhecer os segredos de cada orixá para não sofrermos as consequências e frustações de nossa ignorância. Exu não é mal, não é o demônio. Ela afirma: *nós não conhecemos (Exu) como o demônio, isso é coisa dos brancos.* Vó Janilê, hoje com 99 anos, nossa ekedi de Oxalá, completa: *ora, se é com Exu que se inicia a vida!*

Conhecemos Exu como caminho que leva os seres humanos a se direcionar nos pontos de energia. Onde nasce o sol, Exu aparece; e onde o sol se põe, ele se esconde. Esse entendimento de circulação do orixá Exu para norte, sul, leste e oeste, todos os omorixás de nosso Ijexá aprendem desde criança. É um aprendizado básico, já que todos os omorixás, todas as crianças que frequentam o terreiro antes mesmo de iniciadas, circulam por todo espaço do terreiro, aprendendo nas variadas práticas do cotidiano que o caminho – o caminhar – é representado e é orientado por Exu.

Figura 2. Exu nos dá caminho para os pontos de energia, dentro e fora do Axé.



| Exu, a esfera do universo

Dentro da tradição Ijexá, Exu é representado como sendo *a esfera do universo*, o ponto principal de comunicação entre o Òrun e o Àiyé. Podemos associar essa referência àquilo que aprendemos nas aulas de Geografia, quando somos convidados a observar, a refletir, sobre o universo em sua formação: com a imagem da galáxia e da via láctea em forma de espiral. É dessa forma, com uma forma/imagem bastante semelhante a essa, que os omorixás conhecem Exu, não como demônio, como é comumente visto e tratado pelas pessoas que não conhecem saberes e práticas dos terreiros e acreditam, ingenuamente, nos ditos preconceituosos sobre esse orixá.

Exu é aquele que se movimenta incessantemente e movimenta o espaço terrestre. Conforme as falas de nossas anciãs, vó Janilê, vó Nanjilu, vó Ijenan:

O demônio, meu filho, está no coração das pessoas, quando pensam em maldade, o ódio, a inveja, por exemplo, o que fizeram com os nossos ancestrais... isso é que é ser demônio. Maltratos, preconceitos feitos pelos mandatários, donos de roças, os senhores brancos... isso é que era demônio. Mas Exu é orixá fino, é ele quem traz o vigor para os homens, quem sempre tem uma resposta para tudo neste mundo. Agora, bem verdade, por ele ser diverso e está sempre em movimento, não se pode ter certas intimidades com ele, pois ele gosta da galhofada, ele prega peças, veja que ele matou um pássaro ontem, com uma pedra que jogou hoje.

Ainda falando de Exu, pode-se observar que ele é dinâmico ao extremo. Precisamos entender essa energia para poder conviver no espaço sagrado do axé e no mundo. Meu Babalorixá nos ensina:

Exu faz o erro virar acerto e o acerto virar erro. É numa peneira que ele transporta o azeite que compra no mercado; e o azeite não escorre na taquara. Se ele se zanga, pisa nessa pedra e ela põe-se a sangrar. Aborrecido, ele senta-se na pele de uma formiga. Sentado, sua cabeça bate no teto; de pé, não atinge nem mesmo a altura do formigueiro.

Exu é um orixá que possui uma posição especial dentro da religião nagô, dentro do candomblé. Exu gosta de fazer muitas brincadeiras. Segundo a gênese dos nagôs, Exu é o primeiro nascido na existência, primeiro ser criado (Exu Yangi). Considera-se que Exu tem vinte e uma qualidades.

Entre as características mencionadas com maior frequência, encontram-se as qualidades de intermediário, mensageiro, galhofeiro, “tricster”, dono das encruzilhadas, guardião dos lugares e das pessoas; um elemento de transformação, de dinâmica, de dualidade, de fecundidade, de oportunidade, de potencialidade. Exu é paradoxalmente completo, dotado de todas as características: é diverso.

Nossos mais velhos, nossas mais velhas, ensinam:

Gente, talvez, aqueles brancos na época dos senhores, desse negócio da colonização, sabe, não sei bem falar isso não! Tenha associado que ele era o diabo, por conta disso, mas que ele prega peça, prega. Ele gosta de ficar no canto dando risada, você quer ver, se uma pessoa tomar uma queda, elevai rir muito, não importa a idade de quem cair. Mesmo assim tenho meus respeitos, aprendo muito com ele, para ensinar a vocês, mais jovens. O porrete de Exu, quando levanta só abaixa com a cacetada certeira, então respeitamos muito a força desse orixá, assim como respeitamos todos os outros. Mas, sem ele, nada se faz.

As pessoas que não são do Axé, ou aquelas pessoas que nunca tiveram a oportunidade de conhecer Exu conversando com o Povo de Santo, não conhecem esse orixá! Exu tem aparência humana, porque foi através dele que nós chegamos ao mundo. Mas, entre o povo de santo, ele pode ser representado pela encruzilhada, que pode ser a de quatro pontas ou a koritámetà, que é a de três pontas.

Simbolicamente, a encruzilhada é um ponto de encontro de tudo que existe na face da Terra, com os seus quatro pontos energéticos. Sem esses caminhos de abertura não chegaremos a lugar algum. Sem termos a capacidade de localização e orientação, não conseguimos ir a ou vir de a nenhum lugar. E Exu é, para o Povo de Santo, o princípio, a força, o movimento dinâmico responsável por localizar e orientar nossos passos em direção aos pontos energéticos (aos pontos cardeais).

Na tradição Ijexá, como em outras tradições, tratamos Exu como ele merece. Nós sempre o reverenciamos em primeiro lugar. Na tradição de nosso Axé, ele não responde nas cabeças das pessoas (omorixás), mas, nos ensina, em roda de conversa, nosso Babalorixá Ajalá Deré: *se tiver algum omorixás que seja cabeça dele, nós recolhemos e iniciamos esse filho, assim como qualquer outro orixá*.

Mesmo nós sabendo que cada orixá vai ter um comando de domínio, em cada parte desse mundo (a terra, o fogo, a água, o ar), sendo Exu a esfera do universo, o espiral, a dinâmica do movimento, ele tem o comando de tudo que se encontra na existência. No universo geográfico, na astronômia, temos a galáxia, onde se encontram todos os astros, tanto os que tem luz própria, como os que não possuem luz. Para o povo de santo, tudo isso foi criado por Oludumare (Deus).

Figura 3. O universo espiral de Exu

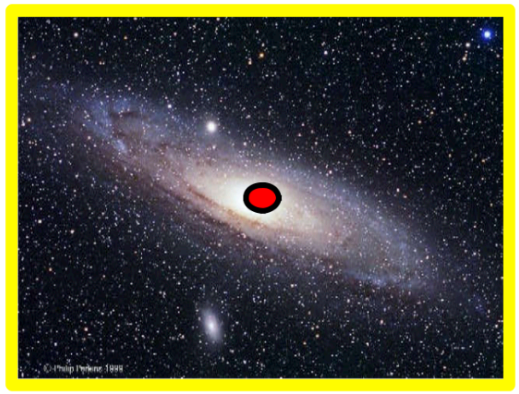


Figura 4. O universo espiral de Exu nos pontos de energia

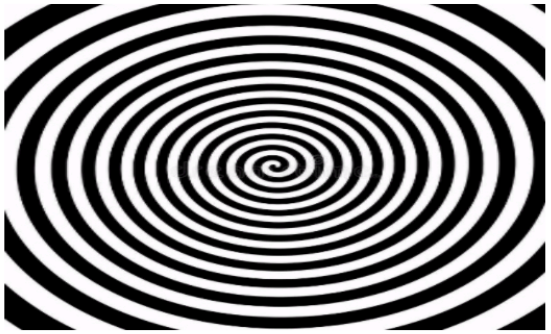
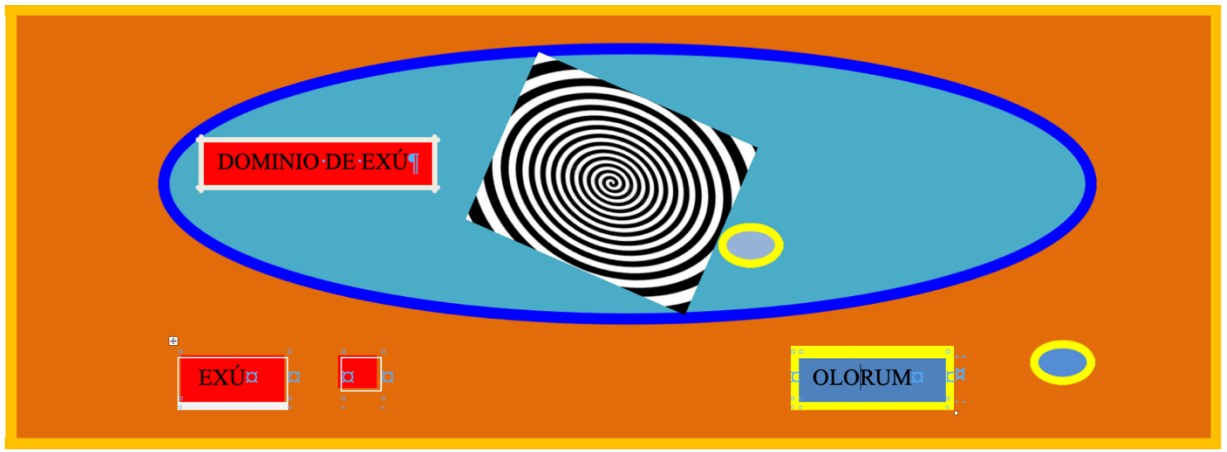


Figura 5. - Exu representado no universo como movimentação e domínios espaciais



A cabaça representa o planeta Terra, cortado pela linha do Equador, que é o principal paralelo da Terra (Àiyé), o que divide os hemisférios norte e sul. É costume, no terreiro, as crianças acompanharem seus pais (omorixás). Essas crianças ficam no Axé e sempre depois das festas, no domingo, que é dia de preparação para encerramento das obrigações, há rodas de conversa, crianças. As conversas sempre se iniciam falando de Exu.

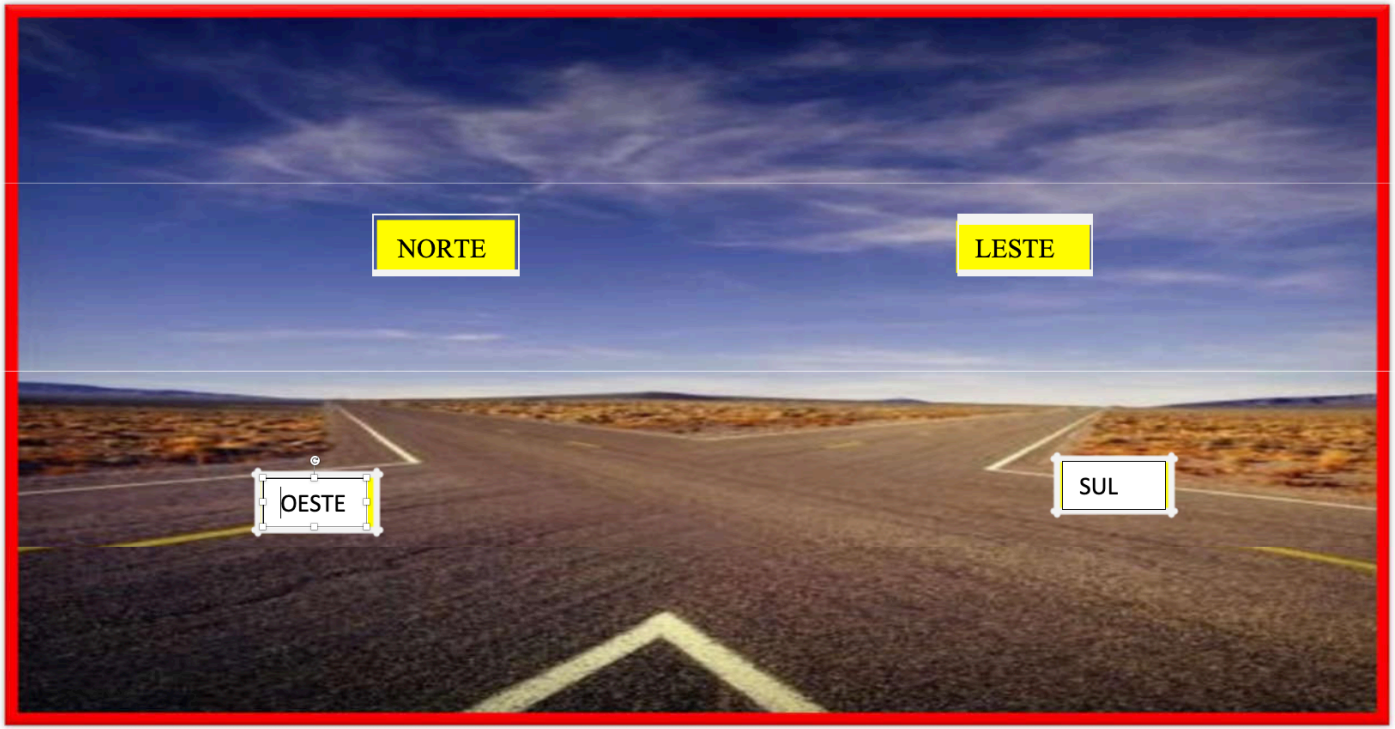
A cabaça e Exu. Aqui, o Orixá faz o movimento vertical, sua energia está na cintura da Terra, que é o local mais quente do globo terrestre. Exu vai do centro da Terra aos polos, com seus movimentos, em fração de segundos. A cabaça da existência para o povo Ijexá tem uma representatividade ancestral: ela é mãe Terra.

Figura 8. Exú e o barro.

O montículo de terra tem a forma de Exu e tem a forma do planeta Terra, com olhos, boca e ouvidos, para poder ouvir os pedidos dos seres humanos e levar até Olórun (Deus). Exu como caminho de orientação tem a sua essência no movimento. Ele aponta os caminhos que orientam os seres humanos na existência. Ele direciona para a orientação espacial entre Òrun e Àiyê. Tudo isso está representado pelo montículo de barro. Exu é sustentação no Ilê. Por isso, ele aponta sempre para os pontos norte, sul, leste oeste, movimentando-se verticalmente e horizontalmente, mesmo sabendo que os pontos de equilíbrio e ligação são o leste e o oeste.

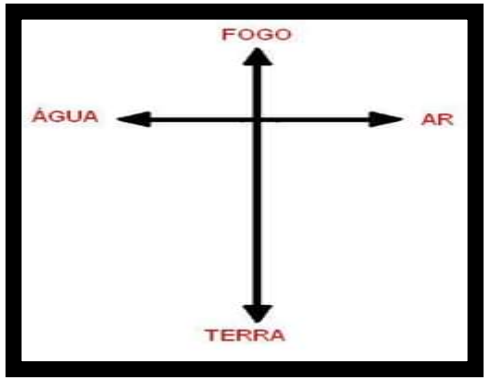
Você quer compreender melhor a movimentação de Exu, de norte a sul, de leste a oeste? Os nossos mais velhos, as nossas mais velhas, no terreiro, nas rodas de conversa, são os nossos livros-vivo.

| Exu, em forma de estrada



Em roda de conversa, o Babalorixá Ajalá Deré ensina: *Temos diante de nós os quatro caminhos. Temos os pontos cardeais estudado pela Geografia. Temos a coordenada geográfica, que é o cruzamento do principal paralelo da Terra, com o principal meridiano. Os omorixás entendem que nesse espaço Exu faz os movimentos verticais e horizontais, definindo os caminhos em que os seres vão trafegar. O movimento é energia desse Orixá. O ir e vir. Por isso, Exu nunca pode ficar parado.*

É importante lembrar o que o antropólogo Pierre Verger (data), nos diz sobre as religiões de matriz africana: "*a presença dessas religiões africanas no novo mundo é uma consequência imprevista do tráfico de escravos. Escravos estes que foram trazidos para os diferentes países das Américas e das Antilhas, provenientes de regiões da África escalonadas de maneira descontínua, ao longo da costa ocidental, entre Senegal e Angola. Provenientes, também, da costa oriental de Moçambique e da ilha de São Lourenço, nome dado época a Madagascar*".



Os terreiros mostram a diversidade de povos negros que trouxeram consigo suas culturas e as religiões de matriz africana para o Brasil. Um imenso conhecimento, a partir dos mais velhos, de geração a geração, foi sendo transmitido. Esses saberes se enraízam nos terreiros, por meio de práticas de oralidade. Crianças e jovens são educados para compreenderem o mundo, com base na vivência – na convivência – com os elementos da natureza: terra, fogo, água e ar. Todos esses elementos são representados pelos orixás dentro do Axé. São os verdadeiros caminhos, apontados por Exu, tanto nos búzios, quanto na haste horizontal e vertical da seta.

| Exu e os pontos cardeais

Segundo a mitologia iorubá, conta-nos o Babalorixá Ajalá Deré:

No início dos tempos havia dois mundos: Òrun, espaço sagrado dos orixás, e Àiyê, que seria o espaço dos homens, feito apenas de caos e água. Por ordem de Olórum, o deus supremo, o orixá Odudúá veio à Terra trazendo uma cabaça com ingredientes especiais, entre eles, a terra escura que jogaria sobre o oceano para garantir morada e sustento aos homens.

O Babalorixá nos fala sobre a origem sagrada dos mundos para podermos entender um pouco mais sobre Exu. Exu, compreendido, então, como esfera de saber, pode proporcionar problematizações acerca dos limites e rigores da racionalidade moderna ocidental. Nas travessias da diáspora africana, Exu nos possibilita pensar a codificação do Atlântico enquanto travessia. Exu nos abre inúmeros caminhos. Ele faz tudo a todos os momentos, só não carrega nada em sua cabeça, por que o *Sinsoabèkòlórierù* (a lâmina sobre sua cabeça é afiada), ele não tem cabeça para carregar fardos. Por isso, não pode carregar nada na cabeça. Ele se movimenta sem parar. Exu não fica parado. Se ele para, para o mundo. Assim, aprendemos com os nossos mais velhos e as nossas mais velhas da comunidade.

No mesmo lugar por onde Exu se movimenta em cada espaço, ele abre caminhos. Nós temos, assim, os primeiros *odus* (caminhos). É o comando dos pontos energéticos, ensinados no Ilê pelos mais-velhos. Os *odus* para orientação na vida.

Há uma representação para esses quatro pontos. Cada um deles têm o seu *odu* de comando e Exu, direcionando os caminhos. Temos também os odus, dos pontos colaterais; e dos sub–colaterais. Todos juntos vão determinar o caminhos dos seres humanos. É possível fazermos uma aproximação da concepção de caminhos (*odus*) com a concepção da Geografia sobre os pontos cardeais.

Figura 12. Nomes dos *odus* e dos hemisférios geográficos

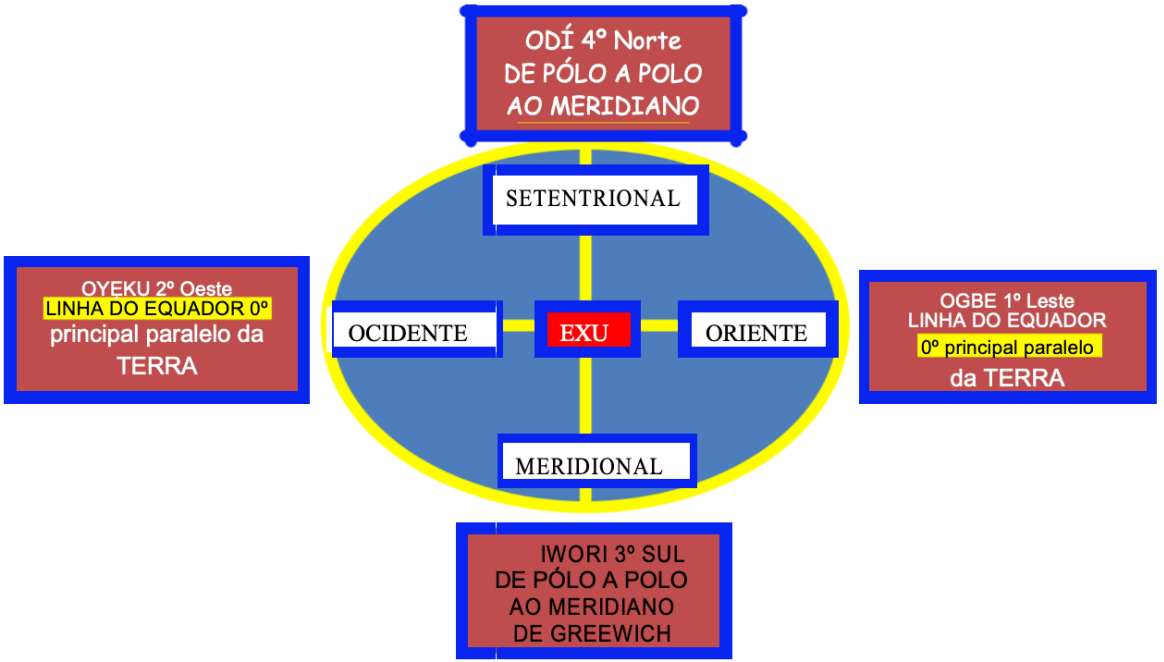
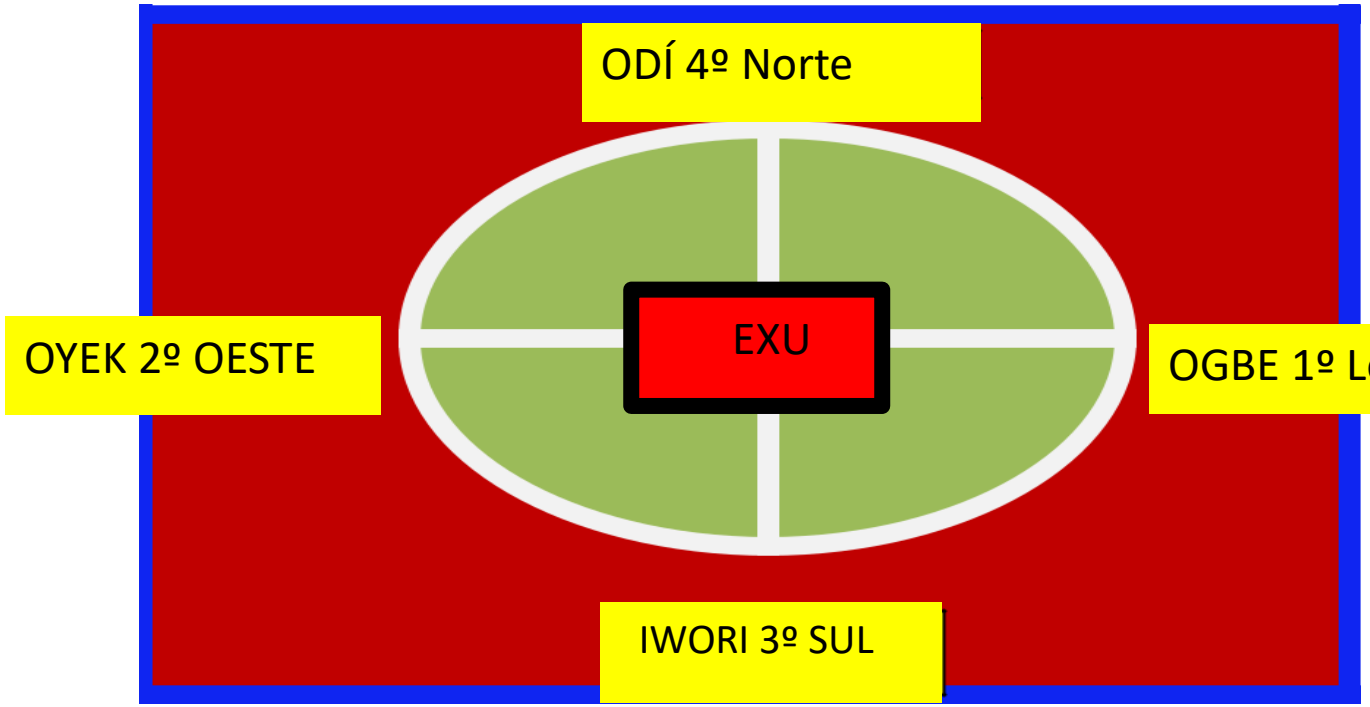


Figura 13. Exu, caminhos de orientação, e as coordenadas geográficas



Nas religiões de matriz africana, Exu é a grande coordenada geográfica. Exu é representado no centro do ensino dos meios de orientação. As pessoas de Axé vão buscar nos pontos cardeais, sob o comando de Exu: no norte, as forças para cabeça; no sul, o equilíbrio para os pés; no leste, o que há de vir; no oeste, a lembrança de nossos ancestrais.

Esses pontos, compreendidos como *odus*, nos saberes da tradição, compreendidos como coordenadas, nos saberes geográficos, são dotados da energia que os seres humanos necessitam para estar nesta existência. Para a tradição, esses pontos são capazes de nos conectar com o axé e com as forças da natureza, que são representadas pelos orixás.

Figura 14. Como os omorixás entendem os pontos cardeais:
como *odus, caminhos de orientação*

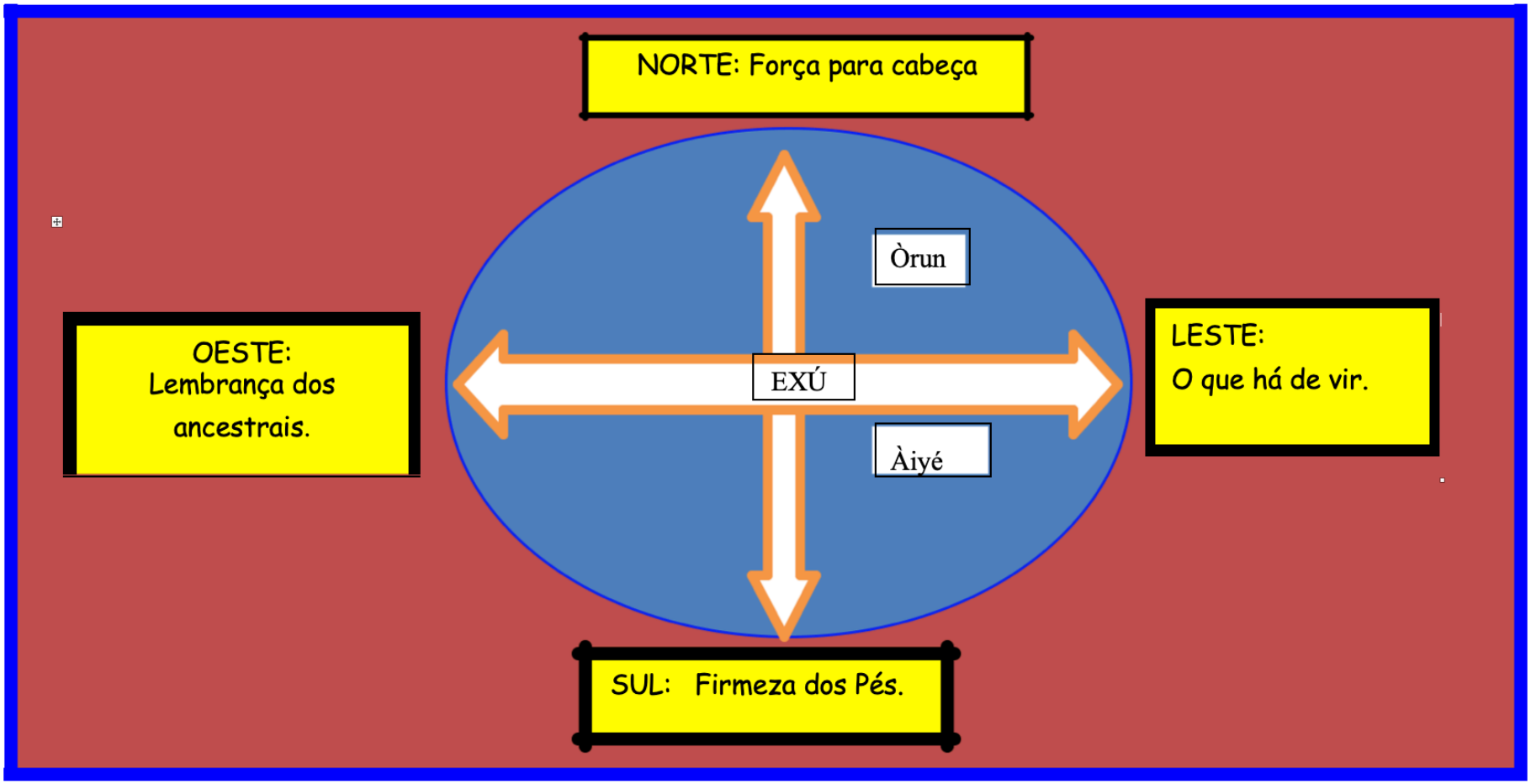
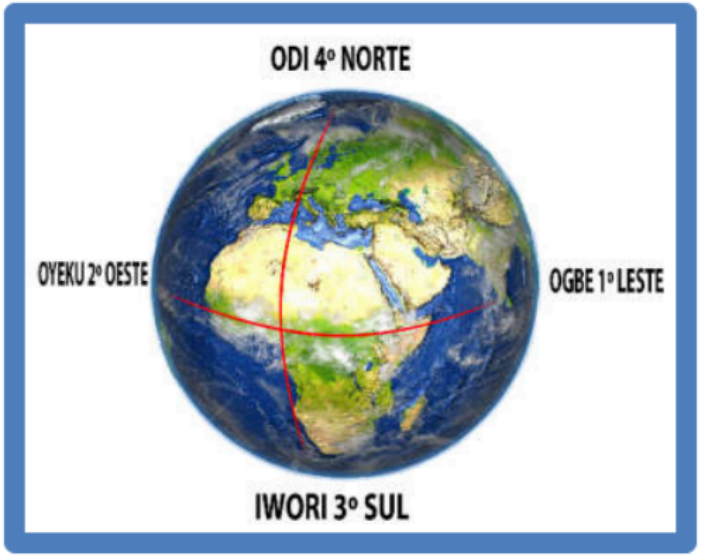


Figura 15. Exu nos 360 da Terra

Neste primeiro meio de orientação, por onde Exu se movimenta, a Terra divide-se em dois hemisférios, com a linha longitudinal leste/oeste. São pontos de início dos contatos: o nascente, leste, o poente, oeste, e a ancestralidade. Na linha latitudinal, os pontos de equilíbrio da força da cabeça e a firmeza dos pés, respectivamente, no norte e no sul. Com essas orientações, o povo Ijexá tem o equilíbrio para as práticas religiosas e o viver na existência.



Com esses conhecimentos, temos nossa principal coordenada geográfica que é o *Oritá Mètà,* conhecido como a encruzilhada do mundo.

Sabemos que a Terra tem seus movimentos que são de rotação e de translação. Sabemos que ela tem a forma geoide, com achatamentos nos polos, e que está representada por uma circunferência de 360º. Podemos acompanhar os movimentos de Exu, orientados pelo conceito de fusos horários. Então, para dar uma volta completa na Terra, uma volta de 360º, Exu se movimenta nas 24 horas, ele passa a cada 15º (1 hora) em pontos de N/S e L/O. Essa divisão é também a dos quatro *odus* (caminhos), que a todo o momento está sendo acompanhando por Exu. Exu faz movimentos, pelos quatro caminhos, por ser dinâmico e ser uma energia que não fica parada: ele se movimenta no tempo do pensamento.

Chamamos, no Ijexá, de *hora aberta*, os momentos de Exu trabalhar, já que ele não fica parado. Pois, a esfera (Exu é a esfera) não pode ficar parada, o movimento não para. Essas são às horas de Exu trabalhar: as horas abertas. Nosso Babalorixá Ajalá Deré nos ensina: *Exu está aqui no Brasil, nas terras Ijexá , ela vai estar também no Japão, que tem horas opostas (antípoda). Exu está em todos os lugares*.

Figura 16. Saberes Tradicionais Ijexá sobre a movimentação de Exu: os noves céus

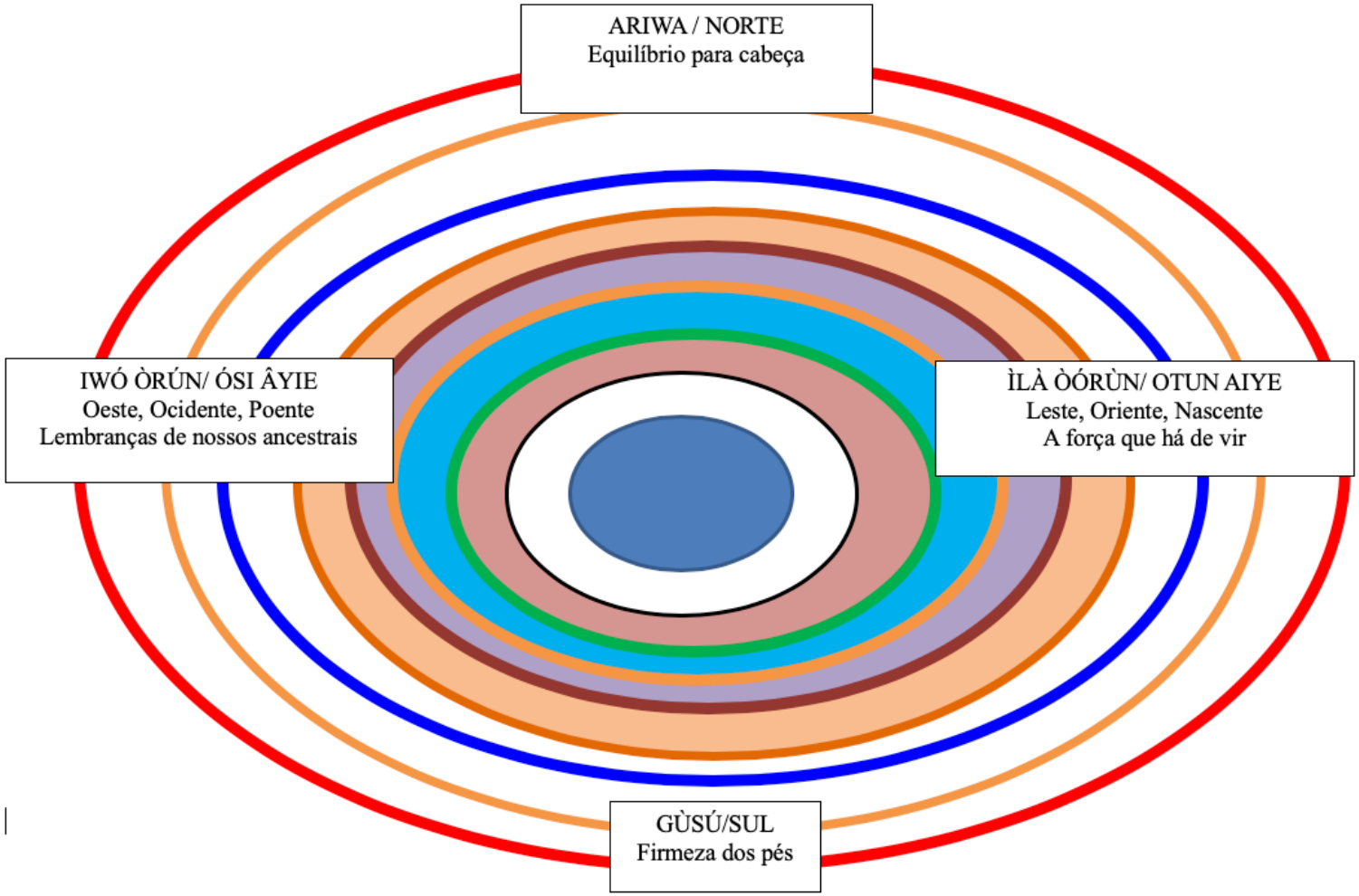


Figura 17. Exu e as horas abertas: movimentações

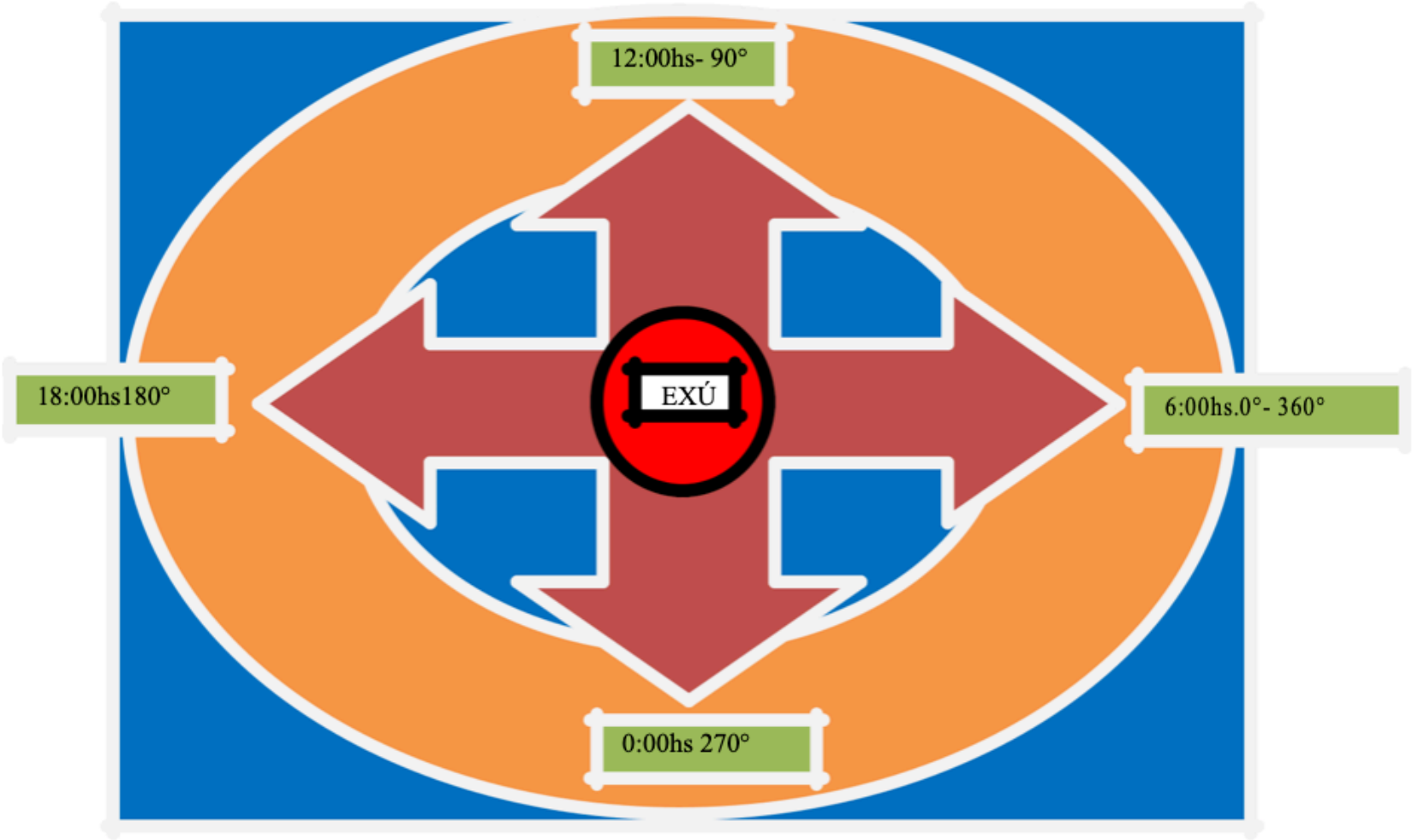
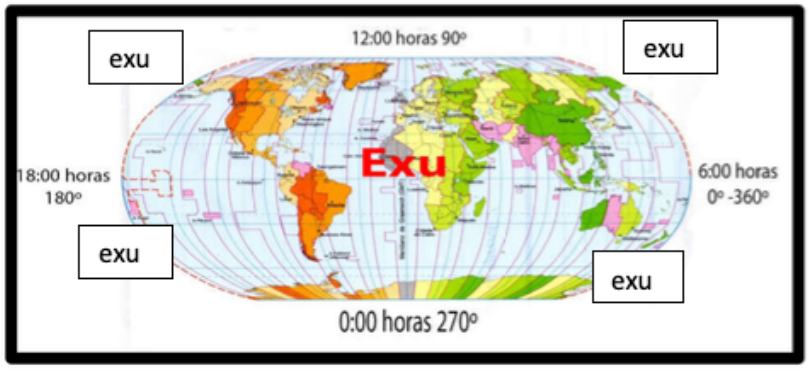


Figura 18. As movimentações de Exu e o Globo Terrestre

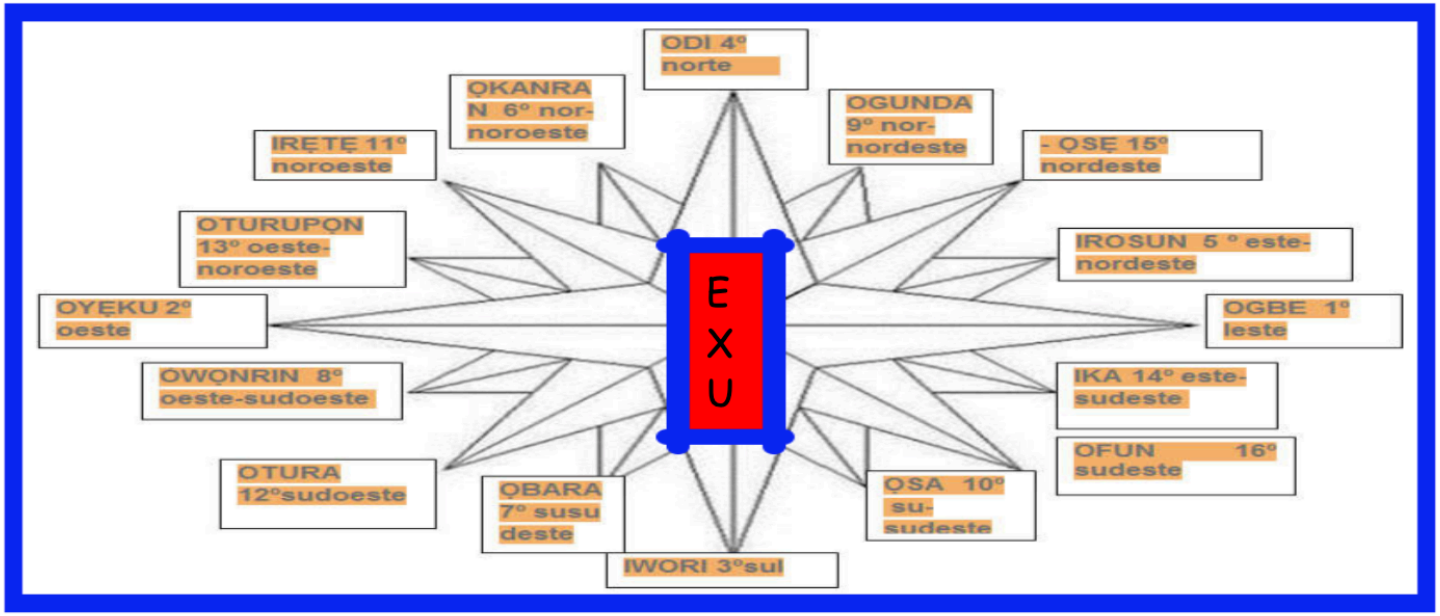


Nos quatro espaços do ângulo, está a morada central de Exu, na chamada encruzilhada, ou seja, no cruzamento do principal paralelo da Terra, a linha do Equador, com o principal meridiano, o de Greenwich. Quando estudamos os meios de orientação/localização no globo terrestre, encontra-se aí o centro do globo e a principal coordenada geográfica. O terreiro também tem os seus pontos de orientação.

Além da Bandeira do Tempo, que é necessária em todas as comunidades tradicionais de matriz africana, independente da tradição, há a definição de um ponto interno de orientação, aquele que representa o cruzamento do Òrun e do Àiyé. Nesse ponto finca-se o mastro do Ilê Axé, neste ponto fica o centro do barracão. Essa é uma geografia comum em todas as comunidades Ijexá do sul da Bahia. No centro do barracão é onde todos os orixás e humanos fazem as suas reverências, tocando nesse ponto com a mão, primeiro no chão e, depois, na cabeça (Orí). O mastro é o sustentáculo da força divina de axé, porque entendemos que os orixás, a mandado de Olórum, descem do Òrun (céu) para o Àiyé (terra). Assim, respeitando esta organização, são plantadas as Casas de Candomblé, os Ilé Axê, obedecendo as orientações do orixá patrono do Axé. Obedecemos esse entendimento, fazemos os movimentos no Xirê no sentido anti-horário, em forma de círculo, por entender que Exu vai a frente de todos os orixás.

O Povo do Axé precisa ter muito cuidado durante as movimentações de Exu nas horas abertas. É como se fosse o horário de pico de uma grande metrópole: seis da manhã, meio dia, dezoito horas e zero hora. Nossas crianças e jovens aprendem a identificar essas horas e sabem que nesses momentos, do dia ou da noite, não devem circular, a céu aberto, dentro do espaço sagrado ou fora dele, em respeito ao orixá Exu.

Figura 20. Exu e a Rosa dos Ventos

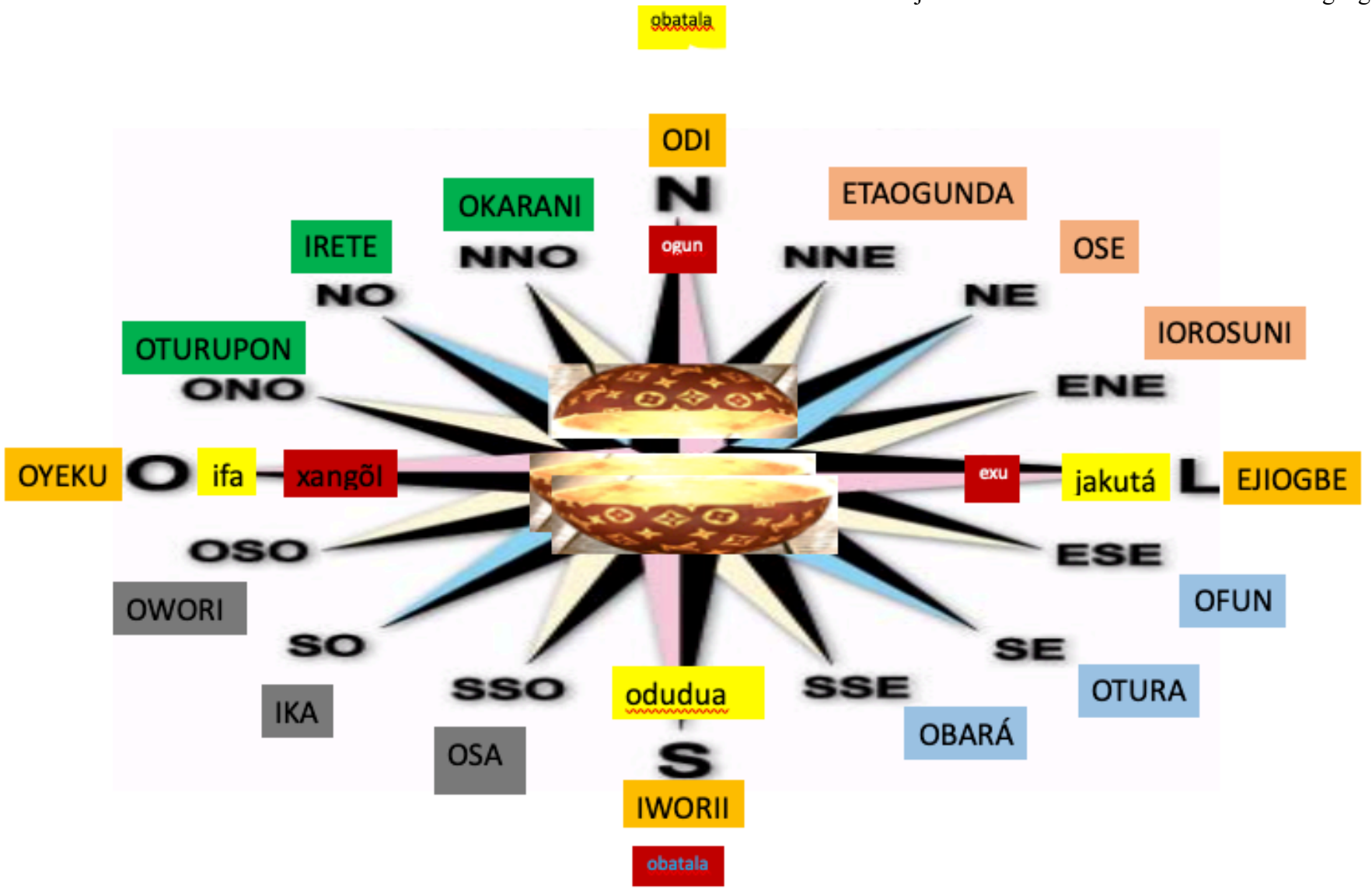


A Rosa dos Ventos é apresentada como meio de orientação nos saberes tradicionais Ijexá, já que todos os *odus* se encontram em uma posição de destaque e os omorixás se orientam na esfera terrestre, acompanhados os respectivos pontos cardeais, colaterais e sub-colaterais.

Como já aprendemos, nas páginas anteriores, para nós, os omorixás, Exu comanda toda orientação da Terra.

Para a Geografia, a Rosa dos Ventos representa a orientação e a localização para um ponto qualquer da superfície terrestre. O surgimento da Rosa dos Ventos começou quando Ptolomeu II, então, rei do Egito, em meados 250 aC, escolheu Aristóteles Timóstenes, um estudioso de navegações, para ser o piloto-mor de sua marinha na época. E, para pertencer à marinha, era necessário que o navegador soubesse interpretar as direções dos ventos. Aristóteles Timóstenes inventou um instrumento para isso: a Rosa dos Ventos.

Figura 21. Os *odus* distribuídos na Rosa dos Ventos: conhecimentos Ijexá relacionando-se aos conhecimentos geográficos



| Geografando *odus* na Rosa dos Ventos

Os *odus* são os principais responsáveis pelos destinos dos homens no espaço do mundo que os cerca, sob o comando da movimentação de Exu, no céu e na terra. Exu representa o movimento de *Oludumare* em cima do mundo.

Odu Meji, com os seus nomes	Características e/ou Elementos da Natureza	Rosa dos Ventos	Simbologia	Relação dos *odus* com pontos de energia
odi/odi	o fogo, a violência	norte	representa uma porta fechada, mas que pode se abrir; nela aparecem as mulheres na terra, os raios	completa a quarta força, fechando o quadrante do universo espacial, é a força para cabeça; no eixo central da terra; é um ponto de firmeza da superfície para orientação
iwori/ ejilaxebora	a virtude e amor à justiça	sul	ponto de energia central	esse *odu* está na ligação dos polos, dando a firmeza do universo espacial e, no caminho dado por Exu, a firmeza dos pés na existência
ejiogbe/ejionile	a segurança do nascer, o que traz o brilho do sol, a estrela maior do mundo	leste	é o caminhos mais velho, de onde nasceram os outros, é impaciência e a agitação.	representa o primeiro caminho, vai sustentar o ponto leste, por trazer o que há de vir; no eixo espacial, divide os hemisférios em leste/oeste
oieku/ ejilogbon	referendando o riso da terra, no sentido anti-horário que se faz no xire.	oeste	mostrar a ancestralidade, grande capacidade de reflexão	representando a ancestralidade, dá as lembranças dos nossos ancestrais; junto com *èjìogbe* equilibra as duas pontas, a do existir e do que existiu
ose/ose	o brilho, o ar sobre ar, o masculino	nordeste	a ideia de partir, quebrar e separar em dois	solidifica o quadrante no hemisfério norte, equilibrando e sustentando a força dos cardeais norte /leste
otura/afafia	a tranquilidade e a alegria	sudeste	amante da paz, ele cria um clima de harmonia a sua volta	é representado por uma espiral, abrindo-se a cada movimento e tornando-se cada vez maior, até alcançar o infinito, ou seja, representa o significado da comunicação dos seres humanos com os Ara-Orun (habitantes do céu).
irete /obeogunda	fogo sobre água	noroeste	com predominância do primeiro, o que indica dinamismo	tende a transformar-se em auxílio poderoso, mas o benefício auferido será sempre em favor de outrem.

ika/ ika	a sabedoria, a piedade e amor fiel, água sobre terra	sudoeste	a serpente que equilibra o mundo toma conta da fauna que tem o sangue frio	é representado por duas serpentes entrelaçadas em direção ao infinito, ou por somente uma mordendo sua própria calda, formando um círculo em torno da terra, dando a ideia de estar impedindo a sua desintegração
etaogunda/ogunda	o masculino, o homem tem a regência masculina.	nor-nordeste	sempre dará a noção de divisão em dois	regendo os metais negros existentes na terra, como riqueza do subsolo, esconde os segredos, desordem, favorecimento de zanga, paz vitoriosa, acusação, ascensão ao poder, elevação
okaran/okaran	representar o caminho da insubordinação até a guerra, o movimento, barulho, alvoroço, visita estranha	nor-noroeste	disciplina, regra, orienta os seres humanos a superar deficiências	uma só palavra, é a que fica, a fala, na terra, humana foi introduzida por ele, a personalidade humana é regida por ele; negatividade, aceitação imediata, propriedade instantânea.
obará/obara	o caminho da tranquilidade e da riqueza, o feminino.	sul-sudeste	a riqueza e os costumes de usar joia	no ponto onde se encontra, relacionado à orientação, faz o equilíbrio entre o ter e possuir, se cair, traz o poder de levantar, encontrando a firmeza do sul
osa/osa	o feminino, poderes ilimitados	sul-sudoeste	representa a cabeça humana, todos em contato com ar	aquele que pode fazer tudo, tem o poder de ventilar, arejar, podendo relacionar esse *odú*, com a questão climática da terra.
iorosuni	fogo sobre terra, ser forte e temido	leste-nordeste	o caminho da calma, o masculino, é representado por um espiral	rege todos os buracos da terra, comanda todos os metais vermelhos, cobre, bronze e ouro, tem relação com a geografia; poder de sabedoria.
owarin	o caminho da presa, tendo os elementos terra sobre fogo	leste-sudeste	a união da vida e da morte, simboliza as duas ao mesmo tempo	ele também introduziu no mundo as rochas e as montanhas, as mãos e os pés dos seres humanos, ele tem a união em dois pontos de energia sub colaterais na Rosa dos Ventos
ofun/ofun	o mistério, água sobre agua, principio maternal	oeste-sudeste	representado por um ovo, renovação, chance de recuperação.	envolves todos os demais *odus* que se encontram na Rosa dos Ventos, para compor a orientação e a localização
oturupon/ejioko	composto pelos elementos terra sobre ar, o feminino	oeste-sudoeste	luminosidade, transparência.	a terra foi criada neste *odu* por ordem de *ofun*.

| Oxum, Exu, os *itans* nos ensinam, passo a passo

Segundo Ajalá Deré conta, em alguns *itans*, o Povo da Tradição Ijexá tem como saber seu ancestral. Partindo de uma primeira comunicação entre Oxum, a dona do jogo, e Exu, podemos ter acesso aos primeiros *odus* e seus elementos. Èjìogbe Méjì – representando o fogo, o Sol; Òyèkú Méjì – representando a água, a Morte; Ìwòrì Méjì – representando o ar, a Transformação; Òdí Méjì – representando a terra, o Renascimento.

É por meio do *itan* de Oxum com Exu, que o Babalorixá nos conta que Oxum foi o orixá a "fazer" a primeira cabeça humana (babalorixá, ialorixá) para o santo. Quando os babalorixás e ialorixás receberam de Exu os poderes de iniciar no santos os omorixás, houve uma cerimônia, saudando os pontos cardeais, ou a rosa dos ventos, qualificando cada *odu*, de acordo com um ponto cardeal. Assim, o leste, foi consagrado a Èjìogbe /ogbé; o norte, consagrado a Òdí; no oeste, a Òyèkú / ejiolongbon. Aprendemos, então, que o sul foi consagrado a Ejilaxeborá. Aprendemos, em cada ponto cardeal, a saudar a vida, a morte, a matéria e o espírito.

Em um dos itans de *Oludumare*, aprendemos que todo existente no universo tem uma porção de Exu, que, nos pontos cardeais, Exu estaria presente e por associação em todos os *odus*. No entanto, Exu falará através de Òfún, onde pode falar todos os orixás funs (de branco).

Estamos caminhando em direção aos fundamentos e segredos dos Odus?

Passo a passo, conversando com os mais velhos e com as mais velhas do terreiro, cumprindo cada obrigação de cada caminho, vamos avançando em nossos aprendizados...

| Final que não é final,

Exu sempre inicia |

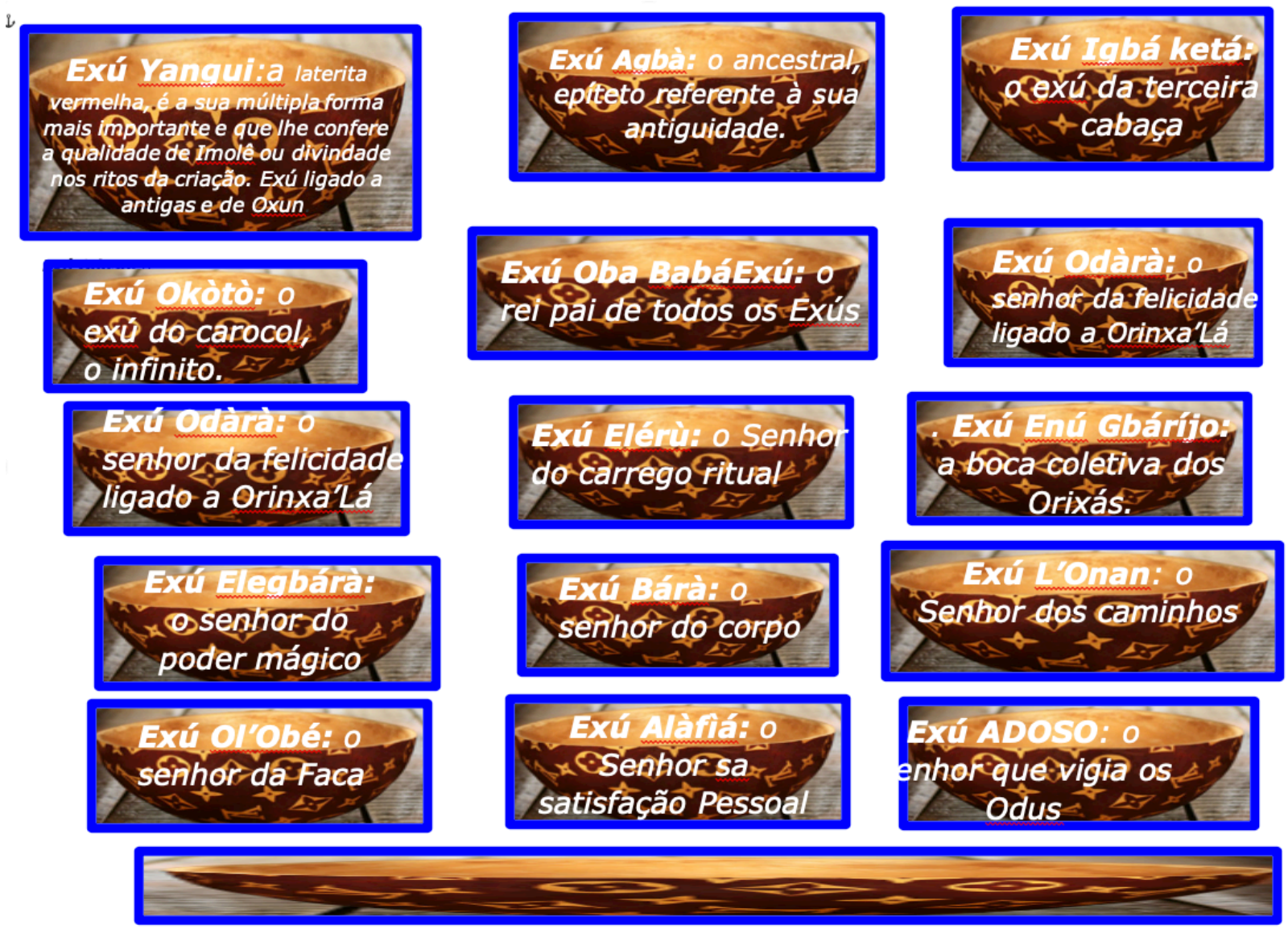
Exu nunca é final na tradição ioruba, nos cultos afro-brasileiros do candomblé, nas diversas tradições. Manda a tradição que a divindade chamada Exu sempre deve ser homenageada em primeiro lugar. As crianças e adolescente do terreiro da tradição Ijexá possuem um olhar diferenciado para a personalidade de Exu, precisam conhece-lo integralmente, com todos os paradoxos. Por meio dos ensinamentos dos mais velhos e das mais velhas, vamos aprendendo vários aspectos da personalidade múltipla de Exu.

Em um de nossos mitos, contam os mais velhos do Ijexá, que Exu é apresentado como sendo o pião de *Okotó* (Senhor da Evolução). Exu Okotó é representado pelo caracol, é ele o próprio inacabamento. Por isso, ele é quem propicia a continuidade e o desenvolvimento. Uma escrita encarnada por *Okotó* rompe com as linearidades e com os pressupostos organizativos de uma escrita acadêmica tradicional. Exu, o desafio à tradição e a subversão da ordem.

Exu é considerado o mensageiro: “sem ele, orixás e humanos não podem se comunicar”. Ele é o mestre da palavra e das encruzilhadas, tanto no mundo iorubá como no mundo banto. Conforme nos lembra Leda Martins: Exu é quem traduz as linguagens humanas para a linguagem das divindades com as quais ele lida e nesse sentido, é aquele que abre o caminho da comunicação entre as várias dimensões: a divina e a humana, a sagrada e a profana. Diante disso, Exu, e por conta da diversidade de seu desempenho, pode ser lido como metáfora da própria escrita literária, já que esta tem em comum com o orixá – a irreverência, o paradoxo, a criatividade poética, o riso e também a crítica.

Além disso, Exu, o detentor da força, do axé, é quem pode abrir os caminhos, respeitando uma ordem ritual, muito embora possa, igualmente, travá-los, pois é o habitante e senhor das encruzilhadas.

Figura 22. Exu e seus nomes



Vamos fechar este Livro, saudando Exu, com um *itan* inaugural, contado pelo Babalorixá Ajalá Deré:

Os meus mais velhos me contavam que no início dos tempos só existia o ar, eles ensinavam no meu tempo de yaô que Olorun, o deus supremo, era uma massa infinita de ar. Quando começou a se mover lentamente e respirar, uma parte do ar foi transformada em água, originando Oxalá, o grande Orixá, do branco patrono dessa comunidade Ijexá.

O ar e a água se moveram ao mesmo tempo, e uma parte transformou-se em lama, e dela brotou um montículo, que foi a primeira matéria dotada de forma - um rochedo lamacento e avermelhado, de laterita.

Olorun soprou seu hálito sobre o montículo, dando-lhe vida. Foi a primeira forma com existência própria: o proto-Exu.

Exu é o primeiro ser criado, o símbolo do elemento procriado.

Em seguida, por formas diferentes, é que surgiram os outros Orixás.

Figura 23. Cantos para Exu

|...Para saber mais, e ler mais, algumas indicações de leituras do Povo Ijexá do sul da Bahia:

◊ POVOAS, Ruy do Carmo**. A Linguagem do Candomblé**: níveis sociolinguísticos de integração afro-brasileira. Rio de Janeiro: José Olympo, 1989.

◊ PÓVOAS, Ruy do Carmo. **Itan dos mais-velhos** : (contos). 2.ed. – Ilhéus, Ba : Editus, 2004.

◊ PÓVOAS, Ruy do Carmo. **Itan de boca a ouvido**. Ilhéus, Ba: UESC, 2004.

◊ PÓVOAS, Ruy do Carmo. **Da porteira para fora** : mundo de preto em terra de branco. Ilhéus : Editus, 2007.

◊ POVOAS ,Ruy do Carmo. **A memória do feminino no candomblé**: tecelagem e padronização do tecido social do povo de terreiro. Ilhéus : Editus, 2010.

◊ PÓVOAS, Ruy do Carmo (organizador). **Mejigã e o Contexto da Escravidão.** Ilhéus: Editus, 2012.

◊ PÓVOAS, Ruy do Carmo. **A viagem de Orixalá: estrada de sagitário e caminho de Orumilá**. Ilhéus: Editus 2015.

|...Movimentações pelo *kekere*, caracol de palavras, glossário:

Abíyán – iniciado em primeiro grau no culto aos Òrìsà.
Adimù – caminho que se dá através de um ebó para alguns odùs.
Àdó-ìran – cabaça de pescoço longo usada por Èsù para sua Bilocação.
Àgbà – ancião descendente antigo e ancestral familiar.
Agemo – camaleão consagrado por Olórun em sua corte como o "mago dos disfarces", responsável na Gênese ao ajudar a Odùdúduwà a criar a Terra.
Àiyé – existência manifesta, universo material habitado, a Terra.
Akítàlé – sentido da dimensão e orientação no espaço.
Akòkó – árvore sagrada e consagrada a Oya Igbàlè, onde são ivocados os ancestrais.
Àlá – grande pano branco que representa a proteção da vida dada por Òsàlá.
Ara-àiyé – corpo dos seres manifestos que habitam a Terra.
Aláàbaláàse – aquele que tem e possui o poder de realizar e o propósito de criar a vida.
Alàtùúnse Àiyé – Aquele que coloca o mundo em ordem, título dado Òrúnmìlà ou Adjàgunalé – Sacerdote de Olórun.
Àpére-odù – almofada que cobre o trono de Olórun, contendo igbins.
Àpó – pilar.
Àpó-Iwà – pilar da existência por onde Odùdúwà desceu para acriação do Àiyé.
Ara – corpo material**.**
Ara-ènia – corpo humano.
Àra-Orún – corpo astral, ser do além, espírito não manifesto.
Asiwajù – aquele que vai à frente**.**
Àse – princípio de realização.

Àsèsè – origem da massa matéria progenitora Ipórì, de onde o Òrìsà tirou uma porção para engendrar os seres humanos e, lugar para onde eles voltam quando termina o seu ciclo de vida na Terra.

Babá Àjàlá – Òrìsà funfun, responsável por modelar os orì-odè para Orìsànlá.

Babá Olórun-Olódùmarè – Termo pouco usado, que unifica as duas nomenclaturas como pertencentes à mesma divindade, Deus.

Baobá – grande árvore sagrada africana, do princípio da terra, representa a ancestralidade do Àiyé.

Bàra Èsù – Èsù do corpo.

Bori – ritual de consagração ao orì onde o ejè é usado.

Búzios – uma qualidade de cauri, dos rios africanos, usados como moeda de troca na África antiga, assim como, manipu lados em consultas oraculáres, fios de conta e assentamentos.

Cidade de Ifé – local sagrado onde foi criada a primeira comunidade na Terra.

Òsunmaré através dos seus ciclos infindáveis de renovação.

Ébò – sacrifício e oferenda.

Èegún Elégbàjó – primeiro ancestral.

Eerúpé – lama.

Eyelé – pássaro (pomba), responsável na criação da Terra, por espalhar terra sobre as águas primordiais.

Éjì-Ogbè – o primeiro, o mais velho dos odù, responsável pela Criação da vida.

Élédá mi – meu Criador**.**

Elérìíi ìpìn – testemunha do destino.

Egbé-Eléye – sociedade das "possuidoras de pássaros".

Èmí – hálito ou sopro divino que gera a vida no Àiyé, respiracão**.**

Èse ntaié Odùdúwà – marca deixada por Odùdúwà ao pisar no Àiyé.

Eteko, Òrìsàteko, Oba Dùgbè – grande guerreiro, associado a Obàtálà nas longas disputas pela liderança com Odùdúwà. Seu templo situa-se em Ìjúgbè.

Èsù – princípio dinâmico que mobiliza, transporta, transforma, comunica e faz crescer, princípio da existência individualizada no sistema Nagô. Filho de Òrúnmìlà e Yébìírú, do branco e do vermelho, primeiro-nascido da criação que foi transferido para a Terra.(INFORMAÇÃO DE OLORIBA FILHO DE EXU)

Èsù Baràbó – Èsù de proteção ao corpo físico.

Èsù Elègbára – Senhor do Poder do Corpo Astral e físico, companheiro inseparável de Ògún.

Èsù Enìré – princípio dinâmico responsável pela fecundação de Òsun.

Èsù Igbá-kétà – o "três", o descendente filho, o terceiro elemen-to, a terceira pessoa.

Èsù Òna – o Senhor dos Caminhos, controlador dos òna burúkú, caminhos condutores de elementos malignos e, dos Òna reré, caminhos das coisas boas; tanto no Òrún quanto no Àiyé.

Èsù Yangi – protoforma e matéria do universo, argila vermelha de nome lacterita.

Ìdítàa – local em Ile Ifé, aonde Obàtálà chegou do Òrún com o séquito de Òrìsà-funfun para encontrar-se com Odùdúwà e, começar a criação dos seres.

Ìyálorìsà –"mãe dos Òrìsà".

Iyò-òrún – nacente do sol.

Ìwò-òrún – poente do sol.

Ìfá – divindade oracular que representa o sistema, conhecimento e a sabedoria de Òlorun.

Igbá-nlá – lado grande da cabaça que representa a Terra e a **Odùdúwà,** princípio feminino do branco, Iyánlá por excelência.

Igbà-Odù – cabaça-símbolo que representa os dois genitores na Criação da existência manifesta.

Ìgbín – caramujo africano, alimento principal dos Òrìsà-funfun.

Ìguí-òpe – qualidade de dendezeiro de onde se extrai o vinho de palma, emu.

Ijesá – localidade localizada ao norte de Ondo e, a noroeste de Ìfé; povo chamado omo-ígì, "filhos dos gravetos", tendo como primeiro ouá, Ajacá ou Obocum.

Ilé Ifè – "Berço da Terra", primeira cidade fundada no Àiyé, por Odùdúwà.

Inà – fogo que ilumina.

Ìdio – local onde Odùdúwà desceu e, que hoje está o "bosque sagrado" em Ìfè.

Ìpórì – "massa-matéria" progenitora de orígem que o Òrìsà pega para criar o ser humano.

Ìròko – árvore proeminente sagrada e milenar, paramentada com um òjá-funfun por representar o Òrìsà Ògìyán.

Irúmalè Omo-ancestres – filhos dos primeiros ancestrais**.**

Irúnmalè-ancestre – primeiro ancestral**.**

Isó – fogo que destrói, larvas vulcânicas.

Ìtàn-Ifá – mitos ou contos que estão compreendidos nos 256 Odù.

Ìtàn àtowódówó – mitos, recitações, histórias dos tempos imemoriais, transmitidas oralmente pelos babaláwo entre gerações.

Ìtàn ìgbà-ndá àiyé – história mítica sobre a Criação que se encontra no Odù Ifá Òtúrúpòn-Òwónrín.

Ìwà – princípio da exstência.

Ìwín – espíritos que residem em algumas árvores sagradas.

Ìwòrì-Ògbère – terceiro Odù que representa na Criação a reconciliação, o desprendimento espiritual.

Iyá-mi – mãe ancestral.

Ìwòrì-Méjì – segundo filho de Éjì Ogbè e Òfun, representa o sul, masculino, rege os braços e pernas.

Iyá-nlá – termo usado quando se refere a Odùdúwà como a "grande Mãe, símbolo do poder ancestral feminino, ligado a criação do Àiyé, imagem coletiva da matéria de origem, - lacterita, de ondeemergiu o primeiro Èsù Yangí.

Làtópà – princípio e elemento catalizador que coloca o mundo emmovimento.

Nana Burucu – Òrìsà responsável na criação do Àiyé pela orígem do ser humano como matéria de origem, a lama inicial, a mãe mítica.

Niger – rio africano de maior extensão da Terra.

Òtún – lado direito.

Ósì – lado esquerdo.

Obá – rei, senhor.

Òsetùwá – Um Èsù Elérù, senhor do carrego, aquele que levou aos pés de Olórun o poderoso ebó que permitiu a continuação da vida no Àiyé. O carrêgo era enìá, - ser humano. Nascido do ventre de Òsun Olorí, Iyá-mi Ajé e, dos 16 Irúnmalè.

Obàtálà – simbolo do princípio criativo masculino, responsável direto pela criação de todos os seres no Àiyé.

Odùdúwà – símbolo coletivo do princípio feminino receptivo, respon-sável pela criação material e manifesta do Àiyé.

Odè – nome dado ao Òrìsà Òsóòsì na forma de caçador.

Odè Ibualamo – qualidade de caçador de Òsóòsì, pai de Logun Edé com Òsun.

Odùa – nome dado a Odùdúwà.

Odù-Ifá Òtúrúpòn-Òwónrín – Odù que retrata a Criação do Àiyé.

Òfurufú – nome dado ao hálito divino que gerou os seres.
al do progenitor mítico, retirado da massa-matéria de orígem.
Okù-Òrún – ancestrais que antes eram ará-àiyé, passando após a morte a ará-òrun.
Olódùmaré – Senhor do espaço vasto e ilimitado.
Olókun – divindade feminina, do fundo do oceano, fundo do mar.
Olómìtutu – aquilo que possui em si a essência da água e umidade.
Olórun – Senhor que olha e abrange todos os espaços.
Olórun Baba Olódùmaré – denominação síntese da Divindade Suprema.
Omì – água.
Omì-èrò – água sêmem do caramujo africano igbin, elemento que apazigua.
Omìndárewà – qualdade de Yèmonjá.
Omo-Odù – filho do odù.
Omo-Odùdúwà – filhos de Odùdúwà. Todos os nascidos no Àiyé.
Òna – caminho.
Onìbodè – entidade guardiã responsável pelo renascimento no Àiyé.
Onìlé – espírto ancestral do centro da Terra.
Òona-Òrún – local designado por Olórun para a criação do Àiyé.
Òpàòsùn – cajado de metal com apenas uns sininhos na sua extremidade superior, significando estarem os mundos ainda unidos.
Òpàsóró – cajado de metal ou madeira, com uma pomba na sua extremidade superior, contendo entre os seus espaços restantes 3 discos metálicos com sinos, estrelas**,** igbins e correntes, espaçados entre si, representando a separação dos mundos criados. A base do òpà que se apoia na terra é o quinto mundo manifesto, - a Terra.
Òsàlúfón – representação do Òrìsà Òsàlá na sua forma idosa.
Olúlònà – aquele que desbrava os caminhos. Titulo usado por Ògun.
Oráculo Ifá – sistema de consulta aos Odù e seus Ìtan, que tem como finalidade, orientar e proteger os adéptos e iniciados conforme a vontade do seu Òrìsà guardião.
Òrìsà-funfun – Òrìsà ligado ao branco e a fecundação.
Òrìsà Nlá – O "grande Òrìsà", - nome dado a Obàtálà no seu ingresso ao Àyé para a criação dos seres.
Òrun – espaço espiritual sagrado separado do Àiyé.

Òrun Àkàsò – local sagrado no Òrun onde Olórun escolheu para a criação do Àiyé.

Òrun ìnsalè mérèèrin – Os quatro espaços à baixo da Terra, onde os espíritos e, seres são menos evoluídos.

Òrun méèèsán – os nove espaços do Òrun.

Òsùn – instrumento de ligação entre os mundos, usado pelos babaláwos que substitui o Ìsan, haste-descendente que serve para a comunicação entre os seres humanos e os ancestrais.

Òsányìn – Òrìsà responsável pelo uso fitoterápico das plantas, curando o ser humano de mazelas físicas e espirituais.

Òsun – Òrìsà genitor no Àiyé, ligado a procriação e a descendência dos seres, útero fecundo que fertiliza a Terra através da água da chuva, dos rios, cachoeiras, lagos e, do ser humano, através da placenta e da água.

Otà – pedra usada como "assentamento" do Òrìsà no Pejí.

Òsàálá – Òrìsà que representa a criação da vida, a paz e, a proteção do ser.

Òsúmàrè – Besen e Frekuen (fêmea e macho), representado pelo arco-íris, protetor da terra contra as enchentes provocadas pelas chuvas, responsável pela fertilização, promove a riqueza e a alegria. Elemento de ligação entre o Àiyé e o Òrun.

Òtún-Àiyé – lado direito do mundo.

Òsì-Àiyé – lado esquerdo do mundo.

Oyá – única èbora-filha etre os Òrìsà femininos da esquerda, associada aos ventos, tempestades, à floresta, animais, espíritos, ao relâmpago, ancestrais masculinos e Èeguns. Segundo alguns, é a manifestação de Sàngó, sua contra parte feminina.

Sàmmó – atmosfera, ar, espaço ente o Òrun e o Àiyé.

Saponan – Òrìsà responsável pelas epidemias e doenças provocadas por vírus, filho de Naná, - Obàluaiyé. "O Senhor da Terra".

Siré – dança festiva que promove, cultua e convoca os Òrìsà através do transe em seus filhos a virem à Terra.

Yangí-Èsù – pró-criado na Gênese Yorubá, protomatéria do universo, interação da lama argilosa denominada lacterita com a água. Primeiro criado por Olòrun na manifestação do Àiyé.

Yánsàn – nome dado a Oya quando do transporte dos espíritos entre os mundos.

Yébìírù – mãe de Èsù, esposa de Òrúnmìlà. No Àiyé, viveram em Iworo e tiveram muitos filhos. O primeiro foi Elègbàra.

Yorubá – linguagem religiosa usada pelos povos originários da Nigéria e Benin.

(Caderno do Ronkó do *Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon*, anotações)

Livro escrito durante o curso de
Mestrado Profissional em Ensino e Relações Étnico-Raciais – PGGER,
da Universidade Federal do Sul da Bahia – UFSB,
de outubro de 2017 a fevereiro de 2020,
Arataca; Itabuna, Bahia.

2020, Raimundo Nunes de Oliveira
(Ajagunan)

Direitos do Autor.

Capa:
Ajagunan
Projeto Gráfico:
Ajagunan
Cynthia de Cássia Santos Barra

Leitores colaboradores dos textos produzidos:
Josenalva Nunes de Jesus, Moisés Viana, André Negreiros, Mara Silva.

Preparação dos Originais e Revisão de Textos:
Cynthia de Cássia Santos Barra
Alexandro Crispim
Ingrid Barbosa
Janrier Mota
Iago Tadeu Carvalho de Oliveira

Narradores e Saberes:
Omorixás do Ilê Axé Ijexá e Comunidades Filhas

Oliveira, Raimundo Nunes.
Exu: caminhos de orientação. Saberes Tradicionais de Matriz Ijexá e Afro-geografias de um Ogã. / Raimundo Nunes de Oliveira (Ajagunan). – Itabuna: PPGER/CJA, 2020.

62 fl.
ISBN

1. Exu – Afro-geografia – Saberes Ijexá. 2. Candomblé – Cultura – Orixás. 3.Educação. I. Título.

CDU – 370
CDD – 200.71

ANEXOS

Universidade Federal do Sul da Bahia
Instituto de Humanidades, Ciências e Artes
Mestrado Profissional Ensino e Relações Étnico-Raciais
– P P G E R –

Okolofé, Motumbá,
Estimado Babalorixá Ajalá Deré,
Prof Ruy do Carmo Póvoas,

Desde o início dos trabalhos de orientação de Ajagunan, combinei com ele que, ao finalizarmos nossa primeira versão do livro, e do memorial, seria necessário que ele levasse esse material para ser lido pelo senhor.

Combinei isso com ele por vários motivos: por estarmos trabalhando com um material relativo aos saberes ancestrais; por estarmos escrevendo tanto para dentro do terreiro quanto para um público leigo, da "porteira para fora"; porque o saber de Ajagunan é indissociável do saber dele como Ogan do *Ilê Axé Orixá Olufon*.

Além disso, em conversas com minha Iyalorixá, Mãe Marlene de Nanã, do terreiro Vintém de Prata (*Ilê Ibirin Omi Axé Ayra*), muitas vezes refletimos que há saberes que não devem ser publicados de modo ostensivo. Então, é preciso saber identificar o que devemos e o que não devemos dizer por escrito.

Temos a honra e alegria de entregar ao senhor, neste momento, o material produzido por Ajagunan, com minha orientação, ao longo do Curso de Mestrado Profissional em Ensino e Relações Étnico-Raciais (UFSB).

Gostaríamos que o senhor pudesse ler o livro autoral de Ajagunan e o memorial que acompanha esse livro e nos dissesse se concorda com a remessa desse material para a banca de defesa; se recomenda a subtração de trechos; e/ou a inclusão de informações necessárias; se indica ajustes necessários, em partes específicas.

Gostaríamos de ressaltar que esse material ainda deverá passar por uma revisão gramatical. O que nos parece importante, nesse momento, é termos a apreciação conceitual e, sobretudo, termos a permissão do senhor em relação aos conteúdos vinculados aos Saberes Tradicionais do *Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon*, abordados/transmitidos no material.

Desde já agradecemos, com nossos melhores cumprimentos,

Itabuna, 10 de março de 2020.

Cynthia de Cássia Santos Barra
Professora-Orientadora do PPGER/UFSB
Coordenadora do Grupo de Pesquisa Lêtera (UFSB/CNPq)
Pesquisadora da Rede Latino-americana de Investigações em Práticas e Mídias da Imagem - RED
http://lattes.cnpq.br/9218423544129875

ILÊ AXÉ IJEXÁ ORIXÁ OLUFON
Fundado em 5 de setembro de 1975 - Reg. 6.040
Rua Getúlio Vargas, 642 - Santa Inês
45.603-705 - Itabuna, BA

Itabuna, 27 de março de 2020.

Ilustre Professora
Doutora Cyntia de Cássia Santos Barra,
Que Oxalá nos abençoe e nos guarde.

Já vivo um tempo meio tanto afastado das lides acadêmicas por conta de uma aposentadoria que beira uma década. Por isso mesmo, me vejo surpreso ao ser convidado, e muito mais que isso, consultado, nos dizeres de seu ofício, datado de 10 de março, através do professor Raimundo Nunes (Ajagunan).

Cumpre, então, de saída, tecer sinceros agradecimentos a V. Sa. pela confiança em mim depositada, a ponto de guindar-me ao patamar de consultor e, mais ainda, na consideração de que eu teria o poder de veto.

Em mim, reconheço, que há uma integração entre o professor e o babalorixá, construção que moldei ao longo de minha caminhada nesta existência. Por isso mesmo, quando uma dessas minhas atuações se pronuncia é porque houve plena concordância da outra, uma vez que, em ambas, me pauto pela Lei do Candomblé: Preceito, Respeito, Segredo.

Então, movido por essa tríade, ouvi o professor Nunes por diversas vezes em que ele me consultou na ânsia de elaborar a proposta que a UFSB, agora, se propõe avaliar com os fins de titulação para o grau de Mestre. Também devo acrescentar que o professor Nunes me procurou várias vezes, para que que eu lesse seus apontamentos iniciais, nas sucessivas versões. Inúmeras vezes, sugeri ajustes ao referido professor, no qual sempre vi minhas opiniões acatadas.

Também devo destacar o extremo cuidado por parte de V. Sa., em compreender que "há saberes que não devem ser publicados de modo ostensivo." "[...] é preciso saber identificar o que devemos e o que não devemos dizer por escrito." Quanto a isso, minha plena e total concordância. E é justamente, dentro de tal compreensão, que busco aqui exarar este meu parecer.

Conforme seja do conhecimento de V. Sa. – e seu ofício a mim dirigido demonstra isso –, sou também um escritor que se debruça nos saberes das comunidades de terreiro, sobre tudo com a preocupação em não abordar assuntos que são privativos do povo de santo, constituindo-se, portanto, aquilo que denominamos *Segredo* do Candomblé. Por isso mesmo, sempre que escrevo sobre algo relativo a nossa religião, tenho o cuidado de, em primeiro lugar, fazer uma varredura na *internet*, a fim de verificar se aquele assunto ou tema já estão veiculados, se já são de domínio público.

Tal postura tem concorrido para que eu verifique que muitas vezes, as pessoas confundem o vivenciar valores próprios da cultura dos terreiros com *segredos de candomblé*. Isso, no entanto, não nos impede da eterna vigilância. De outra sorte, essa mesma vigilância determina que estejamos sempre atentos à separação do trigo entre o joio. É nossa obrigação joeirar sempre.

Cumpre observar que, dado o meu afastamento cotidiano das lides acadêmicas, comecei a leitura e a análise do material enviado por V. Sa., através do professor Nunes, sem atentar para o fato de que se trata de um material a ser apresentado a uma banca de Mestrado Profissional. Somente na página dez me dei conta de tal situação. Então, na leitura dessas primeiras páginas, tive uma atitude, digamos, um tanto equivocada. Daí, não há por que levar em consideração o que até ali observei, como se estivesse analisando uma proposta para um Mestrado Acadêmico.

Resolvida tal situação, devo informar que não fiz a necessária correção gramatical no texto. Devo acentuar que isso deve ser feito, pois o texto, nesse sentido, apresenta muitas e muitas passagens a serem revistas.

Outra coisa que estranhei foi o fato de que, nesta última versão que recebi, faltam inúmeras abordagens que o professor Raimundo fez, a exemplo de entrevistas, vivência profissional, imagens por ele elaboradas para melhor compreensão da exposição por parte de um possível leitor – uma vez que se trata de proposta para edição de um livro. Isso, numa comparação entre as versões anteriores que ele me mostrou e essa outra, considerada definitiva. Creio que os cortes que, supostamente, o professor fez, não acrescentaram; ao contrário, salvo melhor juízo, tirou a oportunidade de o autor se fazer mais bem compreendido.

Assim, considero que a escritura realizada pelo professor Nunes, baseando-me no material a mim encaminhado por V. Sa., em nada compromete a salvaguarda do Segredo, não avilta, de forma alguma o compromisso com o Respeito, e guarda perfeitamente o Preceito do Terreiro Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon. E ao contrário, considero que ele deveria ir mais longe e mais fundo, a fim de contribuir para o enfrentamento ao preconceito contra nossa religião tão vilmente atacada. De outra sorte, também contribuir para um melhor entendimento do que é Segredo de Candomblé e Cultura Afro-brasileira.

Do que eu saiba, o professor Nunes é o primeiro estudioso que, no terreno da Geografia, faz esta investigação. E muito mais: se propõe a socializá-la.

Que se receba de bom grado a proposta do professor Nunes, sem esquecer o que firmo neste parecer e a ele seja conferido o grau de Mestre, que se juntará a outros títulos que ele detém no Candomblé: Filho de Oxalá Oguian, Ogan de Oxalufan, *Olorikó* da Orquestra Sagrada do Ijexá, membro fundador do terreiro de Oxalá. E sobre tudo, cidadão comprometido com o seu tempo, com o Magistério, com o ensino da Geografia, com a verdade do fazer e do viver numa comunidade de religião africana, desde tenra idade. Principalmente, por entender que o saber não é algo que ele deva segurar em suas mãos fechadas para que outros não recebam também aquilo que todos merecem saber. Entendo que os sepulcros estão repletos de mortos de todas as áreas do conhecimento que, num ato de supremo egoísmo, levaram consigo aquilo que deveria ser socializado. Salvo melhor juízo.

Sinceramente agradecido pela confiança em mim depositada, subscrevo-me com as bênçãos de Oxalá, aqui, resistindo bravamente, quando uma *pinaúna* ameaça a vida da humanidade sobre a terra.

Ruy Póvoas

Ruy Póvoas, Ajalá Deré - Babalorixá
CPF: 025.150.595-20
Registro "L", Nº. 59.841

ajalah@uol.com.br
(73)999813648