

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RECÔNCAVO DA BAHIA (UFRB)
CENTRO DE ARTES, HUMANIDADES E LETRAS (CAHL)
MESTRADO PROFISSIONAL EM HISTÓRIA DA ÁFRICA, DA
DIÁSPORA E DOS POVOS INDÍGENAS (MPHA)

ELDER PEREIRA RIBEIRO

CONTRIBUIÇÕES DA PEDAGOGIA DO TERREIRO PARA O
APRENDIZADO DE UM(A) *ABIÃ*

CACHOEIRA – BA

2022

ELDER PEREIRA RIBEIRO

**CONTRIBUIÇÕES DA PEDAGOGIA DO TERREIRO PARA O
APRENDIZADO DE UM(A) *ABIÃ***

Relatório apresentado ao Programa de Pós-Graduação em História da África, da Diáspora e dos Povos Indígenas, da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), como requisito obrigatório para a obtenção do título de Mestre.

Orientadora: Profa. Dra. Francisca Helena Marques

Coorientador: Prof. Dr. Emanuel Luís Roque Soares

CACHOEIRA – BA

2022

ELDER PEREIRA RIBEIRO

CONTRIBUIÇÕES DA PEDAGOGIA DO TERREIRO PARA O APRENDIZADO DE UM(A) ABIÃ

Dissertação apresentada ao programa de Mestrado Profissional em História da África, da Diáspora e dos Povos Indígenas da UFRB, sob orientação da Profa. Dra. Francisca Helena Marques e coorientação do Prof. Dr. Emanuel Luís Roque Soares.

Aprovado em 14 de março de 2023.

Comissão Examinadora:

 Documento assinado digitalmente
FRANCISCA HELENA MARQUES
Data: 21/03/2023 18:10:42-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dra. Francisca Helena Marques (UFRB - Orientadora)

 Documento assinado digitalmente
EMANOEL LUIS ROQUE SOARES
Data: 22/03/2023 13:49:58-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Emanuel Luís Roque Soares (UFRB – Coorientador)

 Documento assinado digitalmente
ANTONIO CARLOS SEIZER DA SILVA
Data: 29/03/2023 09:30:58-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Antonio Carlos Seizer da Silva (CEFPIMS – Examinador Externo)

 Documento assinado digitalmente
WELLINGTON PEREIRA SANTOS
Data: 30/03/2023 18:14:24-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Wellington Pereira Santos (UFBA – Examinador Externo)

 Documento assinado digitalmente
LUIZ AUGUSTO MOURA FERREIRA
Data: 28/03/2023 18:50:24-0300
CPF: **127456**
Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>

Prof. Dr. Luiz Augusto Moura Ferreira (UDESC - Examinador Externo)

Cachoeira-Ba
2023

R484c Ribeiro, Elder Pereira.

Contribuições da pedagogia do terreiro para o aprendizado de um(a) Abiã. / Elder Pereira Ribeiro. Cachoeira, BA, 2023. 56f.

Orientadora: Profa. Dra. Francisca Helena Marques
Coorientador: Prof. Dr. Emanuel Luís Roque Soares

Relatório de Produção (Mestrado) - Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Centro de Artes Humanidades e Letras, Programa de Pós-Graduação em Mestrado Profissional em História da África, da Diáspora e dos Povos Indígenas, 2023.

1. Candomblé. 2. Educação - Aspectos religiosos - Cultura afro-brasileiros. I. Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Centro de Artes, Humanidades e Letras. II. Título.

CDD: 299.673

Ficha elaborada pela Biblioteca do CAHL - UFRB.
Responsável pela Elaboração – Juliana Braga (Bibliotecária – CRB-5/ 1396)
(os dados para catalogação foram enviados pelo usuário via formulário eletrônico)

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho a todos(as) da minha família que me criaram e me deram régua e compasso na vida. Eu serei eternamente grato à existência destas pessoas. Sem citar nomes, porque são muitos, cada um(a) sabe a importância que elas(es) têm na minha vida.

AGRADECIMENTOS

Dedico os meus agradecimentos a Deus e aos Orixás por me manterem vivo. Aos meus familiares, em especial, à minha mãe Celiane Pereira Ribeiro e o meu padraсто Emanuel Santos de Jesus. À minha avó Célia Pereira Ribeiro, ao meu avô Raymundo Gomes Ribeiro. E às minhas tias: Janice Ribeiro de Souza, Kátia Pereira Ribeiro e Márcia Pereira Ribeiro, que são também fundamentais na minha trajetória de vida, intelectual e religiosa. Aos meus filhos de santo, que sempre me encorajaram a não parar por aqui, e a seguir para frente com os meus estudos. À ancestralidade que me rege, a benção ao ancestral de meu pai Pedro Bispo dos Santos (conhecido como Pai Pedrinho de Oxóssi), e a benção a minha avó paterna, Antonia Lago Sales (conhecida como Mãe Tonha de Oxumarê), por nunca dizerem não às minhas inquietações e problematizações no Terreiro de Candomblé. Foram essas inquietações que estão me levando a ser um Mestre. A Oyá e a Jagun, por me permitirem concluir mais esta etapa, mesmo com todas as dificuldades e barreiras que encontrei neste percurso. À minha orientadora, professora Francisca Helena Marques, que acendeu uma luz no fim do túnel, me encorajando, conduzindo e tornando possível a finalização desta pesquisa e do produto pedagógico por meio da produção (financiamento do trabalho de gravações, edição e masterização realizados em Cachoeira e Santo Amaro), e também pela direção dos Verbetes Sonoros da ideia à concretização dos Verbetes como fonogramas de escuta em plataforma digital. Ao programa de Mestrado em História da África, da Diáspora e dos Povos Indígenas (PPGMPH), por ter me permitido entrar nele, ouvir os meus intentos e anseios para que eu pudesse desenvolver esta pesquisa, dando o melhor de mim. Aos servidores do programa, que tive o contato direto e indiretamente, em especial ao Moisés Damian Bonnik e ao Diógenes Martins Gomes, que sempre estiveram prontos a responder as minhas dúvidas e inquietações em relação às questões formais do programa. Vida longa a vocês! Agradeço, re agradeço e peço benções ao mar, para o Laboratório de Etnomusicologia, Antropologia e Audiovisual (LEAA/Recôncavo), espaço de ensino, pesquisa e extensão do qual eu faço parte, por soar junto, comigo, desde a concepção e produção do projeto, a escrita do texto, a produção e a pós-produção do produto pedagógico desta pesquisa. À equipe deste Laboratório, que estiveram o tempo todo, me dando suporte e acolhimento, composta por: Francisca Helena Marques (coordenadora), e aos pesquisadores André Johann Gonçalves da Rocha, Cléber Costa Serra, Josinan Crispim Santos de Assis, Suzi Mariane de Castro Jardim e Uriel Casaes Santana. As minhas palavras são poucas para o tamanho da disposição que esta equipe travou junto comigo. Ao professor Emanuel Luís Roque Soares, que desde o dia da seleção apostou no meu tema de pesquisa, esteve me incentivando, me orientando constantemente, mostrando os caminhos da pesquisa, e sempre disponível a concordar com as minhas proposições de pesquisa e produto pedagógico. A sua benção, meu querido. Mojubá! Aos queridos vigilantes da UFRB: Antônio Marcos Moreira, Gildazio Costa Moreira, José Raimundo Brito, que nos tratou gentilmente até o horário que saímos das gravações no estúdio. Ao motorista da UFRB: Alfredo Andrade de Santana, que nos levou do CECULT/UFRB até o CAHL/UFRB, com segurança e tranquilidade. Ao Seu Tita, motorista que nos levou de Cachoeira até as nossas casas em Santo Amaro. Ao Seu Antonio Paulo dos Santos (morador de Cachoeira, Bahia), pela presteza e respeito a esta pesquisa pelo empréstimo de um agogô. Ao professor Sólon de Albuquerque Mendes pelo empréstimo de instrumentos para a sonoplastia. E à Casa de Dona Dalva do Samba, pela parceria, benções e disposição, sempre abraçando o LEAA/UFRB, com honraria e dignidade. Ao Programa de Permanência Qualificada na Pós-Graduação (PPQ-PÓS), que veio como uma luz no momento certo. À banca de qualificação pela dedicação, afeto e atenção em ler o meu texto, o que ele imprimia em minha vida, na sociedade e para o Candomblé. Aos convidados para a banca de defesa, que aceitaram participar com o coração aberto, e repleto de alegrias para um momento histórico em minha vida. Que as forças dos Orixás, Nkissis e Voduns, possam abençoar e proteger a caminhada de vocês, e onde eu estiver, estarei com vocês em meu coração.

Mojubá (Eu Os Saúdo!)

RESUMO

O presente relatório descreve os caminhos percorridos para o desenvolvimento de Verbetes Sonoros, trabalho didático e produto do projeto “Contribuições da Pedagogia do Terreiro para o aprendizado de um(a) *Abiã*”. Voltado para o *Abiã* (iniciante no Candomblé), e entendendo o Terreiro como um espaço de educação não formal, os Verbetes Sonoros podem contribuir para a educação nas relações étnico raciais. Nesta pesquisa surge uma questão: Quais os primeiros aprendizados um(a) *Abiã* pode ter no Terreiro de Candomblé? No decorrer dela, vamos perceber que estes significados dão expansão à discussão e à compreensão de como trabalhar as práticas religiosas/culturais no campo da práxis educativa. Estes caminhos atendem a partir de uma pesquisa autoetnográfica da experiência/vivência de Terreiro de nação *Ketu*¹ do pesquisador, e da pesquisa bibliográfica, os seguintes objetivos específicos: a) apresentar os percursos da iniciação e colaborar com a Educação nos Terreiros b) mostrar possibilidades nos caminhos da Pedagogia do Terreiro. O produto responde ao que é exigido pela Lei 10.639/2003, que garante a obrigatoriedade do Ensino de História da África e da Cultura Afro-Brasileira nas instituições de ensino do país.

PALAVRAS-CHAVE: Pedagogia; Terreiro; Aprendizado; *Abiã*.

ABSTRACT

This report describes the paths taken for the development of Oral Entry, didactic work, and the product of the project “Contributions of the Pedagogy of the Terreiro for the learning of an *Abiã*”. Aimed at *Abiã* (beginners from Candomblé), and understanding the Terreiro as a space for non-formal education, the Oral Entry can contribute to education for ethnic-racial relations. This research raises a question: What are the first lessons an *Abiã* can have into a Terreiro of Candomblé? In the course of it, we will realize that these meanings expand the discussion and understanding of how to work with religious/cultural practices in educational praxis. These paths meet, from autoethnographic research of the researcher's experience of Terreiro de Nações *Ketu*, and bibliographical research, the following specific objectives: a) to present the paths of initiation and collaborate with Education in Terreiros b) to show possibilities in the paths of the Pedagogy of the Terreiro. The product responds to what is required by Law 10.639/2003, which guarantees the mandatory teaching of African History and Afro-Brazilian Culture in educational institutions in the country.

KEYWORDS: Pedagogy; Terreiro; Learning; *Abiã*

¹ Evidencio a nação *Ketu* nesta pesquisa por se tratar da nação de Candomblé na qual sou iniciado, e, é de onde advém toda a minha experiência/vivência religiosa/cultural/ancestral. Essa nação traz características das tradições dos povos existentes no Benin na região de *Ketu*. Fazem parte desta sociedade os povos *Iorubás* considerados um dos maiores grupos étnico-linguísticos da África Ocidental.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	8
2. METODOLOGIA DA PESQUISA.....	19
2.1. VERBETES SONOROS	20
2.2. METODOLOGIA DO PRODUTO PEDAGÓGICO.....	21
3. EDUCAÇÃO NOS TERREIROS.....	27
3.1. PEDAGOGIA DO TERREIRO.....	27
3.2. CAMINHOS DO PRODUTO PEDAGÓGICO.....	30
3.3. DIÁRIO DE CAMPO	32
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	36
5. REFERÊNCIAS	37
6. ANEXOS	40

INTRODUÇÃO

LAROYÊ EXU

Eu nasci uma criança negra, gay e de *Orixá/Caboclo/Exu*. Cresci na Rua, na Avenida Rui Barbosa em Santo Amaro, no Recôncavo da Bahia. Sou filho de negros, categorizados como povos tradicionais. Minha família e descendência familiar pertence ao grupo de trabalhadores informais. Cresci rodeado de mulheres. Minhas tias maternas sempre estiveram ao meu lado, cuidando de mim, me dando toda a atenção e proteção. A minha família, mesmo sem ter poder aquisitivo, nunca deixou que eu ficasse desprotegido, e nem fosse melhor ou pior que ninguém.

Lembro como se fosse hoje o meu avô Marú indo para a roça pegar os cachos de banana que ele vendia no rol da nossa casa para obter o dinheiro para nos sustentar. Fiquei morando com a minha avó e o meu avô até os 10 anos de idade. Em seguida, fui morar com a minha mãe carnal Celiane, e o meu padastro Emanuel. Vi toda a dificuldade que eles travaram para não faltar a comida na mesa. Eu não poderia seguir um caminho ruim, e foi entre muitas dificuldades que eu transformei a minha vida.

Minha avó Célia foi uma boa costureira. Ela costurava para o povo com maestria. Com o ofício de costureira ela edificou a vida de seus filhos e netos. Ela também lavava as muitas roupas de ganho que levava na cabeça para as casas de seus patrões. Vó Célia nunca deixou faltar nada a mim, ao meu irmão e aos meus primos. Ela só deixou de costurar depois que teve um tumor na cabeça que lhe afetou os olhos e lhe cegou.

Muitos da minha família se formaram já tardiamente porque a maior parte deles foi trabalhar cedo. A minha proximidade com a educação se deu de modo informal, quando a minha tia Kátia concluiu o magistério e passou a dar banca de curso em nossa casa. Curioso, eu ficava sempre ao lado dela observando. Eu queria aprender também. O público da banca era de pessoas negras, muito pobres, sem ter o que comer. Ela ajudou muitos a ler, a escrever, a enxergar o mundo maior colocando aquelas pessoas inseridas nele. A luta da

minha família não poderia ser em vão. Acredito que dei e estou dando este retorno com bons exemplos.

Ressalto aqui que eu nasci em dezesseis de dezembro de mil novecentos e noventa e sete, data que segundo os meus anciãos marca o meu nascimento como filho dos olhos do grande guerreiro da Terra, *Jagun*. Nasci uma criança fragilizada de saúde. Tive problemas no ouvido, na pele, sempre nascia feridas, e minha mãe não sabia o porquê. Um certo dia ela foi perguntar o motivo a uma prima dela iniciada no Candomblé. Ela disse que eu era de *Jagun*.

Como forma de pedir misericórdia a este *Orixá*, a minha mãe e a prima dela, todos os anos fazia *Doboru* (a pipoca de *Jagun*). Elas passavam *Doboru* em meu corpo e enterravam na terra para que *Jagun* levasse tudo que eu estava sentido, e todas as feridas que estavam em minha pele. Cresci com as marcas das feridas em meu corpo. As águas que saíam das minhas feridas eram o suor da terra; eu sentia isso. Hoje não tenho mais feridas pelo corpo porque cuido de meu pai *Jagun*. Sem ele eu não caminho.

Jagun é o meu grande guerreiro que se veste de *Funfun* (branco). Os meus mais velhos sempre me ensinaram que *Jagun* foi um guerreiro do grupo de *Obatalá* (criador da humanidade). *Jagun* vivia nas terras de *Omolu* (senhor da terra), para lutar pelo povo, trazer paz a todos em nome de *Oxalá* (senhor da paz), que é considerado nos Terreiros, como o pai de todos os *Orixás*. Na maioria dos Terreiros na Bahia, *Jagun* é cultuado como uma qualidade de *Omolu*. Para o povo de Candomblé, *Jagun* percorreu os caminhos onde cada *Orixá* passou. Ele sempre aprendeu algo novo e trouxe novos atributos ao culto deles.

Venho aprendendo em minha caminhada religiosa, que *Jagun* viveu por muitos anos nas terras de *Omolu*. *Omolu* lhe ensinou a dançar o *Opanijé* (toque de dança entoado para *Omolu*), por isso, nos Terreiros, *Jagun* também dança o *Opanijé* e outras cantigas de *Omolu*. *Jagun* jamais esqueceu do que aprendeu com *Omolu*. Portanto, ele aprendeu a curar as pessoas das chagas que elas carregavam no corpo. *Jagun* veste o *Azê* (capuz de palha da costa de *Omolu*), em sinal de respeito a *Omolu*.

Os *Ajeuns* (comidas de santo) de *Omolu* são regados de azeite de dendê e os de *Jagun* são regados de azeite doce devido os seus rituais. As vestes dele são brancas, e não se pode por outra cor. *Jagun* é um *Orixá* que nasceu nas terras de *Efon* (cidade na Nigéria localizada no estado de Ekití). É

daí que vem a concentração do culto dele na nação *Efon* (nação de Candomblé de origem *Nagô*²) no Brasil. Outras nações de Candomblé adotaram o culto de *Jagun* aos seus cultos, mas só na nação *Efon*, *Jagun* é cultuado como um *Orixá* à parte, separado de *Omolu*.

Assim como *Jagun*, desde sempre, sou incansável, inquieto, questionador e problematizador diante dos aspectos religiosos, sociais, culturais e familiares. Para mim, *Orixá* é um ancestral divinizado. O *Orixá* está em mim, não preciso ir em busca dele, nem me religar a ele, ele está no meu *Orí* (cabeça) e *Ará* (corpo). A minha família não tinha condições financeiras para eu cursar uma Universidade, ou me manter nela. Nossa única opção foi o trabalho, e, portanto, a narrativa sobre *Jagun*, sempre rememorou a minha vida.

Minha família derramou suor, alegrias e lágrimas para que eu pudesse estar onde hoje eu estou. Nos caminhos formativos da minha vida, as melhorias vieram desde os processos formativos não formais, junto das experiências/vivências dos meus familiares. Essas experiências me mostraram o mundo e as inúmeras possibilidades de existência nele. Também me mostraram os caminhos que eu poderia trilhar e o que eu poderia buscar para a minha vida. A escola formal só foi mais um complemento na minha formação para galgar os outros espaços de resistência.

Concluí o ensino médio em escolas que traziam a temática da história e cultura indígena e afro-brasileira em suas atividades curriculares e extracurriculares. Desde então, entusiasmado com estas questões, abracei-as para a minha vida intelectual, profissional, cotidiana e religiosa. Mas, eu sempre fui uma criança considerada o problematizador da família. A maior parte das coisas ao meu redor me incomodavam. Eu sempre quis me sentir livre, livre como os ventos de *Oyá* (*Orixá* dos fenômenos climáticos, a força dos ventos).

Mais tarde, venho a saber que ela dominava o meu *Orí* (cabeça). Sou livre até no modo como penso e enxergo a minha sexualidade. Sou um adulto gay e candomblecista, existo, insisto e persisto na sociedade brasileira segregadora, que vê que os meus afetos e a minha espiritualidade com um olhar cheio de ódio. Logo após eu entrar na Universidade, pude perceber estas questões com mais veemência. Passei a analisar cada detalhe na fala de um

² Povo africano que fala a língua *Iorubá*, e vive no *Benim*.

amigo, vizinho ou algum familiar. Me indagava, que tipo de educação perpassa a criação das pessoas?

Essa educação dá conta da complexidade que nós somos entendendo as nossas lutas por liberdade? No Candomblé não foi diferente. Fui em busca desta mesma práxis de liberdade, pelo viés da educação como prioridade para eu compreender a imensidão de conhecimentos, segredos e fundamentos de *Orixá*, *Nkissi* e *Vodun*. Sabemos que os mais velhos nos Terreiros de Candomblé, tem uma concepção das questões da religião e da sociedade diferentemente dos jovens.

Há, sim, tensões no Candomblé em questões que não condizem com a realidade do que os mais velhos vivenciaram no Terreiro na época deles. Por exemplo, a presença das identidades trans no Terreiro. O *Egbomi* (irmão mais velho) e pesquisador Claudenilson Dias (2017), diz que as identidades trans são importantes para a desconstrução das representações binárias de gênero que circulam no Candomblé. Ele ainda aponta que estas identidades desestruturam a tradição binária candomblecista na forma de pensar os corpos dissidentes nos Terreiros.

O *Taata Wanderson Flor e a Iyá Thiffany Odara* (2021), dizem que é preciso fazer debates diários sobre a transfobia nos Terreiros. Todo(a) iniciado(a) tem que estar comprometido(a) com esta questão. Precisamos repensar os nossos comportamentos binários frente aos corpos dissidentes. Esse é um trabalho de base a ser feito nas comunidades religiosas, e penso que os jovens do Terreiro, estão mais preparados para lidar com estas questões. É aí que entra a educação, no sentido de rever o porque destas segregações.

No Terreiro, onde fui iniciado, quando falo qualquer assunto que a minha mãe de santo, Mãe Tonha, não entende ou não concorda, eu crio um espaço de diálogo, para entender o porque das coisas, como podemos melhorar as situações. Precisamos ter um espaço sagrado mais acolhedor, abrigando a diversidade e as suas diferenças. Não vejo problema nenhum da comunidade LGBTQIAP+, ser acolhida e seus membros se tornarem meus/minhas filhos(as) de santo.

Eu sempre aprendi com a minha mãe de santo que não estamos olhando para genitália do ser humano, estamos interessados em ouvir o que *Orixá* tem a nos dizer sobre o seu filho(a). Sou uma prova viva de já ter visto

minha Yalorixá, iniciando um homem Trans no Candomblé. Foi um momento muito marcante para a minha trajetória espiritual poder vê-la iniciar um corpo dissidente. Nesse sentido, penso que um(a) *Abiã* que faça parte da comunidade LGBTQIAP+, e que chegar em um Terreiro, precisa ser respeitado(a) como se reconhece, e como se comporta diante do mundo e entre as relações sociais, culturais e religiosas.

Não há como obrigarmos um(a) *Abiã*, a ser como eles não se veem, por isso, faz-se necessário que nós enquanto sacerdotes do Candomblé, termos a empatia pelo próximo e pelos nossos futuros filhos de santo. Sou criticado por ser “contemporâneo demais” dentro do Candomblé. Sou contemporâneo porque sou humano como qualquer outro, mas reafirmo que sou contemporâneo porque abraço a todos sem distinção de sexo, classe, gênero e política. *Orixá* não faz distinção.

Eu penso que estamos caminhando para um Candomblé cada vez mais distante das discriminações e dos preconceitos da sociedade. Eu sempre fui de dentro do Candomblé. A minha família paterna é do Candomblé. E, por ironia do destino, mas também por motivos de saúde, e questões espirituais, me iniciei no Candomblé no ano de 2013. Antes da iniciação, fui ao jogo de búzios pelas mãos do saudoso Pai Pedrinho de *Oxóssi*, grande amigo e pessoa de confiança de minha avó.

Pai Pedrinho se tornou o meu *Babalorixá* (Zelador de *Orixá*) e me iniciou. Para ele eu era de *Oyá*. Mas, depois de muitos diálogos com a minha mãe pequena Manuela de *Ogunjá* e a minha avó paterna Antonia Lago Sales, conhecida como Mãe Tonha de *Oxumarê*, foi confirmado que eu tinha um ancestral, que era *Jagun*, o meu *Juntó* (segundo *Orixá* que pertence a minha cabeça). A ancestralidade já estava em mim, só faltava se aguçar no Terreiro.

Eu não vivia diariamente no Terreiro de minha avó paterna, até porque eu nasci e fui criado com a minha família materna. Quando eu fui morar com a minha mãe Celiane, ela me levava em algumas festas de *Orixá* na casa de minha avó paterna, mas eu não sabia e não tinha conhecimento nenhum daquela realidade do Terreiro. Depois de um certo tempo, comecei a passar mal, comecei a sentir as coisas, ficava bem ruim de saúde e espiritualmente. Era sempre assim, o meu *Orixá* me pegava em casa, e dizia que queria ser iniciado.

Eu não entendia nada, mas a ancestralidade já estava me puxando para ser um dos herdeiros da minha avó paterna. Até hoje eu me recordo do diálogo que a minha avó paterna, Mãe Tonha, meu Pai Pedrinho, e a minha mãe pequena Manuela, travaram juntos. Eles chegaram à conclusão de que *Jagun* teria de ser sacralizado também em meu *Orí* (cabeça) na mesma medida que *Oyá*. *Jagun* não poderia estar distante dos meus caminhos, e assim é até hoje.

Tudo que se faz para *Oyá*, se faz para ele. Os dois reinam juntos em meu *Orí* e *Ará* (corpo). Não tive e não tenho problema nenhum por ter sido iniciado do jeito que fui e pelas mãos de quem me iniciou. Na época que fiz o santo, não conhecia o termo “Abianato”, mas eu já fazia coisas dentro e fora do Terreiro que estavam atreladas a este termo. A minha mãe Celiane, desde muito nova, sempre gostou de ajudar uma das primas dela que é do Candomblé, a fazer os *Ebós* dos filhos dela e dos clientes. Isto acontecia no fundo da casa da mãe desta prima dela.

Às vezes, eu ia junto, mas tinha momentos também que eu saía escondido de casa e ia ficar com ela. E lá eu estava observando a minha mãe ajudando a fazer as comidas de santo, os banhos, as oferendas para os *Orixás*, *Caboclos* e *Exus*. Esta prima dela falava que um dia eu ia ser do Candomblé, mas a minha mãe não era iniciada, só estava lá para ajudar mesmo. A ideia de que aprendemos os conhecimentos do Candomblé somente no Terreiro onde fomos iniciados para mim é contraditória.

Pude perceber, desde a minha iniciação que a minha aproximação com as pessoas já iniciadas tanto do meu Terreiro quanto de fora, foram essenciais para que eu me aprofundasse sobre o Candomblé. E não só isso, com a minha busca incessante por conhecer outros Terreiros do Recôncavo e da Bahia, pude ensinar e também aprender neles. Essa foi e ainda é uma tarefa primordial em minha vida religiosa. Venho aprendendo os conhecimentos do Candomblé, não somente no *Ilê Axé Idan*³, onde fui iniciado, mas também quando participo das funções religiosas em outros Terreiros.

O *Ilê Axé Idan* fica na Avenida Rui Barbosa em frente à Igreja do Bonfim. Andando por ali avista-se a delegacia, e logo adiante se encontra na entrada de um beco do lado esquerdo, o antigo Mercadinho Moacir Comercial

³ Terreiro de nação *Ketu*, fundado há mais de 60 anos pela lalorixá (Zeladora de *Orixá*) Antonia Lago Sales, mais conhecido com Mãe Tonha de *Oxumarê*, na cidade de Santo Amaro/Ba.

que hoje se chama Mercadinho Baraúna. Subindo a ladeira do beco virando à direita pode-se avistar na Travessa da Caixa D'Água este *Ilê*. Ao lado da entrada do Terreiro, tem um corredor aberto que dá acesso ao quintal. Do ponto de vista histórico, o *Ilê Axé Idan* é um espaço sagrado instigante para atestar a diversidade religiosa do povo de santo.

Apenas durante e após a minha iniciação, eu pude perceber como é formal e tradicional a religião do Candomblé. Daí enxerguei os graus hierárquicos, o lugar do mais velho como o detentor do conhecimento e o mais novo no lugar do aprendiz. Percebi também a oralidade muito presente. Senti a necessidade de ter recursos que guiassem um(a) *Abiã* sobre os principais elementos da Pedagogia de um Terreiro, ou seja, a pedagogia que praticamos e partilhamos no cotidiano do Terreiro.

Venho percebendo que não sou um filho de santo que recebe as coisas como dadas, prontas e acabadas. Gosto de investigar, problematizar, saber o porquê das coisas nos fundamentos do Candomblé. Sempre discurssei: “não me venham com nada pronto, sem me explicar porque eu não vou internalizar isso em minha mente”. Eu sempre quis aprender pouco a pouco com a atenção e os mínimos detalhes. Esse é o meu maior valor. Anos atrás, quando era um *Iyawô* (novo iniciado), eu era visto, e acho que ainda sou, como um iniciado e mais velho diante dos mais novos. Aquele que quer insistir em compreender os aspectos mais minuciosos do Candomblé.

Conhecimento se aprende devagar, catando, pegando, observando, analisando, fazendo assimilações dos detalhes e objetos. No meu entendimento, mantendo a ética religiosa, esse tipo de postura deveria ser bem vista dentro e fora do Candomblé. Mas, percebo também, que os mais velhos, não se sentem totalmente satisfeitos com a minha postura. Cada Terreiro se compreende de um jeito, de um modo, com as suas próprias características estruturais e espirituais.

Os antigos costumam dizer que o Candomblé de antes não é o mesmo de hoje, pois o Terreiro que era de tal forma antes, não é a mesma coisa de um Terreiro hoje. Cada Terreiro respeita as tradições candomblecistas, porém tem Terreiros que acompanham o seu tempo presente. Para o *Babalorixá* e Antropólogo Rodney William Eugenio (2014), o Candomblé que vivemos e compreendemos hoje, não é o candomblé de antes, ele sofreu mudanças significativas.

É a mudança que, eu pergunto aos meus mais velhos: “não posso perguntar a vocês o que não sei?” e “como vou passar os conhecimentos do Candomblé para os meus mais novos, sem saber?”. O diálogo entra aqui como um meio fundamental para compreendermos os dois lados da moeda, ou seja, o lado do mais velho e o lado do mais novo. Hoje, dentro da hierarquia do *Ilê Axé Idan*, da sacerdotisa Antonia Lago, não sou mais visto como um mais novo, sou visto como um mais velho.

No ano de 2021, em minha obrigação religiosa, a mando dos *Orixás*, ela me conferiu o cargo de *Babá Egbé* (pai de uma comunidade de Terreiro). Ser pai de uma comunidade de Terreiro de antiguidade, é mais que ter um compromisso com o sagrado, é saber dialogar e respeitar a todos(as) que transitam nela. As minhas primeiras experiências pedagógicas no *Ilê Axé Idan* se deu a partir do aprendizado que tive durante o meu processo de iniciação.

Durante o processo pude perceber as formas que os mais velhos se reportavam à minha pessoa para passar uma reza ou uma cantiga de *Orixá*. Eles também me orientaram a dançar para os *Orixás*, bem como mostraram como eu deveria comer e me deitar. Além disso, me deixaram ciente de como eu deveria tomar a bênção a um mais velho iniciado que chegasse para me ver no *Roncó* (quarto de iniciação). Eugenio (2014), diz que o Candomblé moldou centralmente o jeito dele ver o mundo e os seres humanos, por isso, ele se vê mais humano para lutar por aqueles que mais necessitam de um ombro amigo.

Sei que o Candomblé, me propõe uma outra forma de enxergar o mundo, a natureza, o ser humano, a vida e a ancestralidade, e me sinto fortalecido para enfrentar as diversas formas de opressão. Tendo em vista, os condicionamentos das hierarquias de poder e das hierarquias ordenativas que se manifestam no Terreiro, a figura do mais novo é notado como um sujeito que participa de um culto, segue o culto, mas não tem espaço para questionar/problematizar determinadas situações do culto. No entendimento de Ribeiro e Oliveira (2021), como líderes religiosos e pesquisadores, precisamos agregar tanto os rituais como as questões decisivas nos Terreiros.

Precisamos trazer o olhar de todos os sujeitos que compõem uma comunidade religiosa. Não posso negar, sou extremamente inquieto quando não vejo no Terreiro, a participação dos mais novos nas decisões pontuais, sejam elas organizacionais ou estruturais do espaço sagrado. Penso que os mais novos

no Terreiro são indivíduos que sentem o desejo de levar às pessoas que desconhecem o culto de *Orixá* o conhecimento construído na experiência e em contato com a vivência de um espaço-sagrado.

É perceptível que os jovens do Candomblé, e aqui me coloco na condição de jovem desta religião, tem o desejo de escrever um texto, falar em seminários/palestras/congressos, gravar, publicar textos e coisas que venham a somar e dar uma leitura positiva sobre a religião em si. O pesquisador e professor Lúcio Conceição (2019), diz que a internet permite que os sacerdotes de um certo lugar possam ter comunicação com sacerdotes de outros lugares. Nesse sentido, as redes sociais são espaços importantes para que a gravação de verbetes sonoros, por exemplo, produto desta pesquisa, possa ser disseminado e compartilhado com um/a *Abiã* e pessoas do mundo a fora.

Como disse Ribeiro e Oliveira (2021, p. 743), “o tratamento que o mais novo pede ao mais velho, hoje, é compreender que estamos em pleno Século XXI, onde os avanços estão vindo constantemente. Avanços esses, a exemplo dos jovens do Candomblé estarem imersos na era digital para fomentar e divulgar a cultura da sua religião”. Essas iniciativas estão nas redes sociais postados no Facebook e/ou Instagram em textos e vídeos carregados das subjetividades vividas no Terreiro. Estes mesmos textos, quase sempre, trazem questionamentos/problematizações, dúvidas, inquietações não permitidas no espaço-sagrado.

Nas *Egbés* (comunidades de Terreiro), que tenho observado frequentemente, não há um número expressivo de jovens do Candomblé autores de materiais didáticos, sejam livros, podcasts, manuais, ou glossários publicados. Não existe nem sequer produções técnico-científicas partindo da concepção dos aprendizados vividos no Terreiro. Ribeiro e Oliveira (2021), diz que os Jovens que são edificadas dentro do Candomblé, ganham mundos, entram em espaços não pensados para os mesmos, e que nesses outros espaços também se produz conhecimento. Sobretudo, os estudos sobre a Educação nos Terreiros, reconhecem a oralidade dos indivíduos que vivem uma relação direta com os Candomblés.

Essa oralidade pode ser pensada como um projeto-político-sociocultural que possibilita a revitalização das memórias dos nossos ancestrais para construir a nossa história. Durante as minhas viagens pelo Recôncavo da

Bahia, me aproximei de Terreiros de Nação *Ketu, Angola, Jeje e Nagô*. Nessa trajetória, eu não somente me entendia como um ser de *Orixá* nestes territórios ancestrais, mas entendi que a minha intelectualidade não estava distante do meu olhar para o Candomblé.

Logo mais tarde, eu me dei conta desta minha forma de pensar político-religiosa até que eu comecei a entender que esta atitude estava me formando para o que sou hoje. Assim, penso que a vida religiosa é também formacional, pois estruturou o meu ativismo político-cultural-religioso. Diversas práticas formativas foram acontecendo ao longo da minha caminhada religiosa, uma delas foi compreender o Terreiro de Candomblé como um espaço de educação. Um terreiro na Bahia que para mim é referência neste quesito é o *Ilê Axé Opô Afonjá*. Na Pedagogia do Terreiro habita os ensinamentos da natureza, da ética, do respeito ao próximo e ao filho de santo.

Portanto, no meu olhar como um *Babá* (pai), essa pedagogia pode ter a autonomia de professar e problematizar a fé nas práticas culturais/religiosas dentro do espaço sagrado. Nesta Pedagogia, aprendemos a respeitar os mais velhos e os mais novos. Respeitamos as folhas, os cânticos, as comidas dos *Orixás*. Respeitamos também a nós mesmos como exemplos dentro e fora do Terreiro. O viver em comunidade, o modo de trabalhar em coletivo, a importância de nos sentirmos como protagonistas da história e as formas de resistência vivida nos Terreiros, são fundamentos importantes para quem quiser aprender cotidianamente a Pedagogia do Terreiro.

No último semestre da graduação em Bacharelado Interdisciplinar em Cultura, Linguagens e Tecnologias Aplicadas no (CECULT/UFRB), eu tive o componente Projeto de Integração, que era o componente para a elaboração de um artigo científico para a conclusão do TCC. Como eu já estava com todas estas discussões afloradas através das minhas experiências e vivências religiosas, naquele momento, tomo o *Ilê Axé Idan*, onde fui iniciado, para compreender como se dá a educação de *Iyawôs* no Candomblé. Diante disso, explorei esta perspectiva a partir do que eu via no cotidiano do Terreiro, nas saídas públicas e nas obrigações de tempos de santo.

Percebi que a educação de *Iyawôs*, não se dá do nada, ela acontece com base na oralidade do mais velho para o mais novo, nas de trocas de rezas, danças, *Oríns* (músicas) que são passados durante o período de reclusão

religiosa. Também entendi que o Terreiro de Candomblé tinha uma educação própria. Passada a defesa deste TCC, eu tinha em mente que queria elaborar um projeto de mestrado, e desde então, vinha me questionando: por quê há uma falta de pesquisas e produtos didáticos sobre as práxis educativas/culturais dos Terreiros?

Essas pesquisas e produtos didáticos podem ser produzidas por jovens iniciados no Candomblé que de fato podem contribuir não somente com a religião em si e na aprendizagem de um(a) *Abiã*. São também esses jovens que podem estender e ampliar a produção de conhecimento da identidade religiosa e cultural candomblecista para outros sujeitos de fora do Terreiro. Isso pode contribuir como uma forma de decrescer os níveis de preconceito com a religião, e a possibilidade de mostrar que o Candomblé é uma fonte de formação que transforma a sociedade e os seres humanos para um mundo sem preconceitos nem fronteiras.

Na Pedagogia do Terreiro, os jovens estão ali produzindo formas e modos de educar e simultaneamente aprender junto a todo o corpo de indivíduos que estão inseridos na religião. A presente pesquisa e produto didático (Verbetes Sonoros) seguem pelos caminhos das teorias sobre a educação em espaços não formais e antirracistas. Essa pesquisa enfatiza como os elementos das práticas culturais/religiosas do Terreiro, se constituem como fundamentos teórico-metodológicos para uma pedagogia própria, plural e transformadora.

Estas práticas servem para compreendermos melhor a educação, a história, e as nossas vidas em sociedade. Saliento que, um espaço não formal de educação não segue regras prescritas individualizadas, mas segue caminhos coletivos de formação. Nele há experiências, vivências e encontros que estão para além da lógica escola formal. Eu diria também que um espaço de educação não formal ensina o que a escola formal não ensina.

No espaço de educação não formal, você aprende com a dinâmica da natureza, por exemplo, a natureza nos ensina, a gente vai até ela, e não precisamos ficar somente nos livros para entender o que é a natureza; precisamos senti-la e não somente entendê-la em livros. O Terreiro se estende como um espaço de educação não formal, porque o filho de santo aprende com as folhas, com os rios, com o sol, com tudo que percorre no dia a dia do Terreiro, seja de um banho de folhas ou rezas. Há também outros espaços não formais

de educação: os movimentos sociais, os grupos de capoeira, o samba de roda, entre outros. Os modos de conceber a educação nos Terreiros, tornou-se uma episteme fundamental nas escolas do pensamento antirracista, como também é um espelho para os outros segmentos religiosos e não religiosos.

METODOLOGIA DA PESQUISA

Registro aqui a importância da autoetnografia para esta pesquisa com base no trabalho da pesquisadora Daniela Versiani (2022), que sugere que a autoetnografia se mostra como um caminho para a compreensão de textos biográficos a partir de uma identidade que preze pela coletividade. A autora ainda enfatiza o lugar das singularidades no processo de uma escrita autoetnográfica, pois esta escrita demarca o grupo étnico o qual o sujeito pertence.

Para esta pesquisa, a autoetnografia foi fundamental porque o tempo todo, as minhas experiências/vivências nos Terreiros de Candomblé estão banhadas em cada parágrafo, em cada verbete sonoro, e em cada diálogo prático/teórico, quer seja quando eu me refiro às narrativas da minha vida pessoal, religiosa, formacional e de interesses de pesquisas. A autoetnografia também foi relevante na produção do diário de campo das gravações do produto pedagógico. Escrever sobre um campo a partir do meu olhar, do meu jeito e com a minha subjetividade, é transformador.

A análise em relação à Educação e a Pedagogia do Terreiro, tem como o eixo metodológico a “pesquisa bibliográfica”. Conforme Lakatos e Marconi (2003, p.183) “a pesquisa bibliográfica não é mera repetição do que já foi dito ou escrito sobre certo assunto, mas propicia o exame de um tema sob novo enfoque ou abordagem, chegando a conclusões inovadoras”. Não estou indo atrás de escrever a configuração ontológica de um Terreiro, mas como os elementos da Pedagogia do Terreiro contribuem no aprendizado de um(a) *Abiã* no intuito de trazer um novo sentido, ou melhor, um novo espelho do que seria esta discussão.

A proposta metodológica mencionada acima, direciona uma pesquisa no campo epistemológico através da flexibilidade do fazer pesquisa científica no campo da educação. De acordo com as autoras, a pesquisa bibliográfica quando é concebida por meio de publicações, perpassa por fases diferentes, posso citar

aqui três das quais investi: a “identificação”, o “fichamento” e a “análise e interpretação”. Saliento que a pesquisa com base bibliográfica pode fundamentar este estudo na dimensão cosmológica e na contextualização própria das religiões de matrizes africanas. Isso pode ocorrer, principalmente nas práxis educacionais dos Terreiros, que nos mostram sentidos e significados para enxergarmos o Candomblé como uma religião profunda de conhecimento.

OS VERBETES SONOROS

Esse termo me leva a pensar em formas de traduzir os principais elementos desta pedagogia para um(a) *Abiã* buscando a visão de dentro do Terreiro para fora dele e não o contrário. Como um *Egbomi* e *Babá Egbé* posso a partir da pesquisa bibliográfica e com a experiência/vivência da minha caminhada religiosa trazer novas percepções discursivas enquanto exercito o conhecimento que o Terreiro produz e o cuidado com aquilo que se pode transmitir.

O desenvolvimento da pesquisa traz como o aporte as referências basilares da Educação nos Terreiros e da Pedagogia do Terreiro. Ele reconhece as epistemologias do Candomblé e entendem o Terreiro como um espaço de educação não formal. Para isso, vou ao encontro de obras que dialogam centralmente com estas discussões: Brandão (1982), Versiani (2022), Conceição (2019), Flor e Odara (2021), Dias (2017), Botelho (2005), Bâ (2010), Caputo (2012), Chalhoub (2010), Conceição (2006), Filizola (2019), Fonseca (2003), Freire (2011), Freitas; Oliveira (2016), Ferreira (2019), Filizola (2019), Freire (1996), Hooks (2013), Hobsbawm (1997), Hall (2006), Machado (2013), Machado (2010), Machado (2019), Marcos (2022), Oliveira (2012), Petit (2015), Rosa (2013), Reis (2007), Santos (2010), Santos (2019), Soares (2008), Souza (2013).

METODOLOGIA DO PRODUTO PEDAGÓGICO

O produto pedagógico dessa pesquisa é uma série de verbetes produzidos com texto, voz e sons: verbetes sonoros. Os verbetes irão apresentar o sentido de palavras que fazem parte da dinâmica da Pedagogia do Terreiro,

em específico o sentido das palavras que fazem parte do contexto da aprendizagem de um(a) *Abiã*. Para o linguista e pesquisador Sérgio Roberto Costa (2008), os verbetes são instrumentos pedagógicos que estão inseridos em dicionários, glossários, enciclopédias, sites, e outros meios de divulgação e perpetuação de conhecimento. Em linhas gerais, os verbetes têm o caráter de fazer explicações curtas ou longas que trazem o sentido/significado das palavras.

Verbetes em formatos de livros ou sonoros, trazem de modo flexível uma reunião de explicações com conhecimentos mais direcionados de uma palavra ou o intercruzamento de palavras, com o intuito de informatizar ao leitor ou ouvinte com palavras ligadas a produção do conhecimento. No caso desta pesquisa, serão abordadas palavras que formalizam o percurso de aprendizagem de um *Abiã*, tais como, *Agô, Paó, Benção, Curvar-se, As Contas, Bolar, Ebó, Iemanjá, Borí, Igbá, Cantiga, Oxalá*. Este produto pedagógico tem a intenção de aproximar um(a) *Abiã* do conhecimento do Candomblé através de uma linguagem mais acessível e a utilização de sons e os desenhos sonoros. Outro objetivo é levar quem escuta à imersão sonora e aos ensinamentos do Terreiro.

1. EDUCAÇÃO NOS TERREIROS

Os estudos sobre a Educação nos Terreiros têm cada vez mais ocupado ambientes acadêmicos. Ele implica na construção de outras perspectivas epistemológicas de educação a exemplo da educação em espaços não formais. O pensador Boaventura de Sousa Santos (2010), diz que um dos maiores desafios da educação na atualidade é reconhecer a educação que é produzida pelos saberes populares e nos espaços não escolares.

Cabe aqui pensar com o educador e pesquisador Carlos Rodrigues Brandão (1982), a educação não pode se limitar ao espaço escolar e aos conhecimentos formais de ensino e aprendizagem. Pois, em toda a parte do mundo há formas e expressões de conhecimentos que formalizam o que conhecemos como ensino e aprendizagem. No passado, o ensino e aprendizagem na História da Educação no Brasil ficou centralizado nos métodos tradicionais, portanto, distante da história cultural. Com isso, a historiadora Thais Fonseca (2013), evidencia que, devemos pensar a educação indo para além do

mundo da escola, porque só assim iremos enfrentar outras dimensões processuais e práticas que educam.

Faz-se necessário nesse diálogo a obra **Pedagogia do Oprimido** do educador Paulo Freire (2011), como uma fonte epistemológica potente e precursora no modelo de uma prática educacional que vai de encontro a todas as formas de opressão na educação. Freire diz que é preciso pensar numa pedagogia em que a opressão e as suas estruturas possam ser objetos de reflexão dos oprimidos. Esta pedagogia desenvolve forças engajadas para termos libertação, e que essa pedagogia que se construa e reconstrua a todo tempo. Levando os oprimidos a “reflexão crítica”, como conceitua os historiadores (FREITAS; OLIVEIRA, 2016). Freitas e Oliveira diz que este modo de reflexão leva o sujeito a estudar e enxergar as desigualdades, para que possamos promover a igualdade social. A Educação nos Terreiros pauta táticas e instrumentos que possam nos libertar das amarras dos colonizadores.

O historiador Sidney Chalhoub (2010), nos diz que ainda hoje o Brasil vive uma precariedade em sua estrutura de liberdade. Chalhoub chama a atenção de que o Brasil não se libertou totalmente das estruturas coloniais, pois, ainda em pleno século XXI, precisamos construir mecanismos pedagógicos, filosóficos, políticos e sociais, na tentativa de romper com as desigualdades estruturais para com a população negra, a exemplo das comunidades tradicionais: povos de Terreiro, quilombolas, ribeirinhas, entre outros.

Uma das formas de rompimento das desigualdades, penso que sejam as produções científicas produzidas por mãos negras, a exemplo, do *Taata Ria Nkissá*⁴ e pesquisador Tássio Ferreira que, em sua tese de doutorado **Pedagogia da circularidade afrocênica: diretrizes metodológicas inspiradas nas ensinagens da tradição do Candomblé Congo-Angola** (2019), nos mostra que o Terreiro de Candomblé não é um espaço estático, mas é um espaço onde se circulariza a relação do corpo com a ancestralidade.

Assim, o Terreiro é um espaço onde se circularizam os saberes ancestrais. Um espaço onde há a socialização dos conhecimentos que cada iniciado no Candomblé aprendeu aos longos dos anos. O Terreiro tem a sua própria ginga teórica-metodológica de ser e estar no mundo, mostrando assim a

⁴ Sacerdote na nação de Candomblé *congo-angola*.

constituição de um “pensamento africano recriado na diáspora”, como na tese **Pele da Cor da Noite** da historiadora e *Iyá Egbé do Ilê Axé Opô Afonjá* Vanda Machado (2013, p.21). Na obra, a autora traz o exemplo do Terreiro, como este espaço que recria na diáspora, os modos, ensinamentos, costumes e tradições dos povos negro-africanos.

A Educação nos Terreiros se desdobra com potência também na tese de doutorado **Educação nos Terreiros: e como a escola se relaciona com crianças de Candomblé** da pesquisadora Stela Guedes Caputo (2012). Caputo mostra o cotidiano de crianças nos Terreiros, e como elas crescem e aprendem em etapas o respeito à sua cultura religiosa. As crianças ao serem inseridas num espaço de escolarização tinham que ocultar a sua fé, pois se sentiam discriminadas pelos seus pares. Ela diz que no início da pesquisa não tinha a noção de que as crianças tinham cargos hierárquicos e que elas os assumiam assim como os adultos no Terreiro.

Em determinados Terreiros, os iniciados carregam consigo os “cadernos de fundamentos” como conceitua a comunicóloga Cristina Nascimento Oliveira (2012, p. 51). Para que façam as anotações dos rituais, principalmente o que se aprende em relação as rezas, cantigas e doutrinas da religião, eles “são como diários pessoais”. Mas, esses cadernos ficam protegidos e somente tem acesso o sacerdote e o iniciado. Assim, também ocorre quando as crianças ocupam cargos hierárquicos, elas anotam cada detalhe do que o seu sacerdote ensinou, para desempenhar o seu papel diante dos seus *Egbomis* (irmãos mais velhos).

De acordo com Caputo (2012, p. 72), “as crianças estão misturadas aos adultos nos terreiros”. Os *Egbomis* por serem adultos estão o tempo todo ao lado das crianças nos Terreiros, seja na hora de cantar, de dançar ou de se comportar perante o sagrado. É assim que eles ensinam as crianças sobre como se concebe a cultura de um povo. Nas palavras do filósofo Emanuel Soares (2008, p. 34), “a cultura é como um espelho da organização social, cabedal de conhecimentos, crenças religiosas, valores intelectuais e morais”.

As presentes categorias analíticas reforçam a ideia de que, no Terreiro, as *Egbomis* estão prontas para falar sobre a vida de quem viveu e vive no Axé, e sobre o passado do Candomblé. Na visão do linguista Gustavo Filizola (2019, p.16), “a palavra Axé, por exemplo, para os Candomblés de origem

lorubá, carrega a força vital fundamental presente na dinâmica universal”. O Axé não morre, ele é vivo no Terreiro e não estático, ordena e controla o tempo e o universo. O tempo e o universo a partir do Axé ordenam e controlam a todos nós a partir dos seres criadores e regentes dessa cosmologia: os *Orixás*.

Pensando com Machado em seu clássico artigo **Exu: O Senhor dos Caminhos e das Alegrias** (2010), o Terreiro é um lugar que não é controlado pelo tempo cronológico e pelas hierarquizações cartesianas, pois o mesmo tem formas de aprender, bem como de ensinar. Posto isso, “os nossos mais velhos aprenderam a fazer observando, imitando e admirando os seus mais velhos nos seus saberes e fazeres, como que obedecendo a uma cadeia para a manutenção, continuidade e expansão da cultura” (ibidem, 2010, p.4). Por isso, ouço os meus mais velhos falarem que eles aprenderam olhando, seguindo os passos de quem veio antes e admirando-os em suas práticas laborais no cotidiano do Terreiro.

Essa tarefa rendeu a manutenção do Candomblé, a continuidade do culto aos *Orixás*, e a ocupação intensa (e extensa) em lugares alcançados pelo povo negro. O projeto político pedagógico **Irê Ayó** na Escola Eugênia Ana dos Santos, *do Ilê Axé Opô Afonjá*, construído por Machado (2013), potencializa os espaços escolares num caminho plural de educar, pois pensar numa escola dentro de um Terreiro, requer ouvir as vozes dos alunos, para que todas as atividades educacionais sejam efetivadas de forma conjunta.

Para Machado esse trabalho tem como objetivo central reformular a práxis educativa, para que se tenha no espaço escolar, “sujeitos autônomos, coletivos e solidários a partir da cultura local” (ibidem, 2013, p. 21). O pensamento de Vanda Machado vai ao encontro do que Filizola (2019), considera. Há uma ausência de diálogo nas escolas pensando outras culturas. A escola deve ser um espaço de intercâmbios culturais que pensem junto com os Terreiros de Candomblé, com as comunidades quilombolas, com as comunidades de marisqueiras e pesqueiras etc.

Tendo em vista que as crianças e os jovens constroem um olhar mais sensível em relação a estes espaços de formação, Machado (2013), nos ensina que devemos visibilizar tudo que vivemos numa comunidade a partir de elementos que constituam o ato de convivemos unidos priorizando os valores que estão entre nós, como um modo de vida que impulsiona a dinâmica da

“crença do lugar” (ibidem, 2013, p. 22). Para ela, faz sentido a nossa vida estar interligada aos fundamentos do que consideramos como sagrado.

A comunidade que Machado está referindo é a do *Opô Afonjá*, e nela a ação de educar perpassa pela experiência que formará as futuras gerações. A obra ***Irê Ayó: uma Epistemologia Afro-Brasileira*** (2019), nos permite imergir em uma formação educacional pelos caminhos da cultura afro-brasileira. O livro nos aproxima das nossas heranças identitárias negras e nos faz descolar das epistemologias colonizadoras do conhecimento. Ainda nesta obra, Vanda Machado apresenta as suas vivências com as crianças do Terreiro, trazendo assim, uma outra perspectiva de compreender as crianças como protagonistas na produção do conhecimento.

As nossas heranças e vivências podem também ser lidas, nas palavras da pesquisadora e *lolorixá* Denise Botelho (2005, p.7), “como práticas simbólicas, portanto educativas, ainda desconhecidas e/ou segregadas podem nos indicar novos caminhos para uma educação inclusiva”. Botelho (2005), ratifica que as práticas rituais e os fundamentos do Candomblé, também podem ser lidos a partir da educação, pois estas práticas ainda não vistas pela totalidade da sociedade apontam novos caminhos para serem inseridas num contexto mais visível.

Essas práticas reforçam a ideia do Terreiro como um espaço inclusivo, até mesmo para as crianças. Filizola (2019), diz que as crianças no Terreiro se percebem numa família, ou melhor, elas se sentem numa família que elas próprias fizeram a escolha. Conforme Machado (2010, p. 9), “a educação das crianças da comunidade *Afonjá* passa por essa experiência vivenciando as possibilidades de compreender o mundo como algo que se move dentro e fora de nós mesmos”. Daí as crianças compreendem o mundo como movente. Elas realçam o entendimento que dentro e fora de nós há um mundo, tecendo assim, a ideia de que o mundo não está afastado de nós, ele está dentro de nós.

Este entendimento do Terreiro leva a pensar o nosso corpo descendente de africano como um espaço de multi-experiências, leituras e símbolos, portanto, numa dimensão onde “vive-se um mundo africano tradicional onde tudo existe em potência” (ibidem, 2010, p.9). Este corpo é um corpo em potência, e não menos que isso, um corpo-mundo apresenta múltiplas possibilidades para o progresso do projeto de vida. Representando o Terreiro

como um espaço diverso, os jovens do Candomblé assumem a sua identidade em momentos distintos, seja quando exercem o seu papel na religião ou como se comportam no espaço sagrado.

Segundo o teórico da cultura Stuart Hall (2006, p. 13), “o sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos”. O sujeito não assume somente uma única identidade, pois é passível de assumir outras identidades que estão ao seu redor. No contexto do Terreiro, os Jovens podem assumir identidades fora deles. Por exemplo, quem ensina o *Iyawô* no *Roncó* (quarto de iniciação) é a *Iyá Gibonã* (mãe criadeira), mas se ela não estiver presente, os jovens iniciados no Candomblé, podem ensinar uma reza, um caminho ou fundamento ao *Iyawô*. Nesse momento quem ensina passa a assumir a identidade dela. E ao assumir esse papel, eles têm o dever de ensinar em potência o que aprendeu com os mais velhos aos seus mais novos.

Os jovens podem ensinar o que a escola tradicional brasileira não ensina e nem põe em seu currículo, como diz Machado (2019). A partir da Lei nº 10.639/2003, devemos resgatar na cosmovisão afro-brasileira a importância do *Orun* (céu) e do *Aiyê* (terra) como elementos constituintes da nossa ancestralidade. Sabemos que a sociedade em si não abraça estes ensinamentos ancestrais, pois “vivemos em uma sociedade que refuta o diferente; o que se afasta da ideia colonizadora de religião de base judaico-cristã, branca e europeia” (ibidem, 2019, p.18).

Botelho (2005), diz que os ensinamentos da Educação nos Terreiros se mostram como uma possibilidade educativa não muito conhecida, mas que corrobora com os avanços das relações étnico raciais ao firmar um compromisso de trazer a real história das identidades africanas e afro-brasileiras. Portanto, amparadas pela lei e pelo DCN (Diretrizes Curriculares Nacionais) e a EREER (Educação para as relações étnico raciais), os ensinamentos construídos por estas identidades na experiência é teorizado em nossas vozes, garantindo vozes que tem o que ensinar e aprender com a vida ancestral.

Machado (2010), diz que a gente aprende no Terreiro um universo amplo de possibilidades para ensinar àqueles que não tem experiência. As pessoas que não têm nenhuma experiência com o Terreiro, sempre perguntam: o que faz *Exu* no Candomblé ou quem é ele? *Exu*, para além de ser um *Orixá*, nos ensina, segundo Soares (2012), a cremos que nele há um eixo pedagógico,

ao mesmo tempo, faz com que este eixo constitua conceitos. Este eixo é a sua forma de dançar, de se vestir e se comportar, seja no e para além do Terreiro, pois *Exu* move o mundo e o mundo se move com ele. Tendo em vista, que esta forma de ensinar (em e com) *Exu* é o pilar do Candomblé, nada se faz sem ele, para tudo no Terreiro é evocado *Exu*.

1.1 A PEDAGOGIA DO TERREIRO

A pedagogia do Terreiro traz uma forte importância sociocultural, pois abre espaço para que os iniciados e não-iniciados possam observar, aprender, escutar e ser ouvido através das dinâmicas do Terreiro. O livro **Pedagogia do Terreiro Experiências da Primeira Escola de Religião e Cultura de Matriz Africana do Baixo Sul da Bahia Escola Caxuté**, nos traz o que diz a sacerdotisa do Candomblé *congo-angola* e pedagoga Maria Balbina dos Santos (2019, p.41), “nossa pedagogia e terreiro se propõe a criar outra forma de nos relacionarmos entre nós e com mundo”.

Esta pedagogia tem como base um projeto epistemológico plural e uma reformulação do olhar positivista da educação brasileira. Ela reforça a necessidade de se trabalhar também com os ensinamentos dos *Caboclos*, ancestrais indígenas que já viveram entre nós e foram silenciados ao longo da história. Contudo, sabemos através do antropólogo Marlon Marcos (2022), que:

a base de religiões como o candomblé se dá pelas ações desses seres afro-ameríndios, com ensinamentos sobre a vida e o comportamento humano, além da importante tarefa de praticar a cura, numa espécie de medicina espiritual que cuida do corpo e da alma de adeptos e clientes que procuram o candomblé para fins curativos (ibidem, 2022, p.19).

Estas ações são educativas na medida em que ensina ao iniciado e não-iniciado no Terreiro, a figura dos *Caboclos* como ancestrais. Elas nos permitem buscar respostas que nos aproximam do viver com a natureza e sabermos cuidar dela para os caminhos da nossa vida. Assim, como o *Caboclo* nos ensina a termos comportamentos de heróis e a não desistirmos dos nossos sonhos, ele acaba nos encorajando diante dos problemas da vida mostrando a necessidade de cuidarmos do corpo e espírito por meio de rezas, cantigas e folhas.

Contudo, buscamos “relacionar à ancestralidade negra e indígena destacando nossas memórias e estratégias como pedagogias que fundam lutas contra o racismo, o preconceito e pela afirmação destes povos” (SANTOS, 2019, p. 22). Afirmando estes povos, estamos colocando-os “essenciais ao mundo que vivemos” (ibidem, 2019, p.27). O pedagogo e pesquisador Lúcio André Conceição (2006), diz que existem ações nos dão a possibilidade de enxergar que podemos trabalhar em prol da valorização das questões dos negros e indígenas.

Além disso, são ações que promovem a desconstrução do imaginário segregador, racista e preconceituoso em torno destes povos originários, que “constituem um modo de educar que se pauta em raízes afro-indígenas, cuja organização confronta-se com modos ocidentais, o que já demonstra a sua relevância” (SANTOS, 2019, p. 23). Mostrando a relevância de se trabalhar as perspectivas afro-indígenas na educação, a Pedagogia do Terreiro tem sido mais uma potente proposição no modelo de educação antirracista para os espaços escolares e não formais.

E com ela outros modelos também são potentes: a **Pedagoginga**, desenvolvida pelo historiador Allan da Rosa (2013), está direcionada a fortalecer um movimento educacional que trate das questões sociais, reflita sobre uma formação que perpassa a autonomia do sujeito, e sobretudo que esta formação possa dar coragem e sustentação para pensarmos os mínimos detalhes das memórias afro-brasileiras. Para garantirmos o acesso a estas memórias na educação, foi desenvolvido o conceito de **Pretagogia**, termo cunhado pela doutora em educação, Sandra Haydée Petit (2015), que nos traz a possibilidade de construirmos um referencial pedagógico escrito por corpos negros, em especial mulheres negras, que pesquisam e fazem intervenções pedagógicas nos mais variados espaços de construção do conhecimento.

Nesse diálogo, penso que a proposta de educação libertadora em Freire (2011), onde todos se engajam e se formam uns com os outros se alinha ao pensamento de Bel Hooks (2013), onde a educação tem que ser colocada na prática pelo viés da libertação. Para ela, isso sim de fato é o ato de transgredir. É a possibilidade de sair da bolha do conhecimento que foi nos apresentado durante a nossa formação e nos unir para recuperar de volta o “espírito coletivo afro-brasileiro” (Rosa, 2013, p. 21). A recuperação deste espírito nos garante a

busca pelos traços culturais negros inseridos na cultura brasileira. O Terreiro de Candomblé é um dos espaços sagrados de matrizes africanas que fundamenta a cultura brasileira. Santos (2019), diz que:

O terreiro torna-se um espaço de memória e valorização de tradições africanas representadas pelos antepassados e que podem ser tomadas para enfrentar à colonização dos saberes e re-lembrar as estratégias de resistência construídas pelo povo negro e indígena no passado e vividas no presente. Assim, temos um ambiente para construir nossa identidade como espaço político (ibidem, 2019, p. 21).

Ensinar para Freire (1996), é propor uma interação dialógica, na qual aluno e professor aprendem conjuntamente em busca de problematizar o que está sendo ensinado. Os povos de Terreiro não ensinam a tradição religiosa distanciado do outro, o outro é tão importante quanto quem está ensinando. O historiador e etnólogo Amadou Hampatê Bá (2010), diz que quando falarmos de tradição no que diz respeito a história africana, devemos nos remeter, antes de tudo, a tradição oral.

A tradição oral nos garante a preservação e a continuidade das nossas tradições religiosas, entendendo que os mais velhos no Terreiro ensinam ao mais novo o que eles aprenderam, mesmo tendo aprendido em um outro tempo e contexto. Eles fazem um esforço para reproduzir toda uma cadeia de aprendizagem sem perder os elementos que conhecemos como “tradições inventadas”, conceito criado pelo historiador Eric Hobsbawm (1997, p. 9).

Hobsbawm ao dizer que nenhuma tradição nova é estabelecida no tempo presente, e que ela é uma alusão do passado nos sugere que toda a nossa vontade de ensinar ao mais novo hoje no Terreiro, não parte do agora, mas é uma vontade que os nossos ancestrais já tinham em mente. As heranças dos conhecimentos africanos são transmitidas no mesmo modo em que falamos no Terreiro, ouvindo um mais velho, numa conversa de boca a ouvido. Segundo a historiadora Isabel Reis (2007), a oralidade permitiu que as famílias negras durante o período pós-abolição se reencontrassem e construíssem a partir de então, o que foi perdido.

Nessa interlocução, a historiadora Edinélia Souza (2013), ratifica que quando reconstruímos as nossas memórias, estamos reconstruindo a nossa própria vida. Souza ainda nos diz que para a reconstrução das memórias faz-se necessário pensar em redes que expressam os nossos sentimentos,

aprendizados e trocas simbólicas, “reinventadas a partir de experiências individuais e coletivas que revelam uma cultura” (SOUZA, 2013, p. 56).

2. CAMINHOS DO PRODUTO PEDAGÓGICO

Aqui, começo a escrever, não deixando de sintetizar que, ao ajeitar o meu projeto de mestrado, pouco a pouco, fui entendendo o meu lócus de pesquisa e percebi a necessidade de produzir um minidicionário (verbetes) que destacasse os principais elementos da Pedagogia do Terreiro. No meu período de *Abiã*, não tive acesso aos produtos pedagógicos feitos por pessoas de cargo no Candomblé que me facilitassem a compreensão sobre os primeiros passos na religião.

Retomando os estudos da Educação nos Terreiros, que compreende este espaço sagrado como um espaço de educação, essa educação acompanha o tempo e o coletivo não hegemônicos. Uma educação de terreiro acende a natureza que está em nós e entre nós. Essa educação foi apagada durante o processo de construção dos espaços formais de conhecimento. No meu entender, uma das formas de colocar as contribuições que a Pedagogia do Terreiro tem a oferecer para a aprendizagem de um(a) *Abiã*, (e das crianças), é através de verbetes sonoros.

Tomemos por exemplo, o sentido da palavra *Agô* para quem vive no Terreiro. Interessa-nos como esta palavra é usada nos momentos rituais neste espaço sagrado. Ela contribui para os primeiros aprendizados que um(a) *Abiã* deve ter no Terreiro. Como verbete sonoro, tanto o significante quanto o significado de *Agô*, pode trazer compreensão da realidade sagrada e das atividades de aprendizagem no Candomblé. Um(a) *Abiã* escuta a palavra e o seu significado vindo “de dentro”. A partir disso, uma nova observação pode produzir efeito junto à sua experiência de Terreiro.

O Terreiro nos ensina que a escuta é um elemento muito importante no aprendizado de um(a) *Abiã*. Vem daí a intenção de produzir os verbetes sonoros. Como pesquisador e educador busquei construir os textos para gravá-los. A gravação foi realizada e editada como narrativa sonora no Estúdio do CAHL e no Laboratório de Etnomusicologia, Antropologia e Audiovisual (LEAA/Recôncavo), espaço onde atuo como pesquisador.

A nossa intenção foi produzir uma série de verbetes (podcasts) de um a três minutos cada. Esses verbetes sonoros serão disponibilizados com as sinopses posteriormente em plataforma digital e streamings para download pela comunidade dos Terreiros. Portanto, nesse projeto, levando em consideração o contexto de aprendizagem de um(a) Abiã, proponho a produção didática desses verbetes para estimular outras formas de aprender. Penso que se faz necessário que os *Abiãs* tenham este instrumento de aprendizagem acessível.

Os verbetes sonoros contribuirão para que eles(as) se encontrem na discursividade da oralidade e na importância fundamental dela para a transmissão de conhecimento no mundo contemporâneo. Concordei com minha orientadora sobre fazermos os verbetes sonoros como produto pedagógico para resultado desta pesquisa, porque permite ser acessado pelos *Abiãs* em qualquer meio logado na internet, na hora e no local que ele(a) quiser aprender.

Organização dos verbetes sonoros

Apresentação - Pedagogia do Terreiro (o projeto)

Episódio 1# *Agô*

Episódio 2# *Paó*

Episódio 3# *Benção*

Episódio 4# *Curvar-se*

Episódio 5# *As Contas*

Episódio 6# *Bolar*

Episódio 7# *Ebó*

Episódio 8# *Orixá Iemanjá*

Episódio 9# *Borí*

Episódio 10# *Igbá*

Episódio 11# *Cantiga*

Episódio 12# *Oxalá*

DIÁRIO DE CAMPO

Um dia antes de irmos ao estúdio fazer as gravações dos Verbetes Sonoros (podcasts), fizemos uma reunião com todas as pessoas que iriam compor a equipe técnica de trabalho do Laboratório de Etnomusicologia, Antropologia e Audiovisual (LEAA/Recôncavo): André Johann, Uriel Santana,

Suzi Jardim, Cléber Serra e Josinan Assis, todos ex-alunos e alunos dos cursos de Tecnólogo em Produção Musical, Licenciatura Interdisciplinar em Música Popular Brasileira e do Bacharelado Interdisciplinar em Cultura, Linguagens e Tecnologias Aplicadas (BICULT), do Centro de Cultura, Linguagens e Tecnologias Aplicadas (CECULT), da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB).

A equipe ficou sob coordenação da minha orientadora de mestrado e professora Francisca Helena Marques (LEAA/CECULT/UFRB), que nos conduziu o tempo todo sobre os caminhos que deveríamos seguir. Tínhamos agendado anteriormente no nosso grupo de trabalho no WhatsApp, que a reunião aconteceria no dia 22/02/2023 (quinta-feira), às 20:00, mas acabou que começou às 21:00, respeitando assim, o momento e a disponibilidade de cada integrante desta equipe.

Na reunião, a Francisca, deu início as questões formais do projeto deste processo, e em seguida passou a palavra para mim. Falei de modo sucinto sobre a proposta deste projeto de pesquisa, e explanei as narrativas que construir de cada verbete, a partir das minhas experiências/vivências de Terreiro de Candomblé *Ketu*. Ao mesmo tempo que explanei, fui dando sinalizações de instrumentos e objetos que poderiam ser testados para construir a sonoplastia dos verbetes.

A professora deixou bem claro que seria melhor todos da equipe dar opiniões, e fazer comentários agregadores da minha explanação, só depois que eu finalizasse de falar tudo. Durante a explanação, alguns integrantes da equipe foram falando nomes de instrumentos e objetos que tinham a ver com o que eu estava expressando na narrativa dos verbetes. Os instrumentos e objetos tinham ligação intrínseca com a prática religiosa/cultural das narrativas dos verbetes.

Mas, aconteceu que no decorrer das minhas falas, alguns dos integrantes da equipe, foram dando dicas e chamando a atenção do que poderia ser realmente útil e agregador para esta proposta de projeto. Um dos integrantes, no momento das minhas explicações, enxergou que, por exemplo, bater o Paó no Candomblé é um tipo de comunicação não verbal. Porque o *Paó* consegue comunicar ao próximo, a quem está ao lado e em seu entorno, que estamos pedindo licença de um jeito sagrado e respeitoso. Sem precisar falar ou escrever.

No final da reunião, com a presença de todos, criamos juntos um pré-roteiro para a sonoplastia e gravação dos verbetes. Isto foi muito legal, porque juntos pudemos traçar um caminho de trabalho, apresentando as possibilidades de produção, bem como as dificuldades que encontraríamos e como poderíamos solucionar no estúdio de gravação. Saímos às 7:16 no dia 23/02/2023 (sexta-feira) da frente do CECULT, em Santo Amaro, no Recôncavo da Bahia, em direção ao campus do Centro de Artes, Humanidades e Letras (CAHL), da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, na cidade de Cachoeira, na Bahia. Chegamos às 8:30 da manhã neste campus, fomos abraçados e bem recebidos carinhosamente e afetuosamente pela Francisca.

Retiramos todos os instrumentos e objetos do transporte da UFRB, que nos levou até o CAHL, e com todo o respeito, demos um Bom dia e pedimos licença ao segurança, para que pudéssemos entrar, e assim colocamos os instrumentos e objetos no estúdio. No Estúdio fizemos uma nova reunião repassando o roteiro de sons e o texto produzido para a locução. Novas ideias de gravação surgiram e começamos a testar os microfones, instrumentos e objetos no Estúdio.

Enquanto a equipe tratava de questões técnicas, Francisca me solicitou para a produção e que eu fosse até a casa dela pegar outros instrumentos e objetos para a sonorização, além de recolher folhas sagradas no quintal da casa dela para fazer o trabalho de foley. Ela ligou para o moto táxi e seguimos para o Alto do Tororó. Chegando lá me deparei com um quintal maravilhoso, eu diria um museu natural, com plantas, folhas, ervas, árvores, animais. Era um ambiente purificado, ao lado do Rio Paraguaçu que banha Cachoeira.

Da varanda da casa tem uma vista maravilhosa do Paraguaçu, a Ilha das Garças e da Pedra da Baleia; um lugar sagrado, um *Orixá* em pedra, e vivo no meio do encontro das águas. Foi uma experiência única, transitei pelo quintal, e pedi *Agô* a *Exu* e a *Ossain*, para que eu pudesse achar o que Francisca havia me pedido. Achei facilmente. Exu me encaminhou para achar. Que beleza. Encontrei pinhão roxo e alfazema. Sai do quintal dela e fui caminhar pela comunidade onde ela mora. No caminho, encontrei as folhas de *Quioiô*, planta que eu gosto muito e faz parte da minha infância quando eu tomava banho de folhas, e colocava no meu travesseiro para dormir em paz.

Encontrei também, as folhas de Guiné, folha que eu desde criança uso nos meus banhos de folhas. É mais uma folha que fortalece a energia vital que há dentro de cada um de nós. Com estas folhas, eu retornei para a casa de Francisca, peguei um balde, o violão, peguei alguns petiscos para a gente comer, e trouxe tudo no mesmo moto táxi que me levou até a casa dela. As folhas tiveram utilidade no processo de gravação, pois o som das folhas batendo dentro do estúdio, era como se um Babalorixá ou uma lalorixá estivesse passando uns *Ebós* no corpo de um filho de santo no Terreiro.

Já as folhas balançando, o som se remetia a retirada de folhas no mato. Os Abiãs, público-alvo da proposta deste projeto, ficarão imersos no que de fato é a força do Terreiro. De volta ao CAHL, chego e encontro a equipe técnica fazendo os testes dos instrumentos e objetos, ou seja, tocando-os. Os integrantes da equipe, todos músicos, inclusive um deles Ogã, tocaram o Ijexá pensando na possibilidade deste toque também ser usado no contexto do restante dos verbetes.

Saímos do estúdio a noite, por volta das 8:00 horas, e um táxi veio nos pegar na frente do CAHL. O táxi chegou e a gente seguiu juntos para a casa de Francisca. Chegando lá, arriamos as mochilas no chão, nos ajeitamos, depois conversamos de como seria o nosso segundo dia de trabalho de gravação. Francisca mostrou a equipe, os instrumentos que ela tinha disponível para ajudar na gravação dos verbetes. Separamos eles.

Logo em seguida, fomos preparar um jantar especial, porque ficamos com bastante fome ao chegar na casa dela. Depois do jantar, ainda conversamos mais um pouco, e fomos dormir. Dormimos, descansamos, e acordamos no sábado dia 25/02/2023, véspera do aniversário de Francisca. Ao acordar, tivemos um maravilhoso café da manhã, ajeitamos as nossas coisas novamente, e fomos nos arrumar para ir ao CAHL. Saindo da casa de Francisca, fomos ao CAHL de táxi, e chegando lá, partimos para o estúdio, onde começamos o segundo dia de trabalho.

Foi a vez de fazer a sonoplastia de mais alguns verbetes que precisavam serem feitos. Além disso, chegou a minha hora de ser gravado falando as narrativas dos verbetes. No início fiquei ansioso e nervoso, pois estava sendo a minha primeira experiência em gravação. A Francisca me levou para respirar e fomos conversar sobre como este trabalho é especial para a

minha vida. E foi dito certo. Retornei para o estúdio, pedi que todos se retirassem, e só ficasse o técnico de gravação na sala anexa ao aquário, Uriel.

Daí lembrei que eu gostava de dar aula em pé e de falar em pé. Porque tinham me colocado para gravar sentado, talvez isto tenha me deixado ainda mais nervoso. Mas, quando eu fiquei em pé, melhorou bastante a minha discursividade, percebi que a minha voz estava melhor, e que eu não estava me sentindo visto por muitos. Foram horas e mais horas gravando, regravando, bebendo água, comendo petiscos, para ver se eu reagia de alguma forma.

E reagir bem, sim. Terminamos de fazer as gravações às 00:15 de domingo. Eu me sentei um pouco para descansar. Já não estava mais aguentando o corpo e a voz cansada. Mas, isso não foi um impedimento para que eu parasse o meu trabalho, e a minha fé me elevou. Terminei as gravações, batemos juntos os parabéns para a Francisca. Ela ficou muito feliz e contagiante com tudo que estava acontecendo no momento.

Acabamos de bater os parabéns, sentamo-nos para conversar novamente, e limpamos todo o Estúdio. Deixamos o ambiente como nos entregaram, limpo. Que sorte tivemos de ter um técnico de som no CAHL, que se prontificou a todo tempo ao nosso trabalho e liberou o Estúdio para que a equipe do LEAA pudesse trabalhar tranquilamente no final de semana. Saímos do CAHL, fomos para a casa de Francisca. Chegamos lá às duas horas da manhã. Francisca e Cleber nos prepararam um jantar e fizemos uma grande ceia às três da madrugada.

Descansamos toda a manhã de domingo e no final do dia, antes de regressarmos a Santo Amaro, tivemos a honra de acompanhar a saída do presente de Iemanjá, Oxum e Nanã, da Casa do Samba de Dona Dalva em direção à Pedra da Baleia. Chegando na frente do atual terreno onde vai ser construída a casa do samba dela, ela nos abençoou e disse que erámos todos uma só família. E que ela estava grata por tudo que Francisca sempre fez por ela, pelo Samba de Roda e por Cachoeira.

Depois disso, fomos comer lanches deliciosos na Casa de Avany. A Francisca chamou um táxi para levar a gente em Santo Amaro. Ela já tinha combinado com o motorista mais cedo de nos levar. Saímos de Cachoeira já era a noite, e o motorista nos deixou em casa um a um. Tudo ocorreu como Águas

sempre quiseram... As Águas nos levaram, as Águas nos trouxeram... Viva o LEAA! Odoyá!

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste texto procurei trazer e contextualizar a Pedagogia do Terreiro desde os primeiros estudos sobre a Educação nos Terreiros, estabelecendo assim, uma conexão com os elementos que constituem esta pedagogia a partir de como um(a) *Abiã* pode aprendê-los para a sua trajetória formativa no Candomblé. Nesse sentido, optei pela produção dos verbetes sonoros, ferramenta que permite que um(a) *Abiã*, possa aprender continuamente através da oralidade e da escuta. Um(a) *Abiã*, por ser um iniciante no Candomblé, chega ao Terreiro, com vontade de experienciar e vivenciar a cultura candomblecista e as práticas religiosas.

Esta pesquisa, portanto, apresenta ao leitor, a compreensão dessas práxis educativas para além dos muros formais, valorizando-as como formadoras de ensinamentos ancestrais e identidade cultural/religiosa. Considero, portanto, que esse trabalho pode colaborar para difusão destes conhecimentos (significados, símbolos, crenças, costumes e tradições), em especial para o processo formativo de um(a) *Abiã*, além de também contribuir para outras pesquisas e estudos no campo da educação.

A educação que acontece desde os primeiros aprendizados do *Abiã* na Pedagogia do Terreiro, pode ser enxergada a partir dos verbetes sonoros, como um material que promove a transmissão de conhecimento e continuidade dos valores ancestrais. Este percurso educativo é fundamental para a construção de conhecimento de *Abiãs* capazes de se lançar ao mundo, às pesquisas e produtos pedagógicos que futuramente podem trazer outras inovações no campo da educação e pedagogia nos Terreiros.

Referências

BRANDÃO, C. R. **O que é educação**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

BOTELHO, Denise Maria. **Educação e Orixás**: processos educativos no Ilê Axé Mi Agba. 2005. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. Acesso em: 01 dez. 2022.

BÂ, Amadou Hampâté. A tradição viva. In: ZERBO, Joseph Ki (org). **História Geral da África I**: Metodologia e pré-história da África. Brasília: UNESCO, 2010.

CONCEIÇÃO, Lúcio André Andrade da. **“Ciberaxé”**: Redes Formativas e de Difusão do Conhecimento do Candomblé. Tese de doutorado (Programa de Doutorado Multi-Institucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2019.

COSTA, Sérgio Roberto. **Dicionário de Gêneros Textuais**. Belo Horizonte: Autêntica Editora. 2008.

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

CHALHOUB, Sidney. Precariedade estrutural: o problema da liberdade no Brasil escravista. **História Social**, n. 19, p. 33-62, 2010. Disponível em: <https://ojs.ifch.unicamp.br/index.php/rhs/article/view/315> Acesso em: 5 jul. 2022.

CONCEIÇÃO, Lúcio André Andrade da. **A Pedagogia do Candomblé**: aprendizagens, ritos e conflitos. Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade: Universidade do Estado da Bahia. Dissertação, 2006.

DIAS, Claudenilson da Silva. **Identidades trans* e vivências em candomblés de Salvador**: entre aceitações e rejeições. Dissertação (Mestrado em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo). Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2017.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson; ODARA, Thiffany. Gênero na encruzilhada: Um olhar em torno do debate sobre vivências trans no candomblé. **Revista Periódicus**, [S. l.], v. 1, n. 14, p. 50–72, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/38132> Acesso em: 06 de jan. 2023.

FILIZOLA, Gustavo Jaime. **As crianças de candomblé e a escola**: pensando sobre o racismo religioso. 2019. 213 f. Dissertação (Programa de Pós-Graduação Associado em Educação, Culturas e Identidades) - Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife.

FONSECA, T. N. de L. História da Educação e História Cultural. In: FONSECA, T. N. L.; VEIGA, C. G. (Orgs.). **História e Historiografia da Educação no Brasil**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

- FREIRE, P. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.
- FREITAS, I.; OLIVEIRA, M.M.D. Ensino de História e Formação da Consciência Crítica. In: **Entre textos e contextos: caminhos do ensino de História** Curitiba, Ana Heloisa Molina - Carlos Augusto Lima Ferreira (Orgs.), Ed. CRV, 2016.
- FERREIRA, Tássio. **Pedagogia da circularidade afrocênica**: diretrizes metodológicas inspiradas nas ensinagens da tradição do Candomblé Congo-Angola. 271f. Tese, Doutorado em Artes Cênicas. Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019.
- Freire, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa** / Paulo Freire. – São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- Hooks, Bell. **Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade**. São Paulo Martins Fontes, 2013.
- HOBSBAWM, E. Introdução: a invenção das tradições. In: HOBSBAWM, E.; RANGER, T. (Org.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural da pós-modernidade**. São Paulo: DP&A, 2006.
- MACHADO, Vanda. **Pele da Cor da Noite**. Salvador: EDUFBA, 2013.
- MACHADO, Vanda. Exu: o senhor dos caminhos e das alegrias. **VI ENECULT: encontro de estudos multidisciplinares em cultura**. Salvador – BA, 2010.
- MACHADO, Vanda. **Irê Ayó: uma epistemologia afro-brasileira**. Salvador: EDUFBA, 2019.
- Marcos, Marlon. **Entre o jocoso e o sagrado: cânticos, sotaques e ensinamentos de caboclo em candomblés de Salvador** / Marlon Marcos. – Salvador (BA): Kawo-Kabiesile, 2022.
- OLIVEIRA, C. N. de. **Discursos do sagrado**: o uso estratégico da linguagem em práticas do candomblé. 2012. 140 f. Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, 2012.
- PETIT, Sandra Haydée, **Pretagogia: Pertencimento, Corpo-Dança Afroancestral e Tradição Oral Contribuições do Legado Africano para a Implementação da Lei Nº 10.639/03**. Fortaleza: EdUECE, 2015.
- ROSA, Allan da. **Pedagogia, autonomia e mocambagem**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2013.
- REIS, Isabel Cristina Ferreira dos. **A família negra no tempo da escravidão**: Bahia, 1850-1888. 2007. 305p. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP.

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

SANTOS, Maria Balbina dos. **Pedagogia do Terreiro: Experiências da Primeira Escola de Religião e Cultura de Matriz Africana do Baixo Sul da Bahia**, Escola Caxuté. Salvador, Editora Kalango, 2019.

SOARES, Emanuel Luís Roque. **As vinte e uma faces de Exu na filosofia afrodescendente da educação**: imagens, discursos e narrativas. 2008.188f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Fortaleza-CE, 2008.

SOUZA, E. M. O. História oral, memórias e campesinato negro/mestiço na Bahia pós-abolição. **História Oral**, [S. l.], v. 16, n. 2, p. 55–71, 2013. Disponível em: <https://revista.historiaoral.org.br/index.php/rho/article/view/310>. Acesso em: 05 jun. 2022.

VERSIANI, D. B. Autoetnografia: uma alternativa conceitual. **Letras de Hoje**, [S. l.], v. 37, n. 4, 2013. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/fale/article/view/14258> Acesso em: 06 jun. 2023.

ANEXOS

<i>VERBETES SONOROS (OFFS)</i>	
VINHETA	<p>VERBETES SONOROS:</p> <p>UMA PEDAGOGIA DO TERREIRO</p>
O PROJETO	<p>A ESCUTA NOS LEVA NO TEMPO. A ESCUTA RESSIGNIFICA O PODER DA PALAVRA E A PALAVRA DE PODER. A ESCUTA TRAZ A NOSSA ANCESTRALIDADE PARA O AGORA. A ESCUTA NOS LEVA DE VOLTA AO ÚTERO. A ESCUTA EMOCIONA, EDUCA, ORIENTA.</p> <p>ESSA É A PROPOSTA DE VERBETES SONOROS. UMA SÉRIE DE PODCASTS EDUCATIVOS. NELES VOCÊ VAI CONHECER UM POUCO SOBRE OS ELEMENTOS DA PEDAGOGIA DO TERREIRO.</p> <p>A PEDAGOGIA DO TERREIRO É BASEADA NA OBSERVAÇÃO, ESCUTA E NA ORALIDADE. ELA ENSINA OS PRIMEIROS APRENDIZADOS QUE OS ABIÃS, DEVEM TER PARA SEGUIR NA SUA CAMINHADA RUMO À REALIDADE SAGRADA DO CANDOMBLÉ.</p> <p>A PESQUISA PARA PRODUÇÃO DESSES PODCASTS É INSPIRADA NAS PEDAGOGIAS ANTIRRACISTAS E NA POPULARIZAÇÃO DA CIÊNCIA PRODUZIDA PELAS MÃOS E PENSAMENTO NEGRO. ELA É BASEADA NA TRANSMISSÃO DO CONHECIMENTO PRATICADO PELOS POVOS DE TERREIRO EM SUAS PRÁTICAS RITUAIS/CULTURAIS DIÁRIAS.</p> <p>EU SOU ELDER RIBEIRO, EGBOMI E BABÁ EGBÉ DO ILÊ AXÉ IDAN E TRAGO PARA VOCÊ A SÍNTESE DE UM TRABALHO DE PESQUISA DO MESTRADO PROFISSIONAL EM HISTÓRIA DA ÁFRICA, DA DIÁSPORA E DOS POVOS</p>

	<p>INDÍGENAS REALIZADO EM PARCERIA COM O LABORATÓRIO DE ETNOMUSICOLOGIA, ANTROPOLOGIA E AUDIOVISUAL NA UNIVERSIDADE FEDERAL DO RECÔNCAVO DA BAHIA.</p>
<p>AGÔ</p>	<p>FALAMOS AGÔ QUANDO PEDIMOS LICENÇA PARA FAZER ALGUMA COISA NO TERREIRO.</p> <p>AGÔ É UMA PERMISSÃO DO ORIXÁ. UM(A) ABIÃ OU UM(A) IYAWÔ QUE CHEGA DE FORA E QUER ENTRAR NO TERREIRO TEM QUE PEDIR AGÔ PRIMEIRO. NADA FAZEMOS SEM PEDIR AGÔ.</p> <p>AGÔ É MAIS QUE UM SINAL DE RESPEITO PELO TERREIRO QUE CULTUA OS ORIXÁS.</p> <p>QUEM É DE FORA PENSA QUE AGÔ É UM PEDIDO DE LICENÇA PARA ANDAR NO TERREIRO, E NÃO É BEM ASSIM. AGÔ TAMBÉM É UM PEDIDO PARA SAIR OU PASSAR PELO TERREIRO.</p> <p>IMAGINE AÍ ENTRAR EM UM TERREIRO SEM PEDIR AGÔ AO ORIXÁ EXU. ELE É O GUARDIÃO DA ENTRADA ATÉ O FUNDO DO TERREIRO. NÃO É MUITA OUSADIA?</p> <p>É! POR ISSO QUE OS ANTIGOS DIZEM QUE QUANDO NÃO TOMAMOS A BENÇÃO OU PEDIMOS AGÔ A EXU, FICAMOS PERDIDOS NO TERREIRO E NA VIDA.</p> <p>UM(A) ABIÃ OU UM(A) IYAWÔ, QUE ENTRAR NO TERREIRO COM VONTADE DE TOMAR A BENÇÃO DE SEU BABALORIXÁ OU A SUA IALORIXÁ, TEM ANTES QUE PEDIR AGÔ A ELES.</p> <p>DEPOIS VAI TOMAR O SEU BANHO DE FOLHAS. VAI SE VESTIR COM A SUA ROUPA DE RAÇÃO BRANCA E ENTÃO TOMAR A BENÇÃO DEITADO NOS PÉS DOS MAIS VELHOS.</p> <p>APRENDEMOS COM ELES QUE QUEM SABE PEDIR LICENÇA EM CASA, SABERÁ PEDIR AGÔ NO TERREIRO. UM(A) ABIÃ OU UM(A) IYAWÔ, QUE PASSA POR SEU SACERDOTE ESPIRITUAL</p>

	<p>E NÃO PEDE AGÔ, É PORQUE JÁ SE SENTE SÁBIO O SUFICIENTE, MAS NÃO É BEM ASSIM. A PROVA DOS 9 TIRAMOS É NA HORA DOS FUNDAMENTOS INTERNOS.</p> <p>TEMOS DOIS EXEMPLOS COM O NOME AGÔ NO TERREIRO:</p> <ul style="list-style-type: none"> - AGÔ PARA TOMAR A BENÇÃO A SUA IALORIXÁ OU AO SEU BABALORIXÁ. - AGÔ PARA PODER PASSAR ENTRE OS SEUS IRMÃOS DE SANTO, SEJAM ELES MAIS VELHOS OU MAIS NOVOS.
<p>PAÓ</p>	<p>FAZEMOS O PAÓ QUANDO BATEMOS PALMAS EM RITMO SEQUENCIAL 1-2-3. ESSE RITMO SE REPETE 3 VEZES.</p> <p>ESSA PALMA NÃO PODE SER RÁPIDA, TEM QUE SER LENTA. PORQUE É UMA PALMA SAGRADA QUE DESPERTA A ENERGIA DOS ORIXÁS, E, É, POR ISSO, QUE ELA SE DIFERENCIA DE UMA PALMA COMUM.</p> <p>OS ANTIGOS DIZIAM QUE UM(A) ABIÃ OU UM(A) IYAWÔ DEVE DAR INÍCIO AO PAÓ QUANDO O AMBIENTE DO TERREIRO ESTIVER EM SILÊNCIO. PORQUE O PAÓ MOSTRA A FORÇA E A ENERGIA DOS ORIXÁS DENTRO DO NOSSO CORPO.</p> <p>NO TERREIRO, A GENTE APRENDE QUE O PAÓ NÃO É SOMENTE FICAR BATENDO PALMAS OU APLAUDIR.</p> <p>O SOM DO PAÓ NOS APROXIMA DE ORIXÁ.</p> <p>O PAÓ PARA NÓS DO AXÉ É RESPEITO E ENTREGA PARA O ORIXÁ. OS NOSSOS IRMÃOS MAIS VELHOS DIZEM QUE O PAÓ É A FORMA COMO NOS COMUNICAMOS COM OS ORIXÁS.</p>

	<p>QUANDO UM(A) ABIÃ OU UM(A) IYAWÔ, FOREM SE DEITAR NOS PÉS DO SEU BABALORIXÁ OU DA SUA IALORIXÁ, PARA TOMAR A BENÇÃO, PRIMEIRO ELES DEVEM BATER O PAÓ.</p> <p>SE CHEGAREM PESSOAS ANTIGAS DO CANDOMBLÉ, UM(A) ABIÃ OU UM(A) IYAWÔ TEM QUE BATER O PAÓ EM SINAL DE RESPEITO PELA ANCESTRALIDADE DELES(AS).</p> <p>QUANDO UM(A) ABIÃ ESTÁ RECOLHIDO NO RONCÓ(Ó), CHAMAMOS ELE(A) PELO PAÓ. PORQUE O PAÓ É UM SINAL DE QUE ELES(AS) PRECISAM VIR ATÉ OS PÉS DE SEUS MAIS VELHOS.</p> <p>PODEMOS VER QUE O PAÓ ESTÁ EM TODO E QUALQUER RITUAL NO TERREIRO. O PAÓ DESPERTA A ENERGIA DOS ORIXÁS NA TERRA.</p> <p>DOIS EXEMPLOS COM O NOME PAÓ NO TERREIRO:</p> <ul style="list-style-type: none"> - PAÓ PARA TOMAR A BENÇÃO AO SEU IRMÃO MAIS VELHO, AO SEU BABALORIXÁ E A SUA IALORIXÁ. - PAÓ COMO UMA FORMA DE SAUDAR O ORIXÁ OSSÂIN PARA RETIRAR AS FOLHAS SAGRADAS NO MATO.
<p>A BENÇÃO</p>	<p>A BENÇÃO É UM MODO DE EXPRESSAR A NOSSA HUMILDADE. HUMILDADE DIANTE DOS ORIXÁS, DOS NOSSOS MAIS VELHOS E MAIS NOVOS.</p> <p>NO TERREIRO, A BENÇÃO É UMA OBRIGAÇÃO NO DIA A DIA ENTRE OS FILHOS DE SANTO.</p> <p>SE UM(A) ABIÃ OU UM(A) IYAWÔ FOR TOMAR A BENÇÃO DOS SEUS IRMÃOS DE SANTO, ESTÁ MOSTRANDO QUE TEM RESPEITO POR ELES.</p>

APRENDEMOS COM OS NOSSOS MAIS VELHOS QUE A BENÇÃO É UM SINAL DE RESPEITO PELO PRÓXIMO E PELOS ORIXÁS.

A BENÇÃO SE DÁ E SE RECEBE, INDEPENDENTE DA IDADE DE FEITURA DE SANTO.

O MAIS NOVO DEVE PEDIR A BENÇÃO AO SEU MAIS VELHO, E O SEU MAIS VELHO TAMBÉM TEM QUE PEDIR A BENÇÃO AO SEU MAIS NOVO.

NOS TERREIROS DE CANDOMBLÉ, A GENTE PERCEBE ÀS VEZES QUE OS MAIS VELHOS NÃO GOSTAM DE PEDIR A BENÇÃO AOS MAIS NOVOS.

PORQUE PARA ELES PEDIR A BENÇÃO A UM MAIS NOVO SERIA COMO SE ESTIVESSE SE PERCEBENDO NO MESMO NÍVEL DE UM(A)ABIÃ OU DE UM(A) IYAWÔ.

NÃO É BEM ASSIM. SOMOS UM SÓ E ESTAMOS JUNTOS PELA MESMA FÉ. UM(A) ABIAN OU UM(A) IYAWÔ QUANDO VAI TOMAR A BENÇÃO AO SEU BABALORIXÁ OU A SUA IALORIXÁ, SE ABAIXA NOS PÉS DELES, SE DEITA VIRA O SEU CORPO DE UM LADO ESQUERDO, VIRA O SEU CORPO PARA O LADO DIREITO.

ENTÃO BATE A CABEÇA DEITADO POR COMPLETO NO CHÃO, E DEPOIS SE LEVANTA UM POUCO E TOMA A BENÇÃO AO SEU SACERDOTE.

OS MAIS VELHOS DIZEM QUE EXISTEM VÁRIOS TIPOS DE BENÇÕES NOS TERREIROS.

POSSO FALAR AQUI TRÊS DELAS: NA NAÇÃO KETU, A PESSOA FALA MOTUMBÁ – A OUTRA RESPONDE: MOTUMBÁ AXÉ. NA NAÇÃO CONGO-ANGOLA, A PESSOA FALA MUKUIU – A OUTRA RESPONDE: MUKUIU NZAMBI.

	<p>E JÁ NA NAÇÃO JEJE, A PESSOA FALA KOLOFÉ – A OUTRA RESPONDE KOLOFÉ OLORUN (OU KOLOFÉ MIN).</p> <p>DOIS EXEMPLOS COM O NOME BENÇÃO NO TERREIRO:</p> <ul style="list-style-type: none"> - UM(A)ABIÃ DEVE TOMAR A BENÇÃO AO SEU IRMÃO MAIS VELHO. - UM(A) ABIÃ SERÁ O IYAWÔ DO AMANHÃ. <p>8</p>
<p>CURVAR-SE</p>	<p>CURVAR-SE É QUANDO A GENTE ABAIXA A CABEÇA E O CORPO DIANTE DOS NOSSOS MAIS VELHOS, E QUANDO ABAIXAMOS, APRENDEMOS COM ELES(AS).</p> <p>QUANDO UMA PESSOA SE CURVA NÃO É HUMILHAÇÃO. SE CURVAR NO TERREIRO NÃO É SER MENOS QUE NINGUÉM, É TER RESPEITO PELOS ANOS DE FEITURA DE SEU IRMÃO MAIS VELHO.</p> <p>SE UM IRMÃO DE SANTO SE CURVAR SEMPRE DIANTE DE SEU MAIS VELHO, É SINAL QUE ELE APRENDEU E SERÁ RESPEITADO POR TODOS(AS).</p> <p>RESPEITO VEM DE CASA. SE VOCÊ É UM BOM FILHO EM CASA, VOCÊ SERÁ UM BOM ABIÃ OU UM BOM IYAWÔ NO TERREIRO. FILHO QUE RESPEITA MÃE E PAI EM CASA, RESPEITARÁ OS SEUS ORIXÁS E TODOS(AS) DO TERREIRO.</p> <p>OS MAIS VELHOS DIZEM QUE O ORIXÁ OXALÁ, ANDAVA CURVADO O TEMPO TODO. CURVAR PARA OXALÁ É A FORMA COMO ELE VIVE ANDANDO DE CABEÇA BAIXA*.</p> <p>NAS FESTAS DOS ORIXÁS NOS TERREIROS QUANDO A ENERGIA DE OXALÁ SE MANIFESTA NO CORPO DE SEU FILHO, LOGO PERCEBEMOS QUE ELE JÁ VEM SE CURVANDO.</p>

	<p>QUANDO TEM SAÍDA DE IYAWÔ NO TERREIRO, O(A) IYAWÔ SEMPRE É APRESENTADO(A) AO PÚBLICO DE CABEÇA BAIXA, EM SINAL DE RESPEITO A OXALÁ, POIS ELE SE CURVA DIANTE DE TODOS NÓS.</p> <p>OS(AS) ABIÃS E OS(AS) IYAWÔS PARA OS ANTIGOS DO CANDOMBLÉ DEVEM SEMPRE ANDAR DE CABEÇA ABAIXADA, CURVADA, PARA QUE APRENDA POUCO A POUCO OS CONHECIMENTOS DO CANDOMBLÉ.</p> <p>UM(A) IYAWÔ SÓ TOMA A BENÇÃO COM A CABEÇA EM PÉ/ALTA QUANDO TOMA OS SEUS 7 ANOS DE OBRIGAÇÃO, PORQUE SE TORNA UM IRMÃO MAIS VELHO E FICA NO TERREIRO.</p> <p>PODENDO TAMBÉM SE TORNAR UM BABALORIXÁ OU UMA IALORIXÁ, COM OS SEUS DIREITOS RITUAIS DADOS PELO SEU SACERDOTE PARA ABRIR O SEU PRÓPRIO TERREIRO.</p> <p>DOIS EXEMPLOS DE CURVAR-SE NO TERREIRO:</p> <ul style="list-style-type: none"> - SE CURVE DIANTE DOS ORIXÁS. - VENHA CÁ, ABIÃ E IYAWÔ, PRESTE ATENÇÃO NO QUE EU ESTOU FALANDO, SE CURVE, E NÃO FALE NA MESMA ALTURA DO SEU IRMÃO MAIS VELHO.
<p>AS CONTAS</p>	<p>AS CONTAS SÃO COLARES SAGRADOS USADOS PELOS MAIS VELHOS E MAIS NOVOS. ELAS TÊM O PODER DE NOS RESGUARDAR DIANTE DAS ENERGIAS NEGATIVAS QUE NOS ARRODEIAM.</p> <p>AS CONTAS NOS DEIXAM PRÓXIMOS DOS ORIXÁS, E SENTIMOS A ENERGIA DELES QUANDO LAVAMOS AS CONTAS COM O BANHO DE FOLHAS.</p>

	<p>NÃO PODEMOS USAR AS CONTAS SEM LAVAR. PRECISAMOS DESCARREGAR AS ENERGIAS DE ONDE FOI FEITO OS MATERIAIS DELAS.</p> <p>FIO DE CONTA QUEM USA SÃO OS ABIÃS. OS DILOGUNS (DELOGUNS)* CONHECIDO COMO CONTA DE VÁRIOS FIOS JUNTOS, QUEM USA SÃO OS IYAWÔS.</p> <p>E AS MAIS GROSSAS QUEM USA SOMOS NÓS BABALORIXÁS OU IALORIXÁS.</p> <p>UM(A) ABIÃ OU UM(A) IYAWÔ, PODE TAMBÉM ENFIAR AS MIÇANGAS NO BARBANTE, MAS JAMAIS PODERÃO FECHÁ-LAS.</p> <p>DEPOIS DE LAVADAS E BARRUNFADAS COM A PEMBA DE OXALÁ, NÓS BABALORIXÁS OU IALORIXÁS, PODEMOS COLOCAR AS CONTAS NO PESCOÇO DOS NOSSOS FILHOS DE SANTO.</p> <p>A COR DE CADA MIÇANGA PERTENCE A UM ORIXÁ. E SÓ NÓS SACERDOTES PODEMOS DIZER A COR DAS CONTAS QUE OS FILHOS DEVEM USAR, PORQUE JÁ FOMOS AO JOGO DE BÚZIOS VER QUAIS SÃO OS ORIXÁS QUE REGEM A CABEÇA E OS ORIXÁS DE CAMINHOS DELES.</p> <p>DOIS EXEMPLOS DO USO DAS CONTAS NO TERREIRO:</p> <ul style="list-style-type: none"> - OS ABIÃS E OS IYAWÔS DEVEM COLOCAR AS SUAS CONTAS NO PESCOÇO NAS FUNÇÕES DO TERREIRO. - AS CONTAS DE UM(A) ABIÃ OU DE UM(A) IYAWÔ NÃO PODEM SER USADAS POR TERCEIROS.
BOLAR	NO TERREIRO, FALAMOS “BOLAR”, QUANDO OS ABIÃS SENTEM A PRIMEIRA ENERGIA DE ORIXÁ EM SEU CORPO.

	<p>ESTA ENERGIA É TÃO FORTE QUE OS ABIÃS FICAM SEM CONTROLE DO SEU CORPO; UM SONO PROFUNDO E CAI AO CHÃO.</p> <p>MUITOS ANTIGOS FALAM QUE “BOLAR” É COMO SE OS ABIÃS RECEBESSEM UMA ENERGIA TÃO FORTE DE ORIXÁ E NÃO AGUENTASSEM.</p> <p>MAS, O BABALORIXÁ E A IALORIXÁ, NÃO PODE PRENDER A PESSOA QUE BOLOU E FAZER LOGO O SANTO DELE(A).</p> <p>QUEM BOLAR PODE VIVER MUITOS ANOS COMO ABIÃ NO TERREIRO, ATÉ O ORIXÁ FALAR O QUE DEVE SER FEITO.</p> <p>OS ABIÃS, GERALMENTE BOLAM QUANDO CANTAM PARA OXALÁ OU PARA IEMANJÁ NA RODA DO CANDOMBLÉ.</p> <p>OS ABIÃS PODEM BOLAR TAMBÉM QUANDO ESTIVER CANTANDO UMA CANTIGA PARA OXALÁ, MAS ISSO NÃO QUER DIZER QUE AQUELA PESSOA SEJA DE OXALÁ.</p> <p>DOIS EXEMPLOS SOBRE BOLAR NO TERREIRO:</p> <ul style="list-style-type: none"> - MEU FILHO E MINHA FILHA, VOCÊS BOLARAM QUANDO CANTOU PARA XANGÔ. - SE ARRUME PARA FAZER O SANTO, PORQUE VOCÊ JÁ VEM BOLANDO HÁ MUITOS ANOS.
EBÓ	<p>CHAMAMOS EBÓ DE LIMPEZA ESPIRITUAL PORQUE EBÓ LIMPA AS COISAS RUINS DO CAMINHO DOS ABIÃS E DOS IYAWÔS.</p> <p>NO EBÓ VÃO FOLHAS SECAS, VÁRIOS TIPOS DE GRÃOS, ABANOS DE PALHA, VELAS, BEBIDAS, FRUTAS, VERDURAS, ANIMAIS ETC.</p> <p>SEM ESSES MATERIAIS NÃO REALIZAMOS OS EBÓS. PARA CADA PROBLEMA ESPIRITUAL EXISTE UM TIPO DE EBÓ.</p>

POSSO FALAR DOIS DELES: EBÓ DE EXU – QUE SERVE PARA ABRIR OS CAMINHOS DO ABIÃ, DO IYAWÔ E DAS PESSOAS QUE ESTÃO SEM DESTINO NA VIDA.

E O EBÓ DE EGUN – QUE SERVE PARA AFASTAR AS ENERGIAS RUINS DAS PESSOAS QUE JÁ SE FORAM DA TERRA.

NO TERREIRO, O EBÓ É UM DOS FUNDAMENTOS QUE NÃO ABRIMOS MÃO. OS ABIÃS EM SEU PROCESSO DE FEITURA DE SANTO, TEM QUE TOMAR OS EBÓS, PORQUE O ORIXÁ NÃO VAI NASCER E SE MANIFESTAR NA CABEÇA DELE(A).

POIS, O CORPO NÃO PODE ESTAR CARREGADO DE IMPUREZAS DO MUNDO.

ANTES DE TODO RITUAL QUE FAZEMOS NO TERREIRO, TEMOS A NECESSIDADE DE TOMARMOS OS EBÓS.

A VIDA DOS ABIÃS E DOS IYAWÔS, SÓ FICAM BOA E OS CAMINHOS SE ABREM, DEPOIS QUE TOMAM OS EBÓS.

QUANDO OS ABIÃS PERCEBEM QUE A VIDA DELES COMEÇOU A DESANDAR, PROCURAM LOGO UM TERREIRO, E CONVERSAM COM O BABALORIXÁ OU A IALORIXÁ, PARA IR AO JOGO DE BÚZIOS VER QUAL É O EBÓ CORRETO PARA SER FEITO, E A VIDA SE REERGUER.

DESDE QUE O MUNDO É MUNDO, O EBÓ TRAZ O AXÉ, E RENOVA A VIDA DAS PESSOAS.

DOIS EXEMPLOS COM O NOME EBÓ NO TERREIRO:

- MEU FILHO E MINHA FILHA, JÁ TEM UM BOM TEMPO QUE VOCÊS NÃO VEEM NO TERREIRO, É BOM QUE VOCÊS TOMEM UNS EBÓS PARA PARTICIPAR DAS FUNÇÕES E TRANSITAR NO TERREIRO.

	<p>- UM EBÓ TOMADO TRAZ UMA PAZ NO CORPO DA PESSOA.</p>
<p>BORÍ</p>	<p>NO TERREIRO, DAMOS COMIDA A CABEÇA DOS ABIÃS OU DOS IYAWÔS, PARA FORTALECER A CABEÇA.</p> <p>SE AS CABEÇAS NÃO FOREM BEM ALIMENTADAS COM COISAS BOAS, SE PERDERÃO NA VIDA.</p> <p>A CABEÇA PRECISA TER O EQUILÍBRIO PARA QUE A MENTE PENSE EM COISAS BOAS.</p> <p>NA MESA DO BORÍ TEM FRUTAS, FLORES, PEIXES, MANJAR, BOLO, GRÃOS COZIDOS ETC.</p> <p>OS ABIÃS, TEM QUE TER FÉ PARA TOMAR O BORÍ. SÃO OS IRMÃOS DE SANTO MAIS VELHOS QUE PREPARAM AS COISAS DA MESA JUNTO DO BABALORIXÁ E A IALORIXÁ.</p> <p>É NECESSÁRIO TER FÉ DE QUE O BORÍ VAI AGIR NA CABEÇA DO FILHO DE SANTO OU DE QUALQUER PESSOA. ENTÃO A CONSAGRAÇÃO FARÁ EFEITO.</p> <p>O BORÍ NÃO VAI FAZER EFEITO SE OS ABIÃS OU OS IYAWÔS ESTIVEREM PENSANDO EM COISAS RUINS, FICAR BRIGANDO COM OS SEUS IRMÃOS DE SANTO MAIS VELHOS E MAIS NOVOS, OU SE FALAREM COISAS QUE FOGEM DA HIERARQUIA DO CANDOMBLÉ.</p> <p>ANTES DE TOMAR O BORÍ É ACONSELHÁVEL QUE OS ABIÃS OU OS IYAWÔS PENSEM SE É ISSO MESMO QUE BUSCAM OU NÃO.</p> <p>UMA VEZ REALIZADO O BORÍ, A PESSOA TEM QUE TER RESPONSABILIDADE COM O SAGRADO, RESPEITANDO ASSIM, TODOS NO TERREIRO.</p>

	<p>COMO DIZIA OS ANTIGOS: ORIXÁ É AMOR, MAS TAMBÉM É JUSTIÇA. NÃO PENSEM QUE O BORÍ É FEITURA DE SANTO, PORQUE NÃO É MESMO.</p> <p>O BORÍ HARMONIZA A CABEÇA DOS ABIÃS, DOS IYAWÔS OU DE QUALQUER PESSOA, PARA QUE VENHA A SE PREPARAR PARA AS PRÓXIMAS CAMINHADAS NO TERREIRO, QUE GERALMENTE É A INICIAÇÃO.</p> <p>DOIS EXEMPLOS COM DE BORI NO TERREIRO:</p> <ul style="list-style-type: none"> - TOMANDO O BORÍ VOCÊ ADORMECE. - TOMANDO O BORÍ MAIS A SUA CABEÇA DESPERTA PARA AS COISAS BOAS DA VIDA.
IGBÁ	<p>OS ANTIGOS COSTUMAM DIZER QUE O IGBÁ É O ASSENTAMENTO SAGRADO DO ORIXÁ DOS ABIÃS OU DOS IYAWÔS NOS TERREIROS DE CANDOMBLÉ.</p> <p>CADA ASSENTAMENTO TEM UM FUNDAMENTO, TEM A REPRESENTAÇÃO DO ORIXÁ DA PESSOA DITO PELO JOGO DE BÚZIOS.</p> <p>GERALMENTE, OS ASSENTAMENTOS SÃO REGADOS DE AZEITE DE DENDÊ OU AZEITE DOCE. PARA OS ORIXÁS QUE NÃO LEVAM AZEITE DE DENDÊ, POR EXEMPLO, OXALÁ E OXUM.</p> <p>JÁ OS ORIXÁS QUE LEVAM O AZEITE DE DENDÊ EM SEUS ASSENTAMENTOS SÃO XANGÔ, ALGUMAS IANSÃS, ALGUNS OMOLUS.</p> <p>NO ASSENTAMENTO TAMBÉM SÃO COLOCADOS A PEDRA SAGRADA DO ORIXÁ QUE CORRESPONDE A CABEÇA DO FILHO DE SANTO.</p> <p>NA PEDRA É CONSAGRADO O ANIMAL PARA O ORIXÁ DOS ABIÃS OU DOS IYAWÔS. CONHECEMOS NO TERREIRO, A PEDRA MACHA E A PEDRA FÊMEA.</p>

	<p>A PEDRA MACHO É COMPRIDA E SERVE PARA COLOCAR NOS ASSENTAMENTOS DOS ORIXÁS MASCULINOS, E A PEDRA FÊMEA É REDONDA E SERVE PARA COLOCAR NOS ASSENTAMENTOS DOS ORIXÁS FEMININOS.</p> <p>QUALQUER ASSENTAMENTO DOS ORIXÁS MASCULINOS, QUE FAÇA NUM TERREIRO, TEM QUE CANTAR PARA AS FOLHAS, RITUAL CONHECIDO COMO SASSANHA.</p> <p>OS ASSENTAMENTOS SÓ PODEM SER REALIZADOS POR UM BABALORIXÁ OU UMA IALORIXÁ PORQUE ELES RECEBERAM O POSTO DE SACERDOTE. EGBOMI NÃO PODE, PORQUE NÃO RECEBEU O POSTO DE SACERDOTE.</p> <p>DOIS EXEMPLOS COM IGBÁ NO TERREIRO:</p> <ul style="list-style-type: none"> - O IGBÁ DE SEU ORIXÁ TEM QUE SER LAVADO TODA VEZ QUE TIVER RITUAL DE LIMPAR OS ASSENTAMENTOS DOS ORIXÁS. - NÃO PODE LAVAR O IGBÁ DEBAIXO DO SOL QUENTE.
CANTIGA	<p>A CANTIGA NO TERREIRO SERVE PARA NOS COMUNICARMOS COM OS ORIXÁS. QUEM É DO TERREIRO SABE QUE UMA CANTIGA DE ORIXÁ FALA MUITO SOBRE O QUE ELES FIZERAM NO AIYÊ (TERRA). A EXEMPLO DA CANTIGA DO ORIXÁ EXU, QUANDO CANTAMOS:</p> <p>QUE QUER DIZER, NÓS LHE CUMPRIMENTAMOS, EXU, MEUS RESPEITOS AO SENHOR, E PERMITA QUE POSSAMOS TRANSITAR NO TERREIRO TRANQUILAMENTE.</p> <p>ESTA CANTIGA É CANTADA TAMBÉM NO MOMENTO QUE SE DESPACHA O IPADÊ (FAROFAS DE EXU), NA PORTA DO TERREIRO, PARA QUE ELE FAÇA COM QUE AS FESTAS DOS ORIXÁS COMECEM E TERMINEM EM PAZ.</p>

	<p>A GENTE APRENDE NO TERREIRO QUE ANTES DE QUALQUER CANTIGA CANTADA PARA OS ORIXÁS PRIMEIRO TEM QUE CANTAR PARA EXU.</p> <p>ELE É O GUARDIÃO NO TERREIRO, ELE É O MENSAGEIRO, A BOCA QUE TUDO COME. POR ISSO, SE CANTA PRIMEIRO NO MÍNIMO TRÊS CANTIGAS PARA EXU. DEPOIS EM SEQUÊNCIA SE CANTA PARA OS DEMAIS ORIXÁS.</p> <p>APRENDI COM AS MINHAS MAIS VELHAS QUE NO TERREIRO, AS CANTIGAS DOS ORIXÁS CANTADAS PELOS ALAGBÊS, PRECISAM DOS TOQUES SAGRADOS TOCADOS PELOS OGÃS PARA QUE AINGALU (ORIXÁ QUE VIVE DENTRO DO ATABAQUE) POSSA DESPERTAR A ENERGIA DOS ORIXÁS NOS ABIÃS OU IYAWÔS, E ASSIM ACONTECER O TRANSE.</p>
IEMANJÁ	<p>ODOYÁ (MÃE DAS ÁGUAS)! SAUDAMOS A TI, MÃE DE TODAS AS CABEÇAS. SENHORA QUE CUIDA DA CABEÇA DOS ABIÃS PARA SER INICIADO COMO UM IYAWÔ.</p> <p>NO BRASIL, A REVERÊNCIA À IEMANJÁ SE FAZ NAS ÁGUAS SALGADAS, MAS EM ABEOKUTÁ, NIGÉRIA, ELA É CULTUADA NAS ÁGUAS DOCES. IEMANJÁ É FILHA DE OLOKUN (O REI DOS OCEANOS).</p> <p>DIZEM OS MAIS VELHOS QUE NA ÁFRICA ELA VIVIA NAS ÁGUAS DOCES, MAS TRAZIDA PELO MAR TORNOU-SE A MÃE DAS ÁGUAS SALGADAS. IEMANJÁ É A MÃE DE TODOS OS ORIXÁS. ELA É A MÃE QUE GERA, É A MÃE QUE AMAMENTA, A MÃE QUE SUSTENTA.</p> <p>NÃO É ERRADO COLOCAR OS PRESENTES PARA IEMANJÁ NOS RIOS ONDE EXISTE O ENCONTRO DAS ÁGUAS DOCES E SALGADAS. QUANDO A INTENÇÃO É GENEROSA ELA RECEBE TODOS OS PRESENTES E OFERENDAS.</p>

	<p>EM CACHOEIRA, CIDADE DO RECÔNCAVO BAIANO, O RIO PARAGUAÇU ABRIGA UM LUGAR SAGRADO: A PEDRA DA BALEIA. CONTAM OS MAIS VELHOS QUE IEMANJÁ OUVIU DA ÁFRICA O CANTO DE DOR, O CHORO E O LAMENTO DE SEUS FILHOS E FILHAS MARCADOS PELA ESCRAVIDÃO.</p> <p>IEMANJÁ LANÇOU-SE AO MAR, E SE TRANSFORMOU EM UMA BALEIA PARA IR AO ENCONTRO DELES. O AMOR DELA ERA TANTO QUE CHEGANDO À CACHOEIRA RECUSOU-SE A DEIXÁ-LOS E SE TRANSFORMOU EM PEDRA PARA PERMANECER PARA SEMPRE JUNTO DELES.</p> <p>IEMANJÁ PROTEGE OS SEUS FILHOS. COM OS SEUS PEIXES ELA SUSTENTA A HUMANIDADE. DA FARTURA AMOROSA, TRAZ FLORES, AROMAS E PÉTALAS.</p>
OXALÁ	<p>EPA BABA! OXALÁ É RESPEITADO E CULTUADO COMO O PAI DE TODOS OS ORIXÁS. ELE SIMBOLIZA A PAZ, A PACIÊNCIA, A CALMA E A GRATIDÃO.</p> <p>NO TERREIRO ELE SIGNIFICA A LUZ BRANCA DA VIDA. ELE É RESPEITADO POR TODOS OS ORIXÁS E NAÇÕES DE CANDOMBLÉ. NA HUMANIDADE, OXALÁ TRAZ A PAZ CONSTANTEMENTE. TODOS SE CURVAM E PEDEM A BENÇÃO A ESTEI REI.</p> <p>A VIDA SEM OXALÁ, NÃO TEM SENTIDO, POIS ELE É O PATRONO DA HUMANIDADE. ELE É QUEM CUIDA DA SAÚDE FÍSICA E MENTAL DO SER HUMANO. NA IGREJA CATÓLICA, ELE É REPRESENTADO COMO NOSSO SENHOR DO BONFIM, E É RESPEITADO PELOS PRATICANTES DO CANDOMBLÉ, DA UMBANDA E DEMAIS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS.</p> <p>GERALMENTE, TODAS AS SEXTAS-FEIRAS, OS INICIADOS E NÃO INICIADOS NO CANDOMBLÉ,</p>

	<p>SE VESTEM DE BRANCO E RESERVAM ESTE DIA PARA OXALÁ, PARA QUE A PAZ ESTEJA PRESENTE.</p> <p>OXALÁ SE CURVA, DANÇA DEVAGAR, MAS ELE TAMBÉM VAI PARA AS BATALHAS LUTAR PELO SEU POVO, COMO QUALQUER OUTRO SER HUMANO. A CALMA DE OXALÁ MOSTRA O SEU REAL PODER E MISTÉRIO.</p>
CRÉDITOS	<p>PESQUISA, ROTEIRO E APRESENTAÇÃO: ELDER RIBEIRO</p> <p>LOCUÇÃO: SUZI JARDIM</p> <p>SONOPLASTIA: JOSINAN ASSIS CLEBER SERRA SUZI JARDIM</p> <p>GRAVAÇÃO: SAULO LEAL URIEL CASAES ANDRÉ JOHAN</p> <p>MIXAGEM E MASTERIZAÇÃO: URIEL CASAES ANDRÉ JOHAN</p> <p>PRODUÇÃO E DIREÇÃO: FRANCISCA MARQUES</p> <p>REALIZAÇÃO: LABORATÓRIO DE ETNOMUSICOLOGIA, ANTROPOLOGIA E AUDIOVISUAL (LEAA/RECÔNCAVO)</p>

	<p>MESTRADO PROFISSIONAL EM HISTÓRIA DA ÁFRICA, DA DIÁSPORA E DOS POVOS INDÍGENAS UNIVERSIDADE FEDERAL DO RECÔNCAVO DA BAHIA</p>
--	---