UNIVERSIDADE FEDERAL DO SUL DA BAHIA - UFSB
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ENSINO E RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS

NIKATIA BELAU DA SILVA

O ABIÃ E O TERREIRO: NARRATIVAS SOBRE OS PROCESSOS EDUCATIVOS E IDENTITÁRIOS NO TERREIRO ARAMEFÁ ODÉ ILÊ

TEIXEIRA DE FREITAS – BA
2021

NIKATIA BELAU DA SILVA

O ABIÃ E O TERREIRO: NARRATIVAS SOBRE OS PROCESSOS EDUCATIVOS E IDENTITÁRIOS NO TERREIRO ARAMEFÁ ODÉ ILÊ

Memorial apresentado a Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Ensino e Relações Étnico-Raciais como requisito parcial para obtenção do título de Mestra em Ensino.

Orientador: Prof. Dr. Gean Paulo Gonçalves Santana.

TEIXEIRA DE FREITAS – BA
2021

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

S586a Silva, Nikatia Belau da, 1986-

O Abiã e o Terreiro : narrativas sobre os processos educativos e identitários no Terreiro Aramefá Odé Ilê / Nikatia Belau da Silva. – Teixeira de Freitas: UFSB, 2021. -
142f.

Memorial (Mestrado) – Universidade Federal do Sul da Bahia, Campus Paulo Freire, Instituto de Humanidades, Artes e Ciências, Programa de Pós-Graduação em Ensino e Relações Étnico-Raciais, 2021.
Orientador: Dr. Gean Paulo Gonçalves Santana.

1. Identificação (Religião). 2. Aprendizagem social. 3. Candomblé. 4. Terreiro Aramefá Odé Ilê – Teixeira de Freitas (BA) . I. Título.

CDD – 299

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

NIKATIA BELAU DA SILVA

O ABIÃ E O TERREIRO: NARRATIVAS SOBRE OS PROCESSOS EDUCATIVOS E IDENTITÁRIOS NO TERREIRO ARAMEFÁ ODÉ ILÊ

Memorial apresentado a Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Ensino e Relações Étnico-Raciais como requisito parcial para obtenção do título de Mestra em Ensino.

Orientador: Prof. Dr. Gean Paulo Gonçalves Santana.

Este trabalho foi submetido a avaliação e julgado aprovado em: 27/04/2021

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Gean Paulo Gonçalves Santana
(Orientador- UFSB/UNEB)

Profa. Dra. Ana Célia da Silva
(Membro externo - UNEB)

Profa. Dra. Fabiana Carneiro da Silva
(Membro interno - UFSB)

TEIXEIRA DE FREITAS – BA
2021

Abiã é o início depois da fresta
Abiã é a entrega de contas e lavação
Abiã foi portal, caminho e tessitura
Abiã engravida o egbe de movimento
Porque dele está para nascer
Abiã é aquele que trafega entre os quintais do mundo
Aquele que rompe as porteiras das identidades
Abiã é gula que se educa
Fome que se mata aos poucos
Abiã é roda sobre trilhos
E candomblé é trem de ferro
Abiã vêm para aprender a desprender.
Abiã é o movimento espiralado, laroyê!
Abiã é caçador de saberes, oke arô!
Abiã é correnteza de rio,
faces inquietantes espelhados no abebé de Oxum.
Abiã fui eu.
Abiã tornei-me novamente.

AGRADECIMENTOS

No chão firme, pisado de toré, a cabocla ensinava que o sagrado é como o tronco de uma árvore, sustenta cada filho como se cada um fosse uma folhinha. Hoje entendo o ensinamento. Logo se faz momento de gratidão. Assim, agradeço aos parceiros visíveis e invisíveis pela companhia nessa jornada.

A minha família, de longe e de perto, pela emissão potente de confiança, alegria, carinho e companheirismo.

A meu orientador, mensageiro de memórias, por me mostrar que naqueles fios de vida ainda cabiam muitas contas.

Ao terreiro Aramefá Odé Ilê pela acolhida afetuosa e pela oportunidade ser abiã novamente.

Aos sujeitos colaboradores - Sultão das Matas, Tupinambá, Juremeiro, Jacira, Jurema e Boiadeiro - por se desnudarem diante a pesquisa.

A todos os colegas e professores da UFSB pelas experiências trocadas no Programa de Pós-Graduação de Ensino e Relações Étnico- Raciais.

Aos membros das bancas pelas valiosas e cruciais intervenções.

Às boas energias que me guiaram e trouxeram até aqui.

RESUMO

O candomblé se manifesta como resultado da (re)construção de uma África em diáspora, uma maneira de ressignificar as tradições, valores culturais e religiosos. A cosmogonia do ser ritual candomblecista se consagra como uma temática bastante discutida no meio acadêmico. Dentre tantas abordagens, há especial enfoque no que tange à hierarquia existente nos terreiros e os estágios alcançados pelos adeptos através dos rituais de passagem, dos quais encontram-se três figuras: o abiã, o iaô e o ebôme. Todavia, dentre elas, o abiã tem sido alvo de poucos estudos. Como primeira categoria da cadeia hierárquica candomblecista, o abiã é aquele que chega na casa para conhecer a liturgia, para aprender as práticas sagradas e, principalmente, para exercitar a educação da escuta atenciosa. Nos terreiros de candomblé, a fala é tradição e a escuta obrigação. Não se pode olvidar que abiã é início, aquele que aprende dentro do terreiro para nascer no axé, por isso é sempre acompanhado por aqueles que ensinam, os mais velhos no Ilê. Sendo assim, concebendo o processo educativo como uma tradição viva cuja manifestação se dá de variadas maneiras, esse trabalho tem como objetivo compreender como o abiã do Terreiro Aramefá Odé Ilê, terreiro de candomblé da nação Ketu situado na cidade de Teixeira de Freitas/BA, percebe o processo educativo pelo qual é envolvido durante a prática religiosa e como tais elementos circundam a formação de uma identidade de membro do candomblé. Especificamente, observar o processo de aprendizagem dos abiãs no terreiro Aramefá Odé Ilê; identificar práticas e saberes transmitidos no processo educativo do abiã no terreiro Aramefá Odé Ilê; descrever as percepções dos abiãs acerca processo educativo na sua comunidade religiosa; refletir acerca do ensinar-aprender do Amefá Odé Ilê e investigar o significado do candomblé para os abiãs na construção das identidades, cosmovisões de mundo e sociedade. Entende-se que o processo de construção da identidade da pessoa de terreiro está intimamente ligado ao percurso educativo dentro da religião, edificado sobre os saberes dos mais antigos responsáveis pela transmissão do conhecimento religioso. Tal conhecimento contudo fomenta relações, por vezes conflituosas, entre os membros do axé. Como aporte teórico, destacam-se autores como Bastide (1961), Carneiro (2008), Luz (2013), Prandi (1991), Castillo (2015), Ziegler (1972), Hall (2006), Freire (1978), Machado (2013), Hampâté-Bâ (2010), Braga (2019). No que concerne ao procedimento metodológico, far-se-á uso, com base em Meihy (2005), da história oral mediante coleta das narrativas dos abiãs, com a pretensão de compreender as peculiaridades do processo de aprendizagem no abianato do Aramefá Odé Ilê. Para operacionalização dos meios de coleta, serão reservadas narrativas orais de uma amostra total de seis colaboradores e, para a maior diversidade de percepção, não foram feitos recortes etários, de gênero, classe, escolaridade ou qualquer outra variante. O produto didático a ser desenvolvido a partir desse projeto de pesquisa será um vídeo-documentário, com o título: "O Abiã e o Terreiro: narrativas sobre o processo educativo e identitário no terreiro Aramefá Odé Ilê".

PALAVRAS-CHAVES: Abiã. Terreiro Aramefá Odé Ilê. Candomblé. Processo educativo. Identidades.

ABSTRACT

The candomblé manifests itself as result of the (re) construction of an Africa in diaspora, a way of reframing the traditions, cultural values and religious values. The cosmogony of the candoblecist ritual being consecrates itself as a well discussed theme in the academic environment. Among so many approaches, there's a special focus on what concerns the hierarchy existing in the terreiros and the stages reached by the adepts through the passage rituals, from which three figures are found: the abiã, the iaô and the ebôme. However, among them, the abiã has been target of few studies. As first category of the candomblecist hierarchic chain, the abiã is the one who goes to the house to understand the liturgy, to learn the sacred practices and, mainly, to exercise the education of attentive listening. In the terreiro of candomblé, speaking is tradition and listening obligation. It shouldn't be forgotten that abiã is beginning, the one who learns inside the terreiro to be born in axé, for that reason, they are always accompanied by those who teach, the oldest in Ilê. Thus, conceiving the educational process as an alive tradition, whose manifestation comes in various ways, this work aims to comprehend how the abiã of the Terreiro Amefá Odé Ilê, terreiro of candomblé of the nation Ketu, situated in the city of Teixeira de Freitas/BA, perceives the educational process in which they are enveloped during the religious practices and how these elements surround the formation of an candomblé member's identity. Specifically, observing the learning process of the abiãs in the terreiro Aramefá Odé Ilê; identifying practices and knowledges transmitted in the educational process of the abiã in the terreiro Aramefá Odé Ilê; describing the perception of the abiãs about the educational process in their religious community; reflecting on the teaching-learning of the Amefá Odé Ilê and investigating the meaning of candomblé to the abiãs on the construction of the identities, cosmovisions of world and society. It is understood that the process of identity construction of the person in the terreiro is intimately linked to the educational course inside the religion, edified on the knowledges of the oldest, responsible for the transmission of religious knowledge. As theoretical contribution, the following authors are highlighted: Bastide (1961), Carneiro (2008), Luz (2013), Prandi (1991), Castillo (2015), Ziegler (1972), Hall (2006), Freire (1978), Machado (2013), Hampâté- Bâ (2010), Braga (2019). In what concerns the methodological procedure, based on Meihy (2005), the oral history will be used upon the gathering of narratives of the abiãs, with the pretension of comprehending the perks of the learning process in the abianato of Aramefá Odé Ilê. For the operationalization of the collection means, oral narratives samples of a total of six abiãs will be reserved, and, for a larger diversity of perception, groupings of age, gender, class, education levels or any other variants were not made. The didactical product to be developed through this research project will be a video-documentary, with the title: "O Abiã e Terreiro: narratives about the educational and identity process in the Aramefá Odé Ilê terreiro".

KEYWORDS: Abiã. Terreiro Aramefá Odé Ilê. Candomblé. Educational process. Indentities.

SUMÁRIO

AGÔ! 8

1 DE CONTA EM CONTA FAZ-SE UM CORDÃO 10

1.1 O DISCURSO IDENTITÁRIO SE IMPUNHA: ANCESTRALIDADE DESNUDA, RELUTA 15

1.2 O CANDOMBLÉ DESMONTA PARA REMONTAR 19

1.3 O CANDOMBLÉ É UM TREM DE FERRO 21

1.3.1 Apontamentos de Pesquisa: efeitos do contexto pandêmico e colaboradores 30

1.3.2. A construção do produto 33

2 EXU QUE TUDO APRENDE: ESCUTA POLIDA E OLHAR ATENTO 44

2.1 A BOCA QUE TUDO COME 52

2.2 O CORPO E A ESCUTA DE TODOS OS SENTIDOS 56

3 OFÁ DE ODÉ: O SABER-CAÇA 64

3.1 O ABIÃ DO ARAMEFÁ ODÉ ILÊ: ABIÃ-CAÇADOR 69

3.1.2 “Pé no chão que a caminhada é longa”: lições e desafios no aprendizado abiã 78

3.1.3 Cozinha de aula: atenta, abiã! 83

4. ABEBÉ: REFLEXOS DA IDENTIDADE 89

4.1 DOIS QUINTAIS E UMA PORTEIRA: SOCIABILIDADES NO ABIANATO 96

4. 1. 1 Família no candomblé 101

4.1.1.1 A função do fuxico na família de santo 103

4.2 OS ESPELHOS FORA DO TERREIRO 106

4.3 ABEBÉ VELA ENQUANTO REVELA 110

4.3.1 O segredo, a clandestinidade e o conflito 117

ABIÃ É PELEGO? 124

REFERÊNCIAS 129

GLOSSÁRIO 134

APÊNDICE A- ROTEIRO DE ENTREVISTA DO ABIÃ 138

APÊNDICE B- ROTEIRO DE ENTREVISTA DO BABALORIXÁ E BABAEGBE 139

APÊNDICE C- ROTEIRO DO FILME DOCUMENTÁRIO 140

AGÔ!

Agô! Peço licença para a passagem das tessituras que alinhavaram essa pesquisa. Peço licença à comunidade-terreiro por permitir a entrada dos olhos curiosos da academia sem deixar de lhes ensinar que ali é um espaço sagrado onde o divino é mistério. Peço licença aos abiãs por me permitir acompanhá-los numa caminhada de cruzamentos. Peço licença ao mundo acadêmico por abrir espaço para uma pesquisa que abiã ainda, aprende com as experiências dos outros.

Pesquisar o candomblé é se inserir numa cosmogonia na qual todos os sentidos são acionados para o sagrado. Nos terreiros de candomblé aprende-se de corpo inteiro (NARCIMÁRIA LUZ, 2000) e o estudioso não passa imune a esse regramento. Particularmente, como se verá adiante, a proposta da pesquisa se tornou um espaço de memória repleto de rastros (GAGNEBIN, 2002) enunciadores de inquietações. Sinto a ansiedade de quem retorna e não de quem chega. Desse (re)encontro engravido o estudo com a partilha do questionamento acerca do abiã e seu processo educativo e identitário na casa de axé. No campo, observações e narrativas são placentas alimentadoras da investigação que repousam ternas no útero da pesquisa.

De modo sintético, é preciso salientar que esse estudo nasce e se cria no campo do Programa de Pós-Graduação em Ensino e Relações Étnico-Raciais. Sendo um tempo breve, o mestrado recorta o objeto de pesquisa, muito embora, o campo sugira uma gama de elementos extremamente sedutores. Contudo, o estudo com os abiãs se impôs demasiadamente atrativo e fomentou a pesquisa por meio da coleta de narrativas sob a égide da metodologia da história oral.

No campo, não apenas me deti às narrativas. As visitas ao terreiro foram demasiadamente importantes para promover a proximidade e confiança dos sujeitos, bem como proporcionar a observação do cotidiano. Há de ressaltar, porém, que, durante o processo de pesquisa, eclodiu a crise sanitária referente à pandemia da Covid 19. Penso que muitas relações teriam se estreitado ainda mais, ao passo que muitos elementos poderiam surgir à análise. No entanto, a despeito disso, consegui me fartar do material colhido. Cada narrativa trouxe impressões preciosas acerca das aprendências e ressignificações dos abiãs.

Nesse diapasão, folgo em dizer que as histórias de vida dos colaboradores deram contornos interessantes ao trabalho. Trata-se de quatro abiãs e duas lideranças do terreiro: o abiã Sultão

das Matas, jovem, artista e acadêmico, passou muitos anos vivendo a liturgia cristã até encontrar o candomblé; abiã Tupinambá, paulista e das artes, alinhado ao protestantismo que rejeitava sua sexualidade; abiã Jacira, jovem bióloga, seguiu no axé já adulta mesmo sua mãe sendo de umbanda; Jurema, mãe e "abiã velha", mora no terreiro e vê o candomblé como um resgate; Pai Juremeiro, babaegbe da casa, que chegou a ser seminarista; e, Pai Boiadeiro, jovem líder do terreiro, nasceu na religião e gerenciou um barracão aos dezesseis anos de idade.

Diante disso, entendo cada narrativa como uma chave capaz de abrir os campos de análise e proporcionar a materialização do estudo. Este, inclusive, acomoda-se no presente texto memorial cuja produção descreve os caminhos que resultaram no produto, resumo final da pesquisa: o documentário "O Abiã e o Terreiro". A produção audiovisual se prestou a alinhavar as nuances presentes nas narrativas dos colaboradores a fim de se compreender os processos educativos e identitários desses sujeitos.

Alerto ao leitor que esta produção escrita conta com quatro capítulos. O primeiro, ao fletar com reminiscências de memória da pesquisadora, envereda pela discussão propedêutica do abiã no candomblé. O segundo capítulo garante passagem para Exu abrir caminho e proporcionar a discussão acerca da transmissão do conhecimento. Por sua vez, o segundo capítulo, guardado por Odé, vem prover o debate em torno do saber-caça e do abiã-caçador. Banhado pelas águas de Oxum, o quarto e último capítulo espelha no abebé o trafégo das identidades e as instabilidades das relações entre pares. Ainda, destaco que os contos sagrados fundamentam e conduzem dizeres no trabalho. Ferramenta pedagógica por excelência, o itan é uma feliz aparição que emana no campo e salta para o trabalho.

Passo ao corpo da pesquisa. Corpo, não somente no sentido de molde ou formato, mas principalmente como fonte receptora de lições, atrativa de energias e promotora das mais variadas sensações. Esse trabalho é corpo em trânsito que pairou em variados espaços e testemunhou muitas histórias a ponto de se metamorfosear a todo instante. É corpo-memória e corpo-presente. Sigamos.

1 DE CONTA EM CONTA FAZ-SE UM CORDÃO

Pensar as trajetórias de uma vida através da metáfora do cordão feito de contas[1] é entendê-la como um fio cuja cor, textura e tamanho se moldarão mediante experiências do cotidiano, vivências que ajudam a atravessar cada conta pelo fio, aprendizado que faz pesar no pescoço as muitas voltas de um fio enfeitado. Como os cordões sagrados no candomblé, proponho pensar a vida como a tessitura de fios carregados de contas cujo trançar anuncia o guia, o aprendizado e, principalmente, a caminhada. A curiosidade acadêmica preenche alguns espaços, colore, remodela identidades. Percorro, pois, o caminho da pesquisa, parte fundante nesse cordão em construção.

Nunca teci sozinha meu cordão. Foram muitas mãos, muitos ensinamentos a atravessar conta a conta. Dentre tantos personagens, meu avô foi um dos mais sábios, mola propulsora. Com ele, no semiárido baiano onde nasci, aprendi a ler as primeiras palavras. Autodidata, contador de caso e "entendedor" de todas as coisas, narrava uma história como ninguém: era doce, terno, um artesão das palavras embebidas de sentido. Por isso, na escola, letras e números não me eram estranhas. Nunca cruzei o caminho do saber sem antes ouvir dele: "É preciso aprender para ser livre".

Segundo Alves (2002), é preciso produzir fome para que o pensamento funcione. Fome, conforme o autor, é afeto e este é estar em busca, ir atrás. Portanto, "é o movimento da alma em busca do objeto de sua fome". O meu avô deixou-me estrategicamente sedenta, faminta, ávida por conhecer. Nunca me dizia tudo, por mais que lhe perguntasse. E esse questionamento já seguia a regra de não ser imediatamente aparado. A fome instigou-me a curiosidade para construir estratégias necessárias à tessitura da minha humanidade de conta em conta.

De fato, foram as frestas deixadas por ele que me empurravam a espiar antes para depois, saltar. Foi em uma dessas frestas, atrás de um surrado portal, que, ainda menina, vi a molequice levada num corpo adulto: era Erê. Aquela fresta por muito tempo guardou meu olhar atento e invasor. Ainda criança entendia que havia o mistério, o místico

[1] Material decorativo, de variadas cores e tamanhos, usado para confeccionar os colares, cordões, guias ou brajás nas religiões de matriz africana. No candomblé, cada fio de conta tem um significado sagrado e revela o percurso do adepto na religião e seu grau iniciático.

extraordinariamente atrativo e uma ação curiosamente performática. São os meus olhos a reparar. Foi aquela fresta, deveras, um portal.

Muitos anos depois continuei vigiando as frestas que a vida me impunha. O percurso acadêmico, no âmbito das ciências sociais não se furta de manejar o conhecimento enquanto autoconhecimento, na medida em que a ciência é autobiográfica (SANTOS, 2008). Não se produz conhecimento científico, em ciências sociais, sem a imersão em crenças, sem protagonismo de quem pesquisa e sobretudo de quem ora é pesquisado.

No alargar do fio de contas, encontrei-me na vida acadêmica. Aos dezessete anos de idade, iniciei a minha trajetória na universidade. Cursei Letras Vernáculas na Universidade do Estado da Bahia (UNEB), em Euclides da Cunha/BA. Era a caçula de uma turma com cerca de quarenta pessoas. Para chegar ao departamento, meus colegas e eu percorríamos setenta e seis quilômetros diariamente. Foram muitas as madrugadas sobre quatro rodas, muitas discussões acirradas e risos a esmo.

Entre um componente e outro, passei a me aproximar das referências que tratavam da temática racial dentro do contexto literário. Eis que passo a entender a Literatura Negra como resistência a uma densa camada de racismo que se arquitetava de forma oculta por meio do mito da "democracia racial". "Resistência, palavra-chave de análise", dizia Edivaldo Conceição, meu orientador à época. Nesse momento, dentre tantas leituras, debruçava-me sobre a afirmativa inquietante de Fanon (1983, p.10) cuja abordagem se pautava no aprisionamento simbólico da cor ao passo que "o branco é escravo de sua brancura e o negro de sua negrura".

Durante minha formação, recordo assistir a uma defesa pública que se propusera analisar o texto do antropólogo Kabenguele Munanga. Nunca havia feito contato com tal referência. Confesso que, interessada pela discussão, passei a me apropriar das problemáticas levantadas acerca da discussão identitária e desemboco em autores como Homi Bhabha, Stuart Hall, Florentina Souza etc. Aproximo-me, na mesma via, das escritas por Edison Carneiro, Abdias do Nascimento, Solano Trindade, Roger Bastide, Geni Guimarães, Cuti e tantos outros autores que me levariam a abordar a temática racial no meu trabalho de conclusão de curso. Cada passo teórico dado, mais me aliava à assertiva sustentada por Munanga (2007, p.12) de que, no contexto das identidades raciais era preciso "o negro deixar de ser nem um nem outro, mas sim um e outro".

Dando o primeiro ponto e cosendo a escrita acadêmica, idealizo o meu trabalho de conclusão de curso. Depois de pensar em muitos temas resolvi enveredar pela discussão da Literatura Negra e o processo de autoafirmação racial. Com foco na literatura, busquei traçar caminhos que discutissem a questão identitária e afirmativa do negro na literatura.

Assim sendo, firma-se como meu orientador um professor e poeta, grande estudioso das manifestações artísticas negras na Bahia, Jônatas Conceição. Muitas referências e conversas, já muito do seu senso crítico e desafiador "viviam" no meu trabalho. Porém, a certa altura no aiyê e vivendo nesse plano, ele retorna a orum, se encanta. Esse momento, no qual fiquei sem orientador, é marcado por desafios e inquietações; era travessia.

Doravante, sem qualquer intenção de abandonar a temática do trabalho e tudo que já havia construído, me deparo novamente com o professor Edivaldo Conceição, o qual prossegue me orientando até o final do estudo que atendeu pelo título de "Literatura afrodescendente como um instrumento social de afirmação e consciência negra".

Em meio a outros estudos a nível de especialização, logo após concluir a graduação em Letras, ingressei novamente na Universidade do Estado da Bahia para cursar o Bacharelado em Direito, na cidade de Paulo Afonso/BA. A sensação de pertença àquele lugar se manifestou de maneira natural e ao mesmo tempo instantânea. Paulo Afonso sempre trouxe a mim a alegria da chegada, a saudade desejada, o ideário sertanejo, o sagrado paò e Chico, o rio.

Desta feita, a formação jurídica me possibilitou ampliar conhecimentos na área da sociologia, antropologia, ciências sociais enfim, áreas que se comunicaram nos estudos do componente curricular Ciências Políticas. Além disso, as disciplinas propedêuticas das ciências jurídicas não deixaram de trabalhar temas como teoria do Estado, soberania, governo, políticas públicas, criminologia e tantos outros apontamentos com os quais me afinava bastante. Tendenciosa à discussão do homem social e pluriétnico, pensava o Direito envolto de um ordenamento que refletia as identidades sociais, chegando segundo Wolkmer (1994, p. 199), ao chamado pluralismo jurídico que "pode ter como objetivo a denúncia, a contestação, a ruptura e a implementação de 'novos Direitos'".

Assim sendo, mais algumas contas atravessaram o fio. Outra vez encontrava uma fresta. Já não sendo mais criança, permito-me ver por inteiro. Em 2010, ainda em formação jurídica, inicio minha experiência de vida religiosa após contato com o povo de terreiro. Bandeira

branca no alto, mariô na entrada. Foram meus pés que chegaram ao terreiro. Era Oxum que reinava ali, mãe de todos os filhos daquela casa de candomblé situada, dentre tantas outras, na periferia de Paulo Afonso/BA. Sendo um terreiro Angola/Ketu refletia uma mescla na ritualística de ambas as nações. Muitos rituais de orientação angola, muitos os termos em iorubá, típico ketu. Local de observação, escuta e aprendizado. São muitos fios de conta, antes de fechar o brajá.

Adentrara o universo extraordinariamente instigante: o candomblé. A força atrativa da performance da dança e dos ritos, os segredos, o mistério montam a base pedagógica de uma educação que parte da ressignificação identitária através da introjeção de princípios e valores presentes na vida comunitária do povo de terreiro.

Então, tornei-me abiã. Foi às margens do rio, lavada pelas águas doces, que encontrei aquela conta sagrada. O mundo no ilê consiste numa reflexão sobre si mesmo. Despir-se do que acha que sabe é a primeira lição. São lembranças. Lembranças de todas as lições. Assim, a cosmogonia do barracão envolve hábitos, rezas, energia, irmandade, nascimento.

Não se pode olvidar que abiã é início, aquele que aprende dentro do terreiro para nascer no axé, por isso é sempre acompanhado por aqueles que ensinam, os mais velhos no ilê. Nos terreiros de candomblé, a fala é tradição e a escuta obrigação. O abiã é aquele que chega do mundo, curioso, apreensivo. Abiã é quem está para nascer, quem se inclina a aprender; é a gestação, continuidade de egbe. Abiã é conduzido pela força atrativa do orixá. Abiã vêm ao barracão para aprender a desprender.

De certo, chegar em um xirê é se embrenhar num emaranhado gestual e rítmico que casam a arte com a ritualística. O chegante, portanto, talvez refém do seu medo de errar se inibe, apenas observa e, por vezes, é sensível à mobilidade do "ser ritual" (LUZ, 2013). A observação é uma estratégia pedagógica dos terreiros no processo educativo do iniciante.

Sendo abiã, inseri-me no espaço da religiosidade candomblecista e, como filha de santo, passo a assimilar traços que compunham a minha formação étnica e a ideia de resistência por meio também da liturgia, do ilê, dos termos iorubá e das nuances do candomblé do sertão. Folha sagrada assenta naquele terreiro.

Em 2012, tornei-me professora da Educação Básica do Estado da Bahia, na área de Linguagens. Em sala de aula passei a discutir o racismo, o estereótipo, além de embutir abordagens que se pautavam nos direitos humanos, fruto da minha formação jurídica. Além

disso, numa lógica freiriana, aprendia e educava ao mesmo tempo. Firmando-me na educação, saí do extremo norte e, passei a exercer meu ofício no extremo sul da Bahia, novo território, novas identidades.

A exposição dos meus fios de vida corrobora com a ideia de que a tessitura de um trabalho de pesquisa não se dá de maneira apartada à vivência dos sujeitos que a impulsionam. Não ao acaso, Momberguer (2012) esclarece que o processo da pesquisa se entrelaça com a significação construída a partir das experiências de vida. É por isso que o caminho da pesquisa devaneia entre a formação acadêmica do pesquisador e a formação do ser social e singular.

Munida pelas lições que a vida me deu, em 2019, ingressei no Programa de Pós-Graduação em Ensino e Relações Étnico-Raciais (PPGER/UFSB), na cidade de Teixeira de Freitas/BA. Atravesso em direção a outra margem na qual me proponho a discutir a seguinte temática: O abiã e o terreiro: narrativas sobre o processo educativo e identitário no Terreiro Aramefá Odé Ilê. Retomo as discussões acerca dos elementos que interferem para a formação de identidades no candomblé, com especial enfoque na fase do abianato.

Mister salientar que termo "abianato" foi utilizado no trabalho de Teixeira (2017) e compreende a figura central do primeiro estágio da hierarquia no candomblé: o abiã. Por entender a importância dessa fase e a filiação do trabalho com a terminologia apresentada, ressalto que, assim como Teixeira (2017), o uso desse termo inclui o abiã no processo gestacional da iniciação no candomblé. Desta forma, mais interessante se referir ao percurso religioso do abiã como abianato do que simplesmente como noviciado, cujo significado pode levar o leitor a se ater apenas ao momento da feitura, ao status de iaô. Com efeito, compartilho com o estreitamento terminológico, o qual busca "reforçar a ideia de que o noviciado engloba todo o período anterior à reclusão iniciática, ou seja, toda a experiência do fiel como abiã (o abianato)" (TEIXEIRA, 2017, p.15).

Dito isso, e já delineando a temática desse trabalho, passo brevemente a esclarecer que as práticas educativas no candomblé se dão de modo a obedecer ao tempo de iniciação do adepto, num sistema de hierarquia. Nessa estrutura, o abiã corresponde ao noviço[2] no

[2] Termo utilizado na tese "O abiã é o começo, o pé da história": performances do noviciado no(s) candomblé(s) de Teixeira (2017) como referência ao abiã enquanto categoria base, iniciante. Anteriormente, a mesma nomenclatura é encontrada na obra "O Poder Africano" de Zeigler (1972) quando da descrição dos chegantes e aprendizes dos ritos de iniciação no candomblé. Faz-se, nesse trabalho, a apropriação da palavra "noviço" sem

candomblé, a base da cadeia. O abiã é um potencial aspirante ao processo de "feitura", a iniciação candomblecista. Muito embora seja um pré-iniciado, o abiã faz parte da comunidade e, juntamente com os ensinamentos das práticas litúrgicas, reconfigura-se enquanto ser social em um exercício de reformulação identitária.

1.1 O DISCURSO IDENTITÁRIO SE IMPUNHA: ANCESTRALIDADE DESNUDA, RELUTA

Tendo como foco o ingresso no programa de Mestrado, faço uma tentativa de aliar o meu cotidiano enquanto educadora à minha curiosidade acadêmica no intento de, através da pesquisa, refletir acerca da política racial identitária na escola. Para tanto, proponho, no processo seletivo do Programa de Pós-Graduação em Ensino e Relações Étnico-Raciais (PPGER/UFSB) a seguinte temática "Educação para as relações étnico-raciais: reformulando o Projeto Político Pedagógico do Col. Est. Democrático Ruy Barbosa, Teixeira de Freitas/BA".

Destarte, já fazendo parte do programa, no componente curricular Fundamentos dos Processos de Ensino-Aprendizagem nas Relações Étnico-Raciais, estabeleço contato com variadas leituras, sendo uma delas uma espécie de revisitação inesperada ao mundo litúrgico do candomblé. Educação nos terreiros de Stela Caputo é resultado de uma pesquisa etnográfica feita com crianças do candomblé, seus contextos social, espiritual e a relação desses aspectos com o ensino formal. A autora, por sua vez, entende as casas de santo como um lugar de intenso trânsito de conhecimentos, saberes e aprendizagens (CAPUTO, 2012).

Nesse momento, abriu-se uma "vereda", um caminho que já tinha rastro. A pesquisa conquista outro espaço: a memória. Segundo Gagnebin (2002, p. 129) "quem deixou rastros não o fez com uma intenção de transmissão ou de significação, o decifrar dos rastros também é marcado por não-intencionalidade [...] rastros não são criados, mas sim deixados ou esquecidos". A produção involuntária das conexões feitas pela memória revigora rastros, significando-os.

---

qualquer ideologia judaico-cristã, incorrendo somente na significação dada por Teixeira (2017) ao abiã enquanto princípio, início do aprendizado litúrgico do candomblé.

Assim, no processo de maturação das referências e discussões do PPGER, durante a orientação, inicio um ritual de transposição: a mudança do objeto de pesquisa. Percebendo fragilidades e muitas arestas no campo do, até então, atual projeto e já embebida pelas linhas teóricas que vinha acessando, recebo com agrado a inferência: "E se refletirmos sobre as práticas educativas no terreiro?" Quem sabe, quem aprende no candomblé? Como se dá esse aprendizado? Abiã, o aprendiz. Eu, abiã que fui. Eu, pesquisa que virá. Essa alargadura do eu individual perfura a falsa noção de neutralidade da pesquisa (SANTOS, 2008).

De fato, somos muitos na nossa trajetória. Fazendo uma alusão ao que diz Prandi (1991) sobre a sacralidade multifacetada do eu, entendo o trabalho acadêmico como um desabrochar intenso de percepções assim como se dá no candomblé, uma vez que "ao integrar-se no grupo, seu eu social passa, por conseguinte, a contar com uma enriquecedora expansão, através do processo ritual da multiplicação e justaposição dos eus sagrados (PRANDI, 1991, 142).

Isso posto, presto-me a reiterar que o ponto norteador dessa pesquisa se pauta na compreensão de como os abiãs do terreiro Aramefá Odé Ilê percebem o processo educativo pelo qual são envolvidos durante a prática religiosa e quais elementos circundam a formação de uma identidade de membro do candomblé. Partindo dessas premissas, percebi o abiã como uma categoria pouco estudada no vultuoso conjunto de pesquisas acerca das religiões de matriz africana.

Nesse liame, como já posto por outros autores, percebe-se que a figura do abiã é ofuscada pela ideia de que somente o processo de "feitura" inicia um indivíduo no candomblé, invisibilizando toda a trajetória no abianato. Essa fase, reitera-se, não tem um tempo pré-estipulado. O abiã pode assim permanecer por anos e nem por isso deixar de trocar aprendizagem e adquirir vivências na religião (TEIXEIRA, 2017).

Vale ressaltar que muitos estudos do candomblé não imergiram na discussão do abianato. Autores como Bastide (1961), Carneiro (2008) por exemplo não se propuseram a debater sobre o processo de formação do adepto do candomblé a partir das experiências do abiã, por muitas vezes volumosas, na religião. Encontrei em Prandi (1991), nos registros quanto a formação das múltiplas personificações do candomblé, algumas menções ao abiã no trajeto do percurso iniciático. Nesse estudo, o autor destaca os vários papéis que assumem os membros do candomblé quando, no processo iniciático, justapõe seu eu sagrado cuja validade social se manifesta dentro do grupo religioso. No que tange a essa discussão, ressalta ainda que o abiã,

no início do trajeto religioso, percebe a ordem do aprendizado em meio ao segredo e mistério espalhado por toda parte.

Outrossim, Carneiro (2008), com precisão, alerta que o abiã se mostra como um membro importante para a manutenção da própria religião, muito embora estarem num estágio de pré-iniciação e mantenham trânsito em muitas casas, são potenciais iaôs. Dessa forma, se apresentam como reais condutores do legado religioso afrobrasileiro, recurso humano dos candomblés que estão por vir (CARNEIRO, 2008).

No que tange ao levantamento das produções acerca do tema proposto, no repositório de teses e dissertações Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), usando as palavras-chaves "(Terreiro OR Candomblé) AND Educação", optando pela educação como filtro de área de conhecimento, encontrei 31 trabalhos afins, 6 teses e 25 dissertações. Deste resultado, por meio da leitura dos respectivos resumos e percursos metodológicos, destaco as pesquisas que se alinham à perspectiva da educação e da identidade no candomblé: Conceição (2006); Leite (2006) Viana (2011); Quintana (2012); Botelho (2015); Santos (2015) Costa (2017), Cruz (2018) Conceição (2019).

Nos trabalhos encontrados, há uma linha que os intersecciona: a transmissão de saberes e ressignificação do sujeito no candomblé. Desse modo, Conceição (2006), Leite (2006) e Conceição (2019) dissertam sobre as bases pedagógicas presentes no cotidiano de determinados terreiros; Viana (2011) atenta para a educação no candomblé e a produção de subjetivação por meio da corporeidade; Quintana (2012) analisa as formas de sociabilidades presentes no espaço educacional do axé; Botelho (2015) discute a relação entre educação, gênero e raça em adeptos da religião de matriz africana; Santos (2015) procura compreender o que é ser jovem para o candomblé e como vivem estes diante das aprendizagens na roça; Costa (2017) se debruça sobre os processos educativos dos iniciados em um terreiro de candomblé Jeje; e por fim Cruz (2018) cartografa as relações do ensinar- aprender de jovens candomblecistas egressos de escolas públicas.

Destarte, ainda no sítio de teses e dissertação CAPES, sem fazer uso de filtro, ao colocar a palavra-chave abiã, deparo-me apenas com um único trabalho sobre essa categoria nativa do candomblé, o qual me fora outrora apresentado nas orientações para esse estudo. A pesquisa de pós-graduação de Teixeira (2017) centraliza as experiências do abiã, com suas próprias impressões no que concerne ao efeito performático, tendo em vista o caráter "espetacular" das cerimônias públicas do candomblé.

Ora, a relevância do trabalho aqui posto se baseia, portanto, na abordagem dos abiãs em literaturas especializadas no candomblé. A singularidade dessa pesquisa se lastra na perspectiva de apresentar as nuances do processo educativo do abiã, considerando suas próprias narrativas, percebendo suas atuações primordiais para a construção do ser ritual e candomblecista. Ademais, visibilizar os processos educativos e identitário no terreiro de candomblé pode até mesmo engendrar estudos em outros espaços de educação.

1.2 O CANDOMBLÉ DESMONTA PARA REMONTAR

Na minha primeira conversa com o líder da casa na qual vou prostrar esse estudo ouvi que o "candomblé desmonta para remontar". A afirmação veio acompanhada da justificativa para tanto: o adepto ingressa portando uma maneira de ser que vai aos poucos se dilapidando e dando lugar a valores que se aproximam do respeito à ancestralidade.

Após essa passagem, durante aquela tarde de terça-feira, em meio aos preparativos das comidas de santo para a realização do ebó mais tarde, pude perceber como cada membro atento às palavras do pai de santo imita a maneira como ele manuseia cada coisa. O ambiente se relaciona com as funções de cada adepto, sendo cada lugar um centro onde imperam determinadas regras. Na cozinha da comida de santo, mais reclusa e reservada, uns diziam aos outros que não se podia conversar muito, tampouco receber visitas, pois é espaço de concentração e até mesmo comida-oferenda podia não "dar ponto". No quarto de santo não se entra calçado, não se fala alto. Cada espaço na roça concatena um emaranhado de regramentos a serem ensinados através da prática cotidiana.

Segundo Rabelo (2015), o processo de aprendizado do candomblé fixa-se na obediência, na visualização discreta e na paciência, uma vez que tal empreitada leva tempo e o ensino não sistematizado se espalha pelo dia a dia do terreiro, exige destreza para assimilar cada lição. Assim sendo, a autora destaca que "como observou Goldman (2005), aprender no Candomblé assemelha-se a um processo de catar folhas. [...] não há um corpus de conhecimento pronto para ser transmitido aos mais novos" (RABELO, 2015, p. 237), cada um se encarrega de juntar os ensinamentos.

Conforme elucidam Rabelo e Santos (2011), o processo de ensino- aprendizagem se envolve ao cotidiano da casa e, em alguns momentos, emerge em situações específicas tal como o é no ritual de iniciação dos adeptos. O abiã, já imerso nesse contexto, desde já aprende a treinar os seus sentidos, a reparar com acuidade os movimentos, falas e gestos. Dessa maneira, "nos terreiros a "educação da atenção", que gradativamente transforma os participantes em membros experientes, dá-se de muitas formas e em situações diversas: festas, consultas, conversas, atividades práticas como cozinhar, tratar bichos, arrumar o barracão, preparar oferendas" (RABELO; SANTOS, 2011, p. 189).

Nessa perspectiva, com base em uma educação da atenção, Ingold (2010) ressalta que o aprendizado que passa de geração para a geração se dá por meio da habilidade que o ser humano adquire no contexto da prática, dos modos de agir. Seria então um mecanismo de habilitação responsável pelos conhecimentos gerados e regerados mediante o envolvimento com o ambiente e com processos de desenvolvimento. Assim sendo,

> [...] as múltiplas habilidades dos seres humanos, de atirar pedras a lançar bolas de cricket, de trepar em árvores a subir escadas, de assobiar a tocar piano, emergem através dos trabalhos de maturação no interior de campos de prática constituídos pelas atividades de seus antepassados. Não faz sentido perguntar se a capacidade de subir está na escada ou em quem a sobe, ou se a habilidade de tocar piano está no pianista ou no instrumento. Essas capacidades não existem 'dentro' do corpo e cérebro do praticante nem 'fora' no ambiente. Elas são, isto sim, propriedades de sistemas ambientalmente estendidos que entrecortam as fronteiras de corpo e cérebro (INGOLD, 2010, p.15-16).

O excerto destacado remonta uma argumentação no sentido de perceber as práticas educativas como um conglomerado de ações orientadas que circulam num ambiente e são absorvidos durante o processo de desenvolvimento do ser. No caso do candomblé, muito embora esse trabalho ainda não se filie a uma vertente específica acerca deste processo, os pontos de aprendizagem dependem do movimento da atenção.

A presente pesquisa se alinha à tentativa de compreender o processo educativo no qual está imerso o abiã, através das suas próprias narrativas. Nesse sentido, chego ao seguinte questionamento-motriz: De que modo o abiã do Terreiro Aramefá Odé Ilê percebe as práticas educativas inseridas no seu processo de formação identitária? Sob os pilares hierárquicos no candomblé, à proporção que se adquire saber, também se conquista poder na comunidade religiosa. Logo, segundo Narcimária Luz (2000, p. 220), "o processo de acesso ao saber é constante e perpassa por toda a vida. Isso faz com que se constitua um processo amplo e ininterrupto de acesso ao saber, que se encontra sobredeterminado por uma temporalidade e espacialidade cultural".

Outrossim, importante esclarecer que parto de uma premissa já assentada na literatura que discute candomblé: o espaço dos terreiros é campo de transmissão de saberes e aprendizagens durante todo o ciclo de vida do iniciado. Segundo Luz (2013), na comunidade-terreiro o ensino-aprendizagem se confundem com as vivências, sendo diuturno e dinâmico. Nesse sentido, nos terreiros de candomblé, "a educação acompanha a vida" (LUZ, 2013, p. 455). Desse modo, na casa de axé, portanto, "o ato de educar passa pela experiência de preparar a

construção de outra geração e a construção de cada um em particular" (MACHADO, 2013, p.22)

Ademais, tal assertiva não deixa de se concretizar no Aramefá Odé Ilê, local de aprendizados e trânsito identitários, onde a própria estrutura de alcance ao sagrado pressupõe um dialogismo entre ensinar-ser, aprender-sendo e ser plenamente, isto é, uma dinâmica entre educação, saberes e identidades. Seguindo essa perspectiva, nas palavras do pai de santo da casa, "o terreiro tem um compromisso com a educação. Acho que as religiões todas" (PAI BOIADEIRO, 2020[3]).

Sendo assim, o objetivo do trabalho se baseia em compreender como o abiã do Terreiro Aramefá Odé Ilê percebe as práticas educativas inseridas no seu processo de formação identitária. Especificamente entende-se que se fará necessário: observar o processo de aprendizagem dos abiãs no terreiro Aramefá Odé Ilê; identificar práticas e saberes transmitidos no processo educativo do abiã no terreiro Aramefá Odé Ilê; descrever as percepções dos abiãs acerca do processo educativo na sua comunidade religiosa; refletir acerca do ensinar-aprender do Aramefá Odé Ilê e investigar o significado do candomblé para os abiãs na construção das identidades, cosmovisões de mundo e sociedade.

1.3 O CANDOMBLÉ É UM TREM DE FERRO

> "O candomblé é um trem de ferro. Os vagões são o povo de cadeira que levam o conhecimento. O pai de santo conduz, guia. O abiã é a engrenagem, a roda sobre os trilhos que faz andar". (Pai Boiadeiro, 2019, informação verbal[4])

Foi a primeira vez que havia escutado o conceito de candomblé por meio de uma metáfora tão clarividente e, ao mesmo tempo, complexa. Sendo uma religião de sentidos, cada um pode ter seu modo particular de entender o axé. No entanto, a função dos sujeitos no ilê pode ser muito bem definida e o desempenho se perfaz a cada movimento. Fortalecido pela metáfora da roda, o abiã se manifesta como promessa de continuação; base que se mantém próxima ao chão, por obediência ou função, levando a casa religiosa e garantindo a continuidade do movimento.

[3] Nesse trabalho, usei nomes fictícios para resguardar o anonimato dos colaboradores. Tal mecanismo será melhor explicitado mais à frente no tópico 1.3.1.
[4] Fala de Pai Boiadeiro na visita ao Aramefá Odé Ilê, em 08 de out. de 2019.

Com a deglutição dessa passagem, passo a embrenhar no trajeto teórico que embala esse trabalho. O percurso de metodologia também são trilhos pelos quais passarão os vagões carregados com dados, conhecimento teórico e informações. Os trilhos, por sua vez, são desenhados e postos antes de se movimentarem os vagões. Eis a metodologia! O caminho pensado, planejado. A pesquisa é apenas um expectador que ora observa, ora "ponga[5]" em um dos vagões desse grande trem de ferro.

Então chego no Araméfá Odé Ilê. Era um dia de festa para Oxalá, orixá funfun, divindade da origem, responsável pelo início e existência. Na chegada à roça já encontro um grande movimento na cozinha e nos quartos onde os filhos-de-santo se preparavam para o ritual. Na cozinha, "[...] local da abundância, da fartura [...]" (LIMA, 2010, p. 77), muito trabalho e pouco barulho. A comida, portadora de muito significado para o povo de santo, era preparada com muito afinco. Não se bebe café ou qualquer outra bebida escurecida. Todo o banquete veste branco também. É festa de Oxalá. A roça fica calma, não se sobe o tom da fala e "cada orixá entoa o seu ritmo. Oxalá é calmaria. A casa fica em obrigação, do pai a cada um dos filhos" (PAI JUREMEIRO[6], 2019, informação verbal)[7].

Levada pela curiosidade, tempos depois, perguntei ao babalorixá qual o significado do nome da casa. Não me foi dada apenas uma resposta, mas uma outra lição. A acomodação na cadeira e o aceno para me sentar na roda indicava a palavra a ser lançada. Era hora de aprender. Pai Boiadeiro narrou que, na África remota, os caçadores se preparavam para longos dias na mata a procura da caça, alimento para toda a comunidade. Nessa busca, eles se dividiam e para não se perderem construíam uma grande oca, o Aramefá, onde se reencontravam para festejar a fartura e agradecer a caçada. Nas palavras de Pai Boiadeiro "Aramefá é o local de comemoração e partilha, cada um levava seu alimento para casa. Então é o clã dos caçadores: Aramefá é clã, Odé é caçador, Ilê é casa" (PAI BOIADEIRO, 2019, informação verbal[8]). Entendi, portanto, que o terreiro recebeu esse nome em reverência à Oxossi, aquele que a todos guia neste axé e, segundo o líder da casa, "pai da fartura e das possibilidades" (PAI BOIADEIRO, 2019, informação verbal[9]).

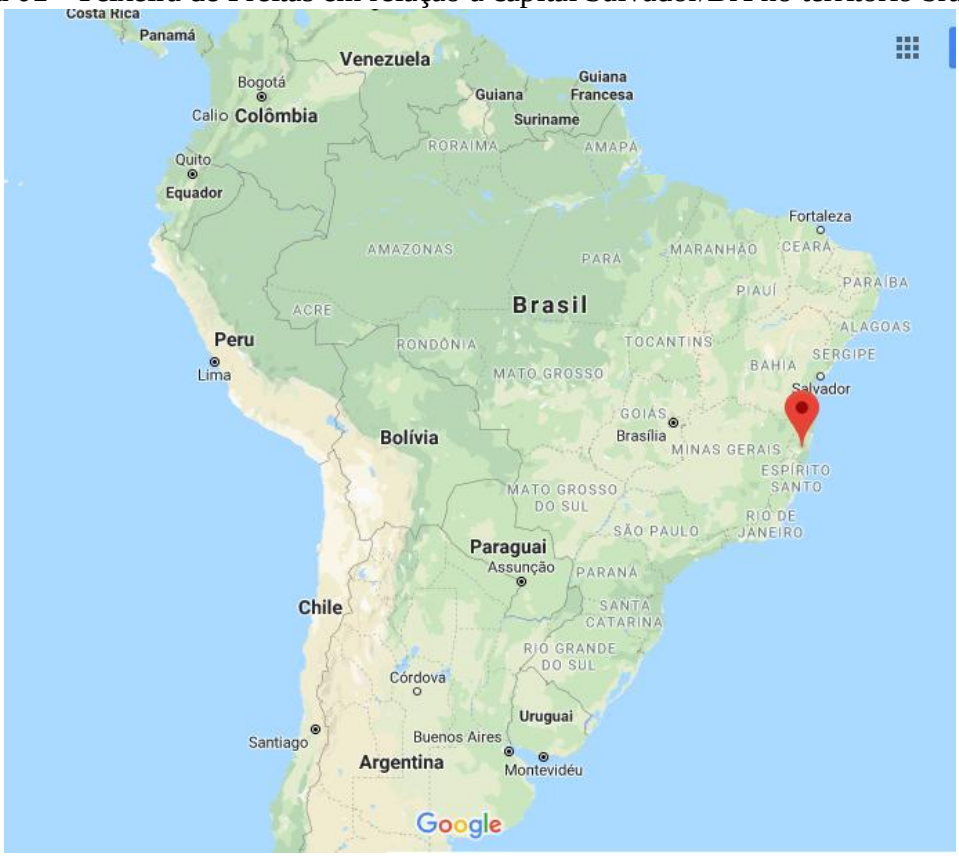
---

[5] Termo muito utilizado no nordeste brasileiro e significa segurar-se, agarrar-se, pegar carona em um veículo em movimento.
[6] Vide nota de rodapé nº 4.
[7] Fala de Pai Juremeiro durante a festa de Oxalá no Aramefá Odé Ilê, em 29 de set. 2019.
[8] Fala de Pai Boiadeiro durante visita ao Aramefá Odé Ilê, em 13 de fev. 2020.
[9] Fala de Pai Boiadeiro durante visita ao Aramefá Odé Ilê, em 13 de fev. 2020.

Conforme a literatura sobre candomblé, Aramefá também constitui uma organização grupal composta por seis homens responsáveis pelo culto a Odé (CRUZ, 2013). Segundo Honaiser (2006), Aramefá é uma palavra iorubá que representa o conselho sacerdotal de Oxossi. Nessa perspectiva, Mestre Didi salienta que no Ilê Axé Opô Afonjá, assim como o Oba de Xangô, o Aramefá é uma estrutura ministerial e consultiva, além de ser o grupo responsável pelos rituais oferecidos à Oxossi (SANTOS, 1994).

Campo dessa pesquisa, portanto, o Aramefá Odé Ilê é um terreiro de candomblé da nação Ketu do qual Oxossi é rei e o pai de todos os adeptos do axé liderado pelo Pai Boiadeiro, em colaboração com a Iyalaxé e o babaegbe, Pai Juremeiro. O terreiro fica situado às margens da BR 101, há aproximadamente 15 km da cidade de Teixeira de Freitas/BA e 794 km Salvador/BA, como ilustrado na imagem a seguir:

Figura 01 - Teixeira de Freitas em relação à capital Salvador/BA no território brasileiro



Fonte: Google Maps, 2020

Longe da cidade, o terreiro se instala em um espaço de tranquilidade envolto por muitas árvores. Ainda em processo de construção, segundo o anfitrião que me recepcionou, o terreiro busca respeitar a mesma arquitetura da casa de candomblé carioca de quem são descendentes,

o Ilê Axé Opô Afonjá[10], ramificação da tradicional casa de axé soteropolitana portadora do mesmo nome. Esse filho de santo, responsável pelo passeio guiado, tinha pouco tempo na casa, mas pela desenvoltura com o público e conhecimento do seu ilê ficava responsável por apresentar os ambientes do terreiro, a simbologia dos objetos e a historiografia breve do candomblé de ketu e do Aramefá Odê Ilê. Era um abiã que pedagogicamente apresentava aos visitantes os elementos visíveis da religião.

Conforme Santos (1976), os terreiros restituem o espaço geográfico da África genitora no espaço da diáspora. Dessa forma, é possível qualificá-los como espaços urbanos, por conta das edificações de uso público e privado; e rurais vez que podem penetrar na natureza ao dividir espaço com as árvores, arbustos e ervas (SANTOS, 1976). É possível perceber tal organização ao observar a localização geográfica do terreiro pesquisado, a saber:

Figura 02 - Localização do Terreiro Aramefá Odé Ilê

[10] Para melhor compreensão acerca dos ilês axés tradicionais, passo a breve descrição feita por Caputo (2012, p. 129): "Em Salvador, três mulheres africanas, escravas libertas, fundaram o terreiro Ìyá Omi Ase. A casa ficou conhecida como Ilé Iyá Nasso **[Casa Branca do Engenho Velho]** em homenagem a uma das suas fundadoras (as outras duas eram Ìyá Detá e Iya Kalá). A casa mudou várias vezes de lugar, estando hoje no bairro do Engenho Velho. Mãe Aninha (Eugênia Ana dos Santos) nasceu em 1989 e foi iniciada em 1884, por Marcelina Obá Tossi. Mãe Aninha foi uma das pessoas que deixaram a Casa Branca do Engenho Velho num processo de cisão e fundação de outras casas na Bahia. Duas dessas casas ficaram bastante conhecidas: 'Gantois' e o próprio Àsé Òpó Àfonjá. [...] Em viagem ao Rio, Mãe Aninha começou a fazer iniciações em sua casa na Pedra do Sal. Ao final de 1909 ela retorna à Bahia e foi construindo o que seria em, 1910, o Àsé Òpó Àfonjá na Bahia. Nesse mesmo ano fez a primeira iniciação, de Agripina de Souza, a quem coube a tarefa de voltar ao Rio e ser a mãe de santo do Àsé Òpó Àfonjá **[terreiro de onde descende o Aramefá Odé Ilê**]". Segundo Luz (2013, p. 346) "no Rio de Janeiro a Iyalorixá Oba Biyi **[Mãe Aninha]** morou na Pedra do Sal, local de redutos da colônia afro-baiana que iria marcar profundamente a identidade cultural negra nesta cidade neste século. Compreendendo a importância das relações comunitárias entre Salvador e Rio de Janeiro, Mãe Aninha entregou axé para a fundação do Axé Opó Afonjá a tia Agripina". O terreiro carioca somente foi registrado no ano de 1946, muito embora tenha registros seu axé fora plantado por mãe Aninha em 1895.

Fonte: Google Earth, 2019

Ao subir a ladeira de acesso, guardada por Exu Onã[11], o primeiro ambiente que se enxerga é a cozinha, local de grande trânsito e da preparação da comida que alimenta a uma numerosa quantidade de filhos de santos e visitantes. Logo atrás e mais preservada, fica a cozinha onde se prepara as comidas dos santos. Conta-se com um local de maior privacidade, a fim de garantir a concentração das pessoas que fazem a comida sagrada. Em sentido oposto, fica localizado o quarto dos orixás da família Jeje[12] (Omolu, Ewa, Oxumaré e Nanã), enfeitado de palha da costa, búzios e mariô. Do lado, estava aberto o quarto de Oxalá, orixá festejado naquele dia, repleto de adereços e oferendas no tom de branco.

Andando mais um pouco, encontro algo curioso ao qual não se costuma observar nas casas de candomblé: há uma casa de Preto Velho. Nesse momento se entrecruza a história de vida do líder da casa: Pai Boiadeiro. Imerso na religião desde criança, contando atualmente com 32 anos de idade, há 14 anos nasceu para o santo dentro da ritualística do candomblé. Muito embora babalorixá, orgulha-se em dizer que tudo começou na umbanda e é de lá que ele vem.

[11] No Aramefá Odé Ilê, ele é guardião da entrada, Exu que guarda a casa.

[12] O termo jeje é um termo da língua iorubá e significa ‘forasteiro, estrangeiro’, maneira que os iorubás encontraram de afrontar os fons, nação que cultuam os voduns. “Em termos políticos, geográficos e históricos, não existe nenhuma nação chamada jeje na África. No Brasil, o que se chama de jeje é candomblé do povo fon e ewe, provenientes de Benin, antigo Daomé, e de Gana e Togo, respectivamente”. (KILEUY; OXAGUIÃ, p. 37, 2014). As divindades da nação fon são divididas em famílias de acordo com os elementos da natureza. No Brasil, alguns voduns foram incorporados ao panteão iorubá e passaram a ser venerados: Omolu, Oxumaré e Nanã, voduns da família Damdibará, Ewa da família Iewá. (KILEUY; OXAGUIÃ, 2014).

Desse modo, mesmo, segundo ele, tendo o destino o atraído para seu lugar no candomblé, Pai Boiadeiro continua em seu axé cultuando seus guias umbandistas e por tal razão ainda mantem em seu terreiro de candomblé um espaço de Preto Velho e de Caboclos: "Eu sou brasileiro e não africano. Quando o culto-mãe, negros africanos chegaram aqui já havia índios também, ancestrais que também são. Por isso que a casa respeita o orixá, o Preto Velho, Caboclos e as entidades que fazem parte da cultura religiosa do Brasil" (PAI BOIADEIRO, 2019, informação verbal[13]).

Assim, o que resta evidente e demarca os limites também desse trabalho é a referência ao candomblé enquanto religião afrobrasileira, de tradição ressignificada, haja vista ser o Brasil um "país afro-luso-americano" (SANTOS, 1976). No entanto, dado o prazo do mestrado, mesmo diante da observação de um traço tão instigante no campo da pesquisa, o objeto de análise, muito embora faça fronteira a tal discussão, se pauta na compreensão do processo educativo do abiã naquela casa.

Ainda sobre a descrição arquitetônica do terreiro, após a casa de Ossain, orixá das folhas, todos os outros espaços são oferecidos para o culto de candomblé. Mostraram-me, nesse trajeto, o quarto oferecido ao orixá Xangô que trazia Iansã e Ayrá. Adiante o quarto dedicado à Oxossi que abrigava também a simbologia de Iemanjá e Ogum. Nesse quarto eram paramentados os orixás quando, após incorporados, vinham dançar no chão do axé. Finalmente o barracão, local de festa, de reuniões e do xirê. Nesse dia, coberto pelo ala de Oxalá, pano branco que cobre e protege a todos, e rosas brancas no centro do local.

Ao passo que observava cada local, fui sendo conduzida pelo filho de santo que me apresentava o espaço e contava-me algumas passagens da mitologia dos orixás. Falava do processo de construção de cada cômodo, de cada quarto oferecido a um santo. Entendi que a percepção do ambiente por meio da observação e a escuta das pequenas narrativas, desencadeadas naquele momento de recepção, conglomeravam informações valiosas para aquilo que problematizo na pesquisa. Percebi que seria possível, portanto, observar atentamente "até que o comum pareça estranho" (STAKE, 2011, p.85) além de perceber o alcance social das histórias pessoais dos indivíduos inseridos em um grupo (MEIHY, 2005).

Nessa lógica, o presente trabalho se lastra no raciocínio, inerente à pesquisa qualitativa, que se se baseia na percepção e compreensão do humano (STAKE, 2011) à medida que a investigação das práticas religiosas dos abiãs do candomblé desemboca no estudo das relações

[13] Fala de Pai Boiadeiro na visita ao Aramefá Odé Ilê em 08 de out. de 2019.

humanas. Nesse sentido, enquanto qualitativa, a pesquisa também é interpretativa (CRESWELL, 2010), visto sua experiência se firmar na relação sustentada entre o investigador e os colaboradores.

Assim sendo, o percurso metodológico pelo qual se planeja caminhar nesse estudo leva-me ao encontro da história oral porquanto esta "[...] implica uma percepção do passado como algo que tem continuidade hoje e cujo processo histórico não está acabado. É isso que marca a história oral como história viva" (MEIHY, 2005, p.19). A oralidade resguarda percursos histórico-culturais de sociedades que se mantêm vivas através da palavra herdada. Segundo Hampaté Bâ (2010, p.168-169),

> [...] nas sociedades orais que não apenas a função da memória é mais desenvolvida, mas também a ligação entre homem e a Palavra é mais forte. Lá onde não existe a escrita, o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido por ela. Ele é a palavra, a palavra encerra o testemunho daquilo que ele é". [...] A tradição oral é a grande escala da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos. [...] Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados.

Trazendo como foco as sociedades africanas, Hampâté Bâ (2010) salienta que a palavra é o saber, conhecimento e valorização dos aspectos tradicionais. A palavra se entrelaça aos valores ostentados pela comunidade, principalmente no que tange aos saberes ancestrais. A palavra, segundo o autor, tem a força do sagrado e a tradição oral "[...] é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação a arte, divertimento e recreação [...]". (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p.169)

Dessa maneira, evidente que na oralidade, através das próprias narrativas dos abiãs, seja possível compreender as peculiaridades do processo de aprendizagem no abianato do Aramefá Odé Ilê, uma vez que "há casos em que os indivíduos, isoladamente, se colocam como narradores, e suas histórias, assim, garantem o significado tanto pela singularidade como pelo coletivo que representam e que os explicam" (MEIHY, 2005, p. 42). Ainda,

> Quando valorizado nas falas contidas nas narrativas, o conjunto dos conteúdos expressos como fator decisivo para as análises aponta para questões relativas à memória como caminhos indicativos dos exames sociais. Toda narrativa tem um conteúdo de passado, contudo é preciso distinguir a memória individual da memória coletiva ou grupal. (MEIHY, 2005, p.61)

Posto isso, mister ressaltar que se trata aqui de como o abiã entende seu processo educativo e sua formação identitária. Sendo assim, muito embora a pesquisa trafegue pela ritualística do candomblé, necessária para ambientação teórico-descritiva do estudo, fixa-se a investigação

nos vestígios absorvidos pela observação direta e, fundamentalmente, na oralidade proveniente das narrativas dos abiãs.

Assim, pois, no que concerne à apreensão das narrativas do abiãs entende-se que melhor seja o uso da provocação, a fim de que os relatos acerca das suas vivências e práticas educativas transcendam por meio do procedimento oral. Nesse caso, a narrativa se consagra como uma forma de entender a experiência humana (SAHAGOFF, 2015). Com efeito, a narrativa se instala nesse estudo como um veículo de interação entre a memória e história oral, viabilizando a maneira de dizer, a arte de contar.

Então, considerando a história oral uma espécie de procedimento premeditado, de produção de conhecimento (MEIHY, 2005), mediante narrativas do abiãs do terreiro Aramefá Odé Ilê será possível investigar como estes compreendem o processo de aprendizagem e de identidade dentro da religião. Nesse diapasão, observa-se a interconexão de fatores externos às narrativas pessoais na configuração identitária mediante formação de uma memória coletiva, a qual "é reconhecida no cruzamento de temas comuns – identidade - das narrativas individuais. Onde se dão os pontos de afinidade temáticas, estabelecem-se as memórias coletivas." (MEIHY, 2005, p. 64)

Para operacionalização dos meios de coleta, em uma amostra total de quatro abiãs, foram reservadas narrativas orais para elucidação da problemática deste trabalho. Ainda assim, foram coletadas narrativas de dois líderes religiosos - babalorixá e o babaegbe - a respeito do processo educativo do abiã. Nessa perspectiva, na captação dos colaboradores abiãs dessa pesquisa, foram empregados os seguintes critérios básicos: A) a autodesignação candomblecista; B) não ter passado pelo processo de "feitura" na religião; C) ser membro do terreiro. No que tange ao grupo das lideranças, seguem os critérios: A) autodesignação candomblecista; B) ser líder religioso do terreiro. Assim colocado, para a maior diversidade de percepção não foram feitos recortes de gênero, classe, escolaridade ou qualquer outra variante.

No que concerne ao número de amostragem é possível, segundo MINAYO (2001), percorrer os ideários coletivos mediante abordagem das histórias de vida, uma vez que as individualidades se entrecruzam e formam um apanhado comum para sujeitos membros de um mesmo grupo. Assim, o que se faz pertinente é pensar na qualidade dos dados coletados em contraposição ao eventual volume informações absorvidas sem a devida acuidade.

Nesse liame, o que realmente se prisma numa amostragem é a importância desta para a construção da pesquisa e abrangência da problemática por ela erguida, haja vista não ser o critério numérico garantia de uma boa representatividade na pesquisa qualitativa (MINAYO, 2001). Vale ressaltar que, a priori, foram escolhidos seis colaboradores abiãs, os quais por meio de suas narrativas agregariam dados para a elucidação do processo educativo e identitário dos abiãs. No entanto, como mais bem detalhado a frente, o contexto pandêmico, no qual estamos inseridos nesse momento, obrigou-me a reduzir o número de abiãs, uma vez ser necessário obedecer aos critérios de distanciamento social e normas sanitárias. Tal situação, inclusive, se recolocará com mais minúcias no corpo textual metodológico.

Outrossim, no que tange ao processo de análise das narrativas, é importante destacar a intersecção de modalidades heterogêneas no trato dos dados. Nessa medida, lanço mão das técnicas que aprendi no terreiro: percepção das falas, das ações e do mundo por meio dos contos sagrados. Além disso, cada depoimento guarda elementos de autoanálise, os quais proporcionam um farto referencial para me "aninhar" nos interditos que vagueiam nas falas e por vezes dialogam com o campo teórico.

Sendo assim, a triangulação se faz interessante: partindo do princípio da cordialidade na história oral, é possível fazer uso do entrelace das narrativas com as literaturas e a própria metodologia dos itan numa perspectiva interpretativa e dialógica. Em tempo, saliento que as falas do corpo são apreendidas pela observação que flerta com uma abordagem etnográfica característica desse trabalho.

Outrossim, também para melhor me relacionar com o campo e colaboradores, fiz uso da observação direta, enquanto "exame minucioso ou a mirada atenta sobre um fenômeno no seu todo ou em algumas de suas partes" (RICHARDSON, 2012, p. 259) e subsidiar as notas de campo enquanto registros que "incluem apenas as descrições rápidas do observador" (SHAUGHNESSY, *et al*, 2012, p.127).

De antemão, para minha surpresa, ressalto que no espaço do terreiro existia um momento de reunião para desenvolvimento dos abiãs no que tange aos rituais litúrgicos, regramentos e preparação para o transe. A chamada "Roda dos abiãs" me permitiria estreitar laços com o grupo, cerne dessa pesquisa e, fundamentalmente, utilizar o momento para promover observação e conversas informais. Entretanto, durante o tempo de observação não houve mais encontros dessa natureza, os quais se reorganizavam para calendário 2020 que estava em

construção. Ocorre que, com o acometimento da pandemia, o acesso de visitantes foi restringido e atividades dessa natureza foram adiadas.

Em tempo, ressalto que o material oral referente às narrativas foi capturado por meio de gravações em áudio e vídeo, sobretudo porque, como produto e resultado do estudo, proponho um documentário que materialize as narrativas dos abiãs em variados momentos no egbe. Tal medida se lastrou no anseio da própria comunidade e foi fruto das discussões acerca da visibilidade, afirmação e representatividade do povo de santo por meio da informação e da pesquisa.

Nesse diapasão, a predileção pelo documentário se deu também porque há uma evidente democratização das novas tecnologias e mídias, fato que auxilia na difusão do conhecimento e das produções científicas na sociedade civil. Atualmente, com o acelerado crescimento da internet e dispositivos móveis, a captura de imagens se torna possível para qualquer indivíduo e este pode lhe dar significados diversos, quais sejam: registrar, informar, conscientizar, discutir temáticas, afirmar posicionamentos.

Assim, prioritariamente, o documentário se apresenta como mais um veículo de fala. Protagonizar o abiã do terreiro Aramefá Odé Ilê é igualmente oportunizar a expressão de toda uma categoria que se impõe timidamente na literatura específica das religiões de matriz africana, em especial, o candomblé. Dessa forma, o documentário constitui uma narrativa com imagens-câmera que estabelece asserções sobre o mundo (RAMOS, 2008).

1.3.1 Apontamentos de Pesquisa: efeitos do contexto pandêmico e colaboradores

O processo de construção de uma pesquisa que se espalha no campo demanda tempo de vivência e convivência, momentos que permitirão visualizar cotidianos, comportamentos e experiências. Neste estudo, portanto, não é diferente. A observação e a escuta dos sujeitos, dos elementos sagrados, da roça de candomblé são fundamentais. Logo, estar no terreiro é muito importante e disso já tinha completa consciência.

Assim fiz por muitos momentos: estive conversando com abiãs durante as festas públicas, na preparação de ebós, no orôs dos orixás. Dei de beber, por muitas vezes, ao meu olhar sedento

estando na roça. Eis que em meio a essa dinâmica todos somos surpreendidos por uma imensurável crise de saúde pública de cunho mundial: a pandemia da Covid 19.

É sabido que por conta das medidas de contingência importantes para conter a transmissão da doença altamente contagiosa, órgão públicos, entidades civis e comunidades de toda a natureza se recolheram, restringindo o acesso a pessoas de fora. Obviamente, tal situação impactou muitas pesquisas em andamento, inclusive a presente. Muito embora atuasse internamente com os membros que lá já moravam, o terreiro também estabeleceu regras transitórias em função da pandemia. Nesse contexto, para cumprir as orientações sanitárias e garantir a minha proteção e da comunidade sem para isso interromper a pesquisa, foram necessárias algumas remodelações no percurso.

A priori, usando os meios tecnológicos, busquei explorar de outra forma o grupo criando um canal no whatsapp, a fim de estabelecer a conversação e alcançar os elementos suficientes à proposta do trabalho. Ocorre que, muito embora os abiãs se manifestassem quando provocados, outros obstáculos surgiram tais como acesso à internet, limitação dos aparelhos celulares no envio de áudios ou vídeos, não cobertura de área por operadoras telefônicas. Contudo, outra solução foi posta: a captação das imagens pelos próprios abiãs e disposição dos arquivos pessoais dos membros do terreiro. Nesse momento, descobri que algumas pessoas do axé lidavam com material audiovisual e logo montamos uma equipe numa gerência participativa da composição das imagens, dos depoimentos e cenas para o filme-documentário.

Destarte, mesmo sendo necessário reduzir o número de colaboradores abiãs, foi possível, fora do barracão e respeitando todas as medidas sanitárias, alcançar o material das narrativas que se faziam acessíveis. Ressalto que quando do acometimento da pandemia, a pesquisa já havia iniciado e eu contava com um significativo arcabouço de dados. Assim, alguns sujeitos deram lugar a outros que se mostravam mais acessíveis tanto no que tange à deslocamento (haja vista muitos residirem em outros municípios e distritos), à acesso tecnológico e a não compor o grupo de risco descrito pelos órgãos competentes de saúde. Assim, foram colhidas as narrativas de quatro abiãs e dois cargos - o babalorixá e o babaegbe:

Nome	Posição no egbe	Orixá do Ori	Tempo de casa
Jurema	Abiã	Ossain	5 anos
Tupinambá	Abiã	Oxaguiã	3 anos

Jacira	Abiã	Oxum	1 ano
Sultão das Matas	Abiã	Logunedé	2 anos
Pai Boiadeiro	Babalorixá	Oxossi	13 anos
Pai Juremeiro	Babaegbe	Ayrá	11 anos

Imperioso salientar que a indicação do orixá regente e o período de casa de cada colaborador são elementos que saltam nas primeiras palavras das narrativas, uma vez esses sujeitos considerarem tais aspectos marcos para o seu processo de renascimento. Fazendo uso das lições de Munanga (2007), o sujeito vai se tornando "um e outro", esculpindo um novo traço identitário.

Nessa perspectiva, amparada na ideia de ressignificação das religiões de matrizes africanas - situação já apontada por Nina Rodrigues e Edison Carneiro e, por esse último, definida como mera adaptações descaracterizadoras do candomblé (CARNEIRO, 2008) -, e a fim de manter o anonimato, optei por dar nomes de entidades ligadas aos caboclos e à umbanda, também cultuados em muitas casas de candomblé. Dessa forma, entendo que essa pesquisa conversa com os primados anunciados por Bastide, Verger, Costa Lima e seguidos, posteriormente, por tantos outros autores na contemporaneidade: o estudo das religiões como uma construção afrobrasileira em constante ressignificação que se contrapõe à ideia de pureza étnico-religiosa, distanciando-se de uma perspectiva "nagocentrista" (COSTA LIMA, 2010).

Ademais, não posso deixar de destacar a posição de Pai Boiadeiro, babalorixá do Aramefá Odé Ilê, ao anunciar que seu chamado estava no candomblé, mas que partiu da umbanda e dela é grande admirador. Pai Boiadeiro ressaltou seu grande respeito e veneração pelos caboclos, antepassados dessa terra, e ratifica: "Eu não sou africano. Tenho culto do caboclo que é muito forte" (PAI BOIADEIRO, informação verbal, 2019[14]).

Assim sendo, a predileção por certa corrente teórica não ambiciona negar a continuidade de África, tampouco escantear seus valores no contexto histórico sociocultural brasileiro (QUINTANA, 2016). Ao contrário disso, visibilizar esses processos de ressignificação através do contexto religioso enriquece o estudo das características africanas e suas insurgências em um contexto de diáspora cujo resultado é, indubitavelmente, o sujeito afrobrasileiro.

[14] Fala de Pai Boiadeiro na visita ao Aramefá Odé Ilê em 08 de out. de 2019.

1.3.2. A construção do produto

O processo de pesquisa como qualquer caminho tem suas variações: por vezes o caminho se faz exaustivo, a passada diminui ou a passagem se amplia e o caminhar se aligeira. Enfim, o campo modela algumas estratégias, oferta respostas e inquietações, por isso é trajetória cujas travessias são, deveras, intensas.

Quando me aproximei do campo e conversei com os colaboradores, percebi que havia uma boa abertura para o trabalho audiovisual, uma vez ser um dos objetivos daquela casa proporcionar à sociedade civil e à academia informações acerca da religiosidade candomblecista. Com base na propulsão da resistência, os membros do terreiro acreditam que o conhecimento, o diálogo de variadas epistemes combatem o preconceito e intolerância religiosa.

Sendo assim, após algumas visitas e muitas conversas informais registradas em caderno de campo, com a aprovação do projeto pelo Comitê de Ética/UFSB[15], iniciei a coleta dos termos de consentimento e autorizações de uso de imagem e voz. Doravante, passei à captação das imagens. Vale ressaltar que os registros audiovisuais foram realizados a partir de prévio agendamento com os colaboradores e, com anuência destes, feitas no axé. Contudo, durante a pandemia da COVID-19, as últimas imagens foram feitas em outros locais e em colaboração com os membros do axé, haja vista se fundamental garantir a rotina de quarentena da comunidade.

Nesse diapasão, para melhor nortear a conversa, elaborei tópicos-chave[16] que se relacionavam com o problema da pesquisa com o fito de esclarecer pontos fundamentais desse estudo. No entanto, importante esclarecer que os colaboradores se sentiram à vontade quanto ao tempo e ao processo de contação de suas histórias de vida, trajetos e impressões. Dessa forma, seguindo o princípio da cordialidade na história oral (MEIHY, 2005), os sujeitos construíram suas narrativas de modo a proporcionarem muitos elementos inéditos à própria organização do documentário.

[15] Parecer Consubstanciado do CEP n.º 3.929.503
[16] Vide Apêndice A e B

Mister reiterar que, surpreendida pela crise sanitária e protocolos de segurança referentes à pandemia da COVID-19, tive grandes dificuldades para finalizar o processo de coleta. Após acionar os meios tecnológicos sem sucesso, contei com a ajuda dos próprios abiãs, os quais passaram a captar imagens do cotidiano do terreiro, espaços e momentos.

Destarte, era tempo de iniciar a produção do documentário e nesse momento, por conta da aproximação com os colaboradores que captaram as imagens, percebi neles habilidade para tratar as imagens e editar os vídeos. Nesse momento, firmamos uma parceria também para a edição de todo o conteúdo. Montamos uma agenda de encontros através do Google Meet, Whatsapp e passamos a gerir o material por meio de compartilhamento no Google Drive.

Seguindo já parceiros na construção do documentário, no processo de transcrição das falas e com base nos pontos que submergiram nas narrativas, elaborei um roteiro colocado posteriormente em discussão e, em seguida, melhorado. Ainda, passamos a fazer a escolha das imagens de transição captadas, músicas, fundos, fontes e cores importantes para a composição do documentário. Em respeito à quarentena da comunidade e compreendendo o delicado momento da saúde pública, decidimos continuar produzindo o material mediante contato via internet, fato que rendeu muitos encontros e variadas trocas.

Atualmente, temos um conteúdo audiovisual cuja duração é de 27 minutos e 04 segundos, dividido entre as narrativas condutoras dos elementos que mais dialogam com objeto dessa pesquisa. Imperioso explicar as interfaces anunciadas em momentos diferentes do documentário, a saber: Eu, abiã que sou; O chamado abiã; O saber-viver e viver-aprender e; Espelhos da identidade. Cada momento do documentário ficou marcado por uma expressão viva das histórias de cada colaborador, respectivamente: a autopercepção candomblecista, a vivência-experiência, a “aprendência” e a identidade.

Ressalto, desde logo, que estabeleço o contato dialógico entre o produto e o registro desse percurso por meio da presente escrita. Ora, entrelaço histórias, dos outros e as minhas; valho-me de Exu, princípio assim como abiã; exponho chamados-flechas, mensagens de Odé; vejo nas falas abebé, reflexos identitários.

Desta forma cada parte do documentário se ramifica com uma seção da escrita, formando uma só veste, um só traje. Assim, cada ponto é cosido por uma linha andarilha responsável pelo enlace, pela comunhão de olhares e caminhos. O produto é ponto. A escrita é linha. A vida é cordão de contas-experiências.

1.4 O ABIANATO DA PESQUISA: O QUE DIZEM AQUELES QUE JÁ OLHARAM

O tráfico de africanos para terras brasileiras se estendeu por cerca de três séculos. Homens, mulheres e crianças foram tragados por um sistema escravocrata que lhes usurpou a alma, deportando-os para o outro lado do oceano. No Brasil, os negros africanos que resistiam à travessia transatlântica desembarcavam como escravos, haja vista muitos pereceram no decorrer de dois meses de viagem acometidos por moléstias e epidemias associadas às péssimas condições dos fétidos porões das embarcações (ZIEGLER, 1972). Em terras brasileiras, a população negra escravizada passou a ser a força motriz de exploração europeia. De acordo com Prado Jr. (1963), a exploração açucareira acolhe o suor e o sangue dos escravos que contribuíram para estabelecer as matrizes da nossa sociedade, as articulações sociais, composição étnica e as relações de trabalho e poder.

O processo de escravidão deixou o legado de sua prática nas relações e condições sociais no território brasileiro. A África continuou estereotipada como lugar onde reina o culto ao paganismo, a subversão regida pelos sons dos atabaques e a inferioridade cultural. Dessa maneira, seguindo uma linha historicamente traçada, o negro escravizado no Brasil não era considerado sequer humano. A escravidão se constituía em um processo de purificação, pelo qual o negro era merecedor e deveria passar. Nesse sentido,

> aos não – europeus não era dada a possibilidade de compor autoimagens, de falar a respeito de si mesmos e de colocarem-se como sujeito do discurso de representação. Seus perfis e imagens eram construídos pelos europeus que procuravam fixá-los e introjetá-los na mente dos representados. De acordo com tal prática, os perfis da África e dos africanos são elaborados pela imprensa ocidental e colonial com o objetivo de fixar-lhes num lugar político e sociocultural que explicasse a dominação (SOUZA, 2005, p. 160-161.)

Não obstante seja a robustez da dominação europeia sobre o povo chegante da África no Brasil, o processo histórico negro-africano se constitui pela plasticidade do conjunto de princípios e valores, os quais estruturaram a composição de identidades e relações sociais (LUZ, 2013). A resistência deflagrada pelo povo negro demarca a não interrupção dos seus princípios regentes e desencadeia a incorporação de novas personificações sociais: o afrobrasileiro. Desta feita, os valores africanos, incólumes na memória coletiva dos negros

que se reuniram no Brasil, deram “continuidade transatlântica aos princípios e valores transcendentes”. (LUZ, 2013, p.29)

Com efeito, o legado mantido pelos povos africanos, os quais se emparelharam mesmo sendo de etnias rivais em África, fomentou os processos culturais de resistência, dentre os quais, com um complexo sistema litúrgico, se destaca a religiosidade. Apesar de esfaceladas as linhagens e os clãs, o candomblé é um referencial do engenhoso plano de sobrevivência da população negra brasileira.

Segundo Santos (1976), os africanos de origem Angola, Congo foram os primeiros a chegar no Brasil em um período de desbravamento da colônia e foram espalhados pelo vasto território em pequenos grupos. No último período da escravatura, conforme a autora, chegaram os nagôs (iorubás) em áreas urbanas já estabelecidas e com intenso comércio de escravos. Tal situação foi responsável por viabilizar o contato permanente com suas terras de origem. Isso explica a razão da grande difusão do rito nagô. Esse intercâmbio religioso se consagra como uma forma de sobrevivência, uma ressignificação religiosa que resultou nas religiões afrobrasileiras. Eis a herança da ancestralidade que se perfez, “em plena terra de exílio, uma das mais maravilhosas culturas do mundo. São células vivas que se chamam terreiro, candomblé, xangô ou macumba”. (ZEIGLER, 1972, p. 81)

Etimologicamente, a palavra candomblé tem origem no termo bantu candome, o qual se referia à dança, batuque (KILEUY; OXAGUIÃ, 2014). Tal nomenclatura expressava as festas e reuniões dos escravos quando conglomerados. Doravante, com o potencial religioso e pretensa manutenção das raízes ancestres, dá lugar ao sacro, ao divino.

O candomblé é, portanto, uma religião que teve seu nascedouro em terras brasileiras e a estrutura de seu arcabouço litúrgico provém do contexto cultural e religioso da constituição do axé cuja força redentora e circulante alimenta e engendra a vida no aiyê, nesse mundo. O candomblé reformulou a religiosidade africana, a fim de se adequar ao contexto diaspórico. O culto aos orixás, inquices e voduns, divindades provenientes de variadas nações, exprime o respeito à memória ancestral, às forças da natureza e à relação entre o aiyê e orum, o mundo e o além.

Os povos bantu, iorubá e fon desembarcaram no Brasil (KILEUY; OXAGUIÃ, 2014) e, juntamente com a contribuição de outros troncos, irmanaram suas divindades para se fortalecerem no novo continente. A Bahia foi o cerne da aglomeração dos negros escravos,

visto que no final do século XVIII e início do XIX, Salvador dava a impressão de ser, já a época, uma cidade negra. Negros escravos de variados grupos étnicos foram criando elos em busca de espaços de resistência, mecanismos astuciosamente empenhados na sacralização dos ambientes, nas práticas sagradas. Segundo Ziegler (1972, p. 77) "o candomblé é uma sociabilidade, uma cosmogonia, uma estrutura motivacional *sui generis*".

O candomblé, portanto, ressignifica a ritualística que se pauta no culto a diversas segmentações de divindades. O ser ritual candomblecista está inserido em uma órbita que tem sua própria dinâmica, seu tempo peculiar e simbologia. Há um sistema simbólico sagrado impresso nos seus itan (mitos), nas vestes, nos cânticos, nos utensílios divinizados, nos cargos de liderança, na imolação dos animais, na performance das danças, no segredo, o awó. Assim, entende-se o candomblé como "religião possuidora de muitos simbolismos e representações que ajudam a compreender o passado e a discernir as verdades e as mentiras, permitindo assim definir conceitos." (KILEUY; OXAGUIÃ, 2014, p.29)

Muito embora tenha o negro afrobrasileiro e suas respectivas linhagens africanas, a história do candomblé no Brasil, marcada por violência e perseguições (CARNEIRO, 2008), vem mostrando que a sua difusão entre brancos é marcante. O envolvimento dos frequentadores das casas de santo atravessa um aclive, uma vez ser o candomblé uma religião agregadora, independentemente da cor.

As práticas nos terreiros, seculares que são, prescindem o apelo midiático e populista e mesmo assim se mantêm, iniciando cada vez mais adeptos. Os candomblés, embora acentuadas as peculiaridades de cada nação (Ketu, Angola, Jeje), corporificam tradições sociais de grupos portadores das mais variadas motivações coletivas (ZEIGLER, 1972). Somente na cidade de Salvador, segundo informações colhidas no sítio virtual do Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia (Ceao/UFBA, 2006), há 1408 casas de culto de matriz africana. Em todo o estado da Bahia, e em tantos outros estados do país, vislumbra-se a presença de casas de candomblé, as quais mesmo não mantendo um sistema rígido de organização administrativa se interligam através da fidelidade às tradições. Como aponta Zeigler (1972, p. 85) "não há o menor laço orgânico entre eles [os candomblés]. Não os preside nenhuma instituição central. Onde o europeu busca em vão descobrir uma doutrina coerente, entende-se um fascinante mosaico de crenças".

Na ritualística do candomblé há um complexo sistema de entidades religiosas. Na engrenagem filosófica da religião algumas dessas entidades são responsáveis pelo equilíbrio e harmonia

dos seres habitantes no mundo, o aiyê. Os voduns, inquices e orixás se parelham como as principais forças das nações Fon, Bantu e Iorubá, respectivamente. Os nagôs ou iorubás representam uma estrutura religiosa de maior difusão em terras brasileiras.

Em obediência ao recorte feito no objeto desse trabalho, faz-se destaque à tradição iorubá, portanto, alinha-se a discussão à performance religiosa do culto aos orixás no panteão nagô, embora se distancie da ideia purismo religioso. Segundo Santos (1976, p. 76), "*òrìsà* são massas de movimentos lentos, serenos, de idade imemorial. Estão dotados de um grande equilíbrio necessário para manter a relação econômica entre o que nasce e o que morre, entre o que é dado e o que devolvido". Nesse diapasão, relaciona-se os orixás às forças cósmicas que regem o universo e o culto aos ancestrais. Esse culto aos ancestrais "marca acentuadamente a continuidade transatlântica do processo civilizatório negro." (LUZ, 2013, p.78).

O ser ritual, adepto do candomblé, convive de modo a relacionar suas várias personalidades dentro do culto religioso. Prandi (1991), chama de "eu sagrado" as múltiplas formas adotadas por um indivíduo candomblecista, dentro de sua comunidade litúrgica, a partir da expansão das qualidades e características das suas divindades durante os episódios rituais. A possibilidade de ser tantos em um, principalmente no transe, atribui ao sujeito um eu social multiplicador, reconhecido pelos seus pares. Assim,

> As religiões de transe também operam de modo a integrar as dimensões íntimas do eu social, podendo se valer, como no candomblé, do uso de papéis referidos religiosamente, eus sagrados, que aparecem como se fossem independentes do eu social da pessoa. "Virado no santo", eu posso expressar vontades, sentimentos etc. que não me são permitidos, ou que não me permito, quando no espaço profano, secular." (PRANDI, 1991, p. 141).

Evidentemente, sendo uma religião alicerçada por notável hierarquia, o refinamento desse "eu" se dará a partir de um longo processo de preparação do ori, da cabeça que recebe o orixá. Há de se entender que no candomblé "[...] se aprende e se aprimora. Este saber e este conhecimento são conquistados com a prática, no dia a dia, com o tempo, a humanidade, o merecimento, a inteligência e, principalmente, com a vontade de aprender. (KILEUY; OXAGUIÃ, 2014 p.29).

Com base na literatura, o aprendizado dentro dos terreiros de candomblé obedece a uma lógica que se calca na diversificada cadeia de cargos e numa construção temporal especificamente atenta ao processo iniciático dos adeptos. A estrutura rigidamente hierárquica

situa cada participante da religião sob uma escala que mede o conglomerado dos conhecimentos adquiridos através da observação atenciosa e escuta apurada. A hierarquia, pois, se pauta no princípio da senioridade, uma vez que o elemento antiguidade dá ao filho-de-santo maiores privilégios, autonomia e responsabilidades. (KILEUY; OXAGUIÃ, 2014, p.51)

Partindo desse viés, na ritualidade iniciática da religião encontram-se três figuras: o abiã, o iaô e ebôme. Essas categorias se consolidam por meio do critério de iniciação, a feitura. Independente de gênero ou idade, sujeito no candomblé pode ser identificado como inerente a qualquer dessas categorias. E assim sendo, o sistema de aprendizado se perpetuará obedecendo ao critério tempo de "nascido" na religião, por vezes, até mesmo do orixá dono do ori (TEIXEIRA, 2017, p.14).

Segundo Prandi (1991, p.131), "maior o tempo de iniciação do filho ou da filha de santo (iaô), maior grau de autonomia, privilégio, prerrogativas e poder que alcançará o seu orixá. Orixá novo não tem querer, como iaô não tem saber- esta é uma lei do candomblé". Conforme o autor, imperam a escuta e observação. Pouco se fala, muito se aprende. E essa pedagogia é desde já exercitada com a categoria chegante, postulante ao rito de iniciação do candomblé: o abiã.

Nesse sentido, envolto pela hierarquia, o abiã denota o início, a passagem que cruza o ponto de partida de uma longa construção de um eu sagrado. É aquele que se instaura numa casa de candomblé sem ainda passar pela feitura; é um pré-iniciado, um futuro iaô (KILEUY; OXAGUIÃ, 2014) ou um eterno abiã. O abianato, nessa perspectiva, consiste no período de preparação do espírito, da crença, do corpo do sujeito e do seu orixá para assim receber os fundamentos do Axé (TEIXEIRA, 2017).

Ressalta-se que, sendo de origem iorubá, o termo "abiã" pode ser traduzido como "nascer para um novo caminho" (KILEUY; OXAGUIÃ, 2014, p. 68), reforçando, desse modo, a ideia de que arremata o sentido de início, de partida. Nesse caso, põe-se o abiã como uma categoria nativa da estrutura hierárquica do candomblé, a qual se mantém na base da religião e anseia ascender até outras categorias através do aprendizado, da imersão e assimilação cautelosamente adquirida no egbe, na comunidade.

Dessa maneira, pois, o abiã se introjeta na base da hierarquia, uma vez que se torna em algum momento membro efetivo do terreiro. Doravante, esse indivíduo, sob o prisma da

subordinação e obediência, observa os rituais que vão além das performances festivas alcançadas por qualquer curioso. Na verdade, o abiã é quem está pronto para "vestir a roupa" (CAPUTO, 2012) e se dispor a aprender uma etiqueta ritual rígida, ensinada, por vezes, de maneira metafórica e em doses calculadas pelos mais velhos de casa e de santo (TEIXEIRA, 2017).

Assim, sendo o terreiro um espaço também social com pilares firmados na hierarquia por titulação (cargos das autoridades) e etária (tempo de iniciação), o abiã passa a frequentar outros momentos de prática ritual dentro candomblé (TEIXEIRA, 2017). Nesse momento, não se trata mais de um mero visitante. Trata-se de novas vestimentas, de pés no chão, de audição afinada e de disposição para apreender sentido do complexo sistema simbólico candomblecista. O abiã não terá contato com os fundamentos religiosos, mas será introduzido num ciclo de aprendizado, uma vez já fazer parte da casa (KILEUY; OXAGUIÃ, 2014).

Nesse liame, como abiã, o iniciante precisará aprender o modo como a religião executa as muitas atividades no barracão. Não se trata apenas de realizar a tarefa. Trata-se de "aprender a aprender no modo próprio do candomblé" (RABELO, 2015). Segundo Luz (2013), em menção ao projeto pedagógico da Minicomunidade Oba Biyi, "a aquisição de axé caracteriza a pedagogia negra iniciática e o conhecimento dos instrumentos e substâncias litúrgicas que envolvem o awó, o mistério, induz, seduz e incita a interação dinâmica entre os mais jovens e os mais velhos." (LUZ, 2013, p. 454)

Não obstante seja o abiã a base da pirâmide no processo evolutivo do candomblé, os mistérios falam em meio ao silêncio obediente. O abiã sente-se envolvido por uma órbita que envolve os segredos e, principalmente, o aprendizado necessário para alcançá-los. Trata-se de uma cosmogonia que é reiteradamente transmitida pelo controle que se faz dos segredos e, por conseguinte, da habilidade em aprender cada gesto, palavra e movimento. Dessa maneira,

> A abiã sente que é muito mistério e segredo por toda parte. Ela percebe também que é uma ordem que ela não entende, como, por exemplo, quem toma benção de quem, quem pode fazer isso ou aquilo, está autorizado ou interditada participar de alguns ritos que se dão na casa, quem pode e quem não pode transitar por certos lugares do terreiro." (PRANDI, 1991 p.139)

Muito embora tenha o acesso restringido pela matriz de ensino imposta pelos mais velhos na religião, o abiã se envolve numa experiência que se pauta na apreensão do sensível, na revelação dos segredos. No entanto, entrega-se, como em qualquer aprendizado, ao processo de transformação por meio da experiência, das vivências adquiridas no cotidiano. A formação

de um potencial iaô depende do abiã que aprende pela observação das práticas cotidianas. Assim, conforme Luz (2013), "o processo educacional se confunde no âmbito da comunidade com a experiência vivida, pois a relação vivido-concebido é estreita e dinâmica". (LUZ, 2013, p. 453)

De fato, ser abiã é encadear um constante exercício da memória. Fala-se, decerto, tanto da proximidade do eu individualizado com a memória ancestral, como do processo de aprendizado pautado na observação participativa, na prática repetitiva das tarefas e na pedagogia da escuta. A transmissão do conhecimento na religião é, fundamentalmente, de base oral. Os mais velhos na hierarquia transmitem os ensinamentos mediante a fala, muito embora ensine-se muito ao não falar. Logo, "o uso da memória é também crucial numa etiqueta ritual extremamente complexa e calcada na oralidade" (TEIXEIRA, 2017 p. 43).

No que tange ao processo educativo nos terreiros, Rabelo (2015) evidencia que a observação se mostra como um recurso de aprendizagem eficiente, muito embora o adepto iniciante custe a aprender, em primeiro instante, que o não-ver lhe seja mais adequado. Nesse caso, segundo a autora, a experiência de não-ver integra a formação dos novatos e deve ser aprendida (RABELO, 2015, p. 231). E ainda,

> Para aprender, iniciantes devem primeiro obedecer. Ou melhor, obedecer é condição para que o aprendizado seja deslanchado e essa condição também precisa aprendida. [...] Na verdade, ao ingressar na dinâmica cotidiana do terreiro, os iniciantes logo percebem que mais do que simples obediência, espera-se deles a exibição contínua, ritualizada, de sujeição frente aos mais velhos." (RABELO, 2015, p.237)

Assim visto, a obediência é uma lição preliminar no candomblé. Servir aos mais antigos com proatividade e prontidão reitera a rigidez da hierarquia e fortalece o ideal da busca da autonomia através da aquisição do conhecimento e cumprimento das obrigações. Ademais, com base em Goldman (2005), Rebelo (2015) ressalta que no candomblé não há um corpus de conhecimento pronto para ser repassado aos novatos, cabendo a cada um concatenar os diversos momentos de aprendizado.

Além disso, o abianato se caracteriza pela transcendência dos aspectos. Não há uma figura e características fixas que se liguem ao abiã, uma vez ser este um indivíduo de qualquer gênero, jovem ou ancião. Não há um tempo fixo para duração dessa fase. Um abiã pode passar anos assim o sendo. Pode até mesmo nunca ter sua passagem iniciática e assim permanecer aprendendo com os encantos e autoridades. A transmissão de saberes no ilê axê, casa de

candomblé, não se rompe porquanto a aprendizagem acompanha o ciclo de vida do adepto, cessando no aiyê, nesse mundo, apenas com a morte (LUZ, 2013).

Realmente os valores religiosos do candomblé ostenta sua secularidade tendo em vista que o arcabouço das práticas educativas se estabelece de geração em geração. A educação religiosa no candomblé parte do pressuposto da interação do chegante com o território sagrado, com a paramentação dos rituais e com a multiplicidade de linguagem. Entende-se, por conseguinte, que "o papel da experiência e o da transmissão geracional nos modos pelos quais os seres humanos conhecem e participam da cultura precisam ser discutidos em termos de envolvimento prático com o ambiente de aprendizado" (CONCEIÇÃO, 2019, p. 34). Ora, o candomblé não ratifica o aprendizado somente para o desempenho de habilidades e destreza nos rituais sagrados, uma vez que a comunidade do terreiro precisa, além de transmitir o conhecimento, fazer pessoas e conduzir sua gradativa transformação". (RABELO, 2015, p.237)

Sobretudo, as práticas educativas daquele que chega ao candomblé adentram ao constante processamento das identidades. Afinal, "nossas identidades culturais, em qualquer forma acabada, estão a nossa frente. Estamos sempre em processo de formação cultural" (HALL, 2003, p. 44). Esse processo não se finda, visto ser cada vivência uma peça de releitura na formação identitária. Involuntariamente, a vida comunitária, a ancestralidade, e a liturgia fundam um referencial de princípios e valores (SANTOS, 2015) atuantes nas identidades da categoria do abiã.

Desta feita, há de se atentar para o candomblé como o resultado da (re) construção de uma África em diáspora, uma maneira de ressignificar as tradições, valores culturais e religiosos. Dessa reinterpretação, nasce algo essencialmente brasileiro. Assim "a ideia de (re)elaboração explica construções inexistentes nas culturas africanas e presentes nas africanidades brasileiras" (CONCEIÇÃO, 2019, p.135).

Nesse sentido, o processo de construção da identidade da pessoa de terreiro está, por óbvio, intimamente ligado ao percurso educativo dentro da religião, edificado sobre os saberes dos mais antigos responsáveis pela transmissão do conhecimento religioso.

O abianato é, portanto, um período em que o pretenso sujeito começa a ser (re)feito no que concerne à adesão de novos postulados e potenciais moduladores de identidades. O processo de afirmação e consciência religiosa reforçam a tradição de uma construção afrobrasileira.

Com base nisso, conforme Munanga (2014, p. 177-178), a definição de si (autodefinição) e a definição dos outros (identidades atribuídas) têm funções conhecidas: a defesa da unidade de grupo, a proteção do território contra inimigos externos [...]".

Outrossim, o processo de aprendizagem do abiã funda novas concepções de ser no candomblé: "o candomblé desmonta para remontar" (PAI BOIADEIRO, 2020, informação verbal[17]). Essa ressignificação não está aquém ao abianato. Pelo contrário "os abiãs demonstram diariamente, que não é apenas na feitura que se inicia o aprendizado de uma nova visão de mundo e a construção de uma nova expressão identitária" (TEIXEIRA, 2017, p. 130).

[17] Fala de Pai Boiadeiro durante visita ao Aramefá Odé Ilê, em 13 de fev. 2020.

2 EXU QUE TUDO APRENDE: ESCUTA POLIDA E OLHAR ATENTO

Exu não tinha riqueza, não tinha fazenda, não tinha rio,
não tinha profissão, nem artes, nem missão.
Exu vagabundeava pelo mundo sem paradeiro.
Então um dia, Exu passou a ir à casa de Oxalá.
Ia à casa de Oxalá todos os dias.
Na casa de Oxalá, Exu se distraía,
vendo o velho fabricando os seres humanos.
Muitos e muitos também vinham visitar Oxalá,
mas ali ficavam pouco,
quatro dias, oito dias, e nada aprendiam.
Traziam oferendas, viam o velho orixá,
apreciavam sua obra e partiam.
Exu ficou na casa de Oxalá dezesseis anos.
Exu prestava muita atenção na modelagem
e aprendeu como Oxalá fabricava
as mãos, os pés, a boca, os olhos, o pênis dos homens,
as mãos, os pés, a boca, os olhos, a vagina das mulheres.
Durante dezesseis anos ali ficou ajudando o velho orixá.
Exu não perguntava.
Exu observava.
Exu prestava atenção.
Exu aprendeu tudo. [...]
(PRANDI, 2001, p. 40)

Laroyê, Exu! Exu é Mojuba. Exu senhor dos caminhos, dotado de tamanha astúcia e destreza, desbrava as tormentas do destino, anda pelos quatro cantos e une os dois mundos, o aiyê e o orum. Exu anuncia as falas que se seguirão e leva a mensagem do dito e do não dito. Exu ensina a quem tem de aprender como também a quem tem de ensinar.

Exu guarda a porteira da pesquisa e, como elemento dinâmico e dialético (SANTOS, 1976), atraca-se às mensagens verbalizadas e aos sinais do corpo para, após uma simbiose, desvendar o resultado da interação entre os dados da pesquisa. Exu então é "o primeiro nascido e o último a nascer. Representando o crescimento, simboliza também mudança [...] Sendo o elemento procriado, condensa em seu eu mítico a natureza de cada objeto e de cada ser" (SANTOS, 1976, p. 165).

O itan que abre esse capítulo não vem a esmo: "Exu prestava muita atenção na modelagem e aprendeu como Oxalá fabricava as mãos, os pés, a boca [...]" (PRANDI, 2001, p.40). Os mais velhos, aqueles que acumulam experiências, anunciam aos seus mais novos uma metodologia de aprendizado por meio da contística sagrada africana. O abiã, aprendiz por excelência, depara-se com a máxima: olhar atencioso e escuta polida.

Atrelado sempre à ideia de saber-poder, a passagem mítica mostra uma divindade que se debruça a aprender pacientemente com o velho orixá. Exu aprende observando a feitura, o manejar, os detalhes. O aprendizado não se atém à passagem do tempo tampouco à divisão em modalidades ou blocos. Não à toa Exu aprende com paciência e se torna o símbolo da inteligência. Passa doravante, a ser aquele que receberá todas as oferendas em primeiro lugar e se tornará o senhor das encruzilhadas.

Vê-se na passagem que "Exu passou a ir à casa de Oxalá. Ia à casa de Oxalá todos os dias" (PRANDI, 2001, p.40). Exu ensina que é preciso estar junto. A relação entre viver e conceber faz parte da dinâmica do aprendizado. O terreiro de candomblé toma esse método e mostra ao abiã, aquele que está para conhecer, a importância de estar perto da liturgia, do cotidiano religioso.

No Aramefá Odê Ilê, pude observar os abiãs. A abiã que olhava o iaô preparando a farinha para o acaçá, dando forma ao alimento-oferenda. O olhar blindado e certeiro. Não se impunha nenhum obstáculo que o fizesse desviar a observação. Era o silêncio que protegia o momento dos ruídos externos. Também não interferi. Naquele instante percebi que precisava calar para ver, para reparar. O silêncio congela o momento a ponto de permitir aguçar o olhar. A abiã estava naquele momento tendo aula.

Destarte, com o passar dos dias e já em meio às conversas que basearam a pesquisa, retomei aquela cena e alcancei a memória da abiã, esta revelou: "a gente está com os mais velhos na cozinha, para e fica olhando. Meu mais velho diz: 'encosta aqui'. Você encosta e dá aquela olhadinha. Geralmente pai ensina muita coisa, conversa muito com a gente. Mas é mais você estando lá mesmo, dentro, vivenciando" (ABIÃ JUREMA, 2020).

Nesse liame, como Exu no itan, a abiã Jurema deixa evidente a importância de estar convivendo com os "mais velhos" na casa de candomblé. A abiã transmite a ideia de que a observação das ações rotineiras constrói um arcabouço de lições resultado da vigília do olhar e repetição das ações pelos mais velhos. Por ora e naquele momento não foi necessário qualquer questionamento. Jurema aprendeu com o itan sagrado: "Exu não perguntava. Exu prestava atenção" (PRANDI, 2001, p.40).

Segundo Quintana (2015, p. 55), a aprendizagem se pauta na vivência dos filhos de santo e participação nas atividades cotidianas da casa de candomblé, "sendo baseada no "treino da atenção" e no ato de observar o que está sendo feito e não pela pergunta sobre o que está

sendo feito". O processamento da observação, por vezes, inaugura um novo saber sem a manifestação de uma palavra: é olhar atento.

Há de ressaltar que Jurema vive no axé, convive o tempo inteiro na comunidade-terreiro e vivencia todas as funções da casa. Estar nessa condição possibilita, segundo ela, uma melhor absorção dos saberes ancestrais e de vida: "[...] eu sei que isso é religião e eu sei que essa é a minha casa...casa mesmo, num vou falar "é um candomblé", não! É minha casa mesmo, eu vivo aqui, eu crio a minha filha. E eu sou feliz aqui" (ABIÃ JUREMA, 2020).

Dessa forma, para a abiã Jurema, o termo "casa" ganha significado polissêmico; são, na verdade, significados emaranhados pelos sentidos atribuídos por ela. Jurema não diferencia sua casa de morada do seu espaço religioso. Na passagem, a abiã revela que chegou ao terreiro com sua filha recém-nascida. Atualmente com quatro anos de idade, já se iniciou na religião e divide suas experiências de vida com a experimentação do sagrado. O tempo de aprendizagem é fluído e dinâmico. Cada abiã tem um percurso diferenciado, particular. Provavelmente a filha de Jurema terá um caminho de aprendizado ímpar, tendo em vista ser criada na casa de candomblé.

Nessa perspectiva, Conceição (2006) elucida que no candomblé se admitem inúmeras temporalidades no processo de aprender. O aprendizado se dilui no espaço e se associa a vários elementos que se entrelaçam e acabam por criar um sistema flutuante, dinâmico e movimentado do saber. Na ideia do autor,

> [...] o momento em que cada indivíduo encontra-se implicado nos sentidos que esta aprendizagem impõe, não ocorre da mesma forma e não na mesma época para os envolvidos. O lugar imprescindível do mais velho enquanto referência do conhecimento, o qual se ouve sem interrompê-lo, não exclui a possibilidade de que depois se faça dele novas interpretações; em outras palavras, denota, antes de tudo, o lugar de respeito ao saber dos antigos (CONCEIÇÃO, 2006, p. 21-22).

Dessa forma, Conceição (2016) atenta ao fato do filho de santo, para além da observação apurada, ressignificar alguns preceitos, fortalecendo a ideia de que o conhecimento é vivo e flexível. Tradição não denota conservadorismo, já que "a tradição não é a necessidade absoluta e inalterável" (GOMES; PEREIRA, 2002, p. 121). O ser ritual (LUZ, 2013) é envolvido em um complexo e emaranhado conjunto de fatores e experiências que facilitam a fruição do tempo de aprender com o tempo do orixá.

Nesse sentido, a partir das experiências do axé, o abiã alcança um saber sagrado, raízes ancestrais outrora não percebidas, cuja associação às passagens da vida é inevitável. Ateando os olhos ambulantes da pesquisa em outra direção e tomando para mim a qualidade da escuta abiã, trago o relato de Sultão das Matas, o qual revela a experiência do vivido atrelado ao conhecimento posteriormente concebido:

> Desde pequeno observando alguns traços velados por conta do preconceito e da repressão, hoje estando dentro do candomblé, eu consigo notar vários traços dessa africanidade dissolvidos na minha família. Pouco tempo atrás eu descobri que a minha bisavó realizava partos. Mas a minha bisavó, Maria d'Ajuda, ela não sabia fazer partos. Quando havia alguma moça para ganhar neném ali na roça onde ela morava e nos arredores, Santa Bárbara tomava a cabeça dela. Iansã tomava a cabeça dela e realizava os partos. (ABIÃ SULTÃO DAS MATAS, 2020)

O abiã, quando me contou essa passagem, fazia uma visitação à memória. Disse ter o evento feito todo o sentido após o seu ingresso no candomblé. O abiã Sultão das Matas acabou aprendendo duas lições: a ligação com a ancestralidade e a ressignificação através dos preceitos religiosos. A interpretação do abiã para aquela situação se inclina no sentido de entender a sua chegada no candomblé como um "chamado" anunciado pela história dos seus mais velhos.

Sendo assim, as lições no candomblé são capturadas pelos filhos de santo até mesmo após o processo de inferência destes na interpretação dos eventos ocorridos durante a vida. O aprendizado, portanto, mais que transmitido, é modulado pela reflexão do sagrado e suas manifestações ao longa das existências. Conforme Cruz (2018, p. 76), "aprender envolve observar os fluxos que compõem um aprendizado. Fluxos que transcorrem corpos e produzem processos de subjetivação, que vão além de movimentos mecânicos, que vão além da reprodução de padrões."

Nesse sentido, o processo educativo no candomblé pode ser caracterizado por momentos de autoformação cujo sentido não é o aprender sozinho, mas sim aprender junto. Aprender numa dinâmica reflexiva que se sustenta no empenho pessoal, nas relações afetivas e, principalmente, na ressignificação das experiências (CRUZ, 2018). A autoformar-se no candomblé não se constitui um setor apartado. Pelo contrário, envolve-se em todo o processo de aprendizado e transforma as pessoas de acordo com a resposta que cada uma dá às suas vivências. Na ocasião o abiã contava várias passagens de vida, da sua família que, hoje estando no candomblé, faz todo o sentido. Recordo-me do largo momento em que empolgado para falar e envolto de muita emoção o abiã me relatava todos os sinais que o conduziram à

casa. Pude perceber o sujeito que monta, remonta, desmonta. Um caminhar em vereda, por vezes seca e espinhosa, e a chegada à religião na qual se fará outra largada, mais um trajeto. Assim, segundo o babalorixá da casa,

> [...] a casa de candomblé, o egbe, ela é uma casa de acolhimento. Ela é uma casa que nós temos filhos com várias problemáticas. Quem vem ao terreiro, vem para se resgatar, ele vem para se reencontrar. O abiã que chega no terreiro ele vem em busca do seu reencontro, do seu renascimento. Então nós temos o compromisso. A função do sacerdote não é ser maior do que o filho de santo. É apenas o condutor dessa máquina toda. O candomblé, eu digo para as pessoas, que é um grande trem de ferro: os filhos de santo são os braços, os ebômes são os vagões, o pai de santo só está no comando, os orixás o motor e Exu é o grande combustível do candomblé. Para esse trem estar na linha e para ele caminhar depende de todo mundo, todos nós juntos, sempre juntos (PAI BOIADEIRO, 2020).

Por essa passagem é possível perceber como os processos formativos se entrecruzam com as visões de mundo, históricos de vida de quem chega, de quem se faz aprendiz. Os abiãs com quem conversei destacaram seu encontro com candomblé a partir de momentos de sofrimento pessoal, problemas de saúde e familiares. A casa religiosa acolhe as pessoas como suas vivências ao passo que transforma suas caminhadas em lições para os abiãs que chegarem. Exemplo disso é a fala do abiã Tupinambá:

> Me encantei com aconchego que eu encontrei aqui, como as pessoas me trataram, sabe? Com afeto e sem aquela moral cristã sabe?! Aquela coisa do politicamente correto assim... a gente não poder fazer as coisas, sem a minha sexualidade - sou homossexual, entende? -, sem a minha sexualidade interferir em quem eu sou, na minha subjetividade enquanto um ser espiritualizado. [...] Acho que são exemplos pessoais, alguns exemplos pessoais. Segurança por exemplo: sempre fui muito inseguro na minha vida pessoal até conhecer o Candomblé, e não só pela espiritualidade, mas porque aqui existem referências, aqui no Aramefá Odé Ilê existem referências de segurança e referências de homens e mulheres que são seguros de si e que ensinam nesses cotidianos, nesses espaços cotidianos que a gente compartilha: nesse plantar, nesse colher, nesse limpar, nesse lavar. Tudo isso. Nós aprendemos tudo isso e também valores de vida né? (ABIÃ TUPINAMBÁ, 2020)

Não foi fácil para o abiã Tupinambá se sentir confortável para falar à pesquisa. Ele me chamou para perto da casa de Oxalá, seu pai e orixá de cabeça. Naquele lugar, sentiu-se seguro para me dizer da educação cristã que o renegava enquanto ser espiritual por conta de sua sexualidade. O "politicamente correto" requer um sistema de símbolos e ações que não admitem pés descalços, comer com a mão e sentar-se no chão. Ainda sentado em sua esteira, Tupinambá destaca na sua fala o lugar do afeto. Os laços de afetividade construídos pelo abiã ao entrar no terreiro confirmam a premissa de que o acolhimento do novo integrante cria uma

realidade modificada, influenciada pelos comportamentos pessoais, pela liturgia e aprendizado cotidiano. Eis o processo dinâmico, reinvenção de si mesmo presente também no depoimento da abiã Jacira:

> Desde quando eu entrei no axé, desde quando eu fui lá a primeira vez, ainda só visitar, em maio de 2018, de lá para cá minha vida se tornou outra. Dei outro sentido a minha própria vida. Mudou em aspectos emocionais principalmente, espirituais, a relação com a família. Não tenha dúvidas disso que algo que faz toda diferença é o convívio ali com próximo, com os amigos (ABIÃ JACIRA,2020).

O processo de socialização dessas vivências também se associa ao sistema de ensino nos terreiros. Os abiãs participam do processo de reconstrução dos seus pares ao passo que se transformam também. Isso é um traço encontrado nas conversas-depoimentos dos colaboradores abiãs. A convivência é uma metodologia de ensino e nela há uma "gira" de conhecimentos que se manifesta a todo momento.

Ainda pensando nessa didática de ensino no candomblé, não se pode deixar de vislumbrar a eficácia do ato de escutar, aprende-se a polir a escuta. No Aramefá Odê Ilê, mesmo sendo uma roça, há vibrações sonoras o tempo inteiro. Desde o bater das panelas, o socar do pilão, os ruídos dos animais, a cantiga cantada baixinho enquanto limpa o chão até o rufar dos tambores, o manuseio dos objetos no ossé, a saudação arremessada: Okê Arô! O som da palavra em uma roda de conversa, um dos inúmeros momentos da contação de casos do babalorixá indica que por ali também se encontram ouvidos sedentos que anseiam escuta. Escutar é diferente de ouvir. Segundo Cruz (2018, p.77), "ouvir remete ao sentido biológico de captar o som, escutar vai além. Escutar corresponde ao ouvir com atenção, captar, abrir-se para aprender a escutar mais". O que pude observar foram abiãs afinando a destreza, foram abiãs polindo outro canal de aprendizagem.

Certo dia, numa dessas conversas acerca de aprendizado, atenção e escuta, o abiã Sultão das Matas acabou revelando suas engrenagens de captação de saberes. Em meio a risos, o abiã confessou que sempre fica atento às cantigas cantaroladas por seu pai de santo quando este está em seus afazeres diários e despretensiosos. Falou que acaba catando aquelas palavras jogadas sem qualquer ambição: "Aí você vai captando as ideias, fora que Pai Boiadeiro vive cantando no quintal algumas coisas assim e a gente fica escutando para quando acontecer o xirê a gente poder cantar bem bonito lá (ABIÃ SULTÃO DAS MATAS, 2020)".

Não obstante seja um aprendizado de terreiro, nada me impede de importá-lo à pesquisa. Já fazia, por óbvio, os questionamentos e provocações que me rendiam respostas. No entanto, não me inclinava no sentido de, além de ver, escutar a casa de candomblé sem necessariamente indagá-la. Aprendi com o abiã Sultão a escutar as vozes da cozinha de santo, o som do arrastar das cadeiras para arrumação do barracão no dia de festa, a hora da benção antes do ageum, a ordem das cantigas no xirê. Foram lições que faziam falta enquanto pesquisadora e o candomblé me ensinou. O meu fio ganha mais uma conta de saber. Foi, por sua vez, aquele abiã que me ensinou a aprender daquela maneira. Nas palavras de Machado (2013, p. 82),

> Todo saber tem uma necessidade precípua. Esta foi a inspiração, outra forma de en-sinar com o jeito de educar do terreiro. Uma educação que tem como fundamento a observação, a compreensão da gênese dos acontecimentos, da inter-relação e interdependência de todas as coisas e de todos os saberes. O diálogo pela escuta inclui todas as perguntas, respostas e expectativas.

A escuta promove diálogos que acontecem no interior das subjetividades e desencadeiam outras inquietudes as quais procuram se afinar em outros saberes. Acaba, pois, o terreiro promovendo um movimento educativo cíclico, sem ponto de partida ou chegada, cuja conjuntura se baseia numa gama de saberes geracionais.

Todavia, o campo de escuta só desenvolve quando se profere a palavra. Esta é muito mais que um mecanismo comunicativo. Consagra-se como a perpetuação da sabedoria dos mais velhos já encantados, uma vez que "no terreiro, vivem-se todos os tempos ritualisticamente e o passado é revisitado nas suas lembranças importantes para a manutenção da herança ancestrálica comunitária" (MACHADO, 2013, p.66).

Dessa forma, o ensino dos valores africanos, recondicionados pelas religiões de matriz africana em valores afrobrasileiros, revela outra metodologia de ensino: os itan. Os contos sagrados, também método de processamento de saberes da presente pesquisa, ensinam aos novos adeptos uma etiqueta ritual complexa pautada na oralidade (TEIXEIRA, 2017). Não é tão raro encontrar alguém contando uma história dos mais antigos, alguns contos africanos ou um mito de orixá. No final das festas, quando os convidados já se foram, os filhos de santo entram na madrugada conversando, trocando informações, avaliando os gestos do orixá que veio dançar no salão, o abiã que rodou no santo[18]. Nesses momentos e no dia a dia da roça, os

[18] Expressão muito utilizado no barracão. Rodar no santo significa entra em estado de transe mediante a incorporação do orixá.

itan não deixam de escancarar o saber e uma pedagogia própria da palavra embebida de memória:

> Às vezes a gente está aqui capinando uma roça e ouvindo uma história, ouvindo um itan, ouvindo uma lenda.... se chama como cada nação entende. E está aprendendo como plantar algo, aprendendo como colher um algo... Então esse aprendizado não é linear, não é dessa forma canônica, cartesiana. Ele acontece de maneira fluida e caótica. Então no cotidiano a gente consegue tirar vários conhecimentos que servem para várias coisas dentro do candomblé e na vida. (ABIÃ TUPINAMBÁ, 2020)

Importante ressaltar que a constística sagrada, os itan e orikis, permeia todo o ciclo de aprendizagem pautada na tradição oral e na perpetuação dos valores transatlânticos. A transmissão de lições aos adeptos do candomblé através dessas narrativas seculares se mostra eficaz, haja vista desnudar personalidades tão humanas dos seres divinos. Ocorre um processo de aproximação entre o deus e o homem, acepções fronteiriças que revelam uma linha tênue entre o ser humano e a divindade, entre o candomblecista e seu orixá. Sobre essa proximidade e didática de ensino, Narcimária Luz (2000 p.113) disserta que "a originalidade dos contos expressa formas específicas de transmissão dos valores da tradição constituindo aspecto pedagógico cujo desenvolvimento ocorre numa situação do aqui e agora, referida a uma experiência vivida, capaz de gerar uma sabedoria acumulada".

A palavra é canal por onde se ensina as rezas, os orikis, os fundamentos do processo de feitura de santo. A palavra é sacralizada por transpor uma memória ancestral e, principalmente, por se fazer presente e se esvair instantaneamente. O que é dito precisa ser tomado por quem a escuta de forma voraz, rápida. Talvez o momento que ela foi lançada não se repetirá tão logo e por isso tantos abiãs de ouvidos polidos. Nesse diapasão, em consonância com SANTOS (1976, p. 47),

> Cada palavra proferida é única. Nasce, preenche sua função e desaparece. O símbolo semântico se renova, cada repetição constitui uma resultante única. A expressão oral renasce constantemente; é produto de uma interação em dois níveis: o nível individual e o nível social. No nível social, porque a palavra proferida para ser ouvida, ela emana de uma pessoa para atingir uma ou muitas outras; comunica de boca a orelha a experiência de uma geração a outra, transmite o asé concentrado dos antepassados a gerações do presente."

Como posto, a "palavra dita" é única, haja vista facilitar sensações diferenciadas a cada destinatário que a acolherá no seu contexto de vida, de acordo com suas experiências construídas. No entanto, nem por isso deixa de ser uma prática de passagem geracional, uma herança africana nas casas de candomblé, as quais foram "envolvendo, seduzindo,

encantando, 'enfeitiçando', desta forma, as comunidades- terreiros foram respostas da África para o Brasil" (LUZ, 2013, p. 376).

Nesse instante, valho-me novamente de Exu. Exu é sedução. Exu é feitiço. O feitiço da comunicação que liga os homens, do primeiro ao derradeiro. Exu me conduz até aqui me dando a oportunidade de escolher o caminho quando chego na encruza. Exu me recebeu e abriu passagem para que eu subisse a ladeira no "pé" da estrada e conhecesse o Aramefá Odé Ilê, comunidade-terreiro que me tornou abiã novamente. Os colaboradores me ensinaram mais uma vez o olhar atento, a escuta polida e a palavra sagrada. Na base dessa tríade está o tempo, Iroko. O tempo de aprender é o tempo do orixá. Aprendi vendo o outro, pois "tudo do candomblé é um grãozinho de areia, é fundamental; desde tirar as penas dos bichos a mandar pronto para o lugar onde tem que ser arriado é importante, desde catar o milho para preparar um ebó, botar no fogo, botar na mesa é importante. (ABIÃ JUREMA, 20202)

Alcançando esse ponto, retomo uma leitura-ensinamento: contam que, em tempos remotos, os deuses passavam fome porque os homens não mais lhes faziam oferendas. Por conseguinte, os deuses não os protegiam e restaram acometidos por desgraças de toda natureza. Um dia Exu resolveu achar uma solução e foi ouvir Iemanjá, cujo conselho foi buscar algo de bom para os homens. Exu foi até Orungã que lhe indicou buscar cocos de palmeiras e assim foi feito. Logo depois, Exu espalhou os dezesseis coquinhos da sabedoria e em cada um dos lugares recolheu uma história, os odus que aconselhariam os homens. Exu aprendeu os dezesseis odus e ensinou aos deuses que, por sua vez, ensinou aos homens. Estes puderam saber os desígnios dos orixás e atendê-los. Estava criado o diálogo entre os deuses e os homens (PRANDI, 2001).

Assim, Exu é presente em todo o mundo. O mito revela uma didática de ensino que se pauta justamente na observação, na escuta, na palavra e na paciência. Esse é o método que consigo perceber no abiã do Aramefá Odé Ilê, além do seu protagonismo. Abiã aprende para ensinar. Exu também ensinou porque ele correu muito para aprender.

2.1 A BOCA QUE TUDO COME

Dizem ser Exu a boca do mundo, a boca que tudo come. Elegbara nasce faminto e come tudo ao seu redor até a sua própria mãe (PRANDI, 2001). Depois de dividido em várias partes, corre para o mundo, toma conta de cada ser humano, põe para fora tudo que engoliu e passa a comer primeiro, a saborear todos os gostos do mundo. Tal passagem explica ser Exu o princípio de todo ser (MACHADO, 2013) e o responsável por "praticar aberturas entre os quatros reinos, furar as paredes estanques que os separam uns dos outros, fazendo-os, por intermédio, entrar em comunicação e assegurando, assim, a união cósmica; para nós, o elemento dialético do cosmo."(BASTIDE, 1961, p. 172).

Como Exu, vi abiãs famintos a ponto de querer engolir em um só instante todos os ensinamentos, simbologias e hábitos. Como Exu, o abiã chega no terreiro ávido para conhecer todas as ordens da casa, a rotina e, principalmente, os saberes sagrados. Segundo o Pai Boiadeiro (2020), "o abiã quando chega, ele chega muito cru. Ele acha que pode tudo e existem limitações para que ele não se exceda [...]."

No Aramefá Odé Ilê cada abiã chegante é entregue a um iaô responsável por apresentar os primeiros limites, dando-lhe de comer pouco a pouco. A iaô, que um dia abiã já foi, ensina que é preciso comer sem devorar. Sobre isso, numa certa feita, Pai Boiadeiro me dizia que o abiã era igual a uma criança pequena quando chega com fome e barriga vazia: se a alimenta de uma vez, ela passa mal e se não passa mal, nem sente o sabor. Entendi que aquela anedota dizia tanto do abiã filho de santo quanto da abiã pesquisadora que, no ínicio, já estava faminta.

Tecendo ainda minha escrita no campo do comer-aprender, interessante relatar uma fala do abiã Tupinambá, o qual estabelece uma relação entre o aprendizado contínuo e ininterrupto com o processo de alimentar-se de si, um ritual de configuração canibal:

> Então eu acredito que... eu acredito não, tenho certeza que existia um Tupinambá e esse Tupinambá foi muito importante para que eu chegasse aqui hoje. Eu não teria aprendido tudo que tenho aprendido se esse Tupinambá anterior não precisasse aprender. Eu acho que vão existir outros Tupinambás, né? Com fé no meu pai Oxalá daqui a um tempo iniciado, aí vai existir outro Tupinambá e outros Tupinambás vão surgindo com o tempo. A gente vai se ressignificando. Eu vou consumindo esses outros Tupinambás, como numa antropofagia. Vou me fortalecendo a partir da minha história. (ABIÃ TUPINAMBÁ, 2020)

Com efeito, esse movimento antropofágico trazido no depoimento do abiã revela uma consciência de que o processo educativo pelo qual está passando no candomblé o remodelará

constantemente. Consumir-se é aprender. Nesse sentido, o elemento transformação é essencial na composição do indivíduo. Através do enlace entre o passado e futuro cria-se um tempo que ampara a multiplicação.

Através da antropofagia, esse viver e morrer simbólico acentua a ideia de um "eu" pluralizado, um não aniquila o outro por completo, apenas o consome e ressurge modificado. Sobre isso, Gomes e Pereira (2002, p. 115) disserta: "vida e morte estão entrelaçadas num circuito de ruptura e continuidade em que a antropofagia é realçada como instância oportuna para a mudança do devorador e do devorado: um permanece no outro, ambos ligados às origens, mas radicalmente modificados".

No entanto, à guisa do pensamento de Bakhtin (2012), essa multiplicidade do "eu" devorador, muito embora totalmente influenciado e trabalhado pelos valores culturais e religiosos, não o irresponsabiliza pelos seus atos, uma vez que os reconhece em um espaço de alteridade. Bakthin (2012, p.44) argumenta: "[...] eu ajo com toda a minha vida, e cada ato singular e cada experiência que vivi são um momento do meu viver agir". Ora o abiã Tupinambá percebe que está imerso nesse processo a ponto de anunciar: "Vou me fortalecendo a partir da minha história" (ABIÃ TUPINAMBÁ, 2020).

Nesse diapasão, Bakhtin (2012) esclarece que de um lado esse sujeito se encontra imerso entre as regras gerais, leis, abstrações; e de outro, em situações concretas da vida real. É nesse momento que as experiências e sensações singulares e individuais alcançam um momento de valoração, o extrato axiológico, o chamado pelo o autor de tom "emotivo-evolutivo", um processo participativo da vida real. O "existir-evento" é único e passa a ser conhecido e reconhecido a partir do momento que se faz valoração. O ato passa a ser responsável. O ato real depende das experiências, da história vivida, do evento singular. Do contrário, se somente pautado no mundo teórico, cultural, é vazio, sem espaço para o eu. Nesse caso, o ato é responsável porque eu o reconheço.

Sendo assim, o ato de aprender dos abiãs colaboradores, em que pese ser uma transmissão geracional e ancestrálica, perpassa por uma cadeia de experiências acumuladas, frutos do lidar com mundo, com o outro e consigo. Ao que parece, existe uma gestão participativa no processo de reconstrução do ser candomblecista que se faz presente desde o abianato. Tais indicativos podem ser percebidas na fala do abiã a seguir:

> Eu tava passando na rua perto da minha casa e eu vi um batuque, povo vibrando: "Quem é o Cavaleiro que vem de Aruanda/ é Oxossi em seu

> cavalo/ com seu chapéu de banda”... eu parei assim, do lado de fora no muro assim dessa casa... Fiquei ali uns trinta minutos escutando essas pessoas louvando a Oxossi e aquilo me arrepiava, tinha muita vontade de entrar e saber o que que tava acontecendo ali dentro, de fato meu corpo vibrava como se fosse um prefácio da conexão que eu teria na festa, na festa de Oxossi lá no Aramefá. Logo depois disso eu fiz algumas obrigações, fiz um jogo de búzios. Logo depois o preto velho, vô Benedito de meu Pai Boiadeiro, me disse que Oxossi cuidava de mim. Aquilo encaixou na minha vida de uma maneira tão genial, porque fez todo sentido (ABIÃ SULTÃO DAS MATAS, 2020).

É possível, portanto, perceber que a experiência de ouvir a cantiga, dar a ela atenção e logo depois por conta de ela manifestar diversas sensações, na visão de Sultão das Matas, anunciava o seu encontro com o terreiro. No momento da chegada ao Aramefá Odé Ilê, o abiã recordou dessa passagem valorando-a ao reconhecê-la enquanto prenúncio divino: “Aquilo encaixou na minha vida de uma maneira tão genial, porque faz todo sentido”. Desse modo, nas palavras de Bakhtin (2012, p. 87),

> Nenhum conteúdo seria realizado, nenhum pensamento seria realmente pensado, se não se estabelecesse um vínculo essencial entre o conteúdo e o seu tom emotivo-volitivo, isto é, o seu valor realmente afirmado por aquele que pensa. Viver uma experiência, pensar num pensamento não está, de modo algum, indiferente a ele, significa antes afirmá-lo de uma maneira emotiva-volitiva.

Bakhtin (2012) estabelece uma divisão e ao mesmo tempo uma correlação entre a vida cultural e a vida concreta (eu para mim, eu para outro e outro para mim). Essa correlação se dá por meio da elaboração de uma arquitetônica do existir-evento que dispõe do “eu” e do “outro” num processo de alteridade. Por sua vez, todo esse lastro acontece a partir da premissa que o sujeito se encontra sempre inacabado.

Dessa forma, no processo educativo dentro do terreiro, o abiã passará por processamentos pedagógicos que lhe transmitirão conhecimentos inéditos, os quais farão talvez uma ligação com algum conhecimento prévio ou será ressignificado diante de outras lições. Na ideia bakhtiniana, aquele que pensa estabelece um vínculo entre o conteúdo e valor que lhe é dado. Assim as comidas-oferendas, as imagens, os elementos litúrgicos vão sendo incorporados e valorados. Ilustro essa assertiva com a fala do abiã Sultão das Matas, a saber:

> Às vezes a gente vai colher algumas coisas para levar o barracão e já tem um aprendizado em cima daquilo: como retirar as coisas corretamente, qual é a folha correta para se usar naquela festividade. Nesses detalhes você vai captando por exemplo para que tal folha pode ser usada na festa daquele

> orixá, daí você sabe que aquelas folhas aí têm alguma ligação com aquele orixá (ABIÃ SULTÃO DAS MATAS, 2020).

Ainda, imperioso esclarecer, que esses tais processamentos pedagógicos, na concepção de HAMPÂTÉ-BÁ (2010) se enfileiram em uma cadeia de símbolos, vozes, cantigas e costumes que é denominada de ciência iniciatória, isto é, uma ciência baseada na prática cotidiana, na relação com o mundo e com a vida. Dessa maneira, a ciência iniciatória "[...] conduz a uma melhor percepção da realidade, constituída a partir das circunstâncias que moldam o todo da vida (SANTANA, 2020)" e transforma os atos de outras gerações em reafirmações da memória ancestral.

Não obstante, segundo Bakhtin, o sujeito apartado do seu ato único, singular é apenas um sujeito teórico inventado e está à disposição das normas, leis e regras. Preso a elas não consegue agir responsavelmente, é controlado. O sujeito teórico não explica a realidade do mundo da vida, do existir, é justamente o caminho contrário. O mundo teórico é um extrato estático do existir e não tem o devir de explicá-lo em sua completude. Bakhtin (2012, p.53) então explica que "no momento do ato, o mundo se reestrutura em um instante, a sua verdadeira arquitetura se restabelece, na qual tudo o que é teoricamente concebível não é mais que um aspecto". Vivemos, segundo ele, uma duplicidade. Toda razão teórica é apenas um instante da razão prática, que é um momento vivido pelo sujeito único.

Contudo, há de se fazer uma ressalva: não se encaixam na teoria bakhtiniana as insurgências divinas, uma vez que não se trata somente de leis, normas e teoria. Tais eventos acabam se incorporando a vivências de tempos remotos repassados por gerações. Logicamente, a partir disso surgiram alguns regramentos litúrgicos típicos de sistemas religiosos. Entendo que "uma consciência viva torna-se consciência cultural, e uma consciência cultural se encarna em uma consciência viva". (BAKHTIN, 2012, p. 89). Entretanto, em alguns momentos no candomblé não se aplica a mesma análise com tamanha precisão. Quando se estabelece uma relação direta com o orixá, o sujeito pode ser tomado abruptamente, rendendo verdadeiro ineditismo ao seu repertório de vida terrena.

2.2 O CORPO E A ESCUTA DE TODOS OS SENTIDOS

Conta a mitologia africana que o corpo do homem, o ara-aiyé, foi feito da lama, barro modelado. Nos terreiros de candomblé, o igbá, espécie de vasilha de barro ou cerâmica, é a representação corporificada do orixá iniciado no ori de alguém. O corpo matéria é catalisador das energias transmitidas pelos orixás. Na ideia de Bastide (1961, p. 151), portanto, "os orixás estão ligados a várias partes do corpo humano. Existe uma anatomia mística, também, do mesmo modo que existe uma geografia mística do espaço".

Dessa maneira, o corpo adquire existência, emi sopro de Olorum, a partir do mecanismo da respiração, diferenciando o ara- aiyé do ara-orum, ser sobrenatural. Na tradição nagô, conforme disserta Santos (1976), ao homem é entregue o seu Exu individualizado, o Bara, responsável pelas pulsões: pulsão de vida, pulsão sexual, pulsão criativa etc. O Bara é o responsável pelos gestos e movimentos, pelo princípio de vida individual, pelas ações do corpo. Não se pode falar em corpo sem falar em Exu Bara, "transportador de axé, impulsiona a fisiologia de todo o indivíduo, circulando em todas as cavidades da matéria diferenciada" (SANTOS, 1976, p. 218).

Eis aqui a pulsão que me faz escrita, o fruto da pulsão que me fez pesquisa. Essas sensações têm um lugar: o corpo. No candomblé, as dimensões, o mundo e o além, podem coexistir em um mesmo corpo. A relação entre corpo e candomblé forma uma teia de significados capaz de imprimir na pessoa marcas de pertencimento que lhe saltam no primeiro contato. Quando cheguei no Aramefá, alicerçada no meu cordão de vida e nas minha minhas contas-saberes, pude palpitar dentre os presentes quem era filho de santo e quem era de cadeira: cabeça baixa, agô na passagem, caminho da bença. O corpo se moldava à posição do axé e a sua ritualística. Na mesma oportunidade, pensei: quem deles é abiã? Atentei aos símbolos: o pescoço que carrega mokan, colares avolumados. Iaô! E o abiã, quem é? Os corpos falam, dizem de si, denunciam o aprendizado e a instrução de cada dia.

Nessa teia de significados, a educação está por toda a parte, em cada sujeito, difundido em todos os espaços e absorvidos por todos os corpos na medida que estes significam as lições transmitidas. No processo educacional que admite a participação do corpo por inteiro não há deformidades no traço identitário do sujeito. Numa perspectiva libertária, Freire (1967, p.40) esclarece: "nas relações que o homem estabelece com o mundo há, por isso mesmo, uma pluralidade na própria singularidade". E é nesse ritmo que essa teia de sentidos vai sendo construída: o processo educacional nos terreiros vai arrematando todas as parte do corpo: o

cheiro do dendê que está no padê de Exu, a textura do quiabo no amalá de Xangô, o pilar do feijão do acarajé de Iansã, as quizilas do santo, o transe.

Ainda na perspectiva de uma educação para a liberdade, Freire (1967, p. 41) acrescenta: "na medida em que faz esta emersão do tempo, libertando-se de sua unidimensionalidade, discernindo-a, suas relações com o mundo se impregnam de um sentido consequente". Dessa forma, "quando, assumindo com seu povo, a sua história, se inserem no processo de "descolonização das mentes" [...] processo que se alonga no que Amílcar Cabral chamava de "reafricanização das mentalidades" (FREIRE, 1978, p. 16). A experimentação do mundo real e sobrenatural faz parte do cotidiano do abiã que se multiplica em significados e liberta sensações, emocões e pensamentos.

Assim, nesse ponto da discussão, recordei-me da abiã Jacira e da sua narrativa de chegada ao axé. Jacira não conhecia casa de candomblé tampouco os orixás, porém cheiros, sensações e sonhos já prenunciavam o encontro com o terreiro. Os sentidos do seu corpo já estavam estabelecendo contato o sagrado:

> Eu acordei, olhei o relógio e olhava para o lado, eu não via nada. Então abri a porta e saí do meu quarto e não tinha cheiro algum de pipoca. Não era ninguém ali ao lado que estava fazendo. Quando eu volto para o quarto aquela mesma sensação de estar com Omolu ali ao meu lado. Só que eu também não sabia quem era Omolu. (ABIÃ JACIRA, 2020)

Ora, é corpo que cheira; é corpo que aprende a sentir o mundo sobrenatural. No axé, há duas gerências de ensino: os membros da casa e os seres divinos. Ambas se entrelaçam, não se censuram. A abiã Jacira teve com Omolu suas primeiras lições. Segundo ela, o cheiro da pipoca causou-lhe tantas outras sensações que somente depois fizeram sentido. Mais uma vez um episódio se fez rastro (GAGNEBIN, 2002). Jacira, já no ilê, descobriu ser Omolu um de seus orixás regentes. Nessa conexão, o corpo se fez condutor de ensinamentos e por isso o zelo com a matéria é uma prática de autocuidado e respeito.

Na casa de axé observei que não se toca nos objetos sagrados senão de corpo limpo. Corpo limpo é corpo banhado por água de ervas e folhas, é banho de abô que se toma ao relento para energizar a matéria e descarregar os maus fluídos. Ao chegar no axé, o filho de santo toma "banho de rua", de descarrego para retirar a sujeira espiritual do corpo (LIMA, 2010). Também não se pisa calçado: o axé plantado, a terra ancestre toca os pés. No terreiro o corpo "sujo" é purificado nas limpezas ou no banho de pipoca. O ala de Oxalá protege os corpos de seus filhos nos festejos de suas águas. São maneiras, afinal, de cuidar da matéria que também

é casa habitada pelo divino. Todos os preceitos de cuidado do corpo fazem parte do processo educativo do abiã e acabam se incorporando ao modo de raciocinar os elementos do mundo, seus pares e suas crenças. As engrenagens educativas no terreiro não desvinculam o humano do sagrado, o seu aprendizado do seu cotidiano. Nesse sentido, ocorre há uma fusão entre "ser e seu mundo" e,

> A integração ao seu contexto, resultante de estar não apenas nele, mas com ele, e não a simples adaptação, acomodação ou ajustamento, comportamento próprio da esfera dos contatos, ou sintoma de sua desumanização implica em que, tanto a visão de si mesmo, como a do mundo, não pode absolutizar-se, fazendo-o sentir-se um ser desgarrado e suspenso ou levando-o a julgar o seu mundo algo sobre que apenas se acha. A sua integração o enraiza. (FREIRE, 1967, p. 21)

Com efeito, a didática de ensino no Aramefá Odé Ilê está longe de desassociar o abiã do seu contexto sagrado. Ao contrário disso, a essa conjuntura educativa, o axé conecta uma exuberante e complexa simbologia ancestrálica e, bem como diz Freire (1967), essa "integração o enraiza". No que concerne ao período do abianato e nos dizeres de Pai Juremeiro, babaegbe da casa, o processo de transmissão de saberes no terreiro "é uma formação humana que o abiã precisa passar. E isso faz com que ele se apaixone, a ponto de se tornar um iaô. E esse iaô se apaixona mais um pouquinho pra poder se perseverar" (PAI JUREMEIRO, 2020).

No candomblé do Aramefá Odé Ilê, as técnicas corporais revelam a proximidade do filho de santo com o mundo religioso. As manifestações do corpo vão se reiterando a ponto de estabelecer uma relação com as percepções construídas. Em um contexto alusivo, na vinculação entre performance e poética, Zumthor (2007, p. 78-79) percebe uma significação corporal na qual "o mundo me toca, eu sou tocado por ele, ação dupla, reversível, igualmente válida nos dois sentidos". Essa ligação entre corpo e percepção dá-se o nome de corporeidade (COSTA, 2017). Dessa maneira, no candomblé, beijar a mão quando do pedido de benção, bater a cabeça em reverência assim como as palmas ritmadas do paó se consolidam como técnicas corporais de conexão com o espaço e seu contexto sacro.

Imperioso ressaltar que as percepções do agir-sentir com o corpo partem, como já referido, das subjetividades redefinidas a cada significação feita no processo educativo do axé. Portanto, ensinamentos seculares se fundem às vivências do eu, do eu e o outro. É um somatório de várias partes com um núcleo preservado. Sendo assim, "o ato da percepção não

é uma interiorização passiva das qualidades do objeto. Vai também de dentro para fora: sou eu que faço o mundo ser para mim" (AUGRAS, 1967, p. 7).

Interessante entender o corpo como uma totalidade formada pelo meio em que se instala e as percepções que dele tem. No caso do candomblecista, é possível que essa construção ganhe uma dimensão mística muito maior: a relação com a ancestralidade. Esse intercâmbio se instaura num campo simbólico responsável pela conexão entre passado e presente, pelo legado dos que passaram e pelas novas percepções construídas pelo corpo vivente (COSTA, 2017). Sobre esse ponto chega-se ao entendimento de que o corpo não meramente estabelece um acesso simbólico ao universo, mas executa a construção simbólica desse universo e assim cria o mundo (AUGRAS, 1967).

No caso do adepto do candomblé, especialmente o abiã, há um processo de reconstrução para o mundo que estará sempre se recriando na jornada de aprendiz. O aprendente crê que participa ativamente do processo sagrado através do fazer carnal e espiritual que habitam o mesmo corpo, dele se apartando e a ele retornando ciclicamente. Foi exatamente o que percebi quando a abiã Jurema me narrou como se comportava estando a casa em função:

> Fico conversando, preparando ebó, preparando as matanças, porque como a gente não pode participar, porque a gente é abiã ainda. Fica lá na cozinha esperando os bichos pra gente colocar a nossa mãozinha esperando a festa. Ali a gente transmite a nossa energia para pessoa que está recebendo aqui dentro ou pra um cliente ...só esperando o momento para poder mandar as coisas pra pessoas cá dentro. (ABIÃ JUREMA, 2020)

Fica perceptível que a abiã faz referência a uma transmissão de energia (entendo aqui como a transmissão do axé) de forma tátil: "esperando os bichos pra gente colocar a mãozinha". No meio da conversa informal, a abiã me conta que carregamos um axé, o qual é fortalecido com os ebós e as obrigações. Ela entende ser capaz de transmitir às outras pessoas boas energias e as sentir. Eis o saber corporal e o corpo-aprendente.

Nesse contexto, o processo educativo do abiã acaba também proporcionando reflexões e transcriações de realidades a partir do contato com os elementos simbólicos, míticos e sagrados. Essa cadeia de conhecimento estabelece um canal entre o ara-aiyé e o ara-orum, transcendendo o processo de transmissão de saberes e se recobrindo das percepções construídas e ações concebidas. Nessa perspectiva, a educação do abiã e sua reconstrução se dão a partir da relação com o espaço de ensino: o terreiro. Segundo Freire (1967, p. 43), "a partir das relações do homem com a realidade, resultantes de estar com ela e de estar nela,

pelos atos de criação, recriação e decisão, vai ele dinamizando o seu mundo. [...] Vai acrescentando a ela algo de que ele mesmo é o fazedor.” Assim,

> Uma folha, uma erva, a forma de corte, forma de temperar, de você arrumar até no próprio prato... tudo tem seu significado. Então a todo momento nós estamos aprendendo. Especialmente dentro da cozinha. Ali no terreiro, no chão, nas folhas, no ossé da casa. A todo momento nós temos essa troca de aprendizagem. A aprendizagem pelo menos do abiã e de todas as outras hierarquias também, o aprendizado é constante. (ABIÃ JACIRA, 2020)

Vale suscitar o contraposto da educação ocidental e o processo de transmissão alicerçada no aprisionamento dos corpos, no claustro da fala, na inércia corporal (NARCIMÁRIA LUZ, 2000). A pedagogia eurocêntrica se estabelece como redutora de identidades, a fim de proporcionar funcionalidade ao controle social pertinente ao mundo da produção e do consumo. Nesse processo, é negada a alteridade e a gerência participava do sujeito no seu processo educacional. Todavia, como mais um mecanismo de resistência, a despeito de relegar o corpo somente ao olho e cérebro, “a tradição africano-brasileira propõe formas e códigos de comunicação em que o corpo sai da inércia, incitando-o a vibrar no ritmo do cosmo, provocando nele a operacionalidade de todos os sentidos (olfato, audição, paladar tato e visão)” (NARCIMÁRIA LUZ, 2000, p. 221).

“No candomblé o corpo é um templo”, ouvi de Pai Boiadeiro (2020, informação verbal[19]). Dizia ele que o terreiro é cheio de símbolos, de imagens e de objetos, no entanto o lugar de maior sacralidade é o próprio corpo, “porque ele também é casa do orixá, onde ele também habita”. No mesmo dia, seguindo uma estratégia metodológica do sagrado, aprendo mais sobre esse corpo no candomblé com a fala de Pai Juremeiro: “Pra todos nós do Aramefá Odé Ilê, a pessoa de Pai Boiadeiro é Oxossi vivo. A ele todo respeito, toda a veneração, todo nosso amor, nosso carinho, humanamente e divinamente, porque quando Oxossi precisa dizer a casa é por esse templo que ele anuncia” (PAI JUREMEIRO, 2020).

Por fim, destaco a dança como uma das maiores representação do corpo enquanto educação baseada nas sensações do corpo. A dança no candomblé, nas palavras de Bastide (1961, p. 189) é “uma ópera fabulosa [...] o corpo inteiro se transforma no simulacro da divindade”. E assim o é no Aramefá Odé Ilê: corpos dançantes presentes mesmo não estando no xirê. Observei abiã varrendo o terreiro ao passo de ijexá, cada pisada era uma reverência. Vi filho de santo estendendo pano branco, era vento! Vento forte traz dança, ritmo, daró para Oyá e saudação: Eparrêi!

[19] Fala de Pai Boiadeiro durante visita ao Aramefá Odé Ilê, em 21 de fev. 2020.

Nesse sentido, o corpo dançante desempenha o processo litúrgico e socializa aprendizados em todos os graus de hierarquia. Esse corpo estabelece uma comunicação entre o mundo sagrado e o mundo humano ao passo que reconta os caminhos míticos dos orixás. Acabei perguntando a alguns filhos de santo o que sentiam quando dançavam: uma delas me disse que parecia flutuar, já a outra me disse que tinha a sensação de grudar no chão, como se seu corpo fosse a terra. Percebi que no contexto da dança, há uma experimentação corporal única, significações criadas por cada corpo.

A educação nos espaços do terreiro está desenhada no cotidiano sem necessariamente pousar em um espaço ou cronologicamente manter uma agenda. Os processos educativos se espalham no complexo conjunto simbólico da liturgia, dos costumes e hábitos da comunidade de santo. Todos os abiãs colaboradores não hesitaram em afirmar que é educado no terreiro e a todo instante se ressignificam.

Quando cheguei no terreiro Aramefá Odé Ilê, antes mesmo de iniciar minha fala de apresentação, Pai Boiadeiro, com seu cachimbo sempre em pulso, me interpelou: "E essa pesquisa vai falar do quê?" Expliquei e ele ouviu cuidadosamente. Em seguida, fez-se silêncio. Duas tragadas, fumaça e resposta: "Isso é compromisso. O terreiro tem um grande compromisso com a educação. Sua pesquisa é boa" (PAI BOIADEIRO, 2020, informação verbal[20]). Doravante, na fase de coleta, ele volta a falar da importância de se pesquisar o processo educativos do abiã e seu processo de construção identitária e justifica:

> O terreiro é de educação. Primeiro quando você fala em terreiro… o que é terreiro? É educação. Desde a educação alimentar de um filho de santo até a educação de vida para depois educar ele enquanto filho de santo. Aqui a última coisa que a pessoa se torna dentro dessa casa é filho de santo. (PAI BOIADEIRO, 2020)

A fala de Pai Boiadeiro assim como os depoimentos dos abiãs colaboradores deixam bem claro que o terreiro é um espaço de formação integral: da matéria e do espírito. As histórias de vida e as apreensões do mundo são elementos pedagógicos que se arquitetam no sentido de ensinar a conviver com o "chamado" dos ancestrais, com a natureza, consigo e com o outro. É um aprendizado de mundo, resultado de uma experiência social que a precede (FREIRE, 1978).

Ainda nesse contexto, continuo alargando o debate a ponto de dialogar com o pensamento freiriano no sentido de adotar a concepção da construção do conhecimento a partir da

[20] Fala de Pai Boiadeiro na visita ao Aramefá Odé Ilê em 08 de out. de 2019.

realidade cultural, política e, por que não, espiritual do sujeito. Toda essa engrenagem aguça a reflexão sobre si e as subjetividades inacabadas, sempre a construir. A própria discussão acerca da educação popular se fortalece na medida em que Paulo Freire manifesta uma empatia com a cultura e território africano, promovendo um reencontro consigo mesmo (GADOTTI; ROMÃO, 2012), uma sensação que se apresentava "como quem voltava e não como quem chegava" em África (FREIRE, 1978, p. 09).

Assim como a prática pedagógica nos axés, ao propor a reconstrução da política educacional de países africanos no período pós-colonial, Freire (1978) baseia-se na educação pela experiência pautada na construção coletiva e troca de conhecimentos, intensificando o "fazer junto". Segundo Gadotti e Romão (2012, p. 68), "a África fez com que ele redescobrisse seu próprio país, mas não só: foi importante para 'descobrir sua identidade' e também para consolidar sua obra intelectual".

Sendo assim, percebo similitude no ato de educar do terreiro com a ideia de transformação pela educação que entende o sujeito como um todo, sem segregá-lo e setorizá-lo, pois "[...] o corpo consciente, encontrando-se em maior liberdade em suas relações com a natureza, move-se facilmente de acordo com seus ritmos" (FREIRE, 1978, p. 101). Foi nesse sentido que, nesse momento de reflexão, lancei mão da teoria freiriana: por acreditar que para esse estudioso, assim como na da casa de candomblé, não se desvincula educação da vida. E ainda por entender "que o homem, ser de relações e não só de contatos, não apenas está no mundo, mas com o mundo" (FREIRE, 1967, p. 39). Esse "estar com" não se reserva no candomblé a somente viver entre os homens, mas também e, fundamentalmente, viver com as seres sagrados, os orixás, assim como era no começo, antes de Obatalá atravessar seu opaxorô no chão e causar uma grande rachadura, separando o aiyê do orum para sempre (PRANDI, 2001).

3 OFÁ DE ODÉ: O SABER-CAÇA

Oxóssi é irmão de Ogum.
Ogum tem pelo irmão um afeto especial.
Num dia em que voltava da batalha
Ogum encontrou o irmão temeroso e sem reação
cercado de inimigos que já tinham destruído quase toda a aldeia
e que estavam prestes a atingir sua família e tomar suas terras.
Ogum vinha cansado da guerra,
mas ficou irado e sedento de vingança.
Procurou dentro de si mais forças para continuar lutando,
e partiu na direção dos inimigos.
Com sua espada de ferro, pelejou até o amanhecer.
Quando, por fim, venceu os invasores,
sentou-se com o irmão e o tranquilizou com sua proteção.
Sempre que houvesse necessidade,
ele iria até seu encontro auxiliá-lo.
Ogum, então, ensinou Oxóssi a caçar,
a abrir caminho pela floresta e matas cerradas.
Oxóssi aprendeu com o irmão a nobre arte da caça,
sem a qual a vida é muito mais difícil.
Ogum ensinou a Oxóssi a defender-se por si próprio,
e ensinou Oxóssi a cuidar de sua gente.
Agora, Ogum podia voltar tranquilo para guerra.
Ogum fez de Oxóssi o provedor.
Oxóssi é irmão de Ogum.
Ogum é o grande guerreiro.
Oxóssi é o grande caçador.
(PRANDI, 2001, p. 112)

Oxossi é a determinação, a dedicação e a astúcia do ser da mata. Oxossi é alargamento das possibilidades, a bravura na proteção do seu território e a partilha do alimento. É ele quem sobrevive nas matas e proporciona a fartura, a proteção dos homens e o equilíbrio da natureza. Odé, daqui em diante condutor da minha escrita, mostra o poder e infalibilidade (LUZ, 2013) do ofá na caçada que se faz pesquisa.

Fazer de Oxossi o patrono deste capítulo é entender o trabalho como a arte de caçar, mantendo ao mesmo tempo o equilíbrio do campo, das pessoas e das aprendizagens. “Oxossi é provedor” (PRANDI, 2001, p. 112), diz o itan. Associá-lo ao ato de pesquisar é entender a transformação da pesquisadora: ora caça, ora caçadora.

Conforme explana Verger (2012), Oxossi tem grande importância para o povo iorubá, haja vista promover a manutenção do grupo através da caça, ser conhecedor das folhas, da mata virgem (pelo seu contato com Ossain) e ser guardião do grupo. Nesse contexto, Marco Aurélio Luz (2013) pontua que os caçadores têm fundamental importância nas sociedades

africanas, dignos de homenagens e honrarias pelos feitos que garantem a sobrevivência grupal. Os caçadores são guiados por Odé.

Nesse liame, importante tratar desse orixá não somente por ser o dono e regente do terreiro campo dessa pesquisa, o Aramefá Odé Ilê, mas também por ser o culto a Oxossi precursor da tradição religiosa Ketu nas casas de axé fundantes da Bahia. Segundo Luz (2013, p. 48), "na Bahia, é um orixá muito importante pelo fato de ser considerado axexê, isto é, origem dos terreiros Ketu."

No que tange ao campo historiográfico, Oxossi, é considerado Alaketu, título ostentado pelos reis de Ketu, e "seu culto foi introduzido por uma das fundadoras da tradição religiosa Ketu na Bahia conhecida como Iyalussô Odanadana. Durante os festivais de Oxossi, uma cantiga a homenageia desta maneira: Danadana, Dana/ Ki ro sa/ Giri, giri, bode/ O danum ro" (Luz 2013, p. 48).

No conto, Ogum ensina Oxossi, tornando-o o grande caçador. Ogum percebe a necessidade da instrução, do aprendizado e da transformação: "Ogum ensinou Oxossi a defender-se de si próprio" (PRANDI, 2001, p. 112). O itan sugere a reflexão acerca do ensinar- aprender enquanto elemento formador dos seres. Oxossi aprendeu com irmão e se tornou o senhor das matas e protetor do seu povo.

Em meio aos símbolos que compõem a figura do orixá, o ofá, espécie de arco e flecha, é o elemento que se configura enquanto movimento, busca e alvo. O ofá significa a projeção de uma ação, a manifestação da experiência. É antes de tudo, planejamento e precisão adquiridos por meio da transmissão de saberes. Nas palavras de Mãe Stella (2011, p. 74) "a flecha, pela função que exerce, tornou-se o símbolo do intercâmbio entre o céu e a Terra, da ultrapassagem de condições normais. O fato de atingir o alvo evoca o alcance de um objetivo, uma realização rápida, quase instantânea [...].

Por isso o ofá representa o caminho entre o pensamento e a ação. Une uma gama de saberes ancestrais ao processo de construção de novos indivíduos imersos numa cosmogonia afrodiaspórica. Nesse contexto, o ofá representa o processo educativo no terreiro de candomblé porque liga o aprender à caçada. Além disso, também representa a dinâmica identitária num cenário de diáspora marcado pelo entrecruzamento de contextos culturais, sociais e litúrgicos, responsabilizando-se assim pelos novos sentidos e ressignificações.

Nesse ciclo de "feitura" da pesquisa, nos contextos de aprendizagens dos abiãs e suas transformações identitárias, entendo o ofá como recurso da palavra na comunidade-terreiro. O ofá é a palavra, a flecha é trajeto, o saber é caça. Nesse instante, percebe-se que no contexto religioso a fala é responsável por movimentar as forças e equilibrá-las no pensamento africano (HAMPÂTÉ-BÁ, 2010). Nesse sentido, o homem assume um compromisso com a palavra porque ela é catalisadora das forças divinas. Assim,

> O que se encontra por detrás do testemunho, portanto, é o próprio valor do homem que faz o testemunho, o valor da cadeia de transmissão da qual ele faz parte, a fidedignidade das memórias individual e coletiva e o valor atribuído à verdade em uma determinada sociedade. Em suma: a ligação entre o homem e a palavra. (HAMPÂTÉ- BÁ, 2010, p.168)

É sobre esse lastro que faço uso da indumentária do orixá caçador e a busca do saber pelo abiã. Para Mãe Stella (2011, p. 41), "quando Oxossi solta flecha é como se determinasse a linha de nossa vida para a verdade. Com Oxossi é sim ou não. Ele não gosta de mentira". Dessa forma, alinhando epistemes, Hampâté-Bá (2010) disserta que a dinâmica africana liga o conhecimento à experiência, uma vez que não se ensina algo sem que se viva, por isso a palavra é vivida e revivida. Assim, o que se tem é história (das águas, dos animais, dos minerais), uma vez que o africano é um contador de histórias. A mentira ultraja os valores africanos, haja vista a palavra ser o próprio ser. Tal preceito, ressalvadas todas as ressignificações, é incorporado às religiões de matriz africana em território de diáspora.

Nesse contexto, a palavra surge dentro da cosmogonia do terreiro como lição, compromisso e incorporação de um manto místico, o qual se fortalece com a transmissão do axé, força dinâmica entregue aos homens pelos orixás. A palavra ultrapassa o conteúdo semântico e se torna, além disso, elemento combinador de dimensões sagradas, formando um processo dinâmico que fecunda um poder de realização (SANTOS, 1976).

As culturas orais entregam à palavra o movimento. O som, as entonações, as hesitações, o silêncio são formas de materialização da palavra cujos canais de transmissão se fazem múltiplos: musicalidade, corporeidade, gestos, narrativas, danças etc. Esse dinamismo relaciona todos os aspectos, todos os espaços em uma interação "aleatoriamente planejada" entre o ser humano e o mundo. Assim, podem parecer caóticas àqueles que não lhes descortinam o segredo e desconcertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas. Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados (HAMPÂTÉ-BÁ, 2010, p. 169).

No Aramefá Odé Ilê, pude perceber que a palavra ganha um valor pela sua instantaneidade. Sendo instantânea não adquire forma específica, seu valor semântico é lançado no ato da pronúncia como uma flecha rápida. Dessa maneira, penso que o recurso livresco e a solidez da escrita poderiam congelar o frescor da oralidade responsável por unir os tempos. Assim, o estado terapêutico da escrita encarceraria um fabuloso conjunto de códigos detentor de legados civilizatórios africano e aborígene (NARCIMÁRIA LUZ, 2000). Alinhado com exposto, esclarece Pai Boiadeiro (20202),

> Todos os dias me junto com essa meia dúzia de pessoas aqui pra louvar o sagrado, pra louvar o conhecimento. O candomblé não tem um livro. Não tem alguma cartilha que lê tudo e você aprende. Candomblé todos os dias você aprende um pouco mais. É uma religião de aprendizado. No candomblé, só é rei quem é sábio. [...] Dizem que se morre um pai de santo, uma mãe de santo, se incendeia uma biblioteca. Lá se vai muito conhecimento. Conhecimento esse que foi deixado pelos nossos ancestrais.

Sendo dessa forma, "no candomblé, só é rei quem é sábio". E essa sabedoria não está armazenada em textos escritos, mas sim na experiência dos seus adeptos, os quais revivem os preceitos ancestrais e vivem suas experiências particulares e grupais. Sendo uma tradição iniciática, se vale da palavra articulada pelos seus guardiões em comunidade. Em verdade, no Aramefá Odê Ilê entendi que "os arquivos são vivos, são cadeias cujos elos são os indivíduos mais sábios de cada geração" (SANTOS, 1976, p.51).

Não se pode negar que o culto aos ancestrais é uma pedra angular no candomblé do Aramefá Odé Ilê, haja vista ser compartilhada a ideia de que a manutenção da memória depende de uma coesão grupal que mantêm a transmissão de saberes como atividade fundante. Assim, certa feita um abiã me levou para conhecer o local da roça onde será construída o Ile-ibo-iku, a casa onde os mortos são adorados. Ao mesmo tempo que me mostrava o local, falava dos mais velhos que se encantaram e se tornaram ancestrais da família de santo. Ao ser questionado, falou que ali estava guardada a memória do seu povo, além disso aquele lugar o fazia recordar de todos os ensinamentos que já adquiriu além daqueles que está para aprender. Vejo que, corroborando com que diz Hampâté-Bá (2010, p. 208),

> Uma das peculiaridades da memória africana é reconstituir o acontecimento ou a narrativa registrada em sua totalidade, tal como um filme que se desenrola do princípio ao fim, e fazê-lo no presente. Não se trata de recordar, mas de trazer ao presente um evento passado do qual todos participam, o narrador e a sua audiência. Aí reside toda a arte do contador de histórias. Ninguém é contador de histórias a menos que possa relatar um fato tal como aconteceu realmente, de modo que seus ouvintes, assim como ele próprio,

> tornem-se testemunhas vivas e ativas desse fato. Ora, todo africano é, até certo ponto, um contador de histórias.

É possível notar uma ação cuja dinâmica se lastra no movimento entre a memória coletiva e a aquisição de experiências por cada um dos integrantes. Essa movimentação se processa de maneira muito natural no cotidiano e se faz perceptível, em especial, no contexto de transmissão de saberes, como ilustrado na fala da abiã Jacira: "Acho que não tem um momento que eu posso dizer 'eu não estou aprendendo', sempre estou aprendendo. Isso é importante, isso é muito rico, porque você sempre sai de lá com uma nova bagagem para colocar nas suas vidas, na sua memória. (ABIÃ JACIRA, 2020).

Segundo Machado (2012, p.124), "uma comunidade de terreiro funciona como um laboratório de conhecimentos, memórias e de histórias. São muitas histórias, muitas biografias singulares que se cruzam criando outras histórias que se juntam à memória coletiva do lugar." Dessa maneira, considerando o movimento constante, Meihy (2005) coloca a memória grupal não como soma das memórias individuais, mas como um traço construído pela força de fatores externos que circunstanciam o grupo e lhe dá identidade. Portanto, a narrativa dessa memória não se manifesta estática e dura, não se consubstancia em escrita, mas na palavra falada, mutável e variável desde a ênfase, entonação até o silêncio e disfarces (MEIHY, 2005).

Assim, pois, a palavra adquire o poder de ação dentro da casa de axé. Segundo Santos (1976, p.46) esse poder ocorre "porque ela está impregnada de asé, pronunciada com o hálito-veículo existencial- com a saliva, a temperatura; e a palavra soprada, vivida, acompanhada das modulações, da carga emocional, da história pessoal e do poder daquele que a profere".

No terreiro, campo deste trabalho, observei que a palavra parte de uma memória que não só orienta, mas também reconstrói espaços, ambientes montados pelos ancestrais em um tempo mítico, hoje impregnados na memória dos mais velhos. Os abiãs, chegantes por natureza, são alvos do ofá-palavra: "Eu aprendo um pouquinho com todo mundo. Geralmente o conhecimento é transmitido dos mais velhos aos mais novos. Então acaba que a gente sempre está recebendo alguma coisa dos mais velhos sobre conduta, sobre algum tipo de função que tem que ser realizada. (SULTÃO DAS MATAS, 2020). A abiã Jacira endossa: "Ali tem momento que Pai está preparando alguma coisa você pergunta a ele e vai dando explicações. Ele cita outros exemplos. Ele conta um itan. Tudo tem uma história por trás e tudo é aprendizado" (ABIÃ JACIRA,2020).

No axé, pude perceber as interfaces do aprendizado por meio da palavra, das ações, das rodas de conversa entre filhos de santo, entre filhos e cargos. O processamento se baseia num complexo pedagógico que aparenta ser não-estruturado, no entanto é geracionalmente articulado mediante a interconexão de experiências pessoal, ancestral e divina. Nas palavras de Pai Boiadeiro, o candomblé "monta e desmonta, é dentro e fora" e o que faz a diferença é a ação, o acolhimento e a partilha. Vejo tal lição na seguinte passagem:

> Geralmente eu chego no axé, eu tomo banho, vou bater meu paô. Se eu tenho algum abiã comigo, algum iaô comigo, é a oportunidade de ensiná-los: Por que bater paô? Às vezes, a gente tá sentado, conta uma história ou um itan, fala dos nossos ancestrais para eles, ou senta ao lado do Baba junto com eles e partilha essa sabedoria. (PAI JUREMEIRO, 2020)

Ademais, não se pode olvidar que nessa envergadura dialógica de ensino, os contos sagrados remontam acontecimentos históricos marcados pela atemporalidade, responsáveis por ensinar padrões e valores importantes à coesão grupal (LUZ, 2013). O abiã Sultão das Matas ressalta que "boa parte da mitologia do candomblé contribui para que a gente observe a natureza e observe em volta e perceba que tudo está vivo, sabe? Que tudo é sagrado, que as folhas são sagradas, que a terra é sagrada, que a água é sagrada, a chuva, o tempo, o vento" (ABIÃ SULTÃO DAS MATAS, 2020).

Nesse sentido, "a palavra, quando expressada, atua, mobiliza e carrega um poder de realização para energia mítica existencial de quem a está proferindo. E o interessante é que esse poder de mobilização compõe todas as dimensões existenciais humanas" (NARCIMÁRIA LUZ, 2000, p.103). Os mais velhos transmitem a força da fala como resultado da circulação do axé contido na palavra de quem pronuncia, unindo palavra à continuidade das gerações (LUZ, 2013).

3.1 O ABIÃ DO ARAMEFÁ ODÉ ILÊ: ABIÃ-CAÇADOR

Conta o itan que um certo dia Orunmilá precisava de um pássaro raro. Ogum e Oxossi saíram em busca da ave e nada conseguiram. Numa certa manhã Oxossi a viu, contudo tinha apenas uma flecha. Atencioso, mirou com precisão e a atingiu. Ao retornar, Orunmilá, como forma de agradecimento pela determinação e coragem, ofereceu à Oxossi a cidade de Queto e o tornou o orixá da caça e das florestas (PRANDI, 2001).

Sem dúvida, não há como discorrer sobre o abiã do Aramefá Odé Ilê sem antes falar da habilidade de ser caçador. Não vi o aprendiz passivo e manso. Vi o abiã habilidoso com as armas - olhar atento, escuta polida, palavra sagrada. Vi abiã arquitetando o golpe, afiando a lança, medindo o alvo. Em outras palavras, eu vi um abiã aprendendo história, catando folhas, dando ossé! Vi abiã que não me vi. O abiã do Aramefá Odé Ilê não se recanteia, ocupa os espaços, talvez pelo número alto de pares, talvez pelo próprio encadeamento pedagógico típico da casa. Segundo Pai Juremeiro (2020), "todos os abiãs têm o brilho da coroa de Oxossi" e segue:

> Quem é o abiã do Aramefá? Todos que chegam, chegam caçando alguma coisa. Eu uso literalmente essa palavra "caçar", porque é o grande perfil do abiã. Caçar, se descobrir. A gente não se descobre se a gente não caça. Então quando eles batem à porta do Aramefá Odé Ilê, o grande perfil desse abiã e que aqui fica, amadurece, evolui é a caça. (PAI JUREMEIRO, 2020)

Não pude deixar de transpor esse trecho para o trabalho, uma vez que percebi na fala dos abiãs o saber-caça que os alimenta. Sobretudo atentei que a habilidade de arqueiro é uma das lições preliminares. Ouvi nos bastidores dos depoimentos que os saberes "passam ligeiro", é importante estar atento para capturá-los. Por vezes, ainda abiã e com poucas armas, é necessário ser preciso. Ora, são filhos de Odé, patrono da casa e rei da caça, "representa a disciplina, a retidão e o comportamento. É por isso que se transfere para a relação entre este *òrisá* e seus filhos a ação de caçar [...]" (SANTOS, 2011, p. 41).

Entre uma conversa e outra consegui perceber nas narrativas dos abiãs colaboradores o enredo de imersão numa rede de sociabilidades. Experimentando o contexto litúrgico ao passo que relaciona a vivências passadas, o abiã se insere em uma estrutura grupal cuja base é a pirâmide familiar. A partir deste momento, "o indivíduo passa a ser socializado no universo religioso afro-brasileiro. Isto é, o abiã passa a fazer parte das redes de sociabilidade existentes no terreiro e a educar suas percepções, atitudes e ações cotidianas por meio das práticas e das condições materiais de existência." (QUINTANA, 2016, p.40).

Nesse contexto de encontros e desencontros, as histórias de vida dos abiãs vão delineando um caminho que os trazem na casa de axé. Entendi pelas narrativas, que esse trilhar lhes é especial porque marca uma retomada. O abiã Tupinambá, por exemplo, nasceu no estado de São Paulo e sempre foi inserido no pentecostalismo. Na Bahia, segundo ele, se reconstrói ao encontrar o candomblé:

> Eu sempre fui muito chegado na cultura afrobrasileira, me construindo na Bahia. Na verdade, me aproximei da cultura pela estética e pela curiosidade. Meu padrasto é pastor, minha mãe sua esposa, também. Eu sou batizado na igreja cristã, nasci e cresci na igreja cristã e sempre tive essa curiosidade para entender outras religiões. E aí vim para o Candomblé (ABIÃ TUPINAMBÁ)

Na conversa, o abiã Tupinambá relata o desconforto de viver dentro dos preceitos de uma religião "que não me era um acalanto, porque renegava quem eu sou, renegava o fato de eu ser homossexual. E aqui eu encontrei uma espiritualidade que não diz respeito a minha sexualidade" (ABIÃ TUPINAMBÁ, 2020). Também notei o entrecruzamento das vivências religiosas anteriores ao axé na fala do abiã Sultão das Matas. Enxerguei corpo-encruzilhada na composição de sujeitos fruto de atravessamentos, os quais constituem suas experiências religiosas em um tempo-espaço espiralado, bifurcando trajetos (MARTINS, 1997). É possível entender os pontos de encruza no seguinte excerto:

> Eu saí de uma história da Igreja Católica. Eu tinha muita ligação com a igreja católica. Eu passei seis anos na igreja católica, quase entrei no seminário e tal. Já tava uns dois anos, quando cheguei no Aramefá, afastado de qualquer religião. Quando cheguei no Aramefá, era uma festa de Oxossi em outubro e, como de costume, meu pai Oxossi abraça todas as visitas e, eu ali como visita também naquela circunstância, ele me abraçou. A força divina, algo transcendente me tomou novamente ali. Não de incorporação em si, mas uma energia positiva, uma energia que me faltava chão, me faltavam palavras, me faltavam estrutura para suportar tanta energia positiva. E ali naquele momento eu consegui de novo ter acesso a um divino dentro de mim. (ABIÃ SULTÃO DAS MATAS, 2020)

Nessa roda de casos e histórias de vida, a abiã Jacira traz lembranças da sua infância ao recordar da sua mãe umbandista que levava os filhos à igreja cristã. Aparentemente, Jacira não sabe o real motivo. Supõe ter sido um zelo, receio de que os filhos sofressem discriminação religiosa. No depoimento, apesar da proposta de afastamento, é ao vínculo materno que a abiã atribui o encontro com a ancestralidade:

> Essa minha trajetória com essa ancestralidade africana e afro-brasileira se dá bem ainda na minha infância. Minha mãe é uma mulher da umbanda. Ela sempre ensinou para gente a respeitar as outras religiões, mesmo não levando a gente para umbanda. Ela levava a gente para igreja católica, pra igreja protestante, mas nunca levava para umbanda, mesmo sendo assumida, declarada na família. (ABIÃ JACIRA, 2020)

De fato, cada depoimento vai demonstrando trajetórias que se baseiam na ruptura de preceitos experienciados pelos abiãs, momentos que os levam a gerar um entre-lugar através do espaço transcriado na memória (MARTINS, 1997). Para muitos abiãs a chegada no terreiro se entrelaça a descaminhos, momentos de dificuldade não somente religiosos, mas familiares,

sociais, econômicos enfim “o abiã quando chega no terreiro de candomblé através de algum desnorte na sua vida. É reencontro com si, a busca de sua identidade, a busca da sua espiritualidade” (PAI BOIADEIRO, 2020). Sobre isso, fala a abiã Jurema:

> Essa é uma casa que me resgatou. Eu tenho a casa como um resgate de vida, porque não foi só a mim que o axé resgatou, foi meu marido… está dando uma nova experiência pra minha filha [...] Eu moro no axé há quatro anos. Meu pai de santo me deu essa casa quando eu não tinha pra onde ir, né? Eu me vi no meio da rua com minha filha no colo. Não tinha como pagar aluguel e meu marido não tinha serviço e ele falou “Ô minha filha vem, se eu comer farinha seca, você come também”. E eu olhei assim... gente, como macumba vai ser um coisa ruim se uma pessoa te ajuda dessa forma. (ABIÃ JUREMA, 2020)

A abiã Jurema, intensamente emocionada, disse-me nesse dia que o candomblé foi para ela o teto, o chão e a acolhida. Sendo envolvida por percalços familiares, reitera na sua fala que o axé a resgatou de tudo e de si mesma: “Eu achava que todo mundo era contra mim porque minha vida lá fora não era legal. Minha vida familiar não era boa. Sabe aquela pessoa que te pega e te dá bronca? Eu não tive isso” (ABIÃ JUREMA, 2020). Jurema diz que, antes de vir ao ilê, sustentava todos os preconceitos contra o povo de santo até o momento que foi abrigada. Hoje, sendo uma abiã, velha pelo tempo de casa e experiente pelo convívio no axé, tem o respeito dos outros membros.

Com efeito, tive a oportunidade de perceber que todos os abiãs associavam o candomblé ao que comumente se escuta no meio social “eurocentrizado”: ou algo nefasto ou uma figura folclorizada. Somente a chegada no axé teve o condão de desmanchar essas representações, haja vista ser o cotidiano o maior canal de (re) aprendizado e transformações pessoais. É o que se nota na fala da abiã Jacira: “a gente vê um candomblé que pinta para gente de uma forma, mas quando a gente passa a vivenciar é tudo diferente” (ABIÃ JACIRA, 2020). Corroborando com isso, o abiã Tupinambá declara que:

> No início a gente entra com uma visão muito folclórica do que é a religião, do que é a incorporação, do que é o orixá, do que é estar em transe e aí conforme a gente vai construindo essa ideia, a gente vai entendendo que isso diz muito mais sobre a gente, diz muito mais sobre o nosso processo de entendimento sobre nós, sobre nosso autoconhecimento, sobre os nossos atos diários, sobre a nossa liturgia diária, sobre os nossos preceitos diários. Acho que eu fui me tornando um abiã. Eu fui me tornando aquele que vem para aprender, aquele que nasce para aprender. Eu acho que foi nesse processo, eu fui construindo a minha caminhada enquanto abiã. (ABIÃ TUPINAMBÁ, 2020)

O se tornar abiã é um processo que atravessa a esfera individual e coletiva. Os autores com os quais dialoguei tratam o abiã como um sujeito transitório, ainda não iniciado, uma fase pré-iniciática. Entretanto, com a minha incursão no campo de pesquisa, deparei-me com posições reveladoras de sujeitos ativos, com grande mobilidade no egbe e totalmente envolvidos na dinâmica do terreiro. Percebi que, para os colaboradores, o abianato é uma fase de conhecimento e "entendimento sobre nós, sobre nosso autoconhecimento" (ABIÃ TUPINAMBÁ, 2020).

Nesse percurso da pesquisa e no encontro das falas, observei que muitas foram as metáforas usadas para definir o abiã: gestação, flerte, namoro, adoção, caça, caçador, princípio, início. Na contramão de tudo que já li acerca do abiã- figura muito pouco explorada na literatura -, nos depoimentos, os interlocutores alcançaram um campo semântico cujo sentido pousa na afetividade das relações (flerte, namoro, adoção), no ato de prover (caça, caçador) e no ciclo vida-morte-vida (gestação, princípio, início). Neste ponto, a metáfora se alinha ao próprio pensamento africano acerca do ciclo vital e ancestralidade (ZIEGLER, 1972), núcleo-base das religiões de matriz africana.

Segundo Teixeira (2014), o abiã é comumente abordado sob a ótica de sujeito em passagem e essa condição estabelece uma linha tênue e ainda frágil no seu relacionamento com a comunidade. O autor ressalta que muitos pesquisadores percebem o abianato apenas como uma fase de apresentação, de averiguação de compatibilidades com a comunidade religiosa. Ocorre que, apesar de haver menções desse processo de conhecimento grupal, os abiãs colaboradores dessa pesquisa se colocam também como membros ativos numa trajetória de autoidentificação, autoformação e, principalmente, sujeitos inseridos com complexo ritualístico do candomblé:

> Eu mesmo não participo de várias liturgias aqui porque eu ainda não passei pelo processo de iniciação, mas aqui Aramefá a gente tem uma liberdade um pouco maior do que comumente é dito. Então eu entro no quarto de santo com acompanhamento de um iaô e a gente consegue dar um ossé, não nos santos em si, nos igbas. A gente consegue limpar uma galinha... nessa pegada (ABIÃ TUPINAMBÁ, 2020)

> Quando eu entrei, a gente não mexia nos grãos, os abiãs não mexiam nos grãos, porque já tinha os mais velhos e eles faziam. Hoje é mais divertido, vamos botar assim, porque o mais velho ensina o mais novo, o mais novo vai ensinando para o outro. Graças a Deus, tenho o prazer de ajudar os meus irmãos, ensinar um pouquinho o que aprendi. (ABIÃ JUREMA, 2020)

> Pai me coloca ali na cozinha para preparar uma oferenda pra Exu no primeiro dia que eu chego no candomblé como abiã! Isso para mim foi tão

> forte. Marcou de maneira tão significativa. Não sei, acho que foi ali, naquele momento que eu falei "não, é isso que eu quero, é isso que eu quero para minha vida". Eu acho que foi nesse momento que eu realmente me senti uma abiã uma filha de santo. (ABIÃ JAMAIRA, 2020)

Interessante perceber pelas falas que os abiãs julgam ter mais liberdade nas funções diárias do axé. Alguns deles me confidenciaram já terem visitado outras casas e não enxergaram o abiã nos espaços do terreiro. Conforme Quintana (2016. p. 42), "uma característica desse ciclo é que o novato, geralmente, não manipula qualquer elemento sagrado. [...] O abiã também não manipula as folhas sagradas (sangue vegetal), assim como não aprende sobre elas". Ora, em contraponto ao citado, o abiã do Aramefá acaba tendo contato com o aprendizado acerca das simbologias litúrgicas como os grãos e as folhas. Ressalvados os momentos de total recolhimento indicados em suas falas (processo de feitura de iaô, imolação de animais, manuseio de elementos específicos a certo ocupante de cargo/função), os abiãs se inteiram desses recursos veiculadores de axé[21]. Tal comprovação é retomada na fala de Pai Boiadeiro (2020):

> Aqui o abiã tem uma particularidade diferente: o abiã aqui aprende muito, aprende muito saber de história. A gente tem grupos de estudo com abiãs. Então por quê? Eu divido o saber. O saber é extremamente importante, mas só quando você aprende a compartilhar. Não adianta eu saber algumas coisas de candomblé se eu não conseguir partilhar. Se você pegar o abiã desse aqui, eles sabem muita coisa. Aprendendo muita coisa aqui dentro do axé. Não só coisas do axé, mas dessa modificação. O abiã é um filho que você adota.

Deliberadamente, observei que os momentos de aprendizagem na casa de axé se davam também com a imersão prática dos adeptos, os quais, apesar de manterem funções de manutenção e limpeza do barracão, também eram envolvidos com elementos-signos do sagrado, muito embora sempre acompanhado de uma pessoas de cadeira, um iaô e até mesmo um abiã mais velho. Fato é que a condução de cada casa tem suas peculiaridades, uma vez que o líder maior do terreiro é o Babalorixá ou a Iyalorixá, portador de maior axé, guiado pelas divindades. Nesse sentido, Ziegler (1972) coloca que não há entre os terreiros uma gerência central, um laço orgânico que os vincula. Bastide (1961, p. 69) endossa que cada "terreiro é autônomo, sob a dependência de um pai ou mãe de santo que não reconhece nenhuma autoridade superior à sua". Carneiro (1954, p. 12) também ratifica que "cada candomblé, não

[21] Segundo Juana Elbein (1976), o circulação do axé é fomentada pela manipulação dos ebós cuja matéria-prima são os elementos-signos denominados como sangue vermelho (sangue animal, azeite de dendê, mel etc.), sangue branco (sêmen, alcóol das palmeiras e outros vegetais, seiva, sumo), sangue preto (cinzas, carvão, ferro, sumo escuro dos vegetais). É possivel perceber a presença do reino vegetal em todas as manifestações dos sangues sagrados, por isso, Verger (2012, p. 82) atenta que é nenhuma cerimônia é feita sem as folhas," considera-se que o axé o axé, força vital dos orixás, reside nas folhas". Assim, "Kò sí ewé, kò sí òrìsà" (sem folha, não há orixá).

devendo obediência qualquer autoridade religiosa, senão ao seu próprio chefe, tem naturalmente pequenas particularidades de culto e de ritual que não cabem numa visão de conjunto como esta". Dessa forma, fortalece-se a máxima que paira entre o povo de santo, "cada casa é uma casa".

Não obstante, o líder do axé, em que pese se posicionar a favor da difusão de saberes na religião, entende também que "candomblé gira em torno de um awó, o segredo. Ah, por que tanto segredo dentro dessa religião? A gente depende, a gente precisa para salvaguardar o culto, o culto de matriz africana" (PAI BOIADEIRO, 2020). De fato, percebi que os abiãs do Aramefá Odé Ilê ocupam todo o ambiente da roça, estão totalmente envolvidos com os iaôs, estão na cozinha junto à preparação da comida-oferenda, trajam vestes de cor, compartilham os tambores. No entanto, importante ressaltar que todos são convictos da escalada hierárquica e reconhecem a necessidade do segredo de alguns ritos, o awó: "A gente não mexe, não mexe com partes litúrgicas que são de fundamento, tipo feitura de santo e algumas outras partes. O abiã não participa, só depois da feitura" (ABIÃ TUPINAMBÁ, 2020).

Mister ressaltar que as definições de abiã os colocam numa posição totalmente aquém a qualquer significação ritual, trazendo-os para a margem do sistema simbólico da liturgia. No entanto, percebi no terreiro, corpus da pesquisa, que o abiã é envolvido no segredo da religião sem necessariamente carecer revelá-los, uma vez que essa mística se impõe por meio de várias formas e inumeráveis linguagens. O segredo circula sem ter por certo a revelação, haja vista ser os gestos, palavras, cantigas a reconstrução ritualística do "feitiço" do mundo (SODRÉ, 2005).

Assim sendo, o abiã mantém-se envolto a uma esteira de conhecimentos que lhe impõem um processo inesgotável de aquisição de saberes por meio de uma escalada iniciática. Tal empreitada se revela também como um estímulo, mola propulsora para o rito de passagem, a feitura do santo: "O abiã não tem acesso a todos os ritos do Candomblé. Então isso também aguça a sua curiosidade, a vivenciar aquilo. Quando você se apaixona de fato pelo candomblé, você quer vivenciar aquela experiência enquanto um iaô" (ABIÃ SULTÃO DAS MATAS, 2020). Nas palavras do babaegbe, o abiã é envolvido em um plano de formação educacional: "Tem que tomar bença, bença pra comer, bença depois do paó porque tá em casa. E isso é uma formação humana que o abiã precisa passar. E isso faz com que ele se apaixone, a ponto de se tornar um iaô (PAI BOIADEIRO, 2020).

O acesso ao saber no candomblé é uma empreitada que se desenrola por toda a vida, "no candomblé você vive cem anos e ainda tem o que aprender" (PAI BOIADEIRO, 2020). Esse processo contínuo e ininterrupto está envolvido por uma temporalidade e por uma espacialidade mística, representada pelos ciclos de iniciação e um alcance do saber- poder pertinentes à hierarquia religiosa (NARCIMÁRIA LUZ, 2000). Nesse ponto assenta-se a fala a seguir,

> Meu pai sempre fala que quem não coloca a cabeça no chão para aprender, nunca levanta ela pra ensinar. Candomblé, pela estrutura hierárquica e também pela história de resistência que as mulheres da Bahia tiveram para salvaguardar o culto do Candomblé, nada é tão fácil assim como se parece. Conhecimento no candomblé é riqueza. Então se você não se "humildifica" fica para estar naquele espaço, o conhecimento vai fugir de você e você sempre vai ser pobre de conhecimento. (ABIÃ SULTÃO DAS MATAS, 2020)

Interessante perceber na passagem que, antes de se tornar um saber-poder, o conhecimento no axé é saber-caça. É necessário aprender a caçar, usar as melhores armas, trilhar os melhores caminhos na mata fechada. O abiã entende que há uma indispensável imersão no estado de humildade para iniciar a lição que o leva à caçada. Da mesma maneira que Oxossi caça para prover fartura, o abiã caça para aprender e ensinar, tendo em vista que "conhecimento no candomblé é riqueza".

Dessa maneira, em uma engrenagem espiralada, o conhecimento adquirido proclama o poder da sabedoria que faz o axé circular no terreiro, porquanto "a existência confunde-se com poder. E todo poder vem das divindades" (BASTIDE, 1961, p. 226). Percebi que a captura do saber-caça é um processo bifurcado. Aprende-se para ensinar e para isso há um trajeto: "quem não coloca a cabeça no chão para aprender, nunca levanta ela pra ensinar".

Dessa maneira, o processo de transformação do ser ritual (LUZ, 2013) são conjuntos de experiências de onde se captará o conhecimento seguindo uma ordem de habilidade, destreza e precisão de caçador. Nessa perspectiva, a figura do mais velho como instrutor e mestre está sempre presente. Assim, "o desejo de saber, de poder e de querer é socializado através de regras de condutas entre mais antigos e mais jovens [...]" (LUZ, 2013, p.433).

Ora no itan, "Ogum fez de Oxossi provedor" (PRANDI, 2001). Ogum é irmão de Oxossi, Ogum ensina a seu irmão a arte da caça. O processo educativo desencadeado do mais velho para o mais novo é uma prática no Aramefá Odé Ilê. Atentei que não somente iaôs e os cargos ensinam, mas também outros abiãs. O abiã mais velho, apesar de não iniciado, exibe o saber-

poder de ensinar em virtude do conhecimento acumulado na caminhada: “quando a gente lida com pessoas mais velhas, tanto mais velhos com relação à idade ou com relação à conhecimento, saber e sabedoria no geral, a gente vai aprendendo outras formas de enxergar a vida [...]” (ABIÃ TUPINAMBÁ, 2020). Esse traço, tamanha a importância atribuída, aparece nas narrativas dos abiãs de maneira enfática: “Então a gente tem abiã mais velho que a gente tem essa proximidade. Por estar no mesmo grupo dentro do Candomblé, a gente tem mais proximidade de chegar um para o outro e trocar essa figurinha. (SULTÃO DAS MATAS, 2020); e ainda “Todo mundo ensina, todo mundo ensina. É uma troca de aprendizagem constante. Até outro abiã que está lá mais tempo na casa.” (ABIÃ JACIRA, 2020).

Abiã mais velho ensina abiã mais novo: “meu irmão, meu mais velho” (ABIÃ JACIRA, 2020). Observando os comportamentos e aparando as narrativas de cada colaborador, percebi a abiã Jurema figurando como uma das abiãs “preceptoras”, responsável pela orientação e reconhecida pelos demais enquanto tal. Assim Jurema (2020) declara que,

> Os abiã têm que se virar. Se não sabe, vai aprender. Eu pego muito no pé dos meninos, até dos iaô porque meu pai me dá uma autoridade...não é de pegar, mas como uma irmã mais velha. Têm alguns iaôs que são mais novos do que eu de casa, mas como uma irmã mais velha, independente de seu grau, “mais velho é mais velho”. Eles são gratos a mim, porque tem coisa que pode e coisa que não pode.

Imperioso ressaltar que Jurema apresenta uma escala valorativa na dinâmica do saber-poder. Para ela, o tempo vivido no candomblé é tão valioso quanto a ascensão do grau hierárquico. Jurema, por morar no axé, acumula um saber vivido, uma vez que condensa suas relações sociais, familiares e religiosas no mesmo espaço. Segundo Machado (2013), no candomblé, aprender é uma ação-dever responsável pela continuidade da tradição, haja vista ser preciso aprender para perpetuar. Conforme Luz (2013, p.82), “as relações de respeito e veneração pelo mais velho decorrem de um interesse de adesão dos mais novos, motivados pelos valores que regem a coesão grupal”.

Nessa linha, não deixei de perceber o alinhamento das narrativas em torno do processo da formação abiã e sua importância para os outros graus da escala hierárquica. Os abiãs colaboradores entendem o abianato enquanto uma fase extremamente importante às outras que a sucede. Nas narrativas ficou bem evidente que o abianato bem vivido é base de sustentação do iniciado: bom abiã, bom iaô. Assim, Sultão das Matas enfatiza: “acredito que um bom iaô, um bom ebôme, que são os mais velhos, um bom babalorixá, na minha humilde perspectiva de abiã, precisa ser um abiã, precisa vivenciar esse período de aprendizado

humilde na base da pirâmide do candomblé (ABIÃ SULTÃO DAS MATAS, 2020). Na mesma via, coloca-se a abiã Jacira: "eu não vejo um bom iaô, um bom pai de santo que não tenha passado por esse processo de aprendizagem do abiã" (ABIÃ JACIRA, 2020). Nas palavras ainda mais enfáticas da abiã Jurema (2020),

> O abiã aqui faz tudo, é o início de tudo, né? Pra você ter confirmação se você quer fazer o teu santo ou não. É um momento em que você se encontra, eu vou dizer assim: "Hoje eu encontrei e vou ser de candomblé". Aí você passa esse período de abiã primeiro para depois você conseguir ser um iaô, porque se você não limpa a sua roça, você vai ser um iaô relaxado. Se abiã você não faz, iaô você não vai fazer.

Nos depoimentos de cada colaborador ficava claro o quanto essa transformação pessoal e grupal fazia parte de uma socialização intrínseca ao terreiro do qual o abiã faz parte. Segundo Quintana (2016), o chamado habitus[22] candomblecista é um fator extremamente considerado na formação da identidade do filho de santo e do seu grupo a partir das experiências práticas. É também o que apontam Narcimária Luz (2000) e Luz (2013), no que concerne à manifestação do elemento vivido-concebido. A pujança do abianato é revelada pelos abiãs no instante em que eles apontam ser essa fase o momento que repercutirá nas aprendências dos momentos seguintes: bom abiã, bom iaô, bom ebôme.

3.1.2 "Pé no chão que a caminhada é longa": lições e desafios no aprendizado abiã

Em tempos de grande fartura em Ifé, todos se reuniam para comemorar a colheita. Certa vez, durante os festejos, surgiu um grande pássaro, monstruoso e aterrador, que pousou no telhado do palácio. O povo corria aterrorizado. A ave foi enviada pelas feiticeiras, Iyá Mi Oxorongá, ofendidas por não terem sido convidadas para a festa. O rei chamou os melhores caçadores do reino para abater a grande ave. Mesmo portando vinte, quarenta, cinquenta flechas, os caçadores não conseguiram acertar o monstro com asas e fracassaram. Finalmente, apareceu um caçador que, após fazer um ebó às feiticeiras, apontou atentamente e disparou sua única

[22] Elemento fundante na teoria de Pierre Bourdieu, o habitus, grosso modo, é a característica e a distinção do indivíduo incorporadas através das disposições do grupo em que se vive. Nas lições do sociólogo, habitus "é um sistema de disposições duráveis e transponíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona a cada momento como uma matriz de percepções, de apreciações e de ações – e torna possível a realização de tarefas infinitamente diferenciadas, graças às transferências analógicas de esquemas [...]" (BOURDIEU, 1983, p. 65).

flecha, matando a ave perniciosa. Após vencer o desafio, o caçador ficou muito popular e desde então passou a ser chamado de Oxossi, o caçador de uma flecha só (PRANDI, 2001).

O itan consegue fornecer elementos importantes para a análise do ensinar-aprender no terreiro. Primeiramente, é importante perceber a completa harmonia entre a ação sagrada e ação humana, entre o invisível e a matéria. O ebó representa no itan a engrenagem mítica de circulação do axé que não deixa de fazer parte do próprio ser humano, dos ara-aiyê. Nas palavras de Luz (2013, p. 80), "os princípios e valores religiosos perpassam a vida do africano de tal modo que ele vive em estado de constante tensão dialética entre o mundo imanente e o transcendente". Oxossi, grande caçador, contextualiza a precisão de sua flecha à dimensão cósmica, ao sagrado. Eis o ser ritual, fruto da simbiose das substâncias concretizadas e as forças sobrenaturais (ZIEGLER, 1972); eis o abiã e o aprendizado através da experiência acumulada e da iniciação religiosa. O abiã inicia entendendo que a religião abrange os planos da individualização, da socialização e da relação do ser e natureza (LUZ, 2013).

Ainda no campo das representações, a flecha solitária significa atenção e destreza, mas também disciplina e dedicação. Ora, a flecha é trajeto. Observei abiã arquitetar caçada com afinco, porque saber é caça de uma só flecha. Por isso, dias de entrega na roça, vivendo em função, partilha das tarefas, entrega à vida comunitária. Evidente que cada um tem sua trajetória, seu trocar de passo, seu tempo de estiada. No entanto, há sempre um abiã nas fases seguintes. Segundo o babaegbe da casa, "independente da gente ter um cargo, costumo dizer que a gente é abiã, é iaô pra sempre, porque se aprende todo dia" (PAI JUREMEIRO, 2020). Ratificando a assertiva, Pai Boiadeiro (2020) assenta: "Eu sou eterno aprendiz do candomblé. Fui enquanto abiã. Eu falo que as pessoas nunca podem bater no peito dizendo 'eu sei fazer candomblé'. Não se sabe até onde a gente vai aprender. Todos os dias eu aprendo candomblé."

Ademais outro aspecto interessante no conto é a apresentação do desafio. Oxossi é desafiado a abater a ave monstruosa. O desafio funciona, por vezes, como estímulo, fomento ao processo de aprendizado. Oxossi tinha apenas uma flecha. É, pois, a experimentação e a vivência que o transforma em caçador. A essa passagem associo a narrativa da abiã Jurema quando revela o aprendizado adquirido através do desafio: "desafio lançado, desafio abraçado. Foi ali que eu aprendi (ABIÃ JUREMA, 2020). E segue,

> Meu pai de santo deu um desafio a gente. Tinha duas casas pra serem feitas, que são da família Jêje, que é a casa de Omolu junto com os outros irmãos e

> Ossain faz parte da família Jêje, porém com casa separada. E aí ele tem sempre uma brincadeira comigo e ele disse assim "Você constrói as coisas em um dia, mas eu duvido que você construa a casa do seu santo ainda esse ano". E olhei pra ele assim e falei "Pois eu vou mostrar pro senhor que eu vou conseguir". Pedi ajuda a uma pessoa, uma senhora, Mãe N., pra ela me ensinar como fazia as amarras, porque eu também não sabia. Ela foi e me ajudou a fazer a parte da frente da casa. A gente amarrou e ela me ensinou. Aí eu fui pra mata buscando pau, o que tinha que pudesse construir a casa, porque a casa de Ossain é de enchimento e fui. Todo dia eu ia fazendo um pouco. Eu ia trabalhar, quando voltava do trabalho, que eu trabalhava até às três, eu construía um pedacinho. E aí ele olhou "Bem que você conseguiu". Tipo um desafio que ele lançou e eu abracei esse desafio e ficou aquele quartinho ali com aquela energia maravilhosa.
> (ABIÃ JUREMA, 2020)

Ainda sobre o fato, Jurema me relatou que esse episódio a conduziu à ensinamentos em variados aspectos. Segundo ela, por meio do desafio, teve a oportunidade de conhecer os elementos naturais atribuídos ao seu orixá, sentiu a terra a cada busca pelo barro e pela madeira, entendeu o valor da transmissão do conhecimento pelos mais velhos. Trata-se, portanto, de uma dinâmica que materializa a cultura da participação na qual a captura de conhecimento e das informações do código grupal apenas tem sentido quando incorporada ativamente às relações interpessoais por meio de experiências vividas coletivamente (NARCIMÁRIA LUZ, 2000). Jurema buscou ensinamentos que não detinha. Foi sua mais velha fonte desse saber.

Nesse liame, ao mais velho cabe o movimento do ensino, ao abiã a degustação, isto é, "ele está degustando aquele espaço, reconhecendo e também sentindo as conexões que o seu orixá faz com aquele espaço. Eu acho que a função, o papel do abiã é degustar com bastante sabor mesmo o que é estar no candomblé, o que é esse viver em comunidade" (ABIÃ SULTÃO DAS MATAS, 2020)". Para Machado (2013, p. 120) o que caracteriza a dinâmica do ensino no terreiro é que "os mais velhos são responsáveis pelos mais novos. E os mais novos buscam os ensinamentos dos mais velhos. O ensinamento não tem hora marcada". Assim é possível observar na narrativa,

> Os iaôs ensinam bastante a gente mais no contato com sagrado, quando a gente tem que ter um contato com o sagrado ou a respeito de algum preceito, alguma coisa assim são os iaôs que nos ensina. Os conhecimentos mais historiográficos, sobre a história da nossa raiz e também sobre o fazer candomblé, o cantar uma cantiga, o rezar, como acender uma vela para espantar alguma coisa na nossa vida é nosso pai de santo mesmo que passa esse conhecimento. (ABIÃ SULTÃO DAS MATAS, 2020)

É perceptível que, além do abiã mais velho outrora apontado, o iaô tem importante participação na formação do abiã no Aramefá Odé Ilê. Segundo Pai Boiadeiro, cada abiã

chegante é entregue a um iaô cuja função é conduzir o novo adepto na sua jornada religiosa, "o iaô faz essa triagem" (PAI BOIADEIRO, 2020). Doravante, chegado o momento de feitura, o abiã continuará tendo um iaô-guia, aquele que será seu pai/mãe pequena na passagem iniciática.

Na casa de candomblé aprende-se a ensinar aos menos experientes, porquanto o ato de ensinar atribui legitimidade à iniciação religiosa. Nessa perspectiva, Machado (2013) salienta que das aprendências dependem a continuidade da tradição e o fortalecimento da espiritualidade, criando dessa forma um sistema de entrega de saberes importantes à condição de ser e com-viver na comunidade.

Ainda no que tange ao processo de transmissão de saberes, Hampâté-Bá (2010) disserta que, na dinâmica africana dos locais de onde partem suas observações, as lições e o ensino não são sistemáticos, mas enlaçados às circunstâncias da vida. O autor ressalta ainda que esse método pode parecer caótico, no entanto tal movimento lhe atribui vida. Assim sendo, "a lição dada na ocasião de certo acontecimento ou experiência fica profundamente gravada na memória. (HAMPÂTÉ- BÁ, 2010, p. 183). De fato, o candomblé agrega valores dos africanos e os redimensionam nas práticas religiosas e na convivência grupal dos terreiros. Sobre esse ponto, o abiã Tupinambá se manifesta,

> Eu percebo que não é um processo linear, cartesiano, onde a gente senta pra estudar uma matéria, onde a gente senta para entender "Hoje a gente vai estudar isso aqui, história da arte, vanguardas" ... Não! É algo que acontece em um caos, mas não um caos desordenado, né? Então no ato cotidiano a gente consegue tirar vários conhecimentos que servem para várias coisas dentro do candomblé e na vida. Eu sei limpar uma galinha hoje por exemplo [risos]. (ABIÃ TUPINAMBÁ, 2020)

É notável esse percurso didático no processo de ensino do novo adepto, uma vez que o mais velho de casa oportuniza o conhecimento durante as tarefas na cozinha, as limpezas dos quartos de santo e do barracão. Há sempre alguém que funciona como um instrutor numa abordagem participativa nas atividades cotidianas, fomentando uma rede de sociabilidade que envolve o membro da casa de axé. O aprendizado se espalha em diversos momentos e por meio de diversos personagens. Assim o abiã Sultão das Matas ressalta: "eu acredito que a todo momento a gente tá aprendendo, [...] Então acaba que no convívio, durante as funções... quando a gente se reúne, sempre está tendo algum aprendizado" (ABIÃ SULTÃO DAS MATAS, 2020).

Outrossim, importante entender que cada membro traz sua história de vida e significa cada lição a luz das suas particularidades. O abianato é o início de uma trajetória que não tem forma tampouco termo. A literatura costuma marcar essa fase pela consagração da cerimônia da lavagem das contas. Bastide (1961) descreve o ritual de lavagem das contas como um mecanismo litúrgico e demarcatório, uma vez que "a lavagem marca o início da estação sagrada" (BASTIDE, 1961, p. 91).

No campo, deparei-me com o processo da lavagem das contas e, principalmente, com o "sujeito de contas lavadas". No Aramefá Odé Ilê, em meio ao abianato, o membro que passa por esse processo é chamado de "abiã de santo lavado", isto é, já recebeu o colar do respectivo orixá por meio de um ritual, o qual envolve o trabalho com folhas e outros elementos sagrados. Nas palavras de Pai Boiadeiro, essas pessoas estão esperando pelo "chamado de Xangô, o chamado do seu santo. Até então são abiãs de santo lavado, porque eles assentam o santo, dão satisfação à sua espiritualidade, mas ainda não é hora de fazer. Então eles dão comida à cabeça e aguardam o chamado do orixá. O santo é assentado para comer" (PAI BOIADEIRO, 2020).

Ainda curiosa sobre a figura do abiã de santo lavado, busquei mais informações na casa de axé. Conforme Pai Boiadeiro, esse sujeito lavado na casa não se torna um iaô, haja visto não ser um processo de iniciação. O abiã que lava seu santo se comprometerá com sua espiritualidade porque ainda não teve a permissão do orixá para a feitura. Há, no entanto, abiãs que sequer lavam o santo, mas já recebem o chamado para a iniciação. Portanto, após uma imersão de cunho investigatório acerca da temática, pude perceber que o ritual da lavagem de conta apresentada pelas referências do candomblé é processo pelo qual passa o indivíduo intitulado "abiã de santo lavado" do Aramefá Odé Ilê.

Com efeito, pode-se inferir que cada casa, muito embora salvaguardando o culto, estabelece traçados específicos nos procedimentos de ensino. O Aramefá Odé Ilê incorpora um método participativo pelo qual se manifestam atravessamentos de cunho historiográficos e proximidades acadêmicas. Muitos dos seus filhos de santo estão nas academias ou por ali acessaram o terreiro. Diante disso, Rabelo (2019, p. 238) elucida que "há certamente muita variação nos trajetos de aprendizado disponíveis aos novatos: no candomblé cada casa é um caso. Enquanto algumas casas rezam pela "cartilha antiga", outras oferecem a abiãs e iaôs mais oportunidades de participação e aprendizado."

Mister salientar que, em uma casa onde cerca da terça parte dos filhos são chegantes, o abianato traça um movimento espiralado de aprendizagens: vivendo o abiã aprende; vivendo o abiã ensina; vivendo o mais velho ensina aprendendo. Esses sujeitos são "os braços fortes de uma religião que necessita das mãos dadas" (PAI BOIADEIRO, 2020). Dessa forma,

> A figura do abiã é muito forte no Aramefá. Não que a figura do iaô não seja, mas aqui um abiã quando ele se torna iaô, ele já vai concreto daquilo tudo. Aqui o abiã tem tempo de aprendizado. Primeiro que eu tenho muita convivência. Nas outras casas não tem esse perfil do pai de santo ter tanto contato com o abiã e eu tenho muito contato. Esse contato diário com os abiãs, para mim, para o perfil do Aramefá é extremamente necessário. [...] Se você pegar o abiã desse aqui, eles sabem muita coisa. Aprendendo muita coisa aqui dentro do axé. Não só coisas do axé, mas essa modificação. O abiã é um filho que você adota. (PAI BOIADEIRO, 2020)

Algo interessante trazido por Pai Boiadeiro é justamente a sua efetiva convivência com os abiãs. O líder da casa faz de lá a sua morada também. Por conta disso costuma estar com os filhos de santo nos variados ambientes do barracão. A cozinha, o salão, os quartos de santo são ao mesmo tempo cenários de vivências e elementos simbólicos educadores. Nesse sentido, a educação dos abiãs está diluída no complexo e diuturno processo de aprendizado no candomblé.

Como disserta Hampâté-Bá (2010), a educação aos moldes africanos se dá por toda a vida, sendo a própria vida educação. O autor coloca ainda que um homem idoso sempre encontrava um mais velho ou mais sábio que ele a quem pudesse consultar (HAMPÂTÉ-BÁ, 2010). No axé recordo ouvir por muitas vezes que "não se inicia viagem enxergando apenas chegada, mas sim aprendendo caminhos". Assim, "todos os dias costuma-se dizer, 'o ouvido ouve aquilo que ainda não ouviu' [...] a educação podia durar a vida inteira" (HAMPÂTÉ-BA, p. 201). Foi assim que escutei mais uma vez a lição dita aos abiãs, mas que também me fez destinatária: "pé no chão que a caminhada é longa, o aprendizado é longo" (PAI BOIADEIRO, 2020).

3.1.3 Cozinha de aula: atenta, abiã!

Motumbá

"Um conselho dado por alguém sábio deve ser levado em consideração e seguido à risca!" Parafraseio este verso para dizer que certa vez, Pai

> Boiadeiro de Oxossi me disse que candomblé se aprende na cozinha, lugar regido pelas yabás. Entrelaçado nessa ancestralidade, pedi agô e recebi a missão de me banhar em rosas amarelas, vermelhas e brancas. Cheirando a mil flores e a erva-doce, recebi a benção das mulheres. Banhei-me na doçura do mel de Oxum. Respirei a brisa do vento fresco de Oyá e, aninhada nos braços de Yemanjá, eu rezei. Agradeci por ter nascido delas, por ser de axé e ter em mim um pouco do arquétipo de cada uma. Pedi calma, amor e feminilidade. Pedi que continuassem abençoando a minha vida, fazendo de mim uma pessoa melhor. Fazendo em mim mudanças necessárias. Coberta pelo amor de meus pais, mães e irmãos de axé, continuei minha missão. Depois de lágrimas, orações e cantigas, dei a elas meu respeito e entreguei meus desejos. A partir de então, eu renasci, cresci e vou viver no colo das yabás, afirmando que sou filho do candomblé, sou fruto de Odé, sou filho do Aramefá!
>
> Cartão ao visitante, Festa das Yabás, 25/01/2020

Não passa despercebido nas narrativas dos colaboradores o processo educativo no qual estão inseridos. Assim também não deixam os depoimentos de alertar para a (re) tomada identitária do ser candomblecista e sua repercussão nas sociabilidades fora do terreiro. Toda essa engrenagem se manifesta enquanto uma educação presente em todos os espaços do axé, em especial, na cozinha. Na cozinha, "lugar regido pelas yabás", aprende-se de corpo inteiro: pelo cheiro dos alimentos, pelo manuseio das ervas, pela troca das falas, pelo arrepio fruto das energias circulantes. Dessa forma, "é na cozinha que mistérios e poesia são tecidos a cada dia nos terreiros: tudo no candomblé começa e termina na cozinha. Na cozinha do candomblé passa-se tudo, desde as iguarias dos ebós até as oferendas de bori, do nascimento, da iniciação e e morte, axexé" (LIMA, 2010, p. 83). "Candomblé aprende na cozinha", espaço educativo por excelência no terreiro de candomblé.

Alimentar-se é um ato fundamental à comunidade de terreiro, tanto na oferta da comida oferecida aos seus membros quanto no relacionamento com as divindades: "Ninguém sai do terreiro com fome" (LIMA, 2010, p. 67). Alimentar o outro é uma prática que impulsiona as relações sociais no terreiro ao passo que fomenta a construção do arcabouço simbólico da comida-oferenda na transmissão do axé (ALVARENGA, 2017). De acordo com Sousa Jr. (2014, p. 128) "a comida é entendida como força, dom, energia presente nos grãos, raízes, folhas e frutos que brotam da terra".

Segundo Brandão (2007), a educação mora nas ações das pessoas, em suas vivências, nas relações e interações do sujeito com o meio e com as outras pessoas. Ensinar é um processo

que deriva da necessidade do indivíduo de organizar a sociedade e sua cultura e, por isso, também se torna uma prática de vida contida em todos os espaços. Nesse sentido, "ninguém escapa da educação. Em casa, na rua, na igreja ou na escola, de um modo ou de muitos todos nós envolvemos pedaços da vida com ela: para aprender, para ensinar, para aprender e ensinar" (BRANDÃO, 2007, p. 8).

Com isso posto, interessante notar que para saber, fazer e conviver misturamos vida com educação ou educações (BRANDÃO, 2007). Dessa forma, a vida é uma educadora que desenvolve estratégias para transmissão de conhecimentos pertinentes ao espaço social, cultural e religioso no qual se inserem os sujeitos. Assim, no candomblé, o aprendizado na cozinha faz parte de uma pedagogia que envolve todos os sentidos no processo de socialização do filho de santo já que "a cozinha é, por excelência, o local de passagem do estado de natureza para a cultura, na domesticação do fogo. Ela faz parte dos complexos sistemas alimentares, isto é, um conjunto de elementos, produtos, técnicas e hábitos e comportamentos à alimentação [...]" (LIMA, 2010, p. 76). Sob essa perspectiva da sacralidade, "[...] nas comunidades de terreiro, a comida é a força que alimenta os ancestrais e, ao mesmo tempo, o meio por qual a comunidade alcança o mais alto grau de intimidade com o sagrado, através da consumação. (SOUSA JR, 2014, p. 129)

Ao permear todas as relações, a educação se multifaceta e se torna várias, ocupando espaços onde se aliará aos valores, costumes, tradições e crenças. Assim se entende a casa de candomblé: um espaço de ensino e aprendências voltado para a formação integral dos seus abiãs. Segundo o babaegbe,

> Esse papel é cotidiano, ser também formador. Independente do credo, formador humano e espiritual. Porque tudo que a gente ensina aqui dentro tem um reflexo lá fora, principalmente com o abiã. Porque o abiã chega na casa de axé vestido de qualquer jeito, falando de qualquer jeito, se comportando de qualquer jeito, achando que ali é só mais um lugar. E o grande papel na casa, que começa de cima pra baixo, começa do pai de santo até o iaô que é quem abraça o abiã no primeiro momento, é essa formação. Falar o que pode e o que não pode. Explicar que tem momento pra tudo. E quando ele sai de dentro do terreiro e vai pra vida social dele, ele vai ver que dentro do terreiro existe uma coisa chamada educação. Uma educação que não é só uma educação pedagógica, nem só uma educação física ou moral, mas uma educação humana. (PAI JUREMEIRO, 2020)

Entendo que a referência à expressão "educação pedagógica" se associa à ideia de um sistema de educação formal, estrutura muito aquém à complexa didática de ensino pautada no saber vivido. Sendo dessa maneira, conforme Pai Juremeiro, a educação não se apresenta somente

como um ensino formal alicerçado apenas na transmissão de informações, mas principalmente voltado para a formação integral do abiã, o ser comunitário, social e espiritual.

Nessa perspectiva, a educação no terreiro se fundamenta no aspecto solidário das relações, a fim de fomentar a manutenção dos seus preceitos. Partindo da premissa de que a educação está presente em outros lugares que não somente em espaços formais, destaco a cozinha no candomblé como um lugar movimentado por saberes. Para o líder da casa, "o candomblé começa na cozinha porque é uma religião gastronômica. A gente brinca que o candomblé é uma religião gastronômica: uma religião que se dá comida não pode ser uma religião ruim. Tudo gira em torno de comida." (PAI BOIADEIRO, 2020).

Na cozinha aprende-se sobre elementos-símbolos dos orixás, prepara-se o ebó tão importante à movimentação do axé. Além disso, na cozinha os adeptos se socializam, trocam experiências de vida, contam histórias e alimentam a matéria. Logo abiã atenta: cozinha-saber, cozinha de aula!

> Candomblé é cozinha. Até do fundamento que você fica "Como é que será que faz isso" você tem que tá na cozinha, porque ali que o pai de santo está com você e ele vai soltar alguma coisa pra você guardar aquele momentinho ali que ele te contou aquele segredinho ali. Tudo é na cozinha, tudo. Preparar ebó, limpar os bichos, preparar axé. Até quando você vem pro ôro, pra uma reza, primeiro você passa pela cozinha, primeiro você passa pela cozinha, porque você tem que fazer alguma coisa lá para trazer pra reza...um feijão torrado pra rezar pra Oxossi pra você botar ali e agradecer a ele dia de fartura...é isso. (ABIÃ JUREMA, 2020)

Para a abiã Jurema a cozinha é um lugar privilegiado porque nela circulam informações valiosas para a formação religiosa do filho de santo. Ademais, interessante destacar que na cozinha as relações sociais se difundem ao ponto base da formação de identidades (QUINTANA, 2016). Segundo Caputo (2012, p. 51), a cozinha é "um dos lugares mais movimentados da casa [...] o trabalho na cozinha não para, tamanha sua responsabilidade em preparar as comidas que serão oferecidas aos Òrìsà, assim como as refeições destinadas aos filhos da casa e também aos visitantes que chegam para as festas".

Portanto, a cozinha produz conhecimento espontâneo: "a cozinha ela não tem uma coisa marcada. Você tem que estar lá. Você não pode perder oportunidades. Você tem que dormir bem tarde e acordar bem cedo" (ABIÃ JUREMA, 2020). Nas narrativas dos abiãs, a cozinha apresenta-se como um ser personificado imbricado a uma função formadora. Cozinha de axé, também é o roncó do abiã.

Segundo Brandão (2007), o saber da comunidade envolve situações pedagógicas interpessoais, familiares e comunitárias. Na cozinha, ao passo que a energia sobrenatural circula, as relações de solidariedade e confiança são estabelecidas. Ponto fecundo para a construção da oralidade sábia, a cozinha é o espaço da palavra, tradição oral em que os acontecimentos e incidentes da vida podem induzir à narração de um mito, de uma história ou lenda (HAMPÂTÉ-BÁ, 2010).

> A cozinha é o lugar que, pra mim, é essencial no candomblé. É onde a gente prepara comida de santo, onde a gente senta para fazer as nossas refeições, é onde a gente fortalece a nossa espiritualidade ali no momento que a gente tá preparando com os mais velhos, com os mais novos, com nossos pais, com Yá (ABIÃ JACIRA, 2020).

Vale ressaltar que o candomblé não possui manuais tampouco espaços consagrados apenas à transmissão de informações previamente organizadas. Volto a citar o depoimento transcrito outrora: "O candomblé não tem um livro. Não tem cartilha que lê tudo e você aprende. Candomblé todos os dias você aprende um pouco mais. É uma religião de aprendizado. No candomblé, só é rei quem é sábio" (PAI BOIADEIRO, 2020). Interseccionando com as lições de Brandão (2007), em uma comunidade os que sabem: fazem, ensinam, corrigem; os que não sabem: espiam, veem fazer, fazem no cotidiano e, aos poucos, se integram ao grupo dos que ensinam com o próprio exercício vivo do fazer.

Outrossim, não podendo deixar de observar, a cozinha também é lugar de tensões, conflitos, performances e narrativas corporais (LIMA, 2010). No candomblé, há uma etiqueta que se atrela ao princípio da senioridade: "Pé no chão! Vai comer? Você tem que saber onde põe o prato porque tem alguém que vai comer depois de você. Vai dormir? Vamos pedir bença ao pai, bença a mãe, bença meus irmãos" (PAI JUREMEIRO, 2020).

Na cozinha ritual, as tarefas são divididas respeitando uma série de interdições, tabus, quizilas e awó (LIMA, 2010). Dessa maneira, [...] "[...] o povo de candomblé, quando questionado sobre "os de comer", tem em mente um universo alimentar mais amplo, que compreende: o que não se come e o não comer; com quem se come; como se come e quando se come. (SOUSA JR., 2014, p.129)

Além disso, a cozinha também se configura como um palco por onde desfila o segredo, pois é lá que são retiradas as partes sagradas dos animais, os axés, preparadas com o maior sigilo pelos mais velhos (LIMA, 2010). Sendo, pois, local de segredo, é também local de hierarquia, de poder. O ato de comer para os filhos de santo respeita uma lógica hierárquica responsável

inclusive pela forma e momento de comer. Assim, “a partilha da comida nos terreiros é hierarquizada. Como se come está diretamente relacionado a posição que o indivíduo ocupa dentro do grupo no qual está inserido (SOUSA JR., 2014, p. 129). Os abiãs, por vezes, são os últimos a se alimentar durante um banquete no barracão.

O preparo da comida, seja para o santo ou para a comunidade, proporciona uma convivência profunda entre os membros, os quais passam a se inteirar dos fundamentos rituais e também das intimidades alheias, campo fértil para o fuxico. Nas palavras de Lima (2010, p. 83). o ejó (fofoca) é a crônica da novidade, um dos ingredientes que nunca faltam na cozinha, assim como o sal, no qual todos são alvos, estejam corretos ou não nos seus afazeres”.

Nesse contexto, as refeições comunitárias - cada vez menos atraentes à sociedade moderna - tornam-se espaços de socialização nos quais se trocam diversas informações, desde o sagrado até a novidade circulante do fuxico, o ejó. A cozinha está além de um repertório de ingredientes e instrumentos de trabalho, é muito mais um espaço de formação de redes sociais sujeito às subjetividades, transformado pelo tempo e aliança com outros grupos culturais (LIMA, 2010).

4. ABEBÉ: REFLEXOS DA IDENTIDADE

No começo não havia separação entre
o Orum, o Céu dos orixás,
e o Aiyê, a Terra dos humanos.
Homens e divindades iam e vinham,
coabitando e dividindo vidas e aventuras.
Conta-se que, quando o Orum fazia limite com o Aiê,
um ser humano tocou o Orum com as mãos sujas.
O céu imaculado do Orixá fora conspurcado.
O branco imaculado de Obatalá se perdera.
[...]
Assim, o Orum separou-se do mundo dos homens
e nenhum homem poderia ir ao Orum e retornar de lá com vida.
Agora havia o mundo dos homens e dos orixás, separados.
[...]
Oxum, que antes gostava de vir à Terra brincar com as mulheres,
dividindo com elas sua formosura e vaidade,
ensinando-lhe feitiços de adorável sedução e irresistível encanto,
recebeu de Olorum um novo encargo:
preparar os mortais para receberem em seus corpos os orixás.
Oxum fez oferendas a Exu para propiciar sua delicada missão.
De seu sucesso dependia a alegria dos seus irmãos e amigos orixás.
Veio ao Aiyê e juntou as mulheres à sua volta,
banhou seus corpos com ervas preciosas,
cortou seus cabelos,
raspou suas cabeças, pintou seus corpos.
Pintou suas cabeças com pintinhas brancas,
como as penas da galinha-d'angola.
Vestiu-as com belíssimos panos e fartos laços,
enfeitou-as com jóias e coroas.
O ori, a cabeça, ela adornou ainda com a pena ecodidé,
pluma vermelha, rara e misteriosa do papagaio-da-costa.
[...]
Os orixás agora tinham seus cavalos,
podiam retornar com segurança ao Aiyê,
podiam cavalgar o corpo das devotas.
Os humanos faziam oferendas aos orixás,
convidando-os à Terra, aos corpos das iaôs.
Então os orixás vinham e tomavam seus cavalos.
E, enquanto os homens tocavam seus tambores,
vibrando os batás e agogôs, soando os xequerês e adjás,
enquanto os homens cantavam e davam vivas e aplaudiam,
convidando todos os humanos iniciados para a roda do xirê,
os orixás podiam de novo conviver com os mortais.
Os orixás estavam felizes.
Na roda das feitas, no corpo das iaôs,
eles dançavam e dançavam e dançavam.
Estava inventado o candomblé.
(PRANDI, 2001, p. 526-528)

Oxum, mãe ancestral, é a senhora das águas doces. Nas águas, a vida acontece; nas águas tudo é movimento, onde circula axé. Oxum, portanto, é regente da vida uma vez que é divindade

da fecundidade e da gestação de todo ser que é vivo (PARIZI, 2020). Assim sendo mãe universal, assume também a maternidade dos iniciados no candomblé, tornando-se ponto de partida nos ritos iniciatórios, na (re) conexão entre os orixás e os homens, entre o aiyê e orum.

No itan, Oxum se fez ponte, água corrente que conduziu o axé até os homens, força promotora da união entre a matéria e o espírito. Mãe criadora das iniciações, Oxum é um orixá de grande importância no panteão iorubá, primeira de todas as iyalorixás (PARIZI, 2020), símbolo do culto à ancestralidade, regente do candomblé. Além disso, sendo origem, reconstitui o elo entre o tempo presente e o imemorial por meio da incorporação. O candomblé, pois, estabelece ligação com África. Nesse sentido, Bastide (1961, p. 70) ressalta que os candomblés "[...] estão ligados entre si por uma mesma realidade de que participam todos, a da civilização africana".

Contudo, muito embora o autor endosse que "[...] o lugar do culto na Bahia aparece sempre como um verdadeiro microcosmo da terra ancestral" (BASTIDE, 1961, p. 76), há de se reafirmar os contrastes e trocas advindos de um legado histórico intercontinental, fronteiriço. É nesse instante, decerto, que Oxum é escoamento, ponte e diálogo. Dotada de sabedoria, destreza e astúcia, Oxum representa a resistência, o poder inteligente e a gestação da vida. Dessa forma, o candomblé perpetua-se como uma ressignificação também cultural em uma circunstância diaspórica. Essa perspectiva se manifesta na fala do abiã Tupinambá (2020) quando afirma que

> O candomblé não é só uma religião, pelo menos pra mim né? Eu acho que talvez a maioria das pessoas que vivem realmente, ele não é só uma religião. A gente aqui bate paô e arreia nossa comida. A gente começa a viver no estilo de vida. Então, no candomblé, a gente fala que não existe coincidência, tudo existe um porquê e lá fora na nossa vida urbana - falo urbana porque aqui é sítio, mas existem vários candomblés na cidade - lá fora, na nossa vida urbana a gente começa a ressignificar esses símbolos, ressignificar acontecimentos, nosso cotidiano. (ABIÃ TUPINAMBÁ, 2020)

A cosmogonia do candomblé funda uma concepção de vida pautada em valores africanos nas américas. O viver em comunidade, a aproximação do aprendizado às lições cotidianas, o controle do segredo ritual e a tradição oral são fatores que se confrontam com um arcabouço de costumes ocidentalizados. Por isso, esse processo de ressignificação simbólica se torna parte do processo identitário do abiã, porquanto "a identidade é irrevogavelmente uma

questão histórica. Nossas sociedades são compostas não de um, mas de muitos povos. Suas origens não são únicas, mas diversas" (HALL, 2003, p. 30).

Nessa discussão, é importante, sobretudo, entender que o tráfico de negros escravizados marcou a história do Brasil pela expropriação, genocídio e violência. No entanto, o efeito contrário se manifestou por meio das estratégias de resistência, dentre elas, a manutenção dos preceitos religiosos africanos/ameríndios. Nesse liame, observei nas falas dos colaboradores não apenas a indicação de um (re)construção ritualística e religiosa, mas uma propensa modulação da identidade cultural. Para Bastide (1961, p. 238), "o indivíduo não repete os gestos dos deuses apenas no transe, na dança extática, mas também em sua vida cotidiana, em seu comportamento de todos os dias. Existe, é certo, ação e reação incessantes do natural sobre o cultural, do cultural sobre o natural".

Ora, se os processamentos de variação cultural são dinâmicos é porque as fontes de identificação são diversas (HALL, 2003). Na diáspora, todos ostentam pertencimentos diferentes que atentam contra a pureza originária. A impureza é construída com fusões e perdas necessárias à transformação social já que "a diferença, sabemos, é essencial ao significado, e o significado é crucial a cultura" (HALL, 2003, p.33). Assim, o candomblé é, ao mesmo tempo, a representação da sobrevivência cultural, a inovação combinatória do encontro de mundos (o material e o sacro) e a manifestação da religiosidade insurgente. São com todas essas interfaces que precisa lidar o abiã: o encontro do lugar de significação dinâmica capaz de remodelar a si, o outro e a relação entre eles. Dessa forma, na fala de Pai Boiadeiro (2020),

> O Candomblé é empoderamento porque é uma religião que te desmonta enquanto ser humano e te remonta outra vez no sentido de te transformar numa pessoa mais forte, numa pessoa mais firme. [...] O candomblé é dentro e fora. O abiã chega no terreiro de candomblé através de algum desnorte na sua vida... É reencontro com si, a busca de sua identidade, a busca da sua espiritualidade.

Pensar em afirmação de si é antes de tudo levar em consideração a autoidentidade, isto é, os processamentos particulares da construção do eu a partir das fontes de identificação. Outrossim, não se pode esquecer que os pontos de referência se tornam interativos e acabam diluindo a ideia de sujeito integrado e estável (HALL, 2006). Em tela, vale imprimir que mesmo a comunidade-terreiro sendo classificada como uma sociedade tradicional, na qual "o passado é venerado e os símbolos são valorizados porque contêm e perpetuam a experiência

de gerações" (GIDDENS, 1990 *apud* HALL, 2006), são perceptíveis construções identitárias variáveis, inacabadas e transitórias fruto das intersecções socioculturais.

Imperioso, a essa altura, anuir ao pensamento de Munanga (2014) instituindo a autodefinição e a heterodefinição enquanto instrumentos indispensáveis à defesa de um grupo. Evidente que o chamado sujeito social (HALL, 2006) propôs uma identidade interacionista, um diálogo entre o interior e exterior, entre o pessoal e social. No entanto, outras discussões formativas foram eclodindo e essas identidades se multiplicaram, confluindo-se ou contradizendo-se a partir da transformação contínua em relação à maneira como somos representados culturalmente (HALL, 2006).

Ademais, até mesmo a tradição, aguçando ainda mais a beleza-ouro de Oxum, recebe mais adornos: "pode ser percebida como um caleidoscópio de identidades" (GOMES; PEREIRA, 2002, p. 177). Dessa maneira, a tradição não mais se traduz como um processo adjetivo das identidades, mas em um elemento fluido, o qual muito embora comungue das experiências pretéritas não necessariamente é absoluta e inalterável (GOMES; PEREIRA, 2002).

Obviamente o traçado que se fez até aqui não se insurge até a complexidade cósmica da espiritualidade cuja reminiscência é ponto fundante da ancestralidade. Nesse ponto, inegável a apropriação das experiências dos mais velhos pelos mais novos, afinal faz parte de todo o arcabouço conjuntivo do candomblé. Dessa forma, entendo que a discussão das identidades paira sobre atravessamentos de caráter social e cultural, muito embora o místico tenha especificidades que somente sentidos outros possam alcançar. Ficou evidente na fala de Pai Boiadeiro essa dualidade, haja vista o candomblé ser "reencontro de si" (saber ancestral) e "busca da identidade" (representação social e cultural). É talvez um processo plurinário. Por isso, o estudo das identidades no candomblé é uma imersão caleidoscópica: espelhos que refletem formatos, cores e movimentos variados. Reflexos do ambiente externo que reconfiguram imagens, dando-lhes beleza… é Abebé.

Paramentada com seu abebé, Oxum apreende sua beleza terna e colhe os reflexos das identidades trafegantes. Imagens que se deitam sobre seu espelho e refletem o odu de cada ser vivente. Filhos de Oxum, somos todos. Oxum é axexê, útero do mundo, fecunda o solo, gesta dentro d'água, engravida as mentes de esperança. Ora ye ye ô!

Assim sendo, a metáfora do abebé é uma passagem-oferenda aberta neste trabalho com o objetivo de caminhar (com pés descalços e ori lavado) pelas reflexões acerca das

representações identitárias dos abiãs. Cada faceta dessas identidades revela processos de resistência impressas nas histórias de vida e, consequentemente, ações/reações espelhadas na sociedade. Dessa maneira, o abebé oportuniza enxergar a história invisibilizada, epistemes sufocadas pela hegemonia ocidental e, fundamentalmente, a beleza do pensamento afrobrasileiro. Então, o espelho (abebé) "é o incentivo da Mãe para que seus filhos olhem para dentro de si, para que se conheçam, que lapidem sua personalidade" (PARIZI, 2020, p. 121). Para a pesquisa, o abebé é agora o projetor de tudo que foi assentado e daquilo que será ainda posto; passado e futuro; palavra lançada e a ser dita. Abebé reflete o caminho restante e o rosto metamorfoseado pelos cruzamentos identitários.

Nesse contexto, qual seria a importância de levantar discussões acerca da identidade? Ora, porque no âmbito pluriétnico brasileiro, as diferenças emergem e as identidades se afirmam. Não seria, portanto, necessário falar de identidade se a diferença não se impusesse. A identidade se constrói por meio da marcação da diferença, principalmente, quando esta é fruto de um modelo histórico colonizador cujo outro é algoz da homogeneidade. Nesse liame, HALL (2003), ao analisar a formação identitária britânica, afirmou que a relação contínua com as diferenças no contexto da colonização projetou o Outro como elemento constitutivo da identidade. No contexto de uma cultura oral, a própria palavra carrega ecos que (des)estabilizam o significados que lhes damos. Dessa maneira,

> O significado é inerentemente instável: ele procura o fechamento (a identidade), mas ele é constantemente perturbado (pela diferença). Ele está constantemente escapulindo de nós. Existem sempre significados suplementares sobre os quais não temos qualquer controle, que surgirão e subverterão nossas tentativas para criar mundos fixos e estáveis. (HALL, 2006, p. 41)

Sendo assim, a inconstância dos processos de significações corrói a ideia de uma identidade incólume pautada nos discursos da igualdade alicerçados num contexto histórico que pregava a fraternidade entre membros de uma mesma nação às custas da aniquilação das diferenças. O abismo firmado entre as relações sociais é resultado de estratégias opressoras que, não conseguindo asfixiar as diferenças, passa a subalternizá-las por meio da imposição de uma identidade nacional. Bhaba (1998, p. 24), com base nos estudos acerca da identidade e cultura, exemplifica: "[...] a própria ideia de uma identidade nacional pura, 'etnicamente purificada', só pode ser atingida por meio da morte, literal ou figurativa, dos complexos entrelaçamentos da história e por meio das fronteiras culturalmente contingentes da nacionalidade moderna."

Nesse sentido, a institucionalização de uma imagem nacional provém de um engenhoso projeto de hegemonização populacional cuja principal estratégia foi o processo de branqueamento. Para tanto, em um território marcado pela diáspora, impôs-se uma política genocida. Por isso, "nossa relação com essa história está marcada pelas rupturas mais aterradoras, violentas e abruptas" (HALL, 2003, p. 30).

No campo das diferenças, por sua vez, apesar da imigração compulsória do negro africano e da expropriação aborígene em terras brasileira, houve seriados eventos de subversão identitárias, reais "escapes" do aprisionamento cultural hegemônico. Já nas senzalas, os diferentes grupos vindos de regiões diferentes da África, obrigados a adaptar suas crenças e costumes num contexto de esfacelamento de linhagens e clãs, criaram o que entendemos hoje por candomblé.

Eis a produção da faceta afrobrasileira fecundada pelo processo de (re)significação territorial, cultural e religioso. Não mais fincados no lugar de origem, entre o flagelo da escravidão e a ressureição transatlântica, existiu uma brecha, um local de resistência. Por meio do advento religioso, há um sujeito também reinventado socialmente, visto que "[...] 'entre-lugares' fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação - singular ou coletiva - que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade" (BHABA, 1998, p.20). Na comunidade-terreiro, essa mudança fluida e constante do movimento identitário se imbrica ao complexo religioso iniciado no abianato, a saber:

> Eu me sinto outra pessoa. Então que é um fio de conta hoje? O que é cantar minhas músicas de axé? Eu acho que a religião é pra ser boa. Ela tem que causar esse impacto, esse melhoramento pessoal. Quando a religião ela te livra dos preconceitos, ela consegue promover um sistema em que todos ali conseguem desfrutar do mesmo respeito, dos mesmos bens materiais e intelectuais... eu acho que a religião, quando é boa, causa impacto no indivíduo. (SULTÃO DAS MATAS, 2020)

Muito embora as experiências pessoais se ancorem nos legados dos antepassados, valores socioculturais se tornam eventos importantes para os abiãs que, geralmente, partem de espaços marcados pelo pensamento eurocêntrico. A relação contemplativa com a natureza, a valoração dos elementos naturais enquanto força vital, o rompimento da dualidade bem/mal, a tradição oral fomenta uma ruptura capaz de induzir práticas e representações das identidades candomblecistas. Conforme Hall (2003), os elementos das identidades, em algumas situações, podem ser conjuntamente articulados. Na ótica do abiã, a ancestralidade gerencia a aparição

desses elementos, comungando de uma interação com a natureza, com seus pares e com o cosmo. Fazendo, por óbvio, todas as ressalvas acerca do tráfego espiritual que pairam além dessa discussão, há uma simbiose entre as identidades socioculturais e religiosas no instante em que o candomblecista é a natureza e a natureza são as divindades. Sendo um todo, como preconiza o pensamento africano "acartesiano", o abiã aprende ser síntese das energias circulantes, do axé em movimento. Isso, na verdade, se manifesta na insígnia do combate contra a invisibilidade social, na representação dos arquétipos das divindades e na transmissão geracional dos ensinamentos. Dessa maneira, "este aspecto uno-diverso nos constitui enquanto sujeitos possuidores de uma identidade sincrética por 'natureza'". (CHAVES JUNIOR, 2015, p.76)

Entretanto, nesse processo de fusão de mundos, não se pode esquecer que essas identidades florescentes no candomblé respeitam um ritual litúrgico crucial: a feitura de santo. Assim sendo, o abiã "[..] vai nascer novamente espiritualmente. E quando ele nasce, nasce de dentro para fora. Ele vai pôr pra fora aquela nova pessoa, aquele novo ser humano" (PAI JUREMEIRO, 2020). No entanto, já inserido na comunidade litúrgica, o abiã está em curso no processo de identificação, na acepção das simbologias e na interação comunitária. O ser ritual (LUZ, 2013) se consolidará após o correr a navalha[23], preparado o ori, porém, o ser social já vem sendo iniciado a partir do abiã. O sincretismo das identidades aqui não somente subverte o sistema de controle dos corpos, mas coopera com os diversos contextos, incompreensíveis sensações e diferentes imagens espelhadas no abebé amarelo-ouro.

Nesse diapasão, vejo um rio que corre. Rio ramificado, afluentes de representação que desaguam na água corrente que viaja sem parada e, por vezes, é queda, cachoeira! Eis o curso das identidades no terreiro, pois "[...] cada dia, um novo aprendizado. Cada vez que vai aprendendo, você vai se modificando enquanto pessoa dentro e fora do axé. Isso faz uma diferença significativa. Faz com que eu retorne ao candomblé, retorne ao Aramefá." (ABIÃ JACIRA, 2020). Tendo isso em vista, nos dizeres de Hall (2006, p. 12) "a identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia". Segundo o autor, ao passo que os sistemas de significação e representação cultural são diversos, haverá também uma multiplicidade cambiante das identidades possíveis com as quais nos identificamos (HALL, 2003).

[23] Faço referência à prática da raspagem do cabelo no ritual de iniciação do candomblé. A catulação é feita com a obé para depois 'raspar o santo', preparando o ori.

4.1 DOIS QUINTAIS E UMA PORTEIRA: SOCIABILIDADES NO ABIANATO

A contística sagrada mostra que, logo no início do mundo, os orixás passaram a tomar as decisões e dividir os encargos na Terra. Oxum, não sendo convidada, inconformada com a situação, lançou a infertilidade sobre os seres. As mulheres ficaram estéreis. Alarmados pela escassez novos de braços, pela interrupção da prole e pela morte das memórias, os homens procuraram Olodumare. Este pediu para convidar Oxum, pois sem sua fecundidade nada iria adiante. Assim foi feito. Os orixás incluíram Oxum nas reuniões e a vida voltou a prosperar (PRANDI, 2001).

Ao me valer desse itan, procuro adentrar na importância das relações entre os pares. A força do agrupamento fortalece os sujeitos que buscam objetivos semelhantes. O terreiro movimenta o axé por meio de cada membro, em cada função. Por isso, Oxum representa a luta empoderada pela inclusão, pelo protagonismo do povo de santo na sociedade. A grande mãe também ensina a resistência, a disputa pela visibilidade e o poder da luta compartilhada. Essa força encadeante nasce dentro das relações comunitárias, da interação social entre filhos de santo e da prática participativa na aprendizagem. As redes de sociabilidade no terreiro são indispensáveis à inserção do sujeito no mundo litúrgico e sua imersão no seio da comunidade.

Nesse sentido, entende-se a sociabilidade como a capacidade humana de se relacionar com ambientes e pessoas, criando redes por meio das quais circulam informações que manifestam os interesses, as preferências, as opiniões, os gostos, a classe, dentre outros (BEACHLER, 1995). Partindo desse conceito, podemos entender a sociabilidade (ou sociabilidades) enquanto relações espontâneas oriundas da aproximação e convivência (parentesco, vizinhança) ou redes deliberadas com espaços definidos para reunir sujeitos que se interessam em ser sociáveis entre si (salões, círculos, cafés) (BEACHLER, 1995). Assim, levando em consideração o espaço litúrgico do terreiro, é possível perceber que há, deveras, momentos nos quais as sociabilidades se manifestam. Essa relação se movimenta dentre os laços das famílias de santo, no cerne das categorias hierárquicas e, curiosamente, nos quartos de santo com o divino.

Para ilustrar esse contexto, posso citar vários momentos no Aramefá, tais como o orô no dia do orixá, assim como o ossé no quarto do santo. Ambos emolduram comportamentos

compartilhados pelos membros do terreiro, proporcionando partilhas de vida. Posso rememorar o dia da festa de Oxalá, portas de quarto de santo abertas, seus filhos entregando presentes de maneira terna, calma, cantando pausadamente e baixo tom. Na casa do orixá da criação, conversavam sobre suas semelhanças de temperamento e personalidade. O sagrado criando espaços sociais de trocas.

Em outro momento, festa das Yabás, filhas e filhos das grandes mães se enfeitavam, decoravam cada detalhe do barracão, tinha abundância na comida, pois Elas possuem os segredos da cozinha e dos elementos vitais. Apesar de ser um ambiente geralmente marcado pela presença feminina, a cozinha no Aramefá agrega o labor e histórias dos filhos de santo e a gerência masculina de Pai Boiadeiro. No entanto, Lima (2010, 79) adverte: "Mesmo com a existência de terreiros em que os homens ocupam papéis destacados na cozinha, a rigor, ainda é um espaço, reconhecidamente feminino, das matronas". De um modo ou de outro, a cozinha é espaço por excelência da socialização das dúvidas, segredos, queixas e experiências.

Com tamanha diversidade de espaços propícios à interação social, o abiã se multiplica imerso em um complexo tráfego de mundos - o mundo social do terreiro, o mundo social fora do terreiro e o mundo sacralizado dos orixás. Dessa forma, o terreiro estabelece contatos com a sociedade extramuros por meio de seus membros, recebendo influências sem se afastar da organização comunitária. Em vista disso, "os membros do egbe circulam, desloca-se, trabalham, têm vínculos com a sociedade global, mas constituem uma comunidade 'flutuante', que concentra e expressa sua própria estrutura nos terreiros" (SANTOS, 1976, p. 33). O abiã, por sua vez, precisa, ao chegar no barracão, aprender a sintonizar os mundos, abrindo passagens entre eles. Nesse sentido, nas palavras de Pai Boiadeiro (2020):

> No nosso terreiro existe um portão, uma porteira grande que leva um filho de santo até a casa dele e volta. Não tem esse bloqueio "tô saindo do terreiro". Para ele é aquele mesmo quintal, uma porteira que tem dois quintais. O filho de santo vai lá no quintal dele, que é a casa, a morada da vida pessoal, e atravessa porteira sendo filho daqui, porque tudo aqui se estende para a vida pessoal do abiã. (PAI BOIADEIRO)

A metáfora da porteira me fez refletir acerca das proximidades e contrastes do terreiro e o meio social fora dele. Impossível não considerar todos os fatores que atravessam o processo autoafirmação candomblecista tais como intolerância religiosa e racismo. Como trafegar entre agrupamentos que, por vezes, se chocam? Como aproximar os quintais? É possível entender a porteira como uma divisão tênue de espaços já que estando em um quintal, avista-se o outro.

A porteira também pode permanecer aberta ao passo que o sujeito imerge no sagrado e reinventa identidades.

Contudo, a livre passagem não acontece harmoniosamente, principalmente para os abiãs que chegam ao egbe através de um "desnorte na vida" (PAI BOIADEIRO, 2020). Nesse contexto, certa feita, Pai Boiadeiro me falou que o abiã é o sujeito mais desafiado na caminhada religiosa. Segundo ele, o abiã enfrenta conflitos internos fomentados pelo impasse entre o saber no axé e fora dele; entre o fascínio e o temor do transe; e, principalmente, entre o sujeito extramuros e o sujeito de axé que veste branco, pisa no chão, têm quizila e "faz santo[24]".

No Aramefá Odé Ilê, atentei que, com o alargamento do abianato, o indivíduo leva mais tempo para aparar arestas e harmonizar as ideias. Nas conversas informais, percebi marcas de conflitos familiares, profissionais e pessoais no caminho da autoafirmação, típico abalos de travessias. Especialmente com os colaboradores da pesquisa, pude absorver uma nuance importante nessa discussão: a intersecção de forças identitárias mobilizadoras que se cruzam e se deslocam mutuamente (HALL, 2006) - postura acadêmica, posição política, questões de gênero, elementos LGBTQI+, aspectos raciais etc. -, facilitando a formação de redes de sociabilidades fortalecedoras dos sinais de pertencimento. Diante disso, o abia Tupinambá (2020) explica

> Existe uma máxima africana, não é de algum filósofo ou pensador, é uma máxima mesmo comunitária, que é 'pertenço logo existo'. Então você existe a partir do momento que você pertence uma comunidade, que você se insere e que você tem valor, mas um valor… valor simbólico, uma presença. Ali você existe. Então nessa comunidade de várias existências a gente vai se ensinando. (ABIÃ TUPINAMBÁ)

De fato, notória a confluência de interesses dentre a multiplicidade, formando, tão certo, uma comunidade de várias existências. Têm-se, portanto, o povoamento das margens, entrelugares responsáveis pelas subjetivações (BHABA, 1998). Diuturnamente o fazer coletivo e o "perambular" nos quintais coopera com a interação entre os sujeitos, suas energias e valores. Tal processo dinâmico não deixa de partilhar um legado das culturas africanas em que o "todo" é sempre transformado (ZIGLER, 1972).

Nesse diapasão, nas lições de Bastide (1961, p. 228), em oposição à forma de ver africana de onde se herdou o legado, a sociedade considera que ascendência social é alcançar o direito ao ócio, à riqueza e prazeres. O candomblé, no entanto, baseado na organização comunitária,

[24] "Fazer o santo" é uma expressão comum nas comunidades-terreiro e está relacionado ao processo de iniciação.

depende do movimento particular de cada membro em prol da sobrevivência coletiva. Desse modo, "a elevação social não se realiza por meio de ruptura da solidariedade; constitui, ao contrário, a base mais sólida dessa solidariedade" (BASTIDE, 1961, p. 230). Então

> Quando a gente entende que fazemos parte dessa comunidade… que a gente quer permanecer e entender um pouco mais sobre o Candomblé, entender um pouco mais sobre a espiritualidade no âmbito litúrgico. Aí a gente passa pro processo de iniciação. [...] Então a gente passa por todo esse processo de reconhecimento, de identificação, para entender que aqui é seu lugar, para entender se a gente se identifica com aquele espaço, com aquela comunidade, que orixá possa, numa perspectiva metafísica, se acalentar nessa matéria, se acalentar nesse corpo. (ABIÃ TUPINAMBÁ, 2020)

No candomblé, a relação diária com outro é fundamental para a manutenção da casa. Tanto as atividades de infraestrutura, as domésticas como as atividades religiosas necessitam do trabalho conjunto e organizado, afinal "candomblé é religião de mão-de-obra" (PAI BOIADEIRO, 2020). O axé, força circulante, é conduzido pelo contato simbólico com elementos e pelas pessoas. Une-se tempo ancestral a tempo vivido. O abiã Tupinambá (2020), largamente enfático sobre essa discussão, confidencia: "Eu pude presenciar como é majestoso a união na unidade de uma comunidade que pensa, age e faz tudo acontecer em prol de uma sacralidade". Nesse panorama,

> [...] é que as elaborações de mundo percorrem e vão tecendo os vínculos sociais, contextualizando a existência desde o nascimento, gerando processos e socialização interligados à identidade mítica profunda que envolve o indivíduo e seu destino. Nesse processo, os integrantes da comunidade terreiro compartilham conhecimentos, sentimentos e emoções comuns, estabelecendo e fortalecendo os vínculos de aliança que estruturam identidades."(NARCIMÁRIA LUZ, 2000, p.136)

Igualmente, é importante lembrar que o fazer comunitário está pautado em uma escala hierárquica e a interação social também obedece a esse preceito. Partindo da assertiva que "o egbe é socialmente estruturado segundo maior ou menor grau de asé de seus integrantes: asé transmitido durante os vários graus de iniciação [...]" (SANTOS, 1976, p. 44), pode-se afirmar que as redes de sociabilidade dos abiãs se inclinam na busca do saber-poder com dupla intenção (a escalada espiritual e hierárquica) e variados resultados (a espiritualidade, o avanço do grau hierárquico, a ressignificação pessoal e sociocultural etc.). Nesse cenário, a aprendizagem é pedra angular, pois marca a escalada evolutiva do candomblecista em todas as estações do conhecimento religioso, tendo como diretriz "[...] os processos de socialização e a participação nas redes de sociabilidade do terreiro [...]" (QUINTANA, 2016, p. 37-8).

Tendo em vista tal abordagem, segundo Quintana (2016), ao receber seu fio de conta, o abiã passa a ser socializado no universo religioso e a fazer parte das redes de sociabilidades do terreiro, educando suas percepções, atitudes e ações. Há de se ressaltar, por exemplo, que a divisão do trabalho atende aos graus ostentados pelos adeptos da casa de axé. Muito embora no Aramefá Odé Ilê se observe um bom tráfego de abiãs diluídos em todos os ambientes, há tarefas que necessitam do aprimoramento espiritual e hierárquico alcançados por meio da iniciação. Mesmo assim, as formas de sociabilidades presentes nas aprendizagens se estruturam por meio da imersão participativa e envolvimento do novato com o grupo, "pois a socialização no candomblé não é um processo previsível e de simples interpretação- ela se constitui a partir de redes de sociabilidade que se formam no terreiro e é produto de formas lúdicas e socialização." (QUINTANA, 2016, p. 37).

Fato é que o terreiro é um agrupamento de pessoas dedicadas ao culto dos orixás e, por tal missão, criam situações de partilha, vínculos afetivos, equipes de trabalho, aproximações entre membros da mesma hierarquia ou comunhão de características comuns aos filhos de um mesmo orixá. Por outro lado, o axé é um coletivo de resistência cuja estrutura subverte o pensamento colonizador ao se aquilombar (NASCIMENTO, 2019). Sendo desse modo,

> O terreiro é um novo quilombo. Todo o espaço sagrado é um novo quilombo. É uma religião de pé no chão. Quando você vai estudar o candomblé... é impossível você estudar candomblé no Brasil sem falar do negro. É impossível você falar do negro sem contar sobre a sua religiosidade, sobre a ancestralidade. (PAI BOIADEIRO)

Conforme, Leite (2000, p. 349), "o ato de aquilombar-se, ou seja, de organizar-se contra qualquer atitude ou sistema opressivo passa a ser, portanto, nos dias atuais, a chama reacesa para, na condição contemporânea, dar sentido, estimular, fortalecer a luta contra a discriminação e seus efeitos". Sobre esse lastro se ergue o depoimento de Pai Boiadeiro: na imponência semântica e histórica dos quilombos. O terreiro, deveras, é um novo quilombo pela organização social, pela perpetuação dos saberes tradicionais, pela oposição à uma conjuntura sociopolítica ultrajante e usurpadora.

Ademais, quilombo deixa de ser fuga e passa a ser luta. Não sendo mais sinônimo de escravo fugido (NASCIMENTO, 2019), o quilombo ganha força simbólica na discussão da cidadania negada (LEITE, 2000). Percebi que o depoimento beira uma postura combativa diante do sistema opressivo por meio da manutenção da religiosidade. A ressemantização presente no

depoimento representa a busca pela valorização das identidades afrobrasileiras ao "viabilizar novas políticas e estratégias de reconhecimento" (LEITE, 2000, p. 315).

Por isso, as relações entre os membros da casa de axé se movimentam em vários sentidos, inclusive na direção do fortalecimento grupal a fim de superar as barreiras levantadas contra o povo de santo. Ora, "outro desafio do novato, do abiã, é encarar a família, os colegas, o mundo lá fora com coração aberto e cordão no pescoço" (PAI BOIADEIRO, informação verbal[25], 2020).

4. 1. 1 Família no candomblé

Certa vez ouvi uma pessoa de santo dizer que ao avistar alguém de branco e colar de contas, mesmo sem conhecê-la, sentia uma espécie de afeição. Era como se houvesse ali uma proximidade simpática, uma partilha de enredos; era empatia. Para essa palavra, há muitas fronteiras semânticas: irmanação, afinidade, confraternidade, união, afinidade. Pensei por instante nessa sensação instantânea ao flagrar o outro, aliás, ao flagrar o quanto de si há nele. Cruzamentos!

Posto isso, passo a exposição da formação de laços parentescos dentro do terreiro. A estrutura das famílias "de sangue" se mantém no axé e ganham especial nuance diante da trajetória espiritual de cada membro. No tempo-vivido, o barracão é ilê (casa), a autoridade é Baba (pai) ou Yá (mãe), os semelhantes são irmãos. No tempo-imemorial, os ancestrais são exemplos de um parentesco simbólico e divinizado. Nesse contexto, o terreiro proporciona, desde o início com abiã, espaços de entrelaçamentos e afetividades com as mais diversas justificativas: afinidades míticas, proximidade dos arquétipos, irmanação no barco de iaô[26]. Muito embora haja discordâncias e colisões, no axé são construídos territórios de afetividade com o cosmo, com a natureza e com os pares. Assim salienta a abiã Jacira (2020)

> Acho que eu falava muito de "afeto preto" antes de entrar no candomblé e depois que entro, consigo enxergar esse afeto preto. Esse afeto preto com os orixás, esse afeto preto com os irmãos, esse afeto preto com a natureza, esse afeto preto com tudo que nos envolve. Esse afeto preto que significa essa afetividade ancestral. Isso com certeza foi algo que eu consegui ver dentro do Aramefá.

[25] Fala de Pai Boiadeiro em visita ao terreiro no dia 06 de janeiro de 2021.

[26] Barco significa conjunto de abiãs que será recolhido para se submeter ao processo de feitura. Além de irmão de santo, os, posteriormente, iaôs serão também irmãos de barco.

Essa referência ao afeto preto me parece ser uma maneira de expressar o espaço afetivo no qual abiãs se sentem confortáveis para viver sua ancestralidade, experimentar o transe sem julgamentos. No que tange à ancestralidade, alinho-me à Sousa Jr. (2011, p. 46) que a entende como "[...] início de um determinado grupo, não a qualquer início, mas aos primórdios, instante de fundamento, tempo mítico imemorial, perdido no tempo cronológico, revivido no rito que cria todos os tempos, nos conduzindo a fazer uma experiência de um momento tão humano que só poderia ser divino".

Nesse ambiente ancestrálico, há em comum o processo de formação do sujeito candomblecista, ao qual cada um dará um sentido. Afeto, quando adjetivado (preto), valida-se como uma afirmação de uma identidade étnico-racial irradiada a todo grupo. Sob esse prisma da solidariedade grupal se fortalecem as relações de parentesco de santo, pois, na fala da abiã Jurema (2020), "[...] o que me faz encantar pelo candomblé é ter uma família de verdade, irmãos. Uma coisa que quando eu precisei, eu não tinha… uma família".

Assim, algo que me fica muito marcado é justamente a reapropriação afetiva das relações familiares presente nas falas dos abiãs. Os novatos, ao passo que são inseridos na comunidade, afirmam a importância de estreitar relações do parentesco de santo: o respeito e obediência de filho, a autoridade e sabedoria de pai/mãe, as trocas e partilhas fraternas. Nos depoimentos dos abiãs ficou nítida a importância atribuída à família e como essa ressignificação é envolvida pelos acontecimentos tumultuosos da vida.

Clarividente que esse é um ponto propulsor de impactos emotivos. Ao falar de família, os depoimentos ganhavam tom ameno, mão trêmula e olhos chorosos. As falas transitavam pelas tumultuadas relações consanguíneas e pelo discurso da gratidão: "E hoje eu vejo que eles assim... se precisar de qualquer coisa eu tenho eles para contar, eu posso falar "Pai, eu tô precisando disso". Eu tenho eles...coisa que eu não tenho com meus pais biológicos" (ABIÃ JUREMA, 2020). Há de se ressaltar, nesse episódio, que ao considerar "pais biológicos", a abiã Jurema expressa o valor dado à família de sangue, tendo-a como referência afetiva atribuída também ao parentesco simbólico.

Por certo, o processo de formação da família simbólica tem suas amarras no contexto histórico dos negros escravizados no Brasil. Em um cenário tenebroso, africanos eram separados de seus parentes de modo que mantendo-os apartados, destruindo clãs e linhagens, acabariam também com qualquer solidariedade parental (FLAKSMAN, 2018). No entanto, embora desarticuladas as características das castas, negros provenientes de lugares diferentes

de África agruparam os orixás no território de diáspora, irmanaram-se para se fortalecerem. Absorvendo alguns costumes, recanteando outros, ressignificando alguns, os orixás foram morar na mesma casa. Essa simbiose resulta no modelo da insurgência afrodescendente no Brasil, o candomblé. Assim, aos negros escravizados "sob a égide da escravidão, não lhes restava outra opção senão criar novas formas de parentesco, a 'família simbólica' que viria a se transformar numa característica tão distinta das religiões de matriz africana (FLAKSMAN, 2018, p. 130).

Sendo desse modo, o candomblé foi além da reverência ancestral, do zelo pelo mais velho para conviver junto à afetividade parental. A família de santo, algumas vezes sobreposta à família carnal, foi se fortalecendo por meio da ritualística, a qual se fundamenta na filiação divina (filhos dos orixás), na pessoa donde nasce novamente (do sacerdote que inicia o membro), nos irmão de santo e nos irmãos de barco (abiãs que compartilham o momento de feitura), nas mães criadeiras (Cotas, Ekedi, Mãe pequena[27]). Enfim, com base nas narrativas dos abiãs, a família simbólica, tão minuciosamente organizada entre os cargos, auxilia na recomposição de alguns laços de sangue. Com base nisso, narra a abiã Jacira (2020), "[...] depois que eu encontrei o axé, depois que encontrei Pai Boiadeiro, todos os meus irmãos de santo, meu conceito de família deu uma significada boa". Na mesma via depõe o abiã Sultão das Matas (2020): "Eu precisava que o candomblé me ensinasse novamente como viver em família, como viver em comunidade, sabe? [...] Perceber como as coisas funcionam em conjunto, em comunidade, porque ao mesmo tempo que somos múltiplos, somos um só".

4.1.1.1 A função do fuxico na família de santo

A comunidade-terreiro experimenta o resultado da mistura de histórias de vida que chegam marcadas pelas lutas raciais, de classe, de sexualidade e gênero etc. A casa de candomblé, salvo em alguns outros contextos, acolhe essas representações e acaba militando em conjunto. Nos dizeres do abiã Sultão da Matas (2020), "parece que as minorias inteiras são abraçadas pelo candomblé".

[27] Cargos femininos dispostos na cadeia hierárquica do candomblé e responsáveis pela "criação" do sujeito no axé.

Não obstante seja inegável o processo de ressignificação da família de sangue perante a organização da família de santo, os conflitos e tensões não são privativos aos laços consanguíneos. Nos terreiros de candomblé, como em qualquer organização grupal, há colisão de ideias e interesses. Segundo Vallado (2010, p. 43)

> É grande o poder de intriga no candomblé. Fofocas, mexericos e disse que disse ocorrem nos terreiros como mecanismos de controle social muito frequente. Transformam os fatos, polemizam ações, criam reações e disputas baseadas principalmente no imaginário impregnado de informações distorcidas e às vezes maldosas, que até mesmo contém um princípio verdadeiro.

Em meio aos elementos conjugados ao fim religioso, há sempre individualidades que se chocam. Como em toda família, os conflitos ocorrem durante a convivência, momento no qual as pessoas descobrem semelhanças, mas também adversidades. Segundo Braga (2019), é praticamente impossível separar o puramente religioso da totalidade da vida comunitária e, além disso, menos possível é imaginar que a religião estaria imune contra as ações das pessoas em face de seus interesses muitas vezes legítimos.

Fato é que no centro do conflito é quase certo encontrar o fuxico. Falar mal do outro parece inerente a qualquer organização de grupos sociais, "basta juntar pessoas para que, assim que haja o mínimo de conforto, encontrem, entre eles, alguém ou algo para falar mal" (SILVA, 2019, p.107). No entanto, apesar de fatalmente veicular intrigas e ofensas, o fuxico é responsável pela circulação de informações, até mesmo nas circunstâncias do sagrado, pela via clandestina do boca a boca (BRAGA, 2019).

O ejó, fuxico feito, é a possibilidade de difusão da novidade e da inovação dos assuntos comunitários e também litúrgicos. O sujeito "sem papo na língua" é também chamado nas comunidades-terreiro de "indaka de kafurungonga", "indaka de afofô", babaejó (pai do fuxico) ou elejó (dono do fuxico) (BRAGA, 2019). Estes são os costumeiros e conhecidos fuxiqueiros, mexeriqueiros e linguarudos capazes de transmitir as tramas mais complexas do mundo religioso, as quais dificilmente seriam propagadas através dos canais normais de aprendizagem nos terreiros (BRAGA, 2019). Assim,

> O ejó poderia ser apenas um discurso abjeto com alta carga de prejuízo para a religião, e é possível que algumas vezes isso aconteça, criando transtornos no interior da comunidade religiosa. Entretanto, visto pelo lado positivo, parece colaborar, de maneira subliminar, com a prática de preservação da tradição, na medida em que veicula a crítica, nas suas circunstância aparentemente negativa, aqueles acontecimentos que não deveriam ocorrer

> posto que fere ou se choca com os preceitos da tradição estabelecida. (BRAGA, 2019, p. 28)

Sendo assim, na teoria de Braga (2019), o ejó, sob o pretexto de um interesse qualquer, às vezes marcado pela noção humana de ciúme, inveja e intriga, acaba prestando serviço à religião na medida que aponta transgressões e atualiza o conhecimento no cerne das relações intergrupais. Para os mais velhos, guardiões da tradição, o indaka de afofô aponta os desvios; por outro lado, para os mais novos, apresenta a possibilidade de apropriação indevida do saber.

Dessa maneira o ejó movimenta os pilares da tradição por meio da dinâmica da fala cotidiana e se torna "[...] a crônica da novidade no espaço comunidade-terreiro, a própria etnografia da dinâmica que assinala as ocorrências que se afastam da tradição "fossilizada", [...] visualizando comunicador preciso da nova ordem que se estabelece ou que está em vias de se estabelecer" (BRAGA, 2019, p.28). Na mesma vertente, salienta Silva (2019, p. 108), "a relação do povo de candomblé com a palavra 'fuxico' sempre foi ambígua, pois ao mesmo tempo que ela mantém seu tom original de falar da vida alheia pode e era, em especial, usada pelo povo mais antigo para falar dos mistérios do orixá, o assim chamado 'fuxico de santo'".

De toda a sorte, responsável muitas vezes pelos desentendimentos e dissabores no espaço comunitário, o elejó, fuxiqueiro dos barracões, desempenha a função de anfitrião das novidades e dos novos códigos comportamentais, haja vista fazer uso do "[...] discurso cheio de graça ou pelo menos com ar de que se trata apenas de gracejo, amenizando, assim, os efeitos da invenção ou da reinvenção da tradição" (BRAGA, p. 36).

No campo, não tive a oportunidade de reconhecer um babaejó (ou Iyaejó!), mesmo supondo que, em maior ou menor grau, existam. Talvez pelo contato interrompido durante a pandemia, eles ou elas não se desvelaram. Ora, uma indaka de afofô que se preze não anda à mostra! Ao contrário, está em todo canto sem, por vezes, fazer-se percebido. O que se destacam, claras e evidentes, são as consequências do fuxico.

Com efeito, aparentemente negativo, o ejó assume a posição de uma pedagogia alternativa e paralela. Ao mesmo tempo, o fuxico é um termômetro ético através do qual se critica e reprova práticas destoantes e que, muitas vezes, são alvos de represálias. Assim sendo, a salvaguarda da tradição acaba prenunciando de novos tempos, pois "a crítica às mudanças já é a constatação de sua existência" (BRAGA, 2019, p. 32).

Há de se notar, inclusive, que a pesquisa se lastra numa perspectiva de inovação temática. O acede mico não busca mais do que apresentar aspectos outrora não apreciados ou sequer reparados. Nesse viés, o pesquisador é o propulsor de inovações teóricas, as quais podem romper com linhas mais conservadoras e solidificadas. Então, assim como Braga (2019) supôs o etnólogo anota, relata e interpreta, isto é, "fala pelos cotovelos". Então, o que o estudo etnográfico senão o ejó acadêmico? Portanto nesse espaço, em um outro contexto que não o religioso, definitivamente não passo também de uma indaka de kafurungonga.

4.2 OS ESPELHOS FORA DO TERREIRO

Diz o itan, que Oxum vivia em seu palácio rodeada pelos seus espelhos e apreciando sua imagem. Certo dia, por uma distração, esqueceu seu quarto aberto e Oya, curiosa, adentrou. Encantada com tantos espelhos, Oya fita a sua imagem num deles e percebe que é a mais bela. Oxum, então, preparou um espelho que mostrava a imagem mais horrenda, tudo de mais feio que existe. Oya novamente olhou o espelho que dessa vez lhe causou um desespero fatal. Obatalá vendo tudo, decidiu que, daquele dia em diante, Oxum seria a imagem de Oya e que se vestiria para sempre com as cores da irmã (PRANDI, 2001). Assim nasceu Oxum Apará.

O espelho não se furta à revelação, nem se inclina a qualquer imagem. Porém a insígnia é estratégica: ao passo que reflete realidade, também a destoa. Os olhos que procuram espelho se bifurcam entre a surpresa e a expectativa de ver o que se quer enxergar. Por isso, espelho é abebé porque vê a si multifacetado, vê no outro a transformação. Abebé repara a todos que lhe fazem volta e os projeta para fora do ilê, pois o reflexo traça caminho que encontra outros espelhos.

Feito o conflito das yabás, as relações pessoais no terreiro sofrem abalos oriundos da colisão de personalidades. Fato importante é que tal situação não se modela de outra maneira em outros lugares. Com razão, Machado (2013) assegura que a convivência numa comunidade de terreiro não é simples, uma vez que somos semelhantes nas virtudes e defeitos. Assim, "somos todos uns espelhos dos outros e temos consciência deste fenômeno. Então, com-vivência é a palavra mágica de uma comunidade de terreiro. Aliás, de qualquer comunidade. Toda com-vivência é desafiante" (MACHADO, 2013, p.120).

No contexto social do terreiro, o abiã é envolvido por práticas pedagógicas que demandam uma gestão participativa no processamento das lições, na manutenção do formato comunitário e na harmonização desses ensinamentos com a sociedade. Todas essas engrenagens fomentam o tráfego entre a identidade abiã e as outras identidades para além da porteira do ilê. Sobre esse ponto, manifestou-se o abiã: "Às vezes se desfazer dos seus egos, dos seus egoísmos, das suas ganâncias, dos seus luxos, é muito doloroso. É uma desconstrução, podemos dizer, até radical que o candomblé te propõe. Eu enxergo uma mudança para melhor. Eu consigo enxergar a vida com outros olhos assim" (SULTÃO DAS MATAS, 2020). Corroborando com o posicionamento, a abiã Jurema (2020) desabafa: "Eu aprendi a ser mãe, irmã, esposa. Também aprendi a respeitar um pai, a respeitar uma mãe, coisa que eu não tinha".

Com base nas narrativas, é incontestável a ocorrência de uma linha de cruzamento cuja superação, segundo os abiãs, foi responsável por transformar a maneira como viam o mundo, as pessoas, a família. Tal transformação não se encerra haja vista o candomblé sustentar a cultura da participação, do reconhecimento de uma temporalidade aprendente capazes de ancorarem nas expectativas vividas, resultando em situações que fortalecem a identidade e a função do indivíduo na sociedade (NARCIMÁRIA LUZ, 2000). Desse modo discorre Jacira (2020),

> A abiã lá do Aramefá faz toda a diferença Jacira aqui fora. Controle emocional! Tudo isso se dá realmente nesse processo de educação diário, "cotidiário" dentro do Aramefá, dentro de um terreiro de candomblé. Com certeza foi fruto disso. Toda essa minha mudança aqui fora é resultado do meu processo de construção, em construção na verdade, lá dentro.

Segundo Luz (2013, p. 453), o acesso ao saber não está desligado da formação do caráter do indivíduo, o qual também é complementado pela obediência "às regras de conduta e comportamento relativo à cadeia de valores que engendram a identidade e a continuidade e expansão da vida através da permanência da dinâmica ritual e sobredetermina as relações sociais." (LUZ, 2013, p. 453).

Nesse campo de negociação identitária, em que as fontes de identificação anuem e convergem, o abiã aprende a desenvolver estratégias que o permitam trafegar entre os quintais (PAI BOIADEIRO, 2020) intermediando transações que lhe permita estar na sociedade mesmo renascendo no axé. Esse ato de gestão implica na rotatividade das representações identitárias. As identidades, seguindo uma lógica ambulante, não se sedentarizam, deslocam-se (HALL, 2006). Nessa ideia, Bauman (2005, p. 60), acentua que "uma identidade coesa,

firmemente fixada e solidamente construída seria um fardo, uma repressão, uma limitação da liberdade de escolha".

Segundo Costa Lima (2010), embora seja o candomblé fiel às matrizes da tradição africana, a inevitabilidade da mudança, ainda que nos candomblés mais ortodoxos e zelosos de suas origens, é uma realidade. Então, o processo de modificação estrutural no candomblé foi causado, conforme Costa Lima (2010, p.119) "pelas acomodações situacionais, pela diminuição ou mesmo supressão de algumas prescrições rituais, sobretudo aquelas referentes a duração de período de reclusão ritual e interditos comportamentais, e por vários outros fatores de ordem socioeconômica".

Nessa ótica, a religiosidade afrobrasileira se manifesta como um potente vetor de integração social visto a sua estrutura estar firmada na ideia de uma sociedade inclusiva, agregadora de realidades oriundas das mais variadas ordens culturais e econômicas. O terreiro agrega inclusive os remanescentes de outras correntes religiosas que se lançam no axé.

Outro fator que amplifica o tráfego identitário são as experiências em via dupla, onde egbe influencia o sujeito no mundo e este retorna carregado de representações. A passagem da narrativa do abiã Sultão das Matas (2020) bem ilustra o caráter transformador a partir da imersão do âmbito religioso:

> Querendo ou não, eu construí uma história de seis anos na igreja católica, me vesti de batina e aí dou dois anos de intervalo e apareço com meus fios de conta na rua. Foi aquele impacto. Até pra minha família. Acredito que até hoje é impactante. Mas acho que a maior prova que o candomblé me fez bem sou eu mesmo.

Posso a essa altura retornar a ideia de liquidez proposta por Bauman (2005) no sentido de perceber como a mutação constante de identificação proporciona a movimentação social a partir das partilhas entre os sujeitos de variados núcleos de convivências e, principalmente, como isso pode se aliar ao combate das imagens rotuladoras e das posições preconcebidas. Nesse propósito, Bauman (2005, p. 57) coloca que estamos vivendo um momento de fluidez entre a fase sólida para a fase líquida e, explica o autor, "os fluidos são assim chamados porque não conseguem manter a forma por muito tempo e, a menos que sejam derramadas num recipiente apertado, continuam mudando de forma sobre a influência até mesmo das menores forças".

Talvez esse recipiente apertado se refira aos mecanismos homogeneizadores, estáticos e impenetráveis que desafiam o povo de santo sob a forma de preconceito racial, intolerância religiosa e homofobia. Nas narrativas dos colaboradores ficou evidente o sentido belicoso da reconstrução identitária do abiã, combatente simbólico. Assim, vê-se:

> O Candomblé trouxe isso na minha cara. Preconceito, racismo, preconceito à orientação sexual das pessoas... então o candomblé abre esse leque assim. Parece que as minorias inteiras são abraçadas pelo candomblé. E aí... poxa eu considero crescimento, talvez alguns não considerem. Carregar o meu fio conta hoje é sinal de que eu pertenço a essa religião que me fez crescer tanto, enxergar o outro como eu me enxergo. (ABIÃ SULTÃO DAS MATAS, 2020)

> Ando de fio de conta, ando de turbante. Se for de andar de baiana, não vejo problema. Eu, tenho convicção que sou de candomblé. As pessoas lá da frente, se infelizmente não gostam, não tenho problema com isso. [...] Minha filha não tem problema de dizer na escola que ela é daqui. Ela tem honra de ser daqui. Quando ela chegou na escola com a cabeça raspada, as pessoas olharam pra ela e falou "Você tá parecendo um menino" e ela falou "E daí?". Ela só fez isso "e daí?". A gente tem o amor. A gente descobriu que é daqui independente de quem tá lá fora. (ABIÃ JUREMA, 2020)

Os abiãs então, como seus mais velhos o fizeram, iniciam o processo de legitimação da tradição perante a sociedade oficial, a qual por sua vez hospeda a modelagem transitiva e contínua do ser candomblecista nas suas interações sociais. O terreiro sai do chão do axé quando os corpos carregam as matrizes dos seus ensinamentos para a concentração familiar, profissional, acadêmica etc. Feito o curso de um rio, há correntes e atravessamentos, por vezes calmos ou violentos, no qual "as identidades flutuam no ar, algumas da nossa própria escolha, mas outras infladas e lançadas pelas pessoas em nossa volta, e é preciso estar em alerta constante para defender as primeiras em relação às últimas" (BAUMAN, 2005, p.19). No contexto ambivalente, em que se parelham significados, afirmação identitária é uma habilidade transgressora e mutacional. Por isso,

> Candomblé é uma religião de resistência. Todos os filhos de santo, principalmente os abiãs, quando eles chegam no terreiro eu digo para eles assim: "Você tá sabendo que essa é uma religião de resistência?" E com o passar dos tempos, quando já aqui há três meses, quatro, cinco, seis anos eles vão saber o que é resistência. É a resistência de ser criticado na rua, de enfrentar muitas vezes seus familiares que não aceitam a sua ancestralidade, não aceitam seu direito de crença. (PAI BOIADEIRO, 2020)

Atenta-se que Costa Lima (2010), muito embora aponte para as inovações e mudanças no contexto do candomblé, considera eficaz a manutenção dos padrões mais característicos a sua

matriz. Segundo o autor, “esses padrões dominantes são como a linha mestra num processo multilinear de evolução, aceitando ou rejeitando inovações, adaptando-se à circunstância global, assimilando os empréstimos e adotando as invenções, mas retendo sempre a marca reveladora de sua origem, em meio à integração e à mudança” (COSTA LIMA, 2010).

Logicamente, não intenciono enveredar pela lógica mítica da relação cósmica entre os seres do orum e do aiyê. Essa relação é intensamente marcada pela instantaneidade das forças circulantes e imprevisibilidade divina. Afinal, “o sagrado é o que transcende os nossos poderes de compreensão, comunicação e ação” (BAUMAN, 2005, p.78). Óbvio que de toda essa envergadura religiosa enseja as discussões acerca da identidade e da aprendizagem. Por isso entendo o candomblé verdadeiramente como um complexo religioso que “desmonta para montar”, num movimento epistêmico cíclico, num espiralado contato etnográfico.

Abebé, pois, me mostrou abiã, abebé me mostrou história de vida, abebé fez movimento. Abebé acaba de me ensinar através do mais velho: “o que adianta a fé se ela não traz modificações. O que adianta tanto saber litúrgico, tanta liturgia? Candomblé não pode ser uma coisa folclórica. O que é o candomblé? a pedra, a mata, o fogo, o ar, a água tudo isso é o candomblé. Mas o que tudo isso nos ensina? (PAI BOIADEIRO). Ora, qual a lição de tudo isso? Sábias as perguntas que incitam o alargamento das margens e a vazão dos rios. Passo, por ora, à incitação do questionamento em direção ao debate que repousa em águas mais profundas.

4.3 ABEBÉ VELA ENQUANTO REVELA

Conta o itan que Oxum pediu muitas vezes a Obatalá para lhe ensinar o conhecimento da adivinhação, aquele que só os babalaôs podem aprender. Obatalá recusou-se. Certo dia, enquanto se banhava, Exu roubou-lhe as vestes. Desesperado, Obatalá encontrou Oxum e lhe contou o acontecido. Ela propôs achar Exu e em troca exigiu os conhecimentos de Ifá. Oxum foi à procura de Exu e o encontrou numa encruzilhada. Notoriamente enlouquecido, Exu deitou-se com o orixá da beleza e esta pegou as roupas furtadas. Obatalá recebeu suas vestimentas e, honrando sua palavra, ensinou a Oxum os segredos do oráculo (PRANDI, 2001).

No itan, Oxum seduziu Exu porque antes foi seduzida pelos mistérios do segredo que não detinha. A força mítica do sigilo promoveu a curiosidade e conduziu a divindade à busca do conhecimento por meio da trama sedutora que lhe permitiu alcançar o segredo. Oxum se presta à ruptura da regra, torna-se energia feminina conhecedora da adivinhação, a qual tempo depois será atribuída às mulheres, mães de terreiro. Oxum torna-se também mistério, porque é também o segredo.

Assim, não se adentra um terreiro sem antes transpor as barreiras que separam a vida comum das experiências místicas do ser religioso. O mistério está diluído em toda parte do barracão, desde o complexo simbólico dos elementos arquitetônicos à incorporação do orixás no momento do transe. Segundo Sodré (2005, p.103), o awó, pode ser reconhecido como segredo, dinâmica comunicativa capaz de produzir efeitos do mistério. Nesse sentido, o segredo não se lastra em verdades; pelo contrário, as subverte. Assim, os terreiros de candomblé se concentram como território de antagonismos frente à concepção univitelina, ocidental e cristã, da verdade. Sendo, sobretudo, "guardião do axé e do auô, o terreiro é aiyê e orum, matéria e antimatéria, lugar de irradiação das intensidades, de possibilidade de reversibilização para a sociedade global. Ele é um limite e, portanto, uma resistência, à ação universalista da verdade" (SODRÉ, 2005, p. 125).

O segredo se movimenta mesmo fora do barracão, mexe com a curiosidade dos simpatizantes e arquiteta imagens, monta e desmonta tabus. Ao chegar no axé, eis o segredo na recepção de Exu guardado numa casinhola fechada, no branco das vestes, nos pés no chão, nos adornos, no cheiro de pemba e do defumador[28]. Se cada casa tem seu universo, o segredo também se amplifica, modulando-se nos espaços de crenças trafegantes em território de diáspora, atuando sobre os corpos e orientando comportamentos.

Não foi diferente quando reparei o awó pela primeira vez: seu estado de onipresença se funde ao cotidiano a tal ponto que os elementos visíveis são absorvidos por sua mística. Vi o segredo pela primeira vez na beira do rio; águas que me levaram à casa onde o segredo tomava forma sob a mescla de raízes africanas no terreno de índio. Daquele encontro, ficou a exuberância visual das imagens, o riso Pilintra[29] e o arrebatamento do chão batido onde dança o mais lindos dos encantos, a cabocla de pena e guerreira das matas.

[28] A pemba é um pó sagrado utilizado nos rituais assim como o defumador, fumaça exalada pela queima de ervas.
[29] Referência a Zé Pilintra, entidade da vida boêmia, das disputas e da boa malandragem. Faço referência a sorriso maroto impresso nas suas representações.

Então na vida, que agora também se faz pesquisa, mais uma vez me deparo com o segredo sem pretensão de procurá-lo. O segredo vem confrontar as bases epistemológicas desse estudo sem que esse ao menos o convoque. Após as provocações em sede de exames de qualificação, percebi que o segredo se mostrava desde a primeira visita ao Aramefá Odé Ilê. Os meus olhos chegantes, talvez vendados pela ansiedade do reencontro, não me deixaram ver de imediato. A escuta polida das recomendações fez o abebé se voltar à pesquisa e espelhar os elementos velados: o segredo, a hierarquia e a coesão grupal.

Partindo disso, interessante expor que coloco o segredo enquanto um conglomerado ritual que se perpetua enquanto símbolo de riqueza para o povo de santo herdados dos processamentos e encontros de confrarias e irmandades afrobrasileiras no processo de resistência como também do combate à escravidão e, posteriormente, à perseguição policial.

Nesse sentido, o conhecimento é o principal caminho para se fortalecer o axé individual e do grupo. Por tamanha representatividade na dinâmica candomblecista, o axé ganha do segredo o véu protetivo capaz de condicionar seu acesso ao minucioso ciclo iniciático. Dessa forma, alinho-me à perspectiva de Castillo (2010, p. 35) ao descrever que "o saber e o axé constituem o capital simbólico do sistema de prestígio e autoridade no candomblé".

É nesse ponto que as lideranças se empenham em manter a misticidade do segredo como uma forma de garantir a unidade grupal. As dúvidas e tensões nesse processo podem comprometer a coesão do grupo. Aliás, a coesão grupal se organiza em torno do segredo (ARAÚJO, 2011), uma vez que funciona como um sistema de controle engendrado pela própria comunidade e gerido pelos pais e mães de santo. O equilíbrio das relações depende da projeção ou não do que se entende por segredo dentro de um terreiro.

Segundo Araújo (2011), a prática do segredo é oriunda das sociedades africanas e resultou em um mecanismo legítimo de coesão social entre o povo de santo. Com base em Sodré (2005) é possível afirmar que se implanta um estado de tensão em todo o grupo por meio somente da aparência do segredo exibida em ritos internos ou festas públicas. Nesse sentido, segundo o autor, "a própria dinâmica do segredo estrutura as relações no interior do grupo" (SODRÉ, 2005, p. 104). Interessante clarificar que Sodré (2005) se refere à aparência não como uma farsa, mas sim como um jogo de diferenças, deslizamentos e modulações, uma ferramenta para disfarçar o segredo.

No Aramefá Odê Ilê, mesmo não se prestando esse estudo a verificar as relações comunitárias frente à hierarquia e manutenção do segredo, foi possível perceber a presença de uma política pautada na aquisição longa e processual do conhecimento. Nesse caminho, percebi nos interditos que é necessário "baixar a cabeça" (ABIÃ JUREMA, 2020), procurar ser humilde caso não queira ser "pobre de conhecimento" (ABIÃ SULTÃO DAS MATAS), pois segundo o líder da casa "no candomblé só é rei quem é sábio" (PAI BOIADEIRO, 2020).

Imperioso dizer que a literatura especializada no tema assenta que o acesso ao saber, muito além de uma busca intermitente, é também objeto de controle alinhado à hierarquia iniciática, influenciando inclusive concorrências pelo poder (CASTILLO, 2010). Nesse bojo, o princípio da senioridade se presta a regular o acesso ao saber e, por conseguinte, ao segredo. Ora, nessa ordem, "o princípio do mais velho também delimita hierarquia entre pessoas do mesmo grau de iniciação. [...] Esta estrutura institucional, fundamentada na senioridade espiritual, marca a vida social dos terreiros" (CASTILLO, 2005, p.33).

Contudo, no campo percebi relações marcadas ora pela flexibilidade, ora pela rigidez das imposições hierárquicas. Claramente, em algumas situações não tenham sido tão precisas, pois os discursos dos sujeitos podem polir a opressão, apresentando-a como obediência incontestável. Sobre isso, na sua etnografia, Vallado (2010, p. 85) diz que o exercício da autoridade e do autoritarismo é uma linha tênue nas falas de seus informantes, "[...] embora na maioria das vezes seus discursos tivessem atenuado o autoritarismo imposto ao grupo religioso, o que em poucas oportunidades pude divisar".

Dessarte, nos momentos em que pude estar no terreiro, atentava para a forma como Pai Juremeiro conduzia as lições oferecidas aos mais novos. Aliado aos comentários de muitos abiãs, pude perceber que o babaegbe se alinhava à ideia de que o aprendizado imprescindia o sacrifício e a manutenção de cada um no exercício de seu papel, a saber:

> Eu aprendo a liderar essa casa, aprendo a liderar esse grupo e aprendendo a estar sentado diante do trono de Oxossi, ajudando no que for necessário, principalmente isso. Eu dentro da casa de axé sou muito inquisidor: "pode, não pode, tá errado". Eu não meço para falar. Eu imponho aquilo pra preservar a grande cadeira. Em contrapartida, essa liderança toda é para que tenha harmonia. (PAI JUREMEIRO, 2020)

Entre os dizeres de Pai Juremeiro eclode o evidente posicionamento de que o meio convencional de aprendizagem no candomblé deve ser fortalecido. Entendi a partir da fala e das minhas observações que há uma incursão na legitimidade do aprender no axé,

convivendo, fazendo. Ainda presente está a senioridade, orientadora de toda a manifestação de autoridade. Ao abiã, por ora, cabe a obediência. O segredo também escalona a hierarquia, uma vez que "o poder distribui o segredo e este engendra o poder" (ARAUJO, 2011, p.109).

Mais tarde, conversando ainda com Pai Juremeiro, este ratifica a sua função de formador humano e orientador dos preceitos espirituais. Pela sua convicção e seu cargo na casa, Pai Juremeiro entende o valor do aprendizado nos espaços sagrados e destaca o árduo caminho do abiã até alcançar o mais alto grau hierárquico: "É bonito falando, mas na prática é bem sacrificado. Mas é um sacrifício diferenciado. Custa muito sentar numa cadeira" (PAI JUREMEIRO, 2020). Sendo assim,

> [...] a transmissão dos conteúdos tidos como secretos pode ser vista como processo de empoderamento. Este, por sua vez, está estreitamente ligado ao processo iniciático. Assim, quando a atmosfera de segredo torna-se onipresente no espaço do terreiro e no imaginário religioso do candomblé; quando essa mesma atmosfera de segredo define as fronteiras físicas e simbólicas do treino da religião; quando o acesso (ou negação dele) organiza hierarquia, (tripartindo-a em esferas ou graus hierárquicos) é o jogo do poder que está imbrincando no jogo do segredo. (ARAÚJO, 2011, p.109)

Paralelo ao que foi posto, Vallado (2010, p. 50) endossa que "ter uma cadeira no terreiro significa estar situado num alto posto de sua tensa hierarquia. Tensa porque é permeada por transformações constantes". Nesse sentido, o tempo de iniciação torna-se também tempo de empoderamento (ARAÚJO, 2011). Processo de complexidade ímpar, o empoderar-se no candomblé está tanto ligado à aproximação do cosmo como na posição ocupada dentro de uma organização religiosa na qual saber é poder.

Em tempo, não posso dizer que há nesse processo obstrução do segredo, até porque não é este objeto da pesquisa, nem tampouco sua revelação ou negação. Fato é que no tempo em que estive em campo, pude presenciar diversas situações nas quais Pai Juremeiro espalhou lições aos abiãs, assim como outros mais velhos, iaôs e até mesmo abiãs mais antigos.

Sob ótica reversa, no que tange à permeabilidade da tradição, é possível afirmar que a mudança das manifestações sociais, culturais e econômicas fundam novas vertentes mesmo em tecidos menos porosos como a religiosidade de base ancestral. Nas palavras de Braga (2019) não há como interromper o surgimento de novos códigos comportamentais os quais se colocam nas relações entre jovens e velhos e o processo de transmissão de saber.

Essa assertiva me fez lembrar de uma conversa com Pai Boiadeiro, na qual notei a inclinação para a democratização do acesso ao saber e, ao mesmo tempo, o receio da inovação e

profanação do segredo. Pai Boiadeiro me falava, à época, que não discute a hierarquia no candomblé, mas considera fundamental que o abiã entenda o processo, saiba o que lhe aguarda para assim se entregar consciente a seu caminho:

> Eu fujo muito no candomblé… candomblé é uma religião de hierarquia. Nós não podemos esquecer a hierarquia do candomblé, mas eu sou muito de programação. O importante é liderar uma casa onde as pessoas tenham consciência daquilo que está fazendo. (PAI BOIADEIRO, 2020)

Interessante no depoimento é a hesitação "Eu fujo muito no candomblé...". Supondo que a palavra ausente à frase foi "hierarquia", há evidente ponto de conflito impresso no discurso. Logo a divagação se assentaria nas consequências de afirmar "Eu fujo muito da hierarquia no candomblé". Há, por óbvio, o receio de censura por parte da camada mais conservadora e purista do povo de santo. Segundo Braga (2019), quem inova, por vezes, não aceita a inovação por beirar a ruptura com a tradição. No bojo desse conflito, ora as pessoas se prostram à favor da mudança como é possível notar na fala acima; ora ocupa o lugar de defesa à incolumidade das regras como se vê a seguir:

> O Candomblé gira em torno de um awó, o segredo. "Ah, porque tanto segredo dentro dessa religião?" A gente depende, a gente precisa para salvaguardar o culto, o culto de matriz africana. Não adianta ninguém sair... já está liberado... porque hoje a gente é atacado.

Diante do exposto, que mais se assemelha a um desabafo, o que me chama a atenção é justamente a indicação de dependência do segredo para a sustentação da religião. Entendo essa dependência sob vários aspectos: a manutenção do segredo como resistência à força ideológica que por muitas vezes se manifestou na história da diáspora negra como na escravidão e durante as perseguições policiais ao culto de matriz africana; a oposição à mudança no contexto de uma tradição religiosa, inevitavelmente mutável (COSTA LIMA, 2010); ou um perigo à estabilidade da hierarquia e do poder.

De certo, salvo outra assertiva que não me tenha ocorrido, Pai Boiadeiro representa a fronteira entre a guarda tradicional do segredo e a flexibilização do acesso ao conhecimento. Suponho que essa abertura emergente se relaciona às suas passagens de vida e dificuldades encontradas no círculo religioso em razão da pouca idade. Pai Boiadeiro nasceu na religião, passou pela umbanda, por várias nações de candomblé, e tinha casa aberta aos dezesseis anos de idade. Ele me relatou, em alguns dos nossos diálogos, que sempre encontrou barreiras por ser novo de idade, muito embora "velho de santo". Disse-me ainda que precisou provar sua verdade

uma vida inteira e por isso ensina aos abiãs para que eles saibam o que estão fazendo. Assim, relata: “Aqui em casa, não é que não tem limite, mas o abiã passa por um processo muito grande de preparação. Ruim quando você entra dentro de uma religião que daqui a pouco você se enjoa daquilo. Mostrar esse leque: “meu filho esse é o candomblé, é isso, aquilo, aquilo, aquilo, aquilo outro” (PAI BOIADEIRO, 2020).

Convicto que partilha o saber ao mesmo tempo que protege o segredo, o líder da casa ratifica que por mais liberdade que se tenha em relação ao aprendizado, este não se manifesta em manuais: “o saber pode estar em qualquer canto, mas é preciso senti-lo, experimentá-lo para saber de fato” (PAI BOIADEIRO, informação verbal, 2021). Questionei em seguida como fazia para ensinar sem violar o segredo e ele prontamente respondeu: “Essa é de todas a lição mais difícil. Mas basta entender que segredo está na liturgia e muito mais dentro de você” (PAI BOIADEIRO, informação verbal[30], 2021).

Corroborando com Braga (2019, p. 36), é possível, nessa situação entender que “o binômio tradição e mudança encontra, no próprio grupo religioso, suas justificativas, e tudo leva a crer que a mudança injeta a continuidade da tradição mesmo que no início seja identificada um tipo de contradição formal”. Ora, entendo, a essa altura da discussão, que a mutabilidade do segredo pode ser considerada seja para a própria manutenção do sigilo, seja para a perpetuação da religiosidade diante das transformações sociais. Eis a dinamicidade camaleônica sediada no blefe da estaticidade, capaz de lançar aos desatentos a armadilha da inexistência de segredo e assim como Oxum derrotar invasores:

> Estando os soldados cansados e famintos, os abarás do ebó de Oxum foram imediatamente devorados, percebi muitas vezes um canal muito aberto entre o babalorixá. Os abarás comidos pelos inimigos foram veneno mortal e todos os guerreiros ionis tiveram morte imediata. Oxum voltou a reinar. (PRANDI, 2001, p. 343)

Não à toa Oxum é a senhora perspicácia e astúcia. Acaba atraindo os invasores com a sedução do ebó aparentando ser o que não é e sendo ao mesmo tempo desejo e emboscada. Oxum defende o seu segredo usando o feitiço da aparência, ebó da sedução. Aparência no sentido de um retorno simbólico, na reciprocidade da troca (SODRÉ, 2005); e sedução na ideia de atração de termos e discursos (SODRÉ, 2005).

Vale dizer que partindo da premissa de que “o segredo está dentro de você” bem como do processo ininterrupto da mudança, o segredo, por sua vez, não é estático. Sobre essa questão

[30] Fala de Pai Boiadeiro na visita ao Aramefá Odé Ilê em 07 de fev. de 2021.

Castillo (2010), durante sua pesquisa etnográfica, narra que entrevistou uma ebôme do Opô Afonjá a qual lhe revelou algo interessante: contou que ainda iaô tinha um caderno onde anotava tudo que aprendia e ao encher a página, dobrava a folha e grampeava, a fim de manter o sigilo e privacidade. Após trinta anos encontrou o caderno e resolveu tirar os grampos e, para sua surpresa, muito daquilo que tinha guardado com tanto zelo já era assunto que se tratava abertamente no terreiro.

A partir dessa passagem é possível pensar no processo de deslocamento do segredo, o qual se manifesta mediante a transição geracional como também no tratamento que cada casa pode lhe dar (ARAÚJO, 2011). Nessa perspectiva, Costa Lima (2010) trouxe o exemplo de casas que não mais mantinha o recolhimento por três meses; Carneiro (2008) mencionou, em Candomblés da Bahia, a existências de casas que fundiam nações, sendo ao mesmo tempo angola/ketu. Enfim, o segredo se movimenta a partir do que cada casa entende ser sigiloso, "coisa de fundamento" (ARAÚJO, 2011).

Nesse sentido, certa casa de candomblé, por vezes, exibe aquilo que não lhe é proibido em contraposição a outra na qual tais disposições são verdadeiros tabus. Já caminhei em casas nas quais abiã não traja roupa de cor, não usa certas amarrações de ojá, não encosta no peji e nem adentra quarto de santo. No Aramefá, deparei-me com abiã marcando presença nos espaços sagrados, incluído em muitas vivências de terreiro. Eu encontrei abiã trajando roupas exuberantes de baiana e carregando todas as cores no xirê. Presenciei inclusive, abiã tocando os instrumentos sagrados e tirando som dos atabaques, função que, em outros axés, é privativo apenas aos ogãs.

Enfim, o segredo não é estático. Tal afirmativa se mantém atenta à cilada da valoração cuja busca se pauta no julgamento do que é certo e do que é errado. Essa pesquisa não se presta a esse papel. A propósito, alinho-me à premissa de que a manutenção do segredo depende da mutabilidade que garanta não somente o culto, mas as diferenças propulsoras de novas vertentes.

4.3.1 O segredo, a clandestinidade e o conflito

Não obstante seja o segredo dinâmico, as novas engrenagens na ritualidade promovem instabilidades e conflitos entre os terreiros, entre estes e a sociedade global, e, principalmente, entre seus membros escalonados pela hierarquia. Assim, a tríade "segredo, conhecimento e poder" ganha uma dimensão gigantesca quando se passa a discutir a autoridade no candomblé. Daí partem questionamentos tão visitados pela academia: quem pode ter acesso ao saber? O conhecimento pode/deve ser controlado?

Ora, tais questionamentos funcionam como fomento para os acadêmicos e como ponto sensível para os adeptos do candomblé. Para os abiãs, tal discussão se torna muito mais vigorosa haja vista estarem na base da hierarquia, ponto no qual, segundo a literatura de base, o saber é regrado, entregue com escassez. Essa engenhosidade no processo de transmissão de saberes alimenta o sistema de poder (SODRÉ, 2005). O segredo controlado passa a definir fronteiras físicas e simbólicas bem com seu acesso (ou negação) organiza a hierarquia (ARAÚJO, 2011). Nessa medida, "o jogo do poder está imbricado no jogo do segredo e devido a isso, as regras do segredo também passam a ser as regras do poder" (ARAÚJO, 2011, p. 109).

Nesse jogo, o conhecimento se configura enquanto material precioso para a elaboração das relações sociais e organização do terreiro. Deter o saber dentro dessa estrutura é, ao mesmo tempo, galgar posições de prestígio no interior do grupo. Conforme Castillo (2010), a posse do conhecimento se traduz em status na rede de relações do candomblé e nesse cenário para compreender a circulação e funcionamento do saber é necessário entender o sistema de poder.

Ainda sob a ótica de Castillo (2010), o conflito se instaura a partir do instante em que o conhecimento é tratado como moeda de troca tanto no interior da comunidade como fora dela. Dentro do terreiro, o conhecimento pode ser distribuído de acordo com critérios subjetivos que não o tempo de iniciação, tornando-se um bem individualizado dentro de uma estrutura coletiva (CASTILLO, 2010). De outro forma, segundo Araújo (2011), o segredo se metamorfoseia de patrimônio de santo a mercadoria na relação com os clientes, pessoas que vem ao axé em busca de intervenção espiritual para algum desacerto de vida. A relação "fundamento" e magia se torna tensa, uma vez que as fronteiras podem se tocar já que um terceiro se insere neste contexto e "a especulação vai se estruturando de uma forma compatível com as próprias dinâmicas do mercado capitalista" (ARAÚJO, 2011, p. 146).

Ocorre que diante de toda a complexidade simbólica presente no candomblé, o abiã, por vezes é o mais afetado pela retenção do segredo. Em um contexto geral, a não sujeição à iniciação

permite a justificativa de que ainda não está preparado para o saber litúrgico. Torna-se esse ponto um propulsor de conflitos que pode interferir na coesão do grupo e fomentar outras estratégias de aprendizado.

Assim interessante pensar no seguinte questionamento: a quem interessa o controle do saber? Tal saber pode/deve ser controlado? Muito embora não sendo aqui onde se assenta este estudo, posso dizer que tais discussões tão acaloradas na literatura e tão presente nos bastidores das casas de santo, flerta com meu objeto de pesquisa. No entanto, não me cabe tomá-las ferozmente para análise ao mesmo tempo que não posso ignorá-las enquanto elementos importantes no desenvolvimento do trabalho.

De qualquer forma, é interessante refletir acerca da apropriação do segredo em diversos contextos. Seja para manutenção do poder, seja pela dificuldade de enfrentar um mundo em transformação ou até mesmo para obedecer ao tempo de aprendizado como tempo do orixá, é fato que a "alguns mais velhos resistem em transmitir seu conhecimento, o que atinge a coletividade do candomblé, catalisando reconfigurações do saber religioso e também resultando em perdas (CASTILLO, 2010, p. 40-41).

Na mesma via de pensamento, Vallado (2010, p. 20) acentua os rumores de que "[...] muito já se perdeu, pois os antigos sacerdotes falecidos, levaram consigo muito do que sabiam; e outros, que estão vivos, preferem não ensinar o que aprenderam". Não à toa, fortalecendo essa premissa, Pai Boiadeiro (2020) entoa uma fala frequentemente veiculada nos candomblés acerca do conhecimento concentrado: "Dizem que se morre um pai de santo, uma mãe de santo, se incendeia uma biblioteca. Lá se vai muito conhecimento. Conhecimento esse que foi deixado pelos nossos ancestrais."

Nas falas dos abiãs colaboradores ficou acentuado que o saber é fruto de merecimento. Aquele que se esforça, aquele que é mais assíduo merece o conhecimento e, portanto, o poder: "É mais fácil você aprender quando você mora ou quando você convive realmente todos os dias no axé do que quando você simplesmente "Vou lá vestir minha roupinha botar lá e sou abiã". Só ser dedicado. Dedicação é tudo no candomblé" (ABIÃ JUREMA, 2020). Em outra passagem, já descrita outrora, Jurema assume ter uma certa autoridade atribuída pelo seu pai de santo mesmo ainda no abianato. Essa autoridade segundo ela é fruto do tempo de dedicação à casa e valida sua relação perante os demais. Vale dizer que, apesar de defender uma aprendizado com base nas experiências e no tempo de axé, Jurema repele a retenção do

saber: “É egoísmo ficar com o saber só pra gente. Pai fala que a gente tem a mania de se dar as mãos e andar” (ABIÃ JUREMA, 2020).

Contudo, não é incomum encontrar em produções etnográficas muitos apontamentos com relação à resistência de transmitir o saber, “que pode ultrapassar, ou até contrariar as exigências da senioridade e do segredo, às vezes passa a ser uma estratégia para manter uma posição de superioridade, para impedir que outros cheguem a um nível semelhante” (CASTILLO, 2010, p. 40). Para Araújo (2011) controlar as fronteiras do segredo é controlar também a maneira legítima de obter poder. Na ideia do autor, transmitir o saber é atribuir poder assim como retê-lo e controlá-lo e, dessa forma, manter o segredo sob o véu do tabu torna-se um ponto de tensão entre o povo de santo (ARAÚJO, 2011).

Questão conflituosa nas relações comunitárias, a transmissão do saber passa a ganhar novas envergaduras, estratégias paralelas de aquisição do segredo. Sendo assim, as informações correm apressadas e de forma eficiente já que “nos terreiros há sempre uma forma de se saber de tudo” (VALLADO, 2010, p. 45). Melindres e articulações se puseram em evidência, a fim de burlar o contínuo hierárquico e abreviar o tempo de aprendizado, obviamente, sob a reprovação dos mais conservadores do culto. Importante dizer que táticas de acesso ao segredo sempre estiveram presentes na órbita do candomblé, inclusive nas narrativas sagradas, contos míticos dos orixás em tempos imemoriais:

> Oxum deitou-se com Exu e em troca recebeu as roupas furtadas. Voltou para a margem do rio, onde a esperava Obatalá. Obatalá recebeu as roupas e as vestiu. Então voltou para a cidade e, honrando sua palavra, ensinou a Oxum a jogar os búzios e obis. Desde então Oxum tem também o segredo do oráculo. (PRANDI, 2001).

Obatalá por muitas vezes negara a Oxum as lições do Ifá, porque “só os babalaôs podem jogar opelê, a cadeia de Ifá” (PRANDI, 2001). No entanto, Oxum se impõe contra os postulados tradicionais e, de posse da astúcia e sedução, aprende o segredo por outros meios que não os ortodoxos. Oxum se torna uma representação feminina dentro do segredo de Ifá. Oxum rompe com meios mais conservadores da aprendizagem e subverte a tradição por meio dos seus feitos.

Do mesmo modo, de maneira análoga, apresentam-se as tramas dos novatos para alcançar conhecimentos envoltos de sigilo. Logicamente tal engrenagem promove o combate hierárquico, no qual os mais velhos expurgam e condenam ações que burlem o processo de transmissão iniciática. Os ebômes sustentam que é preciso vivência para se alcançar o corpus

do candomblé. Os mais novos, em especial abiãs, são absorvidos pela dúvida sobre o que é o segredo e se a ele chegarão (BRAGA, 2019). Nesse caso, os novatos "temem muito que este tempo nunca chegue, pela intransigência e pouca disposição sacerdotal para ensiná-los, recorrem a todos os expedientes que os levem mais rapidamente ao conhecimento mais amplo dos 'fundamentos da seita'" (BRAGA, 2019, p. 30).

Enquanto os mais velhos se alinham no discurso repressivo de práticas não tradicionais, outros, preferencialmente os mais novos, se inclinam à pluralidade instrumental do aprendizado. Dessa forma, surgem estratégias clandestinas para subverter os impedimentos ao saber. Estes atalhos não ortodoxos são estigmatizados, pois ameaçam os limites do segredo e a estabilidade da hierarquia do poder/saber" (CASTILLO, 2010, p. 37).

Outrossim, há outras engrenagens intrínsecas às relações entre pessoas que se mantêm de forma paralela ao comando hierárquico e são capazes de fazer circular o segredo. O caso, por exemplo, do filho de santo que passa para ouvir conversa de ebôme, o membro que peregrina de casa em casa, o fuxiqueiro e o fura-ronkó. Todos esses são exemplos de atalhos no aprendizado no terreiro e, por muitas vezes, são tolerados por trazerem inconscientemente uma "inovação permitida", desde que não se fundem em marmotagem (BRAGA, 2019). Acaba sendo, nesse cenário, uma contribuição para o conhecimento de mecanismos pela comunidade-terreiro "para fazer circular notícias que dificilmente poderiam ser transmitidas através de canais normais da aprendizagem sistemática a que estão submetidos os iniciados dos afro-brasileiros" (BRAGA, 2019, p.21).

Por outro viés, outros métodos concorrentes de ensino partem da própria transformação do ser social e seu contato com o mundo. Atualmente, os terreiros de candomblé, embora ainda rigorosos nos postulados culturais de origem, são influenciados pela dinâmica da sociedade global. As ferramentas midiáticas já se prestam a falar, inclusive, sobre preceitos e costumes no candomblé. Não é raro encontrar páginas e páginas na rede tratando de "assuntos de terreiro", escritos por acadêmicos, sacerdotes, adeptos e simpatizantes (SILVA, 2019). Uma boa parte desses "pontos virtuais" se baseiam no discurso da visibilidade religiosa, no empoderamento étnico-racial e desconfiguração de estigmas, como no caso do axé em análise que possui canais no facebook, instagram e youtube. Por outro lado, rechaçados com toda avidez pela comunidade de santo, estão ambientes virtuais que relatam com detalhes os rituais litúrgicos, os fundamentos religiosos e o processo de feitura.

Nessa seara, nasce a dicotomia entre puristas e modernistas. Aqueles que se intitulam puristas tentam implacavelmente desqualificar as informações veiculadas nesses espaços alegando-os inócuos, desprovidos de vivências. Os modernistas, por sua vez, levantam o argumento de que o monopólio ao acesso tem a intenção de centralizar o poder e impedir o protagonismo religioso das novas gerações (SILVA, 2019).

Outro ponto conflituoso é o fomento comercial do conhecimento litúrgico por meio da internet, o ebó virtual. O segredo se insere na disputa entre o fundamento religioso e a prática da magia, por vezes concentrado na mesma pessoa. A magia nesse contexto acaba incorporando uma acepção cristã e denotando heresia e sacrilégio. Daí para muitos, o segredo se tornou vítima do sacrilégio da venda. Não se pode olvidar, claramente, que dentro dessa conjuntura é possível atravessamentos que revelem charlatanismo e marmota. Contudo, nem toda representação virtual deve ser condenada somente pelo canal onde se apresenta.

Ainda, não posso esquecer de fazer menção a notada intromissão acadêmica nos terreiros de candomblé e às influências dos acadêmicos na circulação do saber desde Nina Rodrigues, Pierre Verger, Arthur Ramos, Edison Carneiro, Manuel Querino, Vivaldo da Costa Lima, até os dias de hoje. Além disso, muitos desses teóricos eram sacerdotes acadêmicos ou se submeteram à iniciação no seu processo de pesquisa. Castillo (2010, p. 16), ratificando a observação de Beatriz Dantas, considera marcante a "inserção da etnografia sobre o candomblé nas relações de poder entre os terreiros e consequente privilégio dos terreiros nagô no imaginário social baiano e brasileiro".

Vale ressaltar ainda que a partir dessa inserção da academia foi se observando a adesão ao candomblé de sujeitos oriundos de classes sociais mais altas. Era o fenômeno da imersão da classe média, letrados e pesquisadores nos barracões enquanto filhos e filhas de santo, fato apontado inclusive por Costa Lima (2010) em seus trabalhos. Esse público fatalmente beirando os dois mundos, ao mesmo tempo que se reeducava na tradição oral, levava para o axé outras modalidades de "instrução clandestina", ou a contrassenso, de "inovação" na transmissão do segredo.

Aparentemente, a questão não é a revelação e sim a forma legítima de revelar o segredo. Segundo Araújo (2011), o segredo e sua prática são arbitrários e permeáveis, haja vista permanente transformação destes em função da circulação paralela de conhecimentos antes restritos à iniciação. Anteriormente ameaçados apenas pelo elejó; hoje por uma indaka de afofô virtual muito mais devastadora. O novato acometido pelas informações externas,

questiona a senioridade cuja base é o sistema de transmissão do conhecimento. As estruturas de poder expõem-se à crise.

De certa forma, o sigilo nas religiões de matriz africana por muito tempo funcionou como uma defesa ao sistema estatal que perseguiu candomblés por décadas. Em dias como os de agora, a mítica do segredo ainda protege a religião das intolerâncias provenientes de bases cristãs e protestantes. Contudo, não há batalha sem perdas. No cenário de crise, outras vertentes se fortalecem bem como outros interesses se confrontam e "[...] resultam na superação da dificuldade que tem os líderes religiosos de transmitirem aos seus acólitos o que sabem temendo inconscientemente dividir uma fatia do poder. No candomblé, insisto, o saber é poder" (BRAGA, p. 31).

Nessa celeuma em que abebé é pluralidade de evidências, repousa sereno o segredo. Portador mágico da metamorfose, ele se reconfigura por séculos sem se exaurir, não se esfacela ao se mostrar (SODRÉ, 2005). Portanto, abebé vela enquanto revela. Notoriamente, o segredo dentro do contexto social fomenta a aparição de muitos fenômenos, dentre eles os conflitos de poder. Entretanto, mesmo nesse contexto, ele se mantém imponente tanto no silêncio quanto no brado, pois é correnteza dentro de cada um. Fico com a lição vista no espelho da pesquisa: "o segredo está dentro de você" (PAI BOIADEIRO, 2020).

ABIÃ É PELEGO?

O candomblé é uma religião de ritos e essa dinâmica engendra uma cosmogonia extremamente atraente, capaz de alimentar uma dimensão mítica na qual todos assumem papeis e funções. Ao final desse trabalho, tenho a certeza de que as "brechas", onde espiava cautelosamente, foram verdadeiros caminhos que se conjugaram a ponto de me conduzir até aqui. Como diz o abiã Sultão das Matas (2020), "nada no candomblé é coincidência. Tudo tem um porquê". Fato é que a essa altura já não mais imersa nas impressões teóricas, escrevendo essas inconclusas conclusões, eu passo novamente a ser memória.

Nessa teia de lembranças, recordei-me do cumprimento: "E aí pelega, como está?". Sempre acompanhado de gracejos e sorriso de canto de boca, a expressão "pelego" significava o lugar que o novato ocupava no axé, mas também refletia o protesto velado e a crítica cuidadosa. No sentido figurado da palavra, pelego é denominado como aquele que é servil. Entretanto, muito embora decorra dessa ideia, a pelegagem se ressemantizou, ganhando contornos de afetividade e interação grupal. Ser pelego, naquela época, foi sobretudo a modelagem de uma afeição, apesar de entendê-la-se também como um estágio no qual apenas se obedece e cumpre ordens. Pelo menos, naquela época, foi assim que via o abianato.

Lembro que no axé, minha irmã de santo - depois mãe pequena de feiturio - e eu nos tornávamos parceiras, uma vez que ocupávamos o mesmo grau na hierarquia. Como compartilhávamos afazeres e tarefas, dividíamos também a mesma ânsia e conflitos presentes na convivência comunitária. A pelegagem estava em todo canto: no final da fila do xirê, no ageum derradeiro, no olhar cravado para chão. Era comum ouvir da minha irmã, abiã na época: "Pode não que tu é pelega!". Daí para frente, sob a égide da prática reiterada durante o convívio, passamos a nos tratar por "pelega", longe do olhar corretivo dos mais velhos.

Nesse sentido, é com razão, que Sousa (2008) anuncia a produção do conhecimento como autoconhecimento. Por muito tempo, fiquei me perguntando "abiã é mesmo pelego?". Ora não posso desconsiderar que as dúvidas muitas vezes partiam do pensamento aligeirado de chegante que não tinha aprendido ainda que "tudo vem ao seu tempo". Foi, deveras, muito depois do abianato que assentei em mim a palavra lançada nos momentos de angústia: "no candomblé, não é seu tempo que conduz, é o tempo do orixá". Tudo isso permaneceu guardado, em estado de hibernação até o momento em que encontrei o abianato novamente.

A presente pesquisa, não sendo a minha opção primeira, surgiu da partilha de ideias sempre presente nas seções de orientação. Foi assim que, após anos de profundo sono, o candomblé tornou a habitar meus pensamentos. Foi a retomada do fio, as contas voltaram a atravessar o caminho num contínuo de vida que se revestiu de pesquisa.

Intencionei com esse estudo perceber como os abiãs do Aramefá Odé Ilê entendem o processo educativo e de construção identitária. Na incursão literária percebi que o tema proposto beirava um inedistismo acadêmico em meio ao farto campo das pesquisas em candomblé. Tal fato mais me aproximou do campo por perceber que lá teria oportunidade de compor significados que, por muitas vezes, estavam ausentes na teoria.

De novo no axé, agora como pesquisadora, passei a observar se abiã, mesmo neófito, já se encontra envolvido pelas práticas educativas no terreiro bem como se percorre o caminho da ressignificação identitária. Não pude, contundo, manter-me acomodada no espaço de uma pesquisa observatória. Abduzida pela lições que via, fui incorporando ao trabalho elementos importantes para a análise do tema e, principalmente, para a reconfiguração da pesquisadora enquanto ser aprendente. Nesse lógica entendi que quando se aprende, também se ensina (FREIRE, 1978). Logo, aprendia com abiã que é necessário dominar a ansiedade pelo saber, para melhor degustá-lo quando assim puder. Aprendi uma categoria nova de ouvir, a escuta abiã, com a qual astuciosamente capturava-se o conhecimento sem que percebessem.

Portanto, é sob essa lógica que afirmo ter me tornado abiã novamente. Ora, isso é possível sendo iaô? Obviamente, na perspectiva ritual, a navalha que raspa, só passa uma vez. No entanto, para alcançar o campo em sua plenitude tive que guardar num canto seguro da minha mente tudo que entendia ter aprendido e assim revestir-me da novidade que é chegar no axé. Foi assim que me tornei abiã de novo. Foi assim que eu percebi que cada casa é uma caso (CAPUTO, 2012) e cada um traz suas subjetividades, a fim de compor a figura inacabada da identidade abiã.

Nesse movimento fui notando que o abiã do Aramefá Odé Ilê portava um protagonismo marcante no seu processo de aprendizado. Estava em todos os lugares do terreiro e ambientava-se com a maior facilidade. Consegui observar, principalmente, nos dias de festa que aspectos da etiqueta ritual e social se manifestavam de forma bem peculiares. Segundo Pai Boiadeiro (2020) “o abiã é muito importante no terreiro e não está fora do processo”. O abiã, diferentemente do que foi assentado na literatura e por alguns candomblés, integra o cenário litúrgico. Mesmo sem tocar o segredo de forma direta o abiã o espreita, o observa.

Nesse sentido, o abiã do Aramefá tem plena consciência de que o aprendizado não é "um prato que se come quente". Para os colaboradores abiãs, é extremamente importante o tráfego cauteloso pelos graus hierárquicos, uma vez ser a condição para evoluir espiritualmente e socialmente dentro do axé. No entanto, me valendo aqui das vicissitudes de um ejó acadêmico, notei em campo que o abiã se vale da política de democratização do conhecimento ostentada no terreiro. Daí sua autonomia, movimento que garante defini-lo como um "caçador" (PAI JUREMEIRO, 2020), de flecha certeira.

Diante dessa dinâmica, notei o caráter migrante das placas culturais sobre as quais se sustentam a tradição. Na religiosidade de matriz africana, a tradição aparenta estática, incólume e incorrosível. Contudo, não se pode negar que a mudança está imbricada no processo de sobrevivência da tradição mesmo que isso aparente grande contradição (BRAGA, 2019). Nas palavras de Gomes; Pereira (2002, p. 121), "[...] só pode aspirar a ser tradição aquilo em que respira a perspectiva de mudança". O fenômeno da mudança nas bases tradicionais da religiosidade africana, em especial o candomblé, já foi apontado por Vivaldo da Costa Lima (2010) nos estudos das casas de axé da Bahia.

Ciente dessa lição, passo a entender o abiã colaborador como agente das transformações rituais e, por conseguinte, das relações sociais entre membros de terreiros e entre estes e a sociedade global. Essa ideia repercurte diretamente no processo intermitente da formação identitária. Com base nessa premissa, é possível afirmar que o terreiro também é campo do tráfego de identidades cujas tessituras partem de atravessamentos não somente religiosos, mas econômicos, sociais e culturais. Acaba-se, por essa via, promovendo deslocamentos de identidade (HALL, 2006) propulsoras do movimento da tradição.

Nessa conjuntura, a discussão acerca dos meios alternativos de alcançar o sagrado ganha densidade, pois, bem como já posto, alarga as possibilidades de acesso - mesmo clandestino –, ao passo que sofre influência das pesquisas e do empoderamento midiático. Muito embora não tenha presenciado tais situações no campo, é fato que a comunidade de santo se vê envolvida por essas envergaduras que delineiam a dinamicidade da tradição (CASTILLO, 2010).

Com efeito, o ser ritual (LUZ, 2013) no âmbito do candomblé firma-se sob a égide do vivido-concebido, na qual a transmissão do saber é resultado das percepções multissensoriais, da sacralização do corpo-sentido, da partilha de vivências. Nesse contexto, as discussões acerca do poder se acaloram já que cada casa é uma unidade autônoma cuja regência de seus filhos e

regras não se submetem a qualquer organização central (ZIEGLER,1972; BASTIDE,1961), uma vez ser o candomblé uma religião sem escrituras que se baseia inteiramente na lei do santo mediante a tradição oral (VALLADO, 2010). A lei se torna obrigação e palavra manifestada veicula o homem (HÂPATÉ- BÂ, 2010).

Não há como não destacar o força da palavra dita no terreiro. Percebi uma afinada sintonia entre os depoimentos dos abiãs e do líder da casa. Aquilo que é dito pelo pai de santo foi variadas vezes repetido, mas não sem empréstimo pessoal ou inovação. Nesse instante, percebi que a transmissão do saber e a forma como se dá funcionam como elemento distintivo da identidade grupal. No entanto, esta é atravessada a todo instante pela subjetividade e valor que cada um entrega às vivências.

Nesse sentido, embora linha comum de passagem, o abianato é reinventado por cada um e esse conjunto de ressignificações incita as estratégias de coesão grupal. O abiã não deixa de ser um membro-chave, pois, além de prover o material humano à religião (CARNEIRO, 2008), é também a peça que abre caminho para a entrada de novo elementos no contexto ritual e comunitário. O abiã, ao mesmo tempo que está no axé, também é aquele que mais próximo está do mundo. Nessa zona de fronteira, é mensageiro dos mundos porque vive entre dois quintais (PAI BOIADEIRO, 2020).

Assim, vendo abiã diluído em todos os espaços, seguro de suas relações entre pares e agente de autoformação, retornei à questão de outrora: “abiã é pelego?”. Tal propositura não se encena somente como um questionamento, mas como uma provocação ao legado acadêmico cujas etnografias não se propuseram a trabalhar o abiã como um agente ritual, promotor de axé.

Como pesquisadora, vivi o abianato de outra forma. As lições não se contiveram e chegaram até mim numa espécie de visita não esperada. Mesmo surpresa, abri passagem. Descobri que, em meu tempo, muitos ensinamentos foram deglutidos ferozmente, sem oportunidade de degustação. O sabor ficou retido por anos e passei a prová-los por meio da boca que não era a minha.

Assim, o corpo-aprendente não está preso a um recorte temporal, pois a aprendizagem não cessa em nenhum momento. No candomblé, todo o momento faz parte do processo de formação e de autoformação. Engana-se quem pensa que passará em um terreiro e de lá sairá

como entrou. O universo do axé está empenhado a ensinar por meio dos elementos simbólicos, da liturgia, da vida em comunidade, do "barravento" tomado pelo rodante[31].

Diante de tudo que experimentei, sem qualquer pretensão de esgotamento, proponho entender o abiã como um sujeito integrado ao processo educativo no terreiro, aprendente profícuo dos ensinamentos litúrgicos a da performance candomblecista (TEIXEIRA, 2010). Essa imersão ao rito não se represa na feitura, haja vista o abianato não se propor apenas à apresentação da casa do axé e à tímida aproximação com o sagrado. Comungo do pensamento de Teixeira (2010, p. 188), ao dissertar que "o lugar ocupado pelo abiã no contexto sociorreligioso de uma comunidade litúrgica específica transforma o abianato num silencioso processo preliminar de construção ritual do ser candomblecista".

Termino esse estudo com a proposta final do documentário o "Abiã e o Terreiro", produto de toda essa trajetória, envolvido desde já pela inevitável incompletude do conhecimento. Deixo a pesquisa ainda no abianato por entender a relevância simbólica e identitária dessa fase no candomblé. Nesse instante, cubro meu pescoço com as contas colhidas durante o trajeto e me reencontro com o tempo-dúvida para dizer: Não, abiã não é pelego!

[31] Refere-se ao indivíduo que está sujeito ao transe.

REFERÊNCIAS

ALVARENGA, Marcos Junior Santos. **Cozinha também é lugar de magia": alimentação, aprendizado e a cozinha de um terreiro de Candomblé**. Dissertação (Mestrado). Brasília: UNB, 2017.

ALVES, R. **A arte de produzir fome**. In: Folha de São Paulo, 29/10/2002, p.6. Disponível em http://goo.gl/JWB870. Acesso em 15 de dezembro de 2019.

ARAÚJO, Patrícia Carneiro. **O segredo no candomblé:** relações de poder e crise de autoridade. Dissertação (Mestrado). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2011.

AUGRAS, Monique. Simbolismo e Interpretação. In: **A dimensão simbólica.** Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1967.

BAKHTIN, Mikhail M. **Para uma filosofia do ato responsável.** 2.ed. São Carlos: Pedro & João Editores, 2012.

BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961.

BAUMAN, Zigmunt. **Identidade:** entrevista a Benedetto Vechi. Rio de Janeiro: Joege Zarah Ed., 2005.

BEACHLER, Jean. Grupos e Sociabilidade. In: BOUDON, Raymond (org.) **Tratado de Sociologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

BHABA, Homi. **Local da Cultura.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998

BOURDIEU, Pierre. **Sociologia**. São Paulo: Ática, 1983.

BRAGA, Júlio. **Fuxico de Candomblé:** estudos afrobrasileiros. Feira de Santana: UEFS Editora, 2019.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues.**O que é educação**. 49.ed. São Paulo: Brasiliense, 2007.

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

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. 9. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2008.

CASTILLO, Lisa Earl. **Entre a oralidade e a escrita:** a etnografia nos candomblés da Bahia. Salvador: Edufba, 2010.

CHAVES JUNIOR, Luis Alberto. **Identidade candomblecista em foco:** a história de vida como axé pedagógico. Dissertação (Mestrado). Rio de Janeiro: UFRJ, 2015.

CONCEIÇÃO, Emili Almeida da. **Ninguém nasce sabendo:** relações de aprendizado em um candomblé de Salvador/BA. Dissertação (Mestrado). Rio de Janeiro: Biblioteca Central da PUC-Rio, 2019.

CONCEIÇÃO, Lúcio André da. **A pedagogia do candomblé:** aprendizagens, ritos e conflitos Dissertação (Mestrado) - Universidade do Estado da Bahia. Salvador, 2006.

COSTA, Renata Silva da. **Iniciação religiosa e processos educativos no terreiro de Candomblé Jeje IIê Asé Gunidá.** Dissertação (Mestrado). Universidade do Estado do Pará. Belém, 2017.

COSTA LIMA, Vivaldo da. **Lesse orixá:** nos pés do santo. Salvador: Corrupio, 2010.

CRUZ, Maritana Derscher da. **Entre terreiro e escola:** processos de formação de jovens candomblecistas. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2018.

CRUZ, Norval Batista. **Corpo, ancestralidade, oralidade e educação no Ile Asè Omo Tifé:** o corpo de xangô. Tese (Doutorado). Fortaleza: UFCE, 2013.

FANON, Frantz. **Pele Negra, máscaras brancas**. Tradução Adriano Caldas. Rio de Janeiro: Fator, 1983.

FLAKSMAN, Clara. De sangue e de santo: o parentesco no candomblé. **Mana**, n 3, 2018. Disponível em https://www.scielo.br/pdf/mana/v24n3/1678-4944-mana-24-03-124.pdf. Acesso em 09 de janeiro de 2020.

FREIRE. Paulo. **Educação como prática de liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra LTDA, 1967.

FREIRE, Paulo. **Cartas à Guiné-Bissau:** registros de uma experiência em processo. 2 ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra LTDA, 1978.

GADOTTI, Moacir; ROMÃO, José Eustáquio. **Paulo Freire e Amílcar Cabral**: a descolonização das mentes. São Paulo : Editora e Livraria Instituto Paulo Freire, 2012.

GAGNEBIN, Jeanne Marie**.** O rastro e a cicatriz: metáforas da memória. **Pro-Posições**, *13,* 125-133. 2016. Disponível em https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/proposic/article/view/8643942. Acesso em 28 de janeiro de 2020.

GOMES, Núbia Pereira de Magalhães; Pereira, Edimilson de Almeida. Inumeráveis cabeças. **Flor do não esquecimento.** Belo Horizonte: Editora Autêntica: 2002.

HALL, Stuart. **Da Diáspora:** Identidades e Mediações culturais. Belo Horizonte: Unesco/UFMG, 2003.

HALL, STUART. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. -Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. Tradição Viva**. História Geral da África**: Metodologia e Pré-História da África. Vol. I. Brasília: Unesco, 2010.

HONAISER, Fernando Alves. **Terreiros**: memórias e representação no espaço sagrado. Dissertação (Mestrado). Maceió: UFAL, 2006.

INGOLD, Tim. **Da transmissão das representações à educação da atenção.** Educação. Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, jan./abr., 2010.

KILEUY, Odé; OXAGUIÃ, Vera de. **O candomblé bem explicado** (Nação Bantu, Iorubá e Fon). Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

LEITE. Ilka Boaventura. **Os quilombos no Brasil:** questões conceituais e normativas. In: Etnográfica. vol. IV (2), 2000. Disponível em http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_04/N2/Vol_iv_N2_333-354.pdf. Acesso em 06 de janeiro de 2021.

LIMA, Fábio. **As quartas-feiras de Xangô:** ritual e cotidiano. João Pessoa: Editora Grafset, 2010.

LUZ, Marco Aurélio de Oliveira: **Agadá**: dinâmica da civilização africano-brasileira. 3 ed. Salvador: Edufba, 2013.

LUZ, Narcimária Correia do Patrocínio. **Abebe:** a criação de novos valores na educação. Salvador: SECNEB, 2000.

MACHADO. Vanda. **Pele da cor da noite.** Salvador: EDUFBA, 2013.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória:** o reinado do rosário do jatobá. São Paulo: Perspectiva, 1997.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual da História Oral**. 5 ed. São Paulo: Editora Loyola, 2005.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). **Pesquisa Social. Teoria, método e criatividade**. 18 ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

MOMBERGUER, Christine Delory. **Abordagens metodológicas na pesquisa biográfica.** Revista Brasileira de Educação v. 17 n. 51 set.-dez. 2012. Disponível em http://www.scielo.br/pdf/rbedu/v17n51/02.pdf. Acesso em 15 de junho de 2019.

MUNANGA, Kabenguele. Ação afirmativa e processo de construção da identidade negra no Brasil. In: **Caderno de Educação do Ilê Aiyê**. Vol. XV, 2007.

MUNANGA, Kabenguele. Identidade e Democracia: algumas reflexões sobre os discursos anti-racistas no Brasil. In: **A cidadania em construção: uma relação transdisciplinar**. São Paulo: Cortez, 1994.

PARIZZI, Vicente Galvão. **O livro dos Orixás:** África e Brasil. Porto Alegre: Editora Fi, 2020.

PRADO JÚNIOR, Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo.** 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1963.

PRANDI, Reginaldo. **A religião e a multiplicação do eu transe papéis e poder no candomblé.** Revista USP, Disponível em https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i9p133-144. Acesso em 13 de agosto de 2019. p 133-144.

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

RABELO, Mirian C. M. Aprendendo a ver no Candomblé. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, ano 21, n. 44, p. 229-251, jul./dez. 2015. Disponível em http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832015000200010. Acesso em 30 de agosto de 2019.

RABELO, Miriam C. M.; SANTOS, Rita Maria Brito. Notas sobre o aprendizado no Candomblé. Faeeba: **Educação e Contemporaneidade**, Salvador, v. 20, n. 35, p. 187- 200, 2011. Disponível em http://www.revistas.uneb.br/index.php/faeeba/article/view/433/376. Acesso em 30 de agosto de 2019.

RAMOS, Fernão. **Mas afinal, o que é mesmo documentário?** São Paulo. Editora Senac, 2008.

RICHARDSON, Roberto Jarry. **Pesquisa social:** métodos e técnicas. 3. ed. São Paulo: Atlas, 2012.

SANTANA, Gean Paulo Gonçalves. **Vozes e versos quilombolas uma poética identitária e de resistência em Helvécia.** Tese (Doutorado). Porto Alegre: PUC-RS, 2014.

SANTOS, Boaventura Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. 5. ed. - São Paulo: Cortez, 2008.

SANTOS, Deoscóredes Maximiliano dos. **História de um Terreiro Nagô**. 2 ed. São Paulo: Forte Editora, 1994.

SANTOS, Jocélio T. dos. **Mapeamento dos terreiros de Salvador.** Salvador: CEAO/UFBA, 2006.

SANTOS, Silvia Maria Vieira dos. **Jovem que velho respeito: as experiências e saberes da juventude candomblecista.** Tese (doutorado). Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 2015.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nagô e a morte:** páde, àsésé e o culto Égun na Bahia. Petrópolis: Vozes, 1976.

SAHAGOFF, Ana Paula. **Pesquisa narrativa:** uma metodologia para compreender a experiência humana. Disponível em https://www.uniritter.edu.br/files/sepesq/arquivos_trabalhos/3612/879/1013.pdf. Acesso em 01 de setembro de 2019.

SHAUGHNESSY, Jhon J.; ZECHMEISTER, Eugene B.; ZECHMEISTER, Jeanne S. Métodos descritivos. In: **Metodologia da Pesquisa.** 9. ed. Porto Alegre: AMGH, 2012.

SILVA, George da Hora. **No tempo de finado:** conflito geracional, poder e mando em um candomblé de Salvador. Dissertação (Mestrado). Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2019.

SODRÉ, Muniz. Cultura Negra. In: **A verdade seduzida:** por um conceito de cultura no Brasil. 3 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

SOUSA JR., Vilson Caetano de. Comida de santo e comida de branco. In **Revista Pós Ciências Sociais.** v.11, n.21. Disponível em http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/view/2872/2691. Acesso em 28 de janeiro de 2021.

SOUSA JR, Vilson Caetano de. **Na palma da minha mão:** temas afro-brasileiros e questões contemporâneas. Salvador: EDUFBA, 2011.

SOUZA, Florentina da Silva. **Afro-descendência em Cadernos Negros e Jornal do MNU**. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2005.

TEIXEIRA, Anderson Rodrigues. **"O abiã é o começo, o pé da história": performances do noviciado no(s) candomblé(s).** Dissertação (Mestrado). Rio de Janeiro: Biblioteca Central da PUC-Rio, 2017.

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

VERGER, Pierre Fatumbi. **Notas sobre o culto dos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil e na antiga Costa dos Escravos, na África.** 2 ed. São Paulo: USP, 2012.

WOLKMER, Antônio Carlos. **Pluralismo Jurídico:** fundamentos de uma nova cultura no Direito. São Paulo: Editora Alfa Omega, 1994.

ZIEGLER, Jean. **O poder africano**. São Paulo: EDIPE Artes, 1972.

ZUMTHOR, Paul. **Performace, recepção, leitura.** São Paulo: Editora Cosac Naify, 2007.

GLOSSÁRIO

ABÔ: infusão de ervas, geralmente armazenada em potes de barro, usada nos banhos e rituais

ACAÇÁ: comida-oferenda consagrada a Oxalá, consiste em bolinhos feitos de farinha de milho branco envolvidos na folha de bananeira.

AGEUM: é o momento de comer junto no candomblé; momento solene, de confraternização e partilha

AGÔ: apelo de licença, pedido de passagem

AGUERÊ: toque musical entoado para alguns orixás, especialmente para Oxossi

ALA: é um grande pano branco que se estende sobre o orixá Oxalá. O ala representa a ideia de eternidade e proteção.

AMALÁ: comida-oferenda feita com quiabos e consagrada a Xangô

ARA-AIYÊ: são os habitantes do mundo criado, os seres vivos

ARA-ORUM: são os habitantes do mundo sagrado, as divindades, os eguns, os ancestres

AWÓ: segredos rituais do candomblé

AIYÊ: é o mundo, o plano onde ficam os seres humanos chamados de *ara-aiyê*.

AYRÁ: orixá guardião da paz e por isso tem grande ligação com Oxalá. No Brasil, seu culto funde-se ao de Xangô, sendo deste uma qualidade.

AXEXÉ: cerimônia de grande importância para o candomblé nagô porque está ligado à origem, início de uma jornada. No candomblé, é um ritual fúnebre o qual se presta a facilitar a facilitar a passagem do morto para a outra dimensão

BABAEGBE: Baba = Pai e Egbe= comunidade. O Babaegbe é um cargo dentro da hierarquia do candomblé responsável por aconselhar e manter a ordem, a tradição na casa de candomblé.

BABAEJÓ: pai do fuxico (BRAGA, 2019)

BABALORIXÁ: Babalorixá e Iyalorixá são figuras centrais em uma casa de candomblé e seus nomes já os identificam como o/a "pai/mãe que cuida do orixá", sendo os chefes do axé. (KILEUY; OXAGUIÃ, p. 54, 2014).

BARA: é a representação da força motriz de Exu responsável pela pulsão da vida humana. É considerado o Exu individual das pessoas, o morador do corpo, aquele que rege os órgãos, o movimento e a energia corporal (KILEUY; OXAGUIÃ, p. 54, 2014).

BRAJÁ: é um colar longo produzido com fileiras de búzio e consagrado a um orixá, obedecendo a posição hierárquica e graduação na religião (KILEUY; OXAGUIÃ, 2014).

DARÓ: toque muito rápido próprio de Oyá, também conhecido como ilu ou “quebra-pratos”

EBÓ: “a palavra ebó (èbò), para o iorubá, e adrá (adhá) para o povo fon tem o significado de “presentear”, “sacrificar”, designando então todas as formas de as pessoas se devotarem. O ebó tem como premissa ser o “princípio do axé”, pois é através dele que o axé se fortalece e se distribui” (KILEUY; OXAGUIÃ, p. 95, 2014).

EGBE: fazenda, associação; no candomblé, comunidade do terreiro (CAPUTO, 2012)

EJÓ: fuxico, fofoca, disse que disse, o famoso correio nagô (BRAGA, 2019)

ELEGBARÁ: representa uma função de Exu: “senhor do poder, o Exu das transformações, administrador das longas estradas” (KILEUY; OXAGUIÃ, 2014)

ELEJÓ: dono do fuxico (BRAGA, 2019)

EMI: sopro de Olorum que inaugura a vida

ERÊ: entidade infantil que todos os iniciados possuem (KALEUY; OXAGUIÃ, 2014)

EXU: é responsável pela circulação de axé que dinamiza o ciclo vital. Toda ação e movimento, desse modo, depende da atuação de Exu [...] Exu possui diversos nomes que caracterizam suas funções [...] Exu Onã, que abre e fecha os caminhos cujo lugar preferido são as encruzilhadas (LUZ, 2013, p.45)”

IANSÃ: orixá feminino, senhora dos ventos e das tempestades

IEMANJÁ: considerada mãe dos orixás, é uma Yabá das águas e representa a gestação, a maternidade e a procriação. No Brasil, tornou-se muito popular e senhora dos mares

IJEXÁ: ritmo sensual e refinado consagrado a Oxum

INDAKA DE KAFURUNGONGA: língua de trapos, o fofoqueiro, o linguarudo, o mexeriqueiro (BRAGA, 2019)

INNDAKA DE AFOFÔ: aquele que fala pelos cotovelos; está no mesmo sentido do termo indaka de kafurungonga (BRAGA, 2019)

IROKO: divindade que representa o tempo, está ligada a árvore de mesmo nome na África. No Brasil, sua representação se dá através da gameleira na qual é amarrado o ojá, pano enlaçado

IYALAXÉ: cargo que corresponde à Mãe do axé, aquela que espalha o axé; outra designação para o líder da casa de candomblé.

ILÊ: Casa de candomblé, o terreiro em sua totalidade.

ILÊ IBO-IKU: casa onde os mortos são adorados no terreiro lesse-orixa

MARIÔ: folhas do dendezeiro desfiadas que representam a proteção do segredo e do mistério. Acredita-se que as folhas afastam as perturbações espirituais (KILEUY; OXAGUIÃ, 2014).

MOKAN: colar de palha com fechamentos em duas pontas em forma de vassourinha. Peça fundamental no processo de feitura e símbolo do iaô

MARMOTAGEM: termo utilizado pelo povo de terreiro para fazer referência às práticas escusas que beiram o charlatanismo

NANÃ: orixá antigo ligado à terra, mais especificamente à lama, matéria-prima usada por Oxalá na modelagem do ser humano

OBATALÁ: outra nomenclatura para Oxalá, orixá da criação.

ODÉ: são divindades da família dos caçadores na qual Oxossi é o principal representante

ODU: está ligado ao destino de casa ser. Existem, na tradição iorubá, dezesseis odus que se manifestam por meio de um sistema combinatório cujo babalaô é responsável pelo acesso através do Ifá

OLORUM: divindade suprema do povo iorubá, pois criou o mundo, os homens e as divindades a quem atribuiu a regência dos elementos sagrados capazes de conduzir os ara-aiyê

OGUM: orixá guerreiro, regente do ferro e dos metais e criador das ferramentas que ajudou o ser humano a produzir na terra. Com Exu, guarda as estradas e os caminhos

OMOLU: orixá cujo poder está ligado à cura das doenças e epidemias. Também transita nos espaços de vida e morte.

OPAXORÔ: cajado metálico com um pássaro no alto que representa o poder dos orixás funfun e a ligação com a ancestralidade. Essa ferramenta é usada por Oxalufan, representação mais velha de Oxalá

OSSÉ: é o ato da limpeza do corpo humano, dos objetos da casa e, principalmente, dos igbás

ORI: cabeça, receptáculo do conhecimento sagrado; cada orixá tem seu ori

ORÔ: são cantigas entoadas durante os rituais de entrega de oferendas aos orixás

ORUM: é o além, para onde todos voltarão (LUZ, 2013).

ORUNMILÁ: entidade ligada ao destino dos homens e aos odus. Seus porta-vozes são os babalaôs iniciados no Ifá

OXOSSI: É o orixá patrono da caça e dos caçadores. Está ligado ao mistério das florestas e às matas virgens. Na simbologia litúrgica, é representado pelo ofá, o arco e flecha. (LUZ, 2013)

OXUM: “poderoso orixá genitor do lado esquerdo, é considerada como a mais eminente da Iyá, símbolo do feminino, rainha excelsa cujo culto, difundido em todo o Brasil, é originário da terra Ijexá” (SANTOS, 1976, p. 89)

OXALÁ: orixá funfun, senhor do branco, ligado à criação e pai de todos os outros orixás. Representação masculina no ato da criação do mundo, foi responsável por modelar o ser humano e entregá-lo o livre arbítrio

PADÊ: farofa de dendê consagrada a Exu, é uma oferenda que antecede os rituais a fim de entregar ao orixá mensageiro os primeiros presentes

PAÓ: É o conjunto de palmas em cadência feito nos momentos de saudação e agradecimento (KILEUY; OXAGUIÃ, 2014)

QUIZILA: proibição, tabu, impedimento sagrado do iniciado (KILEUY; OXAGUIÃ, 2014)

RONCÓ: local onde fica recolhido o iaô no processo iniciático

XANGÔ: orixá ligado à justiça e ao fogo. Seu culto é muito difundido no Brasil provavelmente por ser uma das primeiras entidades trazidas pelo povo negro escravizado

XIRÊ: dança de invocação aos orixás

APÊNDICE A- ROTEIRO DE ENTREVISTA DO ABIÃ

TEMA: O ABIÃ E O TERREIRO: NARRATIVAS SOBRE O PROCESSO EDUCATIVO E IDENTITÁRIOS NO TERREIRO ARAMEFÁ ODÉ ILÊ

Ponto da Entrevista	Objetivo
1. O candomblé, geralmente, é uma religião que marca transformações na representação de si e na composição do "eu". Relate como foi seu encontro com o candomblé e sua trajetória até o momento.	- Apresentação do local litúrgico pelos abiãs colaboradores; - Autopercepção enquanto "ser ritual" (LUZ, 2013), isto é, candomblecista.
2. Conte mais acerca do momento em que passou a sentir realmente parte do candomblé	-Construção do traço identitário; - Autopercepção enquanto "ser ritual" (LUZ, 2013), isto é, candomblecista;
3. Tem alguma passagem da sua vida que na época passou despercebido e hoje faz todo sentido na religião	- Concepções sobre religiosidade e candomblé.
4. Fale um pouco sobre o que você aprendeu/aprende no candomblé. Como, quando e onde acontece esse aprendizado?	- Concepções e considerações sobre a prática educativa nos terreiros de candomblé.
5. Conte sobre o abiã, suas funções e, principalmente, quem é o abiã do Aramefá Odé Ilê?	- Explanações acerca do abiã e suas principais funções no terreiro.
6. Acha que está sendo educado enquanto abiã no terreiro?	- Concepções e considerações sobre a prática educativa do abiã no Aramefá Odé Ilê.
7. Segundo Pai Igor "No candomblé pode se ter cem anos e ainda haverá algo a aprender". Conte mais sobre os momentos de aprendizado enquanto abiã, trazendo casos, episódios, situações.	- Vivências significativas para a construção do traço identitário; - Relato de experiências de vida no candomblé enquanto abiã.
8. No Aramefá Odé Ilê, quem ensina ao abiã? Tem alguma característica que defina o abiã do Aramefá Odê Ilé.	- Concepções e considerações sobre a prática educativa do abiã no Aramefá Odé Ilê. - Vivências significativas para a construção do traço identitário;

APÊNDICE B- ROTEIRO DE ENTREVISTA DO BABALORIXÁ E BABAEGBE

TEMA: O ABIÃ E O TERREIRO: NARRATIVAS SOBRE O PROCESSO EDUCATIVO E IDENTITÁRIOS NO TERREIRO ARAMEFÁ ODÉ ILÊ

Ponto da Entrevista	Objetivo
1. Relate como foi seu encontro com o candomblé e sua trajetória até momento.	- Autopercepção enquanto "ser ritual" (LUZ, 2013), isto é, candomblecista. -Percepção da trajetória de abiã e perspectivas educacionais sustentadas e inseridas ao abiã da casa.
2. Conte a história do Aramefá Odé Ilê?	- Apresentação do local de pesquisa.
3. Como foi o seu período de abiã? O que aprendeu naquela época e repassa hoje aos abiãs da sua casa?	- Construção do traço identitário; - Identificação do sistema educativo na formação do abiã.
4. Conte sobre o abiã e suas funções. O que o abiã não pode deixar de aprender no Aramefá Odé Ilê?	- Concepções e considerações sobre a prática educativa nos terreiros de candomblé; - Identificação do sistema educativo na formação do abiã.
5. Acha que o abiã é educado no terreiro? O que ele leva do axé para fora?	- Concepções e considerações sobre a prática educativa do abiã no Aramefá Odé Ilê.
6. No Aramefá Odé Ilê, quem ensina ao abiã? Tem alguma característica que defina o abiã do Aramefá Odê Ilé.	- Concepções e considerações sobre a prática educativa do abiã no Aramefá Odé Ilê. - Vivências significativas para a construção do traço identitário;

APÊNDICE C- ROTEIRO DO FILME DOCUMENTÁRIO

FILME-DOCUMENTÁRIO: O ABIÃ E O TERREIRO

Trechos	**Elementos**
Jurema (04:42 - 05:09) Jurema (16:00 – 16:50) Jurema (27:17 – 28:30) Tupinambá (10:10 – 11:50) Sultão das Matas (18:20 – 21:45) Jacira (10:34 – 11:21) Jacira (15:42 – 16:35) Pai Juremeiro (19:17 – 20:42) Pai Juremeiro (30: 14 – 31:57) Pai Juremeiro (23:08 – 24:00) Pai Boiadeiro (25:40 – 27: 22)	Explanações acerca do abiã e suas principais funções no terreiro.
Jurema (6:06- 06:38) Tupinambá (5:56- 6:40) Sultão das Matas (5:24- 6: 10) Jacira (2:05 – 2:51) Pai Juremeiro (10:39 – 11:10)	Concepções sobre religiosidade e candomblé.
Tupinambá (5: 03 – 5:31) Tupinambá (9:15 – 9:54) Sultão das Matas (1:50- 2:57) Sultão das Matas (3:24 – 4:59) Jacira (3: 35 – 6:28) Pai Boiadeiro (8:04 – 9:00)	Autopercepção enquanto “ser ritual” (LUZ, 2013), isto é, candomblecista.
Jurema (3:05- 4:07) Jurema (10:07-11:54) Tupinambá (13:27- 14:20) Sultão das Matas (11:05 – 12:39) Sultão das Matas (23:55 -24:24) Jacira (6:47 – 8:04) Pai Juremeiro (21:00 – 22: 43)	Relato de experiências de vida no candomblé enquanto abiã.

Jurema (13:52-15:47) Jurema (24:26 – 24:49) Jurema (25:16 -25:44) Jurema (26:22- 26:50) Jurema (29:16 – 30: 10) Tupinambá (18:18 – 19:13) Sultão das Matas (06:59 – 7:57) Sultão das Matas (15:58 – 18:00) Sultão das Matas (27:42- 29:07) Jacira (8:29 – 9:57) Jacira (21:10 – 22: 20) Pai Juremeiro (24:39 – 25: 23) Pai Juremeiro (25:48 – 28:12) Pai Boiadeiro (9:34 – 11:47) Pai Boiadeiro (27:28 – 28: 42) Pai Boiadeiro (31:32 – 33: 10)	Concepções e considerações sobre a prática educativa no terreiro Aramefá Odé Ilê.
Jurema (20:40 – 22:45) Tupinambá (3: 17- 4: 20) Tupinambá (16:28 – 17:48) Sultão das Matas (13:08 – 15:37) Jacira (12:23 – 13:52) Jacira (14:09 – 15:07) Jacira (20:10 – 21:02) Pai Boiadeiro (16:28 – 18: 24) Pai Boiadeiro (30:50 – 31:14)	Vivências significativas para a construção do traço identitário; Família e sociabilidades
Jurema (19:22- 20:20) Tupinambá (8:22 – 8:49) Tupinambá (14:35- 15: 13) Sultão das Matas (24:04 -27:32) Jacira (11:30 – 12:06) Pai Juremeiro (34:30 – 35: 07) Pai Boiadeiro (3:24 – 5:00)	Construção do traço identitário;