

**No Tempo da fé e do  
encontro:**

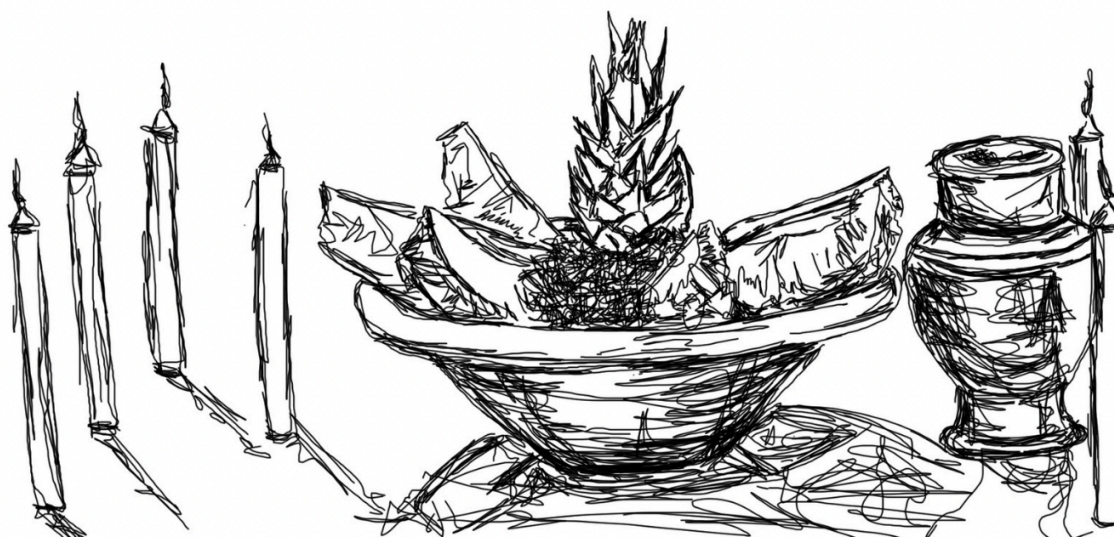
*Sabenças em circularidade*



Felícia

Cappoccia

Pilli



**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO – PUC-SP  
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

**FELÍCIA CAPPOCCIA PILLI**

**NO TEMPO DA FÉ E DO ENCONTRO: SABENÇAS EM CIRCULARIDADE**

**SÃO PAULO  
2026**

**FELÍCIA CAPPOCCIA PILLI**

**NO TEMPO DA FÉ E DO ENCONTRO: SABENÇAS EM CIRCULARIDADE**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião, sob a orientação da Profa. Doutora Suzana Ramos Coutinho.

Área de Concentração: Estudos Empíricos da Religião

**SÃO PAULO  
2026**

**O presente trabalho foi realizado com apoio da Fundação São Paulo (FUNDASP)**

This research was supported by São Paulo Foundation (FUNDASP).

**O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES), código de financiamento 88887.911654/2023-00**

This work was carried out with the support of the Coordination for the Improvement of Higher Education Personnel – Brazil (CAPES), funding code 88887.911654/2023-00.

**FELÍCIA CAPPOCCIA PILLI**

**NO TEMPO DA FÉ E DO ENCONTRO: SABENÇAS EM CIRCULARIDADE**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião, sob a orientação da Profa. Doutora Suzana Ramos Coutinho.

Área de Concentração: Estudos Empíricos da Religião.

Aprovado em: \_\_\_\_ / \_\_\_\_ / \_\_\_\_

Banca Examinadora

---

**Orientador(a)**

---

**Examinador interno**

---

**Examinador Externo**

*Dedico este emaranhado de palavras a  
todos que fizeram a travessia,  
aos que mergulharam mares profundos,  
aos que não conseguiram chegar,  
a todos que chegaram  
e aos que ainda chegarão.*

*Dedico a todo povo de terreiro,  
à minha família de axé,  
à minha continuidade...*

*Maria*

## AGRADECIMENTOS

Agradecer é reconhecer a presença daquelas e daqueles que foram pulso para que esta embarcação atravessasse águas turbulentas, desconhecidas e tantas vezes revoltas, mas que, nos afetos, encontrou sua calmaria.

Agradeço primeiramente à minha Orí, que bravamente resistiu e, mesmo no desequilíbrio, me conduziu ao meu destino. Agradeço à minha mãe Osun, aquela que faz meus dias brilharem e me ensinou a ser estrategista.

Agradeço a Èṣù, pela boa comunicação, pelas boas e justas trocas, por abrir caminhos e me ensinar a caminhar com atenção e coragem. Agradeço ao povo da rua, pela mandinga, pelo encantamento e pela força das encruzilhadas, onde tudo começa, termina e recomeça.

À minha mãe Gilda e ao meu pai João, agradeço pela segurança, pela firmeza do chão e pela possibilidade de existir inteira. À minha tia Nilce, que me é inspiração e apoio, presença constante que me lembra de onde venho e do que sou feita.

A Maria, minha amada filha, parceira de vida, de luta e de existência... não foi um momento fácil, mas conseguimos. Seguimos juntas, firmes, mesmo quando o caminho parecia maior do que as forças. Obrigada por ser farol, presença e amor.

À Ayoju, minha companheira, esposa e parceira, agradeço imensamente por me dar suporte emocional, por contribuir com estes escritos, por ouvir minhas angústias, acolher minhas ansiedades e cuidar de nós com tanto zelo. Obrigada por sustentar comigo este processo.

Agradeço à irmã de jornada, Marina Barbosa, Mare, uma das maiores pesquisadoras que conheço, agradeço por tudo que fez por mim, por tudo que me ensinou, pela crença inabalável no meu potencial e pelo incentivo árduo para que eu adentrasse ao mestrado. Você abriu portas e janelas.

Agradeço a Vaneska Costa, que acendeu a luz da Ciência da Religião em meu caminho e me disse: “As pessoas precisam te ouvir, venha!”. Obrigada por me enxergar antes mesmo de eu me perceber pronta.

Agradeço à minha orientadora Suzana, que me possibilitou ser poesia na academia — e bancou o risco. Obrigada por confiar no meu modo de escrever o mundo, por acolher minhas escolhas e por compreender que meu corpo, minha voz e minha história também são método.

Agradeço à minha Mãe de Santo, Dida de Xangô, por me acolher, por me cuidar, por ser fortaleza e pilar fundamental na nossa família de axé. Sua presença sustenta muito mais do que palavras podem alcançar.

Agradeço ao meu Pai de Santo, Alexandre de Odé, que contribuiu — e segue contribuindo — profundamente para meu aprendizado. Sua dedicação, seus saberes e seu axé nutrem nossa comunidade e fortalecem minha caminhada.

Agradeço ao Àbássá de Xangô Agodô e Odé Erinlé por me possibilitar reescrever minha história, refazer minhas memórias e renascer. Nesta casa, encontrei chão, axé e pertencimento para existir com verdade. Agradeço também a Ifátinukè — sou continuidade da sua travessia, herdeira de sua força, de sua fé e do caminho que você abriu para que eu pudesse caminhar.

Agradeço ao Oxaguiã Eduardo Bonine pelas partilhas e pela possibilidade do encontro. Agradeço também a Olivia e Ludmila pela leitura cuidadosa, pelas correções, pelos encaminhamentos e pela generosidade nesse processo de lapidar palavras.

Agradeço às minhas amigas e amigos, minha família escolhida, pelo apoio, pelo acolhimento, pela escuta e pela paciência nas infinitas vezes em que precisei dizer: “não posso, tô escrevendo meu mestrado”. Vocês mantiveram meu chão firme e meu coração em movimento.

Agradeço aos colegas, aos amigos de turma — nossa panela é muito boa. Bruxo, muçulmana, católico, espírita, macumbeira... celebramos as diferenças, cozinhamos saberes juntos e nos fortalecemos na travessia. Que alegria partilhar esse tempo com vocês.

Meu agradecimento especial ao Coletivo Falas Negras. Aquilombamos na Ciência da Religião, resistimos, lutamos, nos apoiamos... que honra caminhar com vocês. Obrigada por fazerem da academia um território de afeto, luta e continuidade.

Meu agradecimento especial é também para aqueles que aceitaram o convite de contarem suas histórias. Não seremos silenciados e não deixaremos que contem sobre nós — é hora da retomada. Minha irmã Ilka, meu irmão OyáMade, minha mãe criadeira Neia e a Yabassé Osun Banke Preta: vocês são grandiosos. Sou profundamente agradecida pelas palavras, pela confiança e pela boa prosa. Fomos do riso ao choro com sinceridade e verdade.

A todos e todas que, de forma direta ou sutil, tocaram esta travessia: obrigada. Que este trabalho devolva ao mundo, em forma de escrita, tudo o que recebi em forma de afeto, cuidado e resistência.

*Para quem devo escrever? E como devo escrever? Devo escrever contra ou por alguma coisa? Às vezes, escrever se transforma em medo. Temo escrever, pois mal sei se as palavras que estou usando são minha salvação ou minha desonra. Parece que tudo ao meu redor era, e ainda é, colonialismo.*

*Grada Kilomba*

## RESUMO

A presente dissertação investiga as dinâmicas de aprendizagem, transmissão e preservação de saberes nas comunidades de terreiro de candomblé nagô-egbá, compreendendo essa territorialidade como espaços educativos ancestrais, onde corpo, tempo e fé se entrelaçam na construção de identidades e pertencimentos. Partindo da noção de pedagogia da circularidade e das escrevivências como método de escuta e narrativa, cartografa-se como os conhecimentos são compartilhados de forma espiralar, oral e ritualística, a partir das relações entre mais velhos, mais novos e a própria presença das divindades. A pesquisa se insere no campo da Ciência da Religião, em diálogo com perspectivas decoloniais, teorias do corpo e epistemologias afro-diaspóricas, buscando compreender como mecanismos históricos, raciais e sociais atravessam a formação dos sujeitos de axé. A metodologia adotada combina etnografia, conversas com sacerdotes e adeptos, observação participante, registros e memórias, valorizando o gesto, o canto, a dança e o rito como tecnologias de ensino. Os capítulos percorrem as bases históricas e cosmológicas das tradições afro-brasileiras, discutem a temporalidade própria dos terreiros — marcada pelo segredo, pelo silêncio e pelo fundamento — e exploram as práticas corporais que sustentam a experiência religiosa. Por fim, apresentam-se trajetórias, narrativas e escrevivências de integrantes da casa pesquisada, evidenciando como as comunidades de terreiro produzem modos de resistência, cura e reorganização da vida diante das violências coloniais e contemporâneas. Os resultados apontam que o aprendizado nos terreiros não ocorre de forma linear, mas por meio de uma pedagogia que integra corpo, espiritualidade e cotidiano, reafirmando a centralidade da ancestralidade e da convivência comunitária. Ao iluminar esses processos formativos e suas dimensões afetivas e simbólicas, esta dissertação contribui para ampliar a compreensão das pedagogias de terreiro e evidencia a potência dos saberes circulares na constituição de mundos, memórias e pertencimentos no Brasil.

**Palavras chave:** candomblé nagô egbá, pedagogia de terreiro, escrevivências da aprendizagem, andragogia.

## ABSTRACT

Focusing on Nagô-Egbá Candomblé terreiro communities, this dissertation investigates the dynamics of knowledge acquisition, transmission and preservation. It frames these territories as ancestral educational spaces in which body, time, and faith intertwine to forge identities and foster belonging. It is grounded in the concepts of a pedagogy of circularity and “escrevivências” — understood here as a method of listening and storytelling —, where knowledge is shared spirally, orally, and ritually is mapped. This process emerges from the relations among elders, the younger generation and the divine presence itself. This research is situated within the field of Religious Studies, in dialogue with decolonial perspectives, theories of the body, and Afro-diasporic epistemologies. It seeks to understand how historical, racial, and social mechanisms shape the formation of axé subjects. The methodological approach integrates ethnography, dialogues with priests and devotees, participant observation, alongside personal records and memories, centering gesture, chant, dance, and rituals as pedagogical technologies. The chapters examine the historical and cosmological bases of Afro-Brazilian traditions, analyze the distinctive temporality of “terreiros” —marked by secrecy, silence, and fundamento—, and investigate the bodily practices that sustain the religious experience. In conclusion, the trajectories, narratives, and escrevivências of members of the house under study are presented, highlighting how terreiro communities forge modes of resistance, healing, and the reordering of daily life in response to colonial and contemporary forms of violence. The results demonstrate that learning in the “terreiros” follows a non-linear trajectory, taking place via a pedagogy that weaves together the corporeal, the spiritual, and the quotidian, thus reasserting the primacy of ancestry and community living. In shedding light on these educational processes and their affective and symbolic layers, this thesis expands the comprehension of terreiro-based pedagogies and evidences the generative power of circular ways of knowing in shaping worlds, memories, and senses of belonging in Brazil.

**Keywords:** Nago-Egba Candomblé, terreiro pedagogy, escrevivências of learning, andragogy.

## SUMÁRIO

<b>ABRINDO A GIRA (INTRODUÇÃO)</b> .....	15
<b>1. Saudar quem veio antes</b> .....	24
1.1 A travessia de conhecimento através do corpo.....	26
1.2 Candomblé Nagô Egbá, a nação pernambucana.....	39
1.2.1 <i>A princesa de Abeokuta e o Terreiro de Iemanjá Ogunté, o Sítio do Pai Adão (ou Sítio de Tia Ignez?)</i> .....	46
1.3 O Caminho Encantado de Mãe Dida - Àbassà de Xangô Agodô e Odé Erinlé.....	50
1.3.1 <i>"Kaô, Kabiesilé: A voz que me chamou foi a mesma que chamou minha mãe" (Pai Alexandre conta sua história de vida entre búzios, batuques e destino)</i> .....	53
<b>2. Andragogia de terreiro - os processos de conversão</b> .....	65
2.1 Pedagogia de Terreiro - Tempo é Orixá.....	69
2.2 O corpo como produtor de significados.....	80
<b>3. Escrevivências da aprendizagem</b> .....	93
3.1 Encontro com Ilka - abian.....	99
3.2 Encontro com Henrique - Oyámade.....	105
3.3 Encontro com Néia - minha mãe criadeira.....	123
3.4 Encontro com Iyábàssé Preta - pela dor e pela fé.....	125
<b>FECHANDO OS TRABALHOS (CONSIDERAÇÕES FINAIS)</b> .....	133
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	137
<b>APÊNDICE</b> .....	143

## **ABRINDO A GIRA (INTRODUÇÃO)**

Já era tarde da noite quando o telefone soou alto. Gilda atendeu. Com as mãos gesticulando intensamente, pernas trêmulas e sem qualquer produção de voz, abraçou João, seu marido. Em seus ombros era possível sentir gotas quentes que caíam de seus olhos sem qualquer controle. Alguns minutos de respiro e sua voz aos poucos misturou-se às salivas que brotaram e encheram a boca para dizer: Vamos buscar nossa filha!

No dia 1º de Setembro de 1984 cheguei ao mundo. Dois dias depois fui adotada pela família que me acolheu na vida.

A esposa do meu primeiro pediatra era Mãe de Santo na umbanda, Mãe Felícia, meu nome é uma reverência à ela. Anos antes do meu nascimento, Mãe Felícia presenteou minha mãe com um fio de contas brancas e disse que ela, um dia, saberia o que fazer com ele. Minha mãe o guardou por muitos anos. Em 2007, adentrei pela primeira vez um terreiro de umbanda, ao retornar para casa, minha mãe me entregou aquele colar de Oxalá, dando-me de presente. Só fui entender a complexidade disso anos mais tarde. Foi com a experiência da vida e com as minhas caminhadas que fui compreendendo o que é ser uma negra mulher santo. Aquele foi meu primeiro ensinamento: o Tempo.

Iniciei minha espiritualidade na umbanda no dia em que nasci, mas só a avistei de forma tátil e atenta em minha vida adulta. Foi no terreiro que compreendi a importância de formarmos família. No terreiro, percebi a extensão da minha vida, onde fui criada e amada por uma família não consanguínea, formando uma nova família no espaço sagrado. Novamente, fui compreendendo que os lugares de pertencimento, companheirismo e coletividade estão no núcleo que se pré-dispõe a nos acolher, na concepção de que, juntos, podemos elaborar outras possibilidades de mundos e que neles o respeito e a alegria precisam ser o mote da manutenção da nossa existência. Não desejo romantizar o terreiro, e não o farei, apenas busco trazer para análise e conhecimento que a estrutura das religiões de matrizes africanas estão pautadas no que, no Brasil, podemos nomear como quilombo.

Pensando em composições estéticas, acredito ser importante destacar as visualidades e apontar a relevância da pesquisa e das representações, afirmações e tantas outras possibilidades encontradas durante os caminhos e seus rastros. Discutir a experiência de vida e do terreiro, para mim, é recuperar a memória.

Recuperar a memória é colocar novamente no mundo algo que estava ausente. Com isso, o que é dizível num mundo tantas vezes mudo, ou silenciado?

O terreiro parece-me uma chance para comunicações de recuperação da memória, da história, mas, não só. Acredito ser um espaço de resistência territorial, espacial, imagética e corporal, lugar onde há o olhar opositor do qual nos aponta bell hooks (2019). Segundo a autora, o reconhecimento de si, a partir da imagem, aponta a esperança de uma visualização positiva de si. Atenta às questões televisivas, propagandas, e outras categorias de produção de imagem, hooks escreve que o olhar opositor fortalece e modifica estruturas racistas. Citando Stuart Hall, em seu ensaio “Cultural Identity and Cinematic Representation”, nos revela sobre a importância da representação e reconhecimento para construção de agência dos espectadores negros:

O olhar tem sido e permanece, globalmente, um lugar de resistência para o povo negro colonizado. Subordinados nas relações de poder aprender pela experiência que existe um olhar crítico, aquele que “olha” para registrar, aquele que é opositor. Na luta pela resistência, o poder do dominado de afirmar uma agência ao reivindicar e cultivar “consciência” politiza as relações de “olhar” – a pessoa aprende a olhar de certo modo como forma de resistência”. (hooks, p. 217, 2015).

As visualidades do candomblé não só ocasionam a permanência cultural religiosa como intensificam a política do olhar opositor. Com inúmeras perseguições, racismo e preconceito, a umbanda, o candomblé e outras religiões negras são, historicamente, os principais alvos da tentativa exacerbada de eliminar a cultura afro-brasileira.

A valorização das culturas ali mantidas, reinventadas e (re)criadas, além de fortificar a si, agrupa pessoas e territórios, ganha-se terras. No documentário Ori, dirigido pela socióloga Raquel Gerber, a intelectual e historiadora, Beatriz Nascimento (1942-1995), ao narrar seu texto, assim como hooks, explicita a importância da representatividade e valorização da imagem ao dizer: “É preciso a imagem para recuperar a identidade, tem que se tornar-se visível porque o rosto de um é o reflexo do outro, o corpo de um é o reflexo do outro, e em cada um o reflexo de todos os corpos”. A pesquisadora também aponta outro fator relevante para se pensar os terreiros, pois fala sobre a necessidade de terras. Nascimento, afirma que que o indivíduo negro, ao reconhecer que não é propriedade de outro homem, dá importância à migração e tal ato torna-se a busca por um território, lugar que será mais tarde ocupado por várias pessoas em busca da noção de pessoa,

comunicação e reconhecimento de si: o quilombo. Tenho a impressão de que o candomblé pode ser configurado a partir da ideia de uma reformulação do que se compreende como quilombo.

Ao trazer a questão da visibilidade, lutas, voz e resistência, abro margem para descrever o corpo como documento, mapa, registro e história. Dessa forma, questiono: Como trabalhar todas essas informações que permeiam e se movimentam ao longo da pesquisa? A etnografia pareceu-me uma boa forma, sobretudo através da presença da autora, de quem pesquisa e produz conhecimento, . Isto é, ao vivenciar, , compartilhar histórias e ao conhecer outros mundos, trabalho e comunico a narrativa da experiência conforme aprendo a fazer conhecendo. Minha busca por registros históricos, pela compreensão de diferentes perspectivas, modos de vida, e suas respectivas estruturas e bases educacionais, nasce do desejo de capturar a sensibilidade afetiva e de dar atenção a quem divide comigo a caminhada do viver. Essa busca também nasce enquanto convite para uma outra maneira de lidar e trocar no mundo.

Esta pesquisa busca apresentar importantes reflexões que permeiam as aprendizagens cotidianas nos Terreiros de candomblé, as quais, de alguma forma, contribuem na formação das identidades e narrativas sociais dos seus praticantes. Neste sentido, os saberes de terreiro configuram uma Pedagogia e transmissão de conhecimento próprio. Para iniciar a cartografia dessa cosmopercepção, é fundamental compreender que o candomblé possui uma Pedagogia própria, constituída por práticas culturais e formas de pensar particulares, pertencentes a outras matrizes civilizatórias, distintas da eurocêntrica e que trataremos, primordialmente, através do pensamento decolonial. Parte dessa Pedagogia é a circularidade<sup>1</sup> africana que se fundamenta no pensamento rodante, formado a partir das conexões e alinhavos que as rodas e os conhecimentos circulares fornecem para sociabilidade, organização e vivência comunitária. Sendo essas, tradições reorganizadas a partir da diáspora africana.

De que maneira adeptos de religiões afro diaspóricas trabalham conceitos de vivências dentro e fora dos Terreiros? Há saberes que se estendem para além de seu território ou não? Pode-se dizer que há uma Pedagogia de Terreiro? Afinal, como se dá a sistematização de conhecimento dentro dos terreiros? Questões como

---

<sup>1</sup> Circularidade é a compreensão de que na vida tudo é cíclico, não tendo início nem fim e que circula entre os seres no espaço e no tempo. (Valores, 2006 p. 7)

essas organizaram as reflexões desta pesquisa e serviram para compreender que não existe prontidão nas respostas, mas reflexão sobre os sentidos para tais questionamentos.

Entender meu corpo de mulher preta, pesquisadora, dançante e professora, exigiu-me bastante cautela e respiros, já que o machismo que grita na sociedade e a hipersexualização do corpo negro contribuíram para afirmar que moldo meu mundo a partir de lutas simbólicas diárias. Afirmo também que o Terreiro é um espaço existencial, segundo Beatriz Nascimento, que dá espaço e potência para que eu seja protagonista da minha vida e dona do meu corpo, além de representar um território onde as filosofias me permitem ser e estar em mim e com o outro de maneira coletiva e justa.

Foi no Terreiro onde percebi hierarquias que não se pautavam na diferença da subalternização. A divisão de tarefas estabelece respeito. Tempo é Orixá. Para colher um fruto, se pede licença. Cumprimentar é essencial, indispensável e obrigatório a todos. A natureza é vida e por isso, precisa ser respeitada. Lá, os deuses dançam em nossas terras e, por isso, nosso corpo e espaço precisam estar em conexão com o que é sagrado. O corpo é sagrado. A cartografia circular apresenta a própria circularidade da história e, com ela, a manutenção da vida. A arte, elaborada a partir da cartografia oriunda dos meus movimentos corporais, espelha e traduz símbolos de lutas contra inúmeras opressões, no interstício dos marcadores sociais das diferenças: gênero, classe e raça que se diminuem em espaços de existência negra religiosa.

Muitos pesquisadores contemporâneos estão interessados nesse caminho pedagógico de vivência e troca de conhecimento, temos alguns livros, artigos que reelaboram essa travessia educativa e que contribuíram muito na construção desta pesquisa.

A obra “Pedagogia da Circularidade: Ensinações de Terreiro” (2021), de Tássio Ferreira, é uma contribuição significativa para a educação intercultural e para a valorização dos saberes afro-brasileiros, pois oferece uma perspectiva inovadora e inclusiva sobre a aprendizagem e o ensino. Assim como, “Pedagogia das Encruzilhadas” (2019), de Luiz Rufino, que desafia as abordagens tradicionais de educação ao trazer as perspectivas e práticas afro-brasileiras para o centro do debate pedagógico. Rufino convida educadores e pesquisadores a repensarem suas práticas, valorizando a diversidade cultural e os saberes ancestrais como fontes

ricas e legítimas de conhecimento. Beatriz Martins Moura apresenta uma proposta inovadora em “Pedagogia do ebó: horizontes possíveis para a universidade a partir de mulheres de axé” (2023) que busca integrar saberes tradicionais de mulheres de axé na educação superior, propondo uma pedagogia que é, ao mesmo tempo, resistente e transformadora. Moura oferece uma visão rica e detalhada de como esses conhecimentos podem contribuir para a criação de uma universidade mais inclusiva e conectada com a diversidade cultural e social do Brasil.

Já o TCC de Marcela Villa Real Franco Tavares, “Estéticas do aprender: o terreiro como espaço educativo de Marcela Villa Real Franco Tavares” (2019), contribui significativamente para o entendimento das práticas educativas em contextos não-formais e valoriza o papel dos terreiros na preservação e transmissão de saberes culturais e espirituais.

O artigo “A pedagogia do terreiro de Candomblé” (Santos; Dos Santos, 2019), propõe essa pedagogia como um sistema educacional complexo que integra espiritualidade, cultura e prática comunitária. As autoras valorizam a sabedoria ancestral e a transmissão oral do conhecimento, promovendo a preservação e a continuidade das tradições afro-brasileiras. Em “Pedagogias dos Terreiros: ações de ensino educativo sociais” (2021), os autores concluem que as pedagogias dos terreiros são fundamentais para a preservação e valorização das culturas afro-brasileiras, pois oferecem um modelo educativo que integra o conhecimento tradicional às práticas sociais contemporâneas, promovendo uma educação inclusiva e transformadora.

O candomblé embora tenha se desenvolvido no Brasil, preserva e reelabora elementos religiosos, espirituais e culturais oriundos de diversas tradições africanas, principalmente das regiões onde hoje se encontram países como Nigéria, Benim, Angola e Congo. Essa religião mantém vivo um legado de culto aos ancestrais, divindades (*orixás, voduns, nkisis*) e ritos ligados à cosmologia africana. Apesar das adaptações e sincretismos, essas tradições compartilham fundamentos comuns com suas origens africanas, sendo um reflexo expressivo da unidade cultural africana.

O Dr em Ciência da Religião, Eduardo Bonine, amigo e partilhador de sabenças acadêmicas de vida, em prosa carregada de ensinamento me presenteia com esse conceito que é tão importante na minha pesquisa:

Uma coisa é terreiro e outra é espiritualidade africana. Esses campos se cruzam — o terreiro é devedor de saberes da espiritualidade africana como um todo, inclusive da islâmica. Mas é importante frisar: terreiro é prática

brasileira, é sociabilidade da mulher preta brasileira.[...] Terreiro é engenharia sofisticada de mulher preta escravizada; é constituição de família, de cuidado e de empreendedorismo dessas mulheres.

Então, movida pela questão de como são construídos e negociados os processos educativos de uma comunidade terreiro, esta pesquisa será realizada no terreiro de candomblé Abassá de Xangô Agodô e Odé Erinlé, de nação Nagô-Egbá, localizado na cidade de Guarulhos, São Paulo, Candomblé de Nação Nagô Egbá e Culto de Jurema Sagrada - tendo a frente a Yalorixá Dida de Xangô Agodô e o Babalorixá Alexandre de Odé Erinlé, que me iniciaram para Oxum, no ano de 2024.

Esta pesquisa se justifica, entendendo que as aprendizagens/sabenças adquiridas, transcendem esse território e alcançam dimensões mais amplas nos convívios sociais externos. Apostando numa perspectiva qualitativa de pesquisa, trabalharemos com registro etnográfico do cotidiano deste território, com ênfase na interpretação, compreensão e descrição das histórias de vida, construídas a partir de observação e escuta ativa e sensível com seus sacerdotes e adeptos.

Me proponho a estudar a religiosidade afro-brasileira enquanto uma pedagogia decolonial de circulação de saberes. O espaço território de pertencimento e educação, a união compartilhada de ensinamentos e transpassada por uma comunidade inteira na simples relação do ser e sentir, nesse caminho, do sentir, afeto e relações que transpassam e fomentam a circularidade do ensinamento, compartilhamento e movimento do Terreiro/ Território.

Assim, analisar as práticas pedagógicas e as aprendizagens que emergem dos terreiros de candomblé, investigando como essas experiências contribuem para a construção de identidades e narrativas sociais dos seus praticantes que chegam ao terreiro advindos de outras religiosidades. A pesquisa busca compreender a pedagogia e/ou andragogia de terreiro como um saber afro-referenciado, circular e decolonial, articulado com as escrevivências, termo cunhado pela intelectual Conceição Evaristo, do corpo, do Tempo e do encontro na fase adulta.

Minha hipótese é que a filosofia de terreiro permeada na compreensão da África em diáspora, fornece um escopo elucidativo de construção de sociedade, é fundamental considerar que os aprendizados de terreiro contribuem para a formação do sujeito e de sua identidade. A história oral, tradição e ancestralidade afroindígena são epistemologias decoloniais e possibilitam a existência de caminhos nutridores na construção do conhecimento através dos saberes afro-referenciados, ainda que a

sociedade apresente críticas, existe o entendimento que o atual modelo social legitima uma cultura de intolerância e excludente, em que rejeita a diversidade e não potencializa a identidade ancestral/cultural que fundamenta a organização do Brasil. A partir da Pedagogia de Terreiro é possível construir rupturas com o paradigma colonial de ensino e aprendizagem, um ebó pedagógico, através de partilhas, onde o conhecimento move-se com os moveres de Tempo, Orixá!

A construção narrativa dessa pesquisa se divide em três capítulos. O primeiro, intitulado *Saudar quem veio antes*, propõe reconhecer a centralidade da ancestralidade como princípio epistemológico nas comunidades de terreiro. A noção de unidade cultural africana em diáspora, de Cheik Anta Diop (2014), evidencia como práticas religiosas, musicais e educativas se reinventaram nos contextos coloniais, sem perder o elo com suas matrizes africanas. Em Pernambuco, a presença de “Xangô” e a Princesa africana que aqui chegou revelam-se como eixos fundamentais da resistência cultural afro-brasileira, articulando memória, ritual e identidade. É nesse horizonte que se insere o Abassá de Xangô Agodô e Odé Erinlé, cuja trajetória remete à continuidade de linhagem nagô-egbá e à atualização de saberes ancestrais no presente, constituindo-se como espaço de fé, de formação comunitária e de transmissão de conhecimentos, que chamamos de circularidade.

O segundo capítulo, intitulado *Andragogia de terreiro - os processos de conversão*, apresenta os fundamentos conceituais que sustentam a proposta desta pesquisa. Partindo da pedagogia de terreiro como horizonte epistemológico, investiga-se o corpo não apenas como suporte, mas como produtor de significados, capaz de aprender e ensinar em estado de transe, movimento e presença. Nesse contexto, a andragogia dialogará com pedagogias tradicionais existentes, formas de estruturação pedagógica no âmbito de senso comum, com os valores civilizatórios afro-diaspóricos, cunhado por Azoilda Loretto da Trindade (2005), revelando práticas de transmissão que se dão pela oralidade, pela circularidade e pela experiência coletiva. O Tempo, aqui compreendido como Orixá, não se organiza em linearidade, mas em espiralaridade, convocando a memória e a ancestralidade como dimensões pedagógicas. Assim, a encruzilhada e a ginga se tornam metáforas de uma educação que é corpo, comunidade e rito, constituindo saberes que resistem e se atualizam em movimento.

O terceiro capítulo, *Escrevivências da Aprendizagem*, dedica-se a registrar as histórias de vida que atravessam e dão corpo à pesquisa. Inspirada no conceito de escrevivência proposto por Conceição Evaristo (2005), esta parte da dissertação se constrói como narrativa compartilhada, onde memória e palavra se entrelaçam para constituir conhecimento. Cada relato traz à tona experiências singulares que, ao mesmo tempo, revelam a coletividade das comunidades de terreiro: a infância nos espaços sagrados, o chamado espiritual, os aprendizados com os mais velhos e as resistências frente ao racismo religioso. A tradição oral (Bâ, 1991), aqui valorizada como metodologia e como fonte, evidencia que os saberes de terreiro não se fixam em livros ou documentos, mas se mantêm vivos no gesto, no canto, no conselho e na experiência vivida. Assim, as histórias de vida apresentadas neste capítulo não apenas ilustram, mas fundamentam uma pedagogia circular e comunitária, onde a palavra é memória em movimento.

○  
○  
○  
○ **Capítulo um -**  
○ **Saudar quem veio**  
○ **antes.**  
○  
○  
○  
○



## 1. Saudar quem veio antes

mukuiú  
motumbá  
a benção  
kolofé

Eu peço a benção aos meus mais velhos, para escrever sobre nós.

Nas encruzilhadas das cidades<sup>2</sup>, dentre o concreto que ergue o mundo moderno, existem redutos de resistência e cultura onde a ancestralidade se faz presente e a identidade se refaz a cada toque de ilú. São as comunidades de terreiro, o coração pulsante do candomblé que se erguem como faróis de luz em meio à escuridão do esquecimento e da marginalização.

Nesses espaços sagrados, o modo de ser africano em diáspora se manifesta em cada gesto, em cada cântico, em cada oferenda. Ecoam em cada canto, ressoando as vozes ancestrais que clamam por justiça. É aqui que a identidade afroindígena se reconstrói, entrelaçando os fios da história com os do presente, tecendo um manto identitário e de pertencimento.

Nas rodas de conversa e nos rituais, as narrativas coletivas se entrelaçam, formando um tecido vivo e pulsante de memória e vivência. Cada história é um elo na corrente que nos liga ao passado, cada experiência compartilhada é um tijolo na construção de um futuro mais justo e igualitário para as pessoas negras.

A importância das comunidades de terreiro vai além da prática religiosa. Elas são escolas de vida, onde se aprende o respeito à natureza, aos mais velhos, aos

---

<sup>2</sup>Nas cosmopercepções afro-ameríndias, a encruzilhada é lugar de agência, onde o sagrado e o cotidiano se entrelaçam, produzindo mundos. Encruzilhadas da cidade são mais do que um território físico: são práticas de territorialidade.

As encruzilhadas, quando entendidas para além do cruzamento urbano, configuram-se como espaços performativos onde se ativam relações, memórias, forças e modos de existir. Não são apenas pontos do mapa, mas geografias vividas, produzidas continuamente pelas práticas — religiosas, corporais, sociais, afetivas — que nelas acontecem.

Pensar a encruzilhada como prática de territorialidade significa reconhecer que Território não é dado, é feito, produzido pelas pessoas e pelos movimentos que o habitam; A encruzilhada é lugar de travessia, decisão, encontro e disputa, onde se tecem sentidos e se constroem presenças, ela marca uma territorialidade dinâmica, que se reafirma a cada gesto ritual, a cada corpo que passa, a cada narrativa que se inscreve naquele chão. Assim, dizer que *encruzilhadas da cidade são prática de territorialidade* é afirmar que elas não existem apenas como lugar, mas como modo de estar no mundo, como um fazer territorial que envolve corpo, memória, comunidade, cuidado, trânsito e ancestralidade.

ancestrais. São espaços de acolhimento e cura, onde as feridas do racismo e da exclusão são tratadas com ervas sagradas e palavras de conforto.

Ao adentrar um terreiro<sup>3</sup>, somos convidados a mergulhar em um oceano de saberes ancestrais, a nos reconectar com nossas raízes africanas e indígenas, a nos reconciliar com nossa própria história. É nesse mergulho profundo que encontramos a verdadeira essência da nossa identidade, feita de memórias ancestrais e sonhos de liberdade.

Assim, as comunidades de terreiro se revelam como faróis de luz em um mar de sombras, como guardiãs de uma cultura milenar que se recusa a ser apagada. São espaços de resistência e esperança, onde a força da coletividade se sobrepõe à solidão do individualismo, onde a fé se manifesta em gestos de amor e respeito mútuo.

Que possamos, cada vez mais, valorizar e respeitar esses espaços sagrados, reconhecendo neles não apenas uma expressão religiosa, mas também um legado de luta e perseverança que nos foi deixado pelos nossos ancestrais. Que possamos aprender com eles a arte de viver em comunidade, respeitando as diferenças e celebrando as semelhanças, pois é nesse encontro fraterno que encontramos a verdadeira essência da nossa humanidade.

A fim de que sejam e se mantenham, de fato, enquanto espaço sagrado, de legado e de resistência afro-ameríndia, cabe ponderar sobre a presença de pessoas brancas nos terreiros. Tal presença traz consigo uma responsabilidade histórica, ética e moral. Cida Bento (2022) nos lembra que essa presença não pode ser simbólica e nem estruturante de poder, mas deve ser acompanhada de um compromisso efetivo com a desconstrução do racismo. É necessário reconhecer que, ao adentrar nesses espaços de pertencimento negro, pessoas brancas precisam romper com os pactos da branquitude, como apontados por Bento, pois eles implicam na manutenção de privilégios e em uma história de opressão que não pode ser ignorada, mas refletida e transformada.

Nesse contexto, pessoas brancas em comunidades de terreiro devem pautar suas vivências pelo respeito, pela escuta ativa e pela disposição em aprender e

---

<sup>3</sup> *Adentrar um terreiro* pode ser compreendido como um comportamento de corpo epistemológico: um modo de conhecer que se dá pela presença, pela escuta e pela sensibilidade incorporada. Considerado como lugar metodológico, o terreiro não é apenas um espaço ritual, mas um campo de produção de saberes que se constituem na experiência, na circularidade, na relação com o sagrado e com a comunidade. Assim, adentrar um terreiro implica ativar uma disposição corporal-cognitiva que reconhece o aprendizado como atravessamento, afetação e participação no mundo que ali se cria.

desaprender. É fundamental que essas pessoas rompam com o lugar colonial que ocuparam e ocupam historicamente na sociedade brasileira para assumir um papel de aliadas na luta antirracista. Contribuindo, assim, para a desconstrução de estereótipos e preconceitos que em comunidades de terreiro são como bactérias que provocam adoecimento de pessoas negras. Mais do que ocupar um espaço - que historicamente não lhe pertence -, é preciso que pessoas brancas se comprometam em ser agentes de transformação, questionando seus privilégios e contribuindo para a construção de uma sociedade mais justa e igualitária. As comunidades de terreiro reafirmam, em sua essência, o papel dos mais velhos como detentores de sabedoria e mediadores das relações entre os vivos e os ancestrais. Essa perspectiva ressoa com as crenças dos povos BaKongo, da República Democrática do Congo, e Kaguru, da Tanzânia, que reconhecem nos anciãos uma proximidade maior com os antepassados. Como descreve a tradição:

Os povos BaKongo (da República Democrática do Congo) e Kaguru (da Tanzânia) acreditam que os mais velhos da comunidade estão mais próximos dos ancestrais. Como consequência, são eles que exercem maior influência no modo de interagir com eles. Os anciãos decidem o que agrada aos antepassados, a quem culpar pelo descontentamento deles e quem interpreta a vontade ancestral. Como emissários e mediadores, os idosos falam pelos antepassados quando intervêm e resolvem conflitos. Por outro lado, às vezes também é feita uma conexão entre os ancestrais e os recém-nascidos. (Olupona, 2023. p. 52-53)

Essa conexão entre as gerações, tecida pelos fios da oralidade e do cuidado, é o que mantém viva a herança ancestral, garantindo que o saber dos mais velhos se perpetue naqueles que chegam ao mundo como novos guardiões dessa memória coletiva. Cada terreiro se torna um espaço onde o passado, o presente e o futuro coexistem em harmonia, guiados pela sabedoria dos que vieram antes. Assim, os terreiros revelam que honrar os mais velhos e os ancestrais é uma maneira de reafirmamos uma teia viva que transcende fronteiras e tempos, conectando povos e saberes em um único pulsar de resistência e memória.

Segue a gira!

### 1.1 A travessia de conhecimento através do corpo

“dois sabores na cuia confundem o paladar.”

*(provérbio da África Ocidental)*

No entrelaçar de corpos, saberes e rituais, as práticas de terreiro<sup>4</sup> ressoam como eco ancestral, uma pulsação que atravessa tempos e continentes. Como essas raízes africanas, plantadas em terras de resistência, moldam identidades e memórias? De que forma os conhecimentos transmitidos por gestos, danças e silêncios carregam uma sabedoria que desafia as imposições coloniais? Ao analisar a Unidade Cultural Africana, proposta por Cheikh Anta Diop, pergunto: o que permanece e o que se transforma nas culturas que florescem em meio à diáspora? E, sobretudo, como as práticas de terreiro se tornam não apenas lugares de fé, mas escolas de vida, onde o sagrado e o cotidiano se encontram em uma espiral de aprendizagem e identidade? Abrimos os trabalhos no cruzo de autores, buscando desvelar essas camadas, trazendo à luz o papel dos terreiros na preservação e reinvenção de uma cosmovisão que é, antes de tudo, experiência vivida.

No arcabouço das religiões africanas encontramos enorme diversidade tal como podemos notar no próprio continente, com mais de 50 países e seus diferentes grupos étnicos. Ainda que cada grupo tenha sua identidade e expressão única, encontramos aspectos da vida religiosa, cotidiana e política que dialogam. No entanto, antes de fazermos a travessia do “Atlântico Negro”, é fundamental entendermos do que se trata essa unidade africana na ótica da religião.

Nas religiões nativas africanas, as divindades, espíritos e ancestrais têm papel ativo no mundo e influenciam o cotidiano. Jacob K. Olupona, no livro *Religiões Africanas* (2023), nos fornece elementos importantes para essa reflexão. O autor apresenta que os panteões são diversos e podem ser organizados sob nomes coletivos como orixás, para os Iorubá, ou baalubale, para os Baganda de Uganda. Frequentemente, as pessoas se dedicam a um subconjunto específico de espíritos e ancestrais com os quais mantêm relações de reciprocidade e, embora existam muitos deuses, os devotos geralmente cultuam apenas alguns, associados ao seu nascimento ou família. Já os mitos vinculados à cada panteão e divindade revelam os poderes e características destas que, muitas vezes, compartilham traços humanos.

Seguindo nas contribuições de Olupona, o Deus Supremo é visto de diferentes formas nas cosmologias africanas, podendo ser uma figura distante ou ausente, delegando a criação e a manutenção do mundo às divindades “menores”.

---

<sup>4</sup> O "terreiro" é um espaço onde se organiza uma comunidade - cujos integrantes podem ou não habitá-lo permanentemente- no qual são transferidos e recriados os conteúdos específicos que caracterizam a religião tradicional negro-africana. (Santos, 2012. pág 38)

Algumas culturas o consideram como um ser igual aos demais deuses, enquanto outras o veem como superior. Essa interconexão entre divindades menores e o Deus Supremo desafia classificações como o monoteísmo e o politeísmo.

Podemos entender, portanto, que existe uma flexibilidade cultural que organiza as narrativas religiosas de forma a não generalizar, apontando a um possível espalhamento.

Os africanos religiosos, como as pessoas religiosas em toda parte, muitas vezes atribuem origem sobrenatural a seus códigos de conduta, acreditando que eles derivam de espíritos, deuses e ancestrais. Normalmente, as comunidades mantêm esses editos pela observância de tabus e práticas rituais guiadas por sacerdotes, reis e chefes. As religiões tradicionais africanas normalmente lutam pela salvação deste mundo - medida em termos de saúde, riqueza e descendência -, ao mesmo tempo que mantêm contato estreito com o reino de outro mundo, o dos antepassados, espíritos e deuses, que são vistos como detentores de forte influência sobre eventos: e pessoas aqui e agora. A prosperidade, a longevidade, a vitalidade e a fertilidade humanas e agrícolas são os objetivos centrais da vida espiritual. No entanto, as adversidades da existência também estão presentes nas concepções africanas sobre o universo. (Olupona, 2023. p. 23)

A partir desta colocação, entendemos que as religiões tradicionais africanas articulam a vida terrena e espiritual de forma integrada, atribuindo a origem dos códigos de conduta aos espíritos, deuses e ancestrais. Nesse sentido, a prática religiosa busca a harmonia no presente, com foco na continuidade da vida, reconhecendo a presença de adversidades e compreendendo-as como parte do equilíbrio cósmico. Para isso, é fundamental a interação entre os mundos visível e invisível. Partindo das reflexões da filósofa Oyèrónké Oyěwùmí<sup>5</sup>, que questiona os fundamentos universais da razão ocidental e suas hierarquias impostas, especialmente em relação ao corpo, ao tempo e ao gênero, nos aproximamos do conceito traduzido por Wanderson Flor do Nascimento (2019) como *cosmopercepção*<sup>6</sup> enquanto chave para compreender outras formas de estar no mundo. Oyewùmí nomeia como *world-sense* a percepção ancorada em saberes não ocidentais, oriundos das experiências iorubás, que convocam outros sentidos — especialmente a escuta — como instrumentos legítimos de conhecimento. Ao invés da centralidade da visão e da fragmentação típica do pensamento eurocêntrico, há uma valorização das conexões entre corpo, território, ancestralidade e comunidade. Essas cosmopercepções se manifestam tanto em comunidades africanas quanto nos modos de vida da diáspora, onde o saber circula no axé da palavra falada, no

<sup>5</sup> Rocha, Aline. (2023). Oyèrónké Oyěwùmí e as filosofias esc(r)utáveis da cosmologia e instituições socioculturais Oyó-Iorubás. *Philosophos - Revista de Filosofia*. 28. 10.5216/phi.v28i2.76986.

<sup>6</sup> A cosmogonia busca narrativas para explicar o universo.

gesto, no canto, no silêncio e na presença coletiva. Destaco que a cosmopercepção africana se estrutura a partir de princípios que transcendem a lógica dualista, binária e comparativa ocidental. Em vez de criar hierarquias ou dualismos, a visão cosmogônica africana propõe uma completude que integra todas as dimensões da existência simultaneamente. Alguns conceitos ainda serão explorados ao longo do texto, com intuito de aproximação epistêmica a tal debate.

A noção de completude implica que as categorias ocidentais usadas para compreender as tradições religiosas não podem ser diretamente aplicadas a essas matrizes. Isso requer uma postura de respeito epistemológico e abertura para vivenciar, ao invés de apenas racionalizar, os saberes das tradições de matriz africana. Faz parte da tradição africana o culto a seus ancestrais, sejam estes divinizados, sejam antepassados, com o intuito de preservação de linhagem e de formação de clãs para manter viva a presença dos antepassados de forma que os mesmos sejam honrados e possam conceder bençãos à família. Podemos, então, observar que este é um elemento chave em diversas religiões e regiões africanas. Neste contexto histórico, abraço as intersecções dos povos iorubás e bantos, dando um contorno em que ora essas bordas estarão próximas, ora estarão distantes, mas presentes na encruzilhada da diáspora.

Várias cosmologias africanas contemplam um reino ancestral semelhante ao reino humano. Para algumas culturas, isso significa que a vida após a morte envolve a busca da abundância. Um provérbio entre os lorubá diz: "Se a terra dos ancestrais estiver cheia de ouro e diamantes, eles não voltarão à comunidade humana para pedir doações". O provérbio explica a relação recíproca entre os vivos e os mortos, ao mesmo tempo que enfatiza as qualidades humanas dos antepassados. É importante notar como esse provérbio enfatiza que os ancestrais precisam de sua descendência para se sustentar no além, assim como os vivos precisam das bênçãos, da sabedoria e da graça de seus antepassados. As pessoas vivas hoje e as do passado dependem umas das outras para sobreviver. (Olupona, 2023. p.52)

A nascente do rio, enquanto metáfora da origem destas tradições religiosas, parte do mesmo ponto: para tais tradições africanas, existe um movimento interno e externo que contribuiu para o bem viver. Logo, o axé é força vital que permeia todos os seres e fenômenos, conectando o humano, o divino e a natureza em uma relação de interdependência interna e externamente.

Para os lorubás, existem dois tipos de poder intimamente ligados. O primeiro é o agbara, o poder físico; o outro é o axé, o poder espiritual, a capacidade de realizar. O poder espiritual é o mais importante, não se devendo, contudo, desprezar o poder físico. A ideia de axé designa um modo de relacionamento com o real

fundamentado na crença em uma energia vital - que reside em cada um, na coletividade, em objetos sagrados, alimentos, elementos da natureza, práticas rituais; na sacralização dos corpos pela dança, no diálogo dos corpos com o tambor. - que deve ser constantemente potencializada, restituída e trocada para que não se disperse. (Lopes e Simas apud Simas e Rufino em Flecha no Tempo)

Fundamentada no agbara e no axé, a cultura iorubá se baseia na ritualização da ancestralidade, na modelação de condutas estabelecida pelo conjunto de mitos e na transmissão dinâmica de matrizes simbólicas. A tradição, nesta perspectiva, não é imutável, mas entendida como um impulso inaugural da força de continuidade do grupo. (Lopes e Simas, 2021. p.66)

A força vital é um conceito central nas filosofias africanas e representa a energia que permeia todos os aspectos da existência, conectando o humano, o divino e a natureza. Segundo Lopes e Simas (2021, p.27) “designa o fenômeno responsável pela vida existente no Universo visível e invisível e pela sua manutenção.” Essa energia, comumente chamada de Asé nas tradições iorubás é equivalente a conceitos como *mooyo* nas culturas banto, é a essência que dá movimento, propósito e equilíbrio à vida.

O mooyo é a Força Vital, e passou a existir na Terra depois que o fútu foi completo e lacrado - quando o fútu e seu conteúdo já estavam prontos para assegurar a vida. Ele é a matéria uni-versal, algo que está dentro e fora. Ele é o que é. É a vitalidade da existência. É a chave do kibântu, modo de vida banto, sua filosofia. Assim, kimooyo, a religião dos Kongos, é uma expressão de vitalismo, e não de animismo.

O mooyo não é a vida material, nem é o meio pelo qual a vida material é vivida; nem, ainda, sua duração. Mas a existência, o modo de viver e a sua trajetória só são possíveis por intermédio do mooyo, a Força Vital que faz com que as coisas cresçam e estejam vivas. (Lopes e Simas, 2021. p.84)

Essa força é dinâmica e pode ser cultivada, preservada ou reforçada por meio de práticas rituais, cânticos, danças e oferendas. É transmitida pelos ancestrais, divindades e pelo mundo natural, sendo essencial para manter a harmonia entre o individual e o coletivo, o espiritual e o material. A perda ou desequilíbrio dessa força vital é interpretada como fonte de doenças, infortúnios ou conflitos, enquanto seu fortalecimento é visto como o caminho para saúde, fertilidade e prosperidade.

Todos os povos têm seu mooyo. Portanto, incorporar símbolos, ritos, crenças e valores de outros povos pode significar aumento do nosso próprio mooyo. Quando escolhemos esse caminho, não precisamos abandonar nossas crenças originais. Desde que proporcionem saúde, fecundidade, estabilidade, harmonia e prosperidade, todas as experiências são bem-vindas. (Lopes e Simas, 2021. p.85)

Outro ponto interessante nesses afluentes tradicionais é o conceito de circularidade. Diferentemente da linearidade típica e mais contundente de

cosmologias ocidentais, as tradições africanas valorizam o tempo como cíclico e renovador, onde passado, presente e futuro coexistem. Nos mitos<sup>7</sup> que muitas tradições utilizam para produzir narrativas de aprendizado, de contextualização da origem do universo ou manutenção das crenças centrais daquele território, podemos ver como o tempo é flexível e não cronológico

Central para uma compreensão da dinâmica do mito é a consciência da tensão entre os modos linear e cíclico de tempo. O primeiro modo refere-se ao que a maioria dos leitores reconhecerá como seu senso temporal padrão - ou seja, minutos, horas e anos passando sem parar, em um movimento incessante que vai do passado para o futuro. O tempo linear é uma seta que viaja em uma direção a uma velocidade constante. Em contraste, o tempo cíclico é como uma roda, com um conjunto de períodos e de eventos definidos que se repetem indefinidamente. É como o calendário, com seu número finito de nomes para coisas (domingo a sábado, janeiro a dezembro) que seguem um padrão previsível do início ao fim antes de recomeçar do topo. (Olupona, 2023. p. 27)

Aos pés do baobá, os mais velhos contam histórias e nutrem os mais novos com os saberes ancestrais. Esses saberes advêm das narrativas que foram passadas entre gerações, enquanto outros saberes foram apresentados a partir da vivência divinatória mediúnica. Fator esse, divinatório mediúnico, também está presente nas tradições africanas: a utilização de instrumentos oraculares para prever e prevenir o que vem no futuro. Esses ensinamentos são passados através de versos, poemas, provérbios e mitos que ajudam os ouvintes a entenderem questões humanas.

Para seguirmos a travessia, me interessa trazer a concepção artística das produções africanas que também é permeada por uma lógica de interconexão de tempos, mundos e rituais. O entendimento de arte que é difundido mundialmente aparta a arte africana, muitas vezes colocada com inferioridade à cultura hegemônica. Os artefatos, produzidos e capturados com a colonização, são encontrados em museus em contextos totalmente apartados de sua origem e uso. Para as tradições africanas, o descolamento do cotidiano dos objetos considerados artísticos causa estranhamento, pois “não há uma separação rigorosa entre o sagrado e o secular nas culturas tradicionais africanas, as artes e a cultura material são influenciadas pelas práticas e tradições religiosas.” (Olupona, 2023. p.99)

---

<sup>7</sup> Para nossa compreensão de mito, aqui utilizaremos a definição adotada por Olupona (2023. p. 26): “‘mito’ refere-se às narrativas que um povo considera sagradas, que descrevem uma parte da visão de mundo desse povo e que fornecem uma percepção significativa da razão para seus costumes, tradições, crenças e práticas.”

Os museus normalmente incentivam os espectadores a ver as obras de arte de modo estático, a distância, quando na verdade diversos objetos de arte africanos são projetados para serem interativos e servirem a funções integrais nas práticas religiosas.

Muitos dos cajados, estátuas, esculturas, coroas e máscaras são representações tangíveis de deuses, ancestrais ou entidades divinas, ou então são feitos para honrá-los ou invocá-los. Tais objetos muitas vezes também servem como talismãs de proteção. Ainda assim, parece relevante não abandonar completamente o termo "arte" como forma de descrever tais objetos, para não se cometer o erro de supor que seriam, portanto, inferiores, em termos estéticos e técnicos, aos seus homólogos ocidentais com esse rótulo. (2023. p.99-100)

Cores, tecidos, contas, miçangas, esculturas, máscaras, vestimentas, penteados, adornos e pinturas, são elementos que vivificam a experiência religiosa nas tradições africanas. Um artefato muito conhecido nessas tradições é a missanga/conta, utilizadas em coroas, colares, pulseiras e vestimentas e possuem grande relevância na vida espiritual. Seus desenhos geométricos, suas cores, possuem significados para afastar a morte, para proteção, para designar o cargo espiritual, posição social e estado civil.

Na África Ocidental, os lorubá também dominaram essa habilidade. Eles fazem objetos sagrados inteiramente a partir de contas delicadas, e muitas vezes caras. O adê (coroa) dos reis iorubanos são magníficas obras de arte com contas que não só contêm os poderes místicos das entidades sagradas, mas também transmitem esse poder sagrado ao rei. O poder da coroa é reforçado pelo intrincado arranjo de pássaros no topo, ao qual se atribui a função de significar o poder feminino das mães e bruxas.

O véu de contas que esconde o rosto do rei cria uma barreira entre o poder do olhar do soberano e o público. Ela também serve para lembrar ao povo que não é uma pessoa comum, mas sim alguém com poder sobrenatural e status divino. (Olupona, 2023. p. 109)

Além dos artefatos específicos, cabe introduzir os rituais funerários e a relação dessas tradições africanas com a morte, algo bastante particular de sua cosmopercepção. A travessia do atlântico negro nos fragilizou com a morte, muitos dos africanos morreram nas embarcações a caminho das Américas. A kalunga<sup>8</sup> recebeu e ancestralizou histórias.

---

<sup>8</sup> Kalunga é um conceito bantu, principalmente do Congo-Angola, que simboliza a força criadora, frequentemente associado a um princípio espiritual supremo, ligado à criação e ao equilíbrio do universo. Nesse sentido, é visto como uma representação da totalidade da existência, o limite entre vivos e mortos. Também está relacionado às grandes águas (mares ou oceanos) e simboliza a barreira entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos (Cosmograma Dikenga). As águas profundas são vistas como um portal ou limiar entre essas duas dimensões. Em muitas tradições bantu, a palavra Kalunga refere-se ao cemitério, local de conexão com os ancestrais (*bakulu*). É um espaço de respeito e reverência, onde se manifesta a ligação entre o visível e o invisível. e por fim kalunga representa o ciclo contínuo de vida, morte e renascimento, representando a circularidade que é fundamental na visão de mundo bantu. (Fu-Kiau, 2024)

No mundo banto, segundo Fu-Kiau, a morte de um ser humano é entendida como a chegada e o pouso de um sol vivo no *ku mpemba*, o mundo espiritual dos ancestrais, a comunidade dos mortos. Para os Banto, a influência de um ser humano sobre o meio ambiente, a sociedade e seus semelhantes é muito clara, pois nada é isolado no Universo: visível ou invisível, o Sol sempre brilha e aparece ao redor do mundo; tudo se relaciona. O calor das radiações nunca morre no crepúsculo, não cessa com a morte física. Assim, cultuando seus ancestrais, os Banto não estão prestando culto à morte e, sim, venerando a energia geneticamente fortalecida entre os mortos e os vivos; o que mantém perfeitamente viva a história biogenética da comunidade. O morto representa uma realidade física e espiritual, presente tanto no passado quanto no presente, entre os vivos no processo de moldagem da direção de nossa realidade física e espiritual e de nossa presença no futuro. (Lopes e Simas, 2021. p. 35-36)

Os rituais funerários são de extrema importância nesse contexto, pois, “eles não só garantem que seja bem sucedida a passagem do falecido para a vida como antepassado, mas também asseguram que ele fique satisfeito com a demonstração de amor de sua família.” (Olupona, 2021. p 89). Para homenagear e ritualizar a passagem, oferendas são dadas em troca de bênçãos, para que seus descendentes não sejam levados pela doença e infortúnios.

A chegada dos povos bantos e iorubás ao Brasil, durante o período da escravização, representa um capítulo significativo da história do país e na formação de sua cultura. Buscando recursos históricos com os autores Laurentino Gomes e Kabengele Munanga, podemos compreender melhor o contexto desses povos, suas origens na África, suas práticas religiosas e suas intersecções, não só no continente africano, mas como dialogam na diáspora.

A civilização Yorubá é originária da região que hoje corresponde ao sudoeste da Nigéria e partes do Benin, sociedade desenvolvida a partir do século XI e caracterizada por uma rica diversidade cultural e linguística, possuindo dezenas de cidades e a língua iorubá falada por milhões de pessoas. Os iorubás se organizavam em reinos e cidades-estado, sendo um dos mais notáveis o Reino de Oyó. Constituíram amplo acervo de técnicas de artesanato e manualidades, como os ofícios de marceneiros, ferreiros, agricultores, artesãos e responsáveis por práticas religiosas. Estes últimos são marcados pelo culto aos orixás - divindades que representam forças ancestrais da natureza e aspectos da vida humana - e pela presença de rituais complexos, que envolvem música, dança e oferendas.

Os bantos, por outro lado, são um grupo etnolinguístico que se espalhou por diversas regiões da África Central e do Sul, abrangendo países como Angola, Congo e Moçambique. O movimento migratório dos bantos foi significativo, resultando na

formação de diversas sociedades que compartilharam características culturais comuns, mas também desenvolveram particularidades regionais no continente africano. A expressão religiosa banto é profundamente conectada à natureza e à ancestralidade, com práticas que incluem o culto aos antepassados e a utilização de elementos da terra em seus rituais.

Entre 1500 e 1866, com o início da colonização portuguesa, cerca de 4,9 milhões de africanos foram trazidos para o Brasil e a maior parte desse contingente veio de regiões onde habitavam os povos iorubás e bantos (GOMES, vol. I, 2019 p. 73). Gomes, em seus livros, descreve o processo brutal de escravização e a desumanização que os africanos enfrentaram nos navios negreiros, nas plantações e minas brasileiras. Pode-se afirmar, portanto, que os iorubás e bantos formaram os principais grupos que desembarcaram, entre os africanos escravizados no Brasil, contribuindo significativamente para a cultura e a religião do país desde sua formação.

A resistência cultural e religiosa desses povos foi fundamental na formação das religiões afro-brasileiras. Os africanos escravizados não apenas sobreviveram à brutalidade do sistema escravocrata, mas também conseguiram preservar e adaptar suas tradições religiosas, criando novas formas de expressão que se tornaram centrais na cultura brasileira. (GOMES, vol. II, 2019. p. 98). No Brasil, os iorubás trouxeram o culto aos orixás, que se amalgamou com o catolicismo, dando origem ao candomblé nagô. Os bantos, com suas práticas de culto aos ancestrais diretos e ancestrais da terra e uso de ervas e elementos naturais, constituíram o candomblé angola e influenciaram a formação da umbanda e outras manifestações religiosas no norte e nordeste. Ambas as tradições valorizam a relação com os ancestrais e a natureza e suas práticas se tornaram um espaço de resistência e afirmação cultural diante da opressão.

A interpretação da chegada desses povos ao Brasil nos ofereceu um panorama histórico crucial para compreender as origens ritualísticas das práticas religiosas, suas experiências de vida e a importância da cultura na construção da identidade brasileira. Essa herança cultural é uma prova da resiliência e criatividade dos povos africanos que, mesmo diante da adversidade, conseguiram preservar e transformar suas tradições em um novo contexto.

Dada essa multiplicidade de fontes, não é surpreendente que as tradições da diáspora africana sejam essencialmente pluralistas, uma qualidade que continua sendo um de seus pontos mais fortes e que ajuda a explicar sua

resiliência. Em muitas dessas tradições, os devotos servem a múltiplas deidades ou poderes espirituais, apesar de reconhecerem a existência e a eficácia última de um Deus Supremo. Tais divindades ou espíritos são vistos de várias maneiras: como manifestações de fenômenos naturais, como ancestrais ou como produtos de processos mito-históricos, sobretudo da criação do mundo. São também emblemas de poder, energias espirituais invocadas por seus devotos como fontes de força, cura, legitimidade política e libertação econômica.(Olupona, 2023. p. 139)

Cheikh Anta Diop (2014) nos convida a vislumbrar a Unidade Cultural Africana Negra (UCAN) como um fio invisível, tecido através do tempo e do espaço, que entrelaça as culturas africanas em uma continuidade resiliente e profunda. Para O autor, as sociedades africanas compartilham estruturas interligadas – sistemas de crenças, práticas espirituais, linguagens e mitologias – que, mesmo frente a fronteiras geográficas, conectam povos diversos em valores e modos de vida comuns, sustentados por uma herança coletiva.

A perspectiva sobre a Unidade Cultural Africana representa uma abordagem profunda sobre a continuidade histórica e cultural do continente africano, destacando como práticas e saberes ancestrais são preservados e reconfigurados através das dinâmicas comunitárias e espirituais (DIOP, 2014).

O estudo da história e das culturas africanas, através do tempo e do espaço, revela uma continuidade essencial nas estruturas de pensamento e nas instituições sociais que formam o núcleo da unidade cultural africana. Essa unidade é manifestada em uma visão integrada do mundo, onde espiritualidade, natureza e comunidade se entrelaçam de forma indissolúvel, e onde o corpo é um canal para a transmissão do saber. (Diop, 2014, p. 57)

Ele também sugere que o reconhecimento de uma unidade cultural e civilizacional permite descolonizar as narrativas eurocêntricas que fragmentam e reduzem as complexidades dos povos africanos. Esse olhar não apenas resgata a identidade africana, mas estabelece uma epistemologia enraizada na vivência e no corpo, um conceito que reverbera fortemente nas práticas afro-brasileiras, especialmente nos terreiros de candomblé e umbanda.

Dentro dessa ótica, o corpo desempenha um papel central na transmissão do conhecimento espiritual. Nos rituais, o corpo não é apenas receptor, mas veículo ativo que ressignifica e reflete as cosmologias e valores das comunidades de terreiro. Como Diop enfatiza, a continuidade entre passado e presente se manifesta por meio de práticas culturais que englobam não apenas ações e gestos, mas também significados que são re-experimentados e reforçados em cada movimento ritualístico. A ideia de um saber que ecoa no corpo como uma verdade experiencial

faz com que o terreiro se configure como um espaço de resistência, onde o tempo circular do ritual permite uma reconexão contínua com os ancestrais e com a origem comum africana (DIOP, 2014).

Nos terreiros, a UCAN ecoa e se transforma, atravessando o Atlântico. As práticas religiosas de matriz africana, como o culto aos orixás e a reverência aos ancestrais, serviram como um meio de resistência cultural e como um importante aspecto da identidade dos negros no Brasil. (Gomes, vol. III, 2020 p. 212) A cosmopercepção africana, ali, se manifesta na centralidade dos orixás, voduns e inquices, na conexão com a natureza e no culto aos ancestrais, em danças, cantos e oferendas. Essas práticas preservam e recriam as tradições africanas, reafirmando a identidade afro-diaspórica e a resistência, como uma chama que se mantém acesa, mesmo nas adversidades impostas pela colonização e pela escravidão.

Na esfera da ação, a unidade africana foi também reconhecida pela afirmação da negritude e do pan-africanismo. A negritude, posição intelectual, e o pan-africanismo, posição política, convergem ao afirmarem, a primeira, que todos os africanos tinham uma civilização em comum, o segundo, que todos os africanos deviam lutar em conjunto. (Munanga, 2009, p.36)

Nos terreiros, o aprendizado ocorre não apenas de forma cognitiva, mas através de uma imersão vivencial, onde a repetição dos rituais inscreve, literalmente, o conhecimento no corpo dos praticantes. As culturas africanas possuem uma sofisticação própria, que foi frequentemente distorcida pelo colonialismo. (DIOP, 2014). Nos terreiros ocorre o contrassenso, um sistema de disposições que molda as ações e reações dos iniciados, proporcionando uma estabilidade cultural que resiste ao longo do tempo. Nos terreiros, o saber é transmitido e corporificado nos rituais e danças, onde o corpo assume uma presença simbólica, vivenciando e revivendo a cosmovisão afro-religiosa.

Essas práticas ritualísticas funcionam como um elo de continuidade com o conceito de UCAN, pois, ao inscrever no corpo saberes ancestrais, o terreiro preserva e atualiza o patrimônio cultural africano. Ao contrário das visões ocidentais que fragmentam o corpo e o espírito, os terreiros promovem uma integração onde o corpo é, simultaneamente, templo e veículo de expressões culturais e religiosas. Tal integração se manifesta, por exemplo, no ato de dançar para os orixás, onde o corpo assume o papel de um portal entre o humano e o divino. Neste movimento, a dança vai além de um aspecto performático, ela é a própria linguagem dos ancestrais, articulando uma ontologia em que corpo e espírito são indissociáveis. É no terreiro

que o corpo torna-se a manifestação tangível e ressignificada de uma herança africana que desafia a linearidade da história e da identidade.

Diop (2014) argumenta que a cultura africana se expressa através de seus artefatos tangíveis, mas principalmente por meio de sua continuidade espiritual e social. Neste sentido, o espaço dos terreiros permite a materialização de uma "africanidade" que é ao mesmo tempo universal e particular, uma prática viva que conserva e constantemente recria a Unidade Cultural Africana Negra. Essa recriação constante faz com que o terreiro funcione como um espaço de resistência cultural, onde a diáspora negra reconfigura a tradição para responder às necessidades contemporâneas.

Através dessa reflexão mais pontual, podemos observar que o conceito defendido por Diop, sobre a unidade cultural africana, contribui à leitura do contexto dos terreiros, revelando que o aprendizado nestes territórios é uma prática situada, em que o saber se materializa e se perpetua nos corpos e nas almas. Essas epistemologias afro-diaspóricas integram o sagrado, o corpo e o coletivo, desafiando visões ocidentais e mostrando como o saber ancestral continua a moldar as vidas e práticas dos que mantêm viva essa tradição.

A continuidade cultural, que Diop advoga, se realiza concretamente nos corpos que dançam, cantam e reverenciam os orixás. Esses corpos trazem em si uma ancestralidade que não é apenas lembrada, mas atualizada, revivida e reinterpretada, como a manifestação da sua forma mais pura. Os terreiros, assim, tornam-se espaços de transmissão de conhecimento onde o passado é sempre presente e onde o corpo é simultaneamente um arquivo de memória e um agente de transformação cultural.

É notável que o aprendizado nos terreiros ocorra principalmente através da observação e imitação dos mais velhos, aqueles que, através de suas práticas, possuem uma compreensão encarnada da tradição. Esta pedagogia circular, em que os ensinamentos são transmitidos de forma oral e prática, vai além de uma forma de preservar o conhecimento, pois assegura que este seja vivenciado integralmente. O corpo, neste contexto, não é um repositório passivo, é um agente ativo que interage, interpreta e transforma o saber recebido. Assim, encontrar uma aplicação singular, em que o aprendizado é tão imersivo e experiencial que cada movimento, cada gesto e cada palavra dita é, ao mesmo tempo, um ato de criação e continuidade cultural. O processo de ensino-aprendizagem nos terreiros é uma experiência

coletiva e espiritual, onde o conhecimento flui e é renovado através do corpo, validado pela comunidade.

Nessa travessia viva do Atlântico e que não finda, a Unidade Cultural Africana Negra de Diop oferece uma perspectiva profunda e enriquecedora para entender as práticas nos terreiros. A corporeidade emerge como o eixo central onde história, tradição e conhecimento se encontram, em um processo contínuo de inscrição e ressignificação. Os terreiros de candomblé, portanto, preservam uma cultura e, mais do que isso, cultivam um espaço de resistência e recriação que reafirma o legado africano na diáspora. A UCAN transcende fronteiras, unindo os povos do continente por meio de uma herança coletiva invisível (Diop, 2014, p. 102). Essa continuidade cultural representa uma forma de resistência epistemológica e existencial, onde cada rito se torna uma reafirmação da dignidade, da identidade e da memória dos ancestrais.

A ampla riqueza pode ser percebida no que Bourdieu nos fala sobre *capital simbólico*<sup>9</sup>, o qual encontramos nos terreiros como reconhecimento social. Para Bourdieu, o capital simbólico é legitimado pela comunidade, onde o reconhecimento se dá pela dedicação ao sagrado (2007, p. 177) e pelo compromisso com a comunidade. Os líderes espirituais alcançam autoridade pela conexão profunda com os ancestrais e orixás, e não pelo poder, reforçando laços e coesão comunitária. A UCAN coloca a coletividade no centro da legitimação dos saberes, sendo reafirmada continuamente pelas práticas e vivências rituais.

Na Bahia, há candomblé de várias origens; o candomblé de origem angolana e congoleza usa, por empréstimo, elementos rituais e de organização sacerdotal do culto iorubá (...). As diferenças que se notam nas expressões das religiões afro-brasileiras e em sua sincretização obedecem exigências culturais específicas oriundas das diferentes áreas geográficas: o culto afro-brasileiro prevalecente nos estados do Rio de Janeiro, São Paulo e adjacência denomina-se macumba.

(...) No Rio Grande do Sul a religião afro-brasileira próxima à macumba é o batuque. Enquanto no estado de Pernambuco, mais ligado ao candomblé, o culto denomina-se Xangô, no estado do Maranhão, com preponderante influência dos fon (Daomé, hoje Benin) é conhecido como tambor de minas. (Nascimento, 2016, p. 134-135)

---

<sup>9</sup> O conceito de capital simbólico é uma das contribuições centrais do sociólogo Pierre Bourdieu para entender como poder e prestígio são acumulados e legitimados em sociedades. Ele o define como um tipo de capital que está relacionado ao reconhecimento, prestígio e legitimidade atribuídos a um indivíduo ou grupo dentro de um determinado contexto social. Diferente de outros tipos de capital (econômico, cultural e social), o capital simbólico não é uma forma concreta de recurso, mas é percebido como legítimo pelos membros de uma sociedade.

Ao longo das gerações, os saberes dos terreiros reafirmam e revitalizam uma tradição que é concomitantemente ancestral e contemporânea, integrando o passado com a vida cotidiana e fortalecendo uma consciência identitária profunda.

A gira<sup>10</sup> segue nesta encruzilhada de reflexões, cientes de que nos terreiros de candomblé e umbanda pulsam uma ancestralidade que fala e ensina por gestos, por cantos e pela escuta de quem carrega memórias profundas. São nesses espaços que as vozes dos mais velhos se erguem como pontes vivas entre o passado e o presente, desafiando histórias de resistência e sentido. Nos próximos escritos, mergulharemos em narrativas, na sabedoria oral que preserva e recria, na compreensão pessoal e espiritual que essas vozes têm, principalmente quanto ao candomblé. Vozes essas, que já atravessaram ventos e marés, nos convidam a ouvir o que é divino no vivido e a vislumbrar, com o respeito dos mais jovens, os significados de fé e pertença que se fazem eternos e cíclicos em suas histórias.

## 1.2 Candomblé Nagô Egbá, a nação pernambucana

“Ùnjé Pè Ìlú Ìlá Àjé Ùnló”

*(Quem come quiabo não pega feitiço)*

Quando os navios negreiros desembarcaram nos portos brasileiros, em 1533, não restava mais humanidade, termo este que utilizo para trazer à luz da sensibilidade, da emoção e razão de sermos seres humanos. Aldeias foram saqueadas, vidas foram ceifadas, culturas atravessadas pela tentativa de aniquilação, que persistem em recriar-se. A ideia de família foi diluída e tudo que se conhecia de comunidade foi apagado. Comércio: o que antes eram boas trocas de Esù, tornou-se mercado de sangue, de gente.

Vejamos o tráfico negreiro África-Brasil para termos uma ideia do impacto da vinda dos últimos povos africanos que propiciariam a formação do candomblé (VERGER, 1987): não somente os iorubás (vindos da atual Nigéria), aqui chamados genericamente de nagôs, mas também dos jejes, que constituíram as primeiras casas ou roças de candomblé, os falantes das línguas gbe, entre os quais se destacam os fon, ewe e adja (das atuais repúblicas de Benim e Togo). Embora menos conhecidos e pouco

---

<sup>10</sup> A palavra "gira" refere-se ao conjunto de práticas rituais em que os médiuns, estabelecem uma conexão espiritual para o atendimento aos fiéis e a incorporação das entidades. A gira simboliza o movimento contínuo entre os mundos material e espiritual, onde entidades como caboclos, pretos-velhos e crianças manifestam sua sabedoria, aconselham e realizam curas espirituais. Esse termo é central à dinâmica de um terreiro de umbanda, expressando a circularidade e a interação entre os participantes e o sagrado que ali se revela.

ênfatisados pelos antropólogos e estudiosos das tradições afro-brasileiras (na época em que fiz as pesquisas para a primeira edição deste livro), os candomblés congo e angola encerram conhecimentos trazidos há mais tempo, representando os mais longínquos elos com a terra mãe. (Ligiéro, 2023. p. 25).

Pesquisadores, como Nina Rodrigues (2008), Edison Carneiro (1993), Arthur Ramos (2001) classificaram os africanos trazidos ao Brasil em dois grandes grupos: os bantos, originários do Congo, Angola e Moçambique, e os sudaneses, que englobavam os iorubás, jejes e hauçás. O tráfico transatlântico ocorreu em quatro ciclos principais: o da Guiné, na segunda metade do século XVI; o de Angola e Congo, com auge no século XVII; o da Costa da Mina, predominante nos três primeiros quartos do século XVIII; e o da Baía de Benim, entre 1770 e 1850, que incluiu o período do tráfico clandestino. Os dois últimos ciclos tiveram grande impacto na formação cultural brasileira. Durante o ciclo da Costa da Mina, o Reino de Daomé, subordinado ao Reino de Oyó, desempenhou papel central no comércio de escravizados, enviando grandes contingentes de africanos de Gana, Togo e Benim para cidades como Salvador (BA) e São Luís (MA). No último ciclo, o intenso transporte de iorubás consolidou Salvador, mesmo após perder o status de capital em 1763, como um dos principais portos de entrada, ao lado do Rio de Janeiro. A chegada recente e numerosa de jejes e iorubás deixou uma marca profunda na cultura baiana, evidenciando sua influência até os dias atuais.

A presença de prisioneiros de guerra, de alta classe social, e sacerdotes comprometidos com a preservação de suas tradições foi determinante para a resistência cultural e a recriação, no Brasil, das práticas religiosas iorubás, que guardam forte parentesco com as tradições da antiga Costa da Mina. A imigração massiva de iorubás para o Brasil, intensificada a partir de 1830, coincidiu com a queda da cidade de Oyó, capital do Reino Iorubá, derrotada pelos fulanis em 1835. Esse contexto histórico foi fundamental para a consolidação de práticas religiosas que hoje são parte essencial da identidade cultural afro-brasileira.

A adaptação inicial de suas práticas religiosas se deu ao redor do catolicismo, das folias e das irmandades, que ofereciam abrigo e dignidade, especialmente nos ritos fúnebres e nas curas. Contudo, por trás dos altares cristãos, pulsava uma religiosidade plural, entrelaçada de símbolos africanos, reinstitucionalizada nas danças, cantos e gestualidades que marcavam os encontros e fortaleciam os laços comunitários. A cosmopercepção africana, com sua sensibilidade circular do tempo

e da vida, encontrou caminhos de permanência, por meio da fusão com referências católicas e nos ritos clandestinos que garantiam a continuidade dos saberes ancestrais.

No entanto, desde o início, grupos religiosos da diáspora resistiram à imposição do catolicismo, mantendo vivas suas religiões nativas. Termos como "bataque", para rituais e festas negras, e "calundu", de origem quimbundo, passaram a designar práticas africanas relacionadas ao transe, ao convívio com ancestrais, adivinhação e uso de ervas medicinais (LOPES, 2012). Essas práticas, especialmente o calundu, eram lideradas por curandeiros que exerceram grande influência sobre as comunidades negras, enquanto líderes religiosos, e também como conhecedores de saberes medicinais e espirituais que atendiam tanto escravizados quanto pessoas livres.

Na encruzilhada das encantarias brasileiras, os calundus são descritos como a origem dos candomblés e umbandas. Por suas expressões litúrgicas que articulavam cura, dança e espiritualidade entre africanos e seus descendentes, foram progressivamente marginalizados, categorizados como feitiçaria pela lógica colonial.<sup>11</sup>

Para Câmara Cascudo, no verbete sobre calundus no *Dicionário do folclore brasileiro*, a palavra "calundu", com tempo, perdeu sentido de rito religioso e acabou vinculada aos males que os batuques combatiam; os estados negativos do humor e alma.

Sobre a etimologia da palavra "calundu", Nei Lopes sugere que ela se origina do quimbundo kilundu: ancestral. Já Yeda Pessoa de Castro, que registra o uso da expressão em poema de Gregório de Matos, atenta para um sentido original ligado ao quimbundo kalumdu: obedecer a um mandamento, realizar um culto, invocando os espíritos, com música e dança. Aponta também para o quicongo kilunda e o quimbundo kialundu; o que recebe o espírito, ressaltando que o sentido que vincula calundu ao mau humor talvez venha do aspecto carrancudo do rosto daquele que é possuído em transe pela divindade. (Simas, 2021.P.39)

<sup>11</sup> O caso mais conhecido de calundu, nos chega através da história de Luzia Pinta, que nasceu em Angola e chegou ao Brasil aos 12 anos, residia em Sabará, Minas Gerais até ser degradada para o Algarve. "[...]Luzia se vestia com saias brancas, usava trufas e panos na cabeça, eventualmente dançava com espadim nas mãos e ainda enfeitava a cabeça usando uma espécie de grinalda de penas e penachos de aves." (Simas, 2021, p.40). No Brasil colonial, a Inquisição via no calundu uma ameaça à imposição do catolicismo e ao controle social. Consideradas "feiticeiras" ou "bruxas", as mulheres como Luíza eram perseguidas por praticarem rituais que escapavam à lógica europeia. Segundo a Enciclopédia Negra (2021), em 1739, Luíza Pinta foi denunciada ao comissário do Santo Ofício contra crimes à fé católica, em 1742 foi acusada pela Inquisição de heresia, por manter práticas religiosas que integravam elementos africanos e indígenas, incluindo a cura de doenças e a realização de ritos para apaziguar espíritos - feiticeira calunduzeira. Levada a julgamento, sua sabedoria foi demonizada, e sua fé, violentada. Luíza foi torturada, julgada e condenada à morte, transformando-se em mártir de uma espiritualidade que sobreviveu em segredo, nos quintais e terreiros, nas danças e cânticos entoados até hoje. Ao refletirmos sobre a umbanda não podemos ignorar as dimensões raciais e os processos históricos de embranquecimento que moldaram sua identidade. Revisitar os calundus e outras práticas ancestrais é essencial para resgatar a pluralidade dessas experiências espirituais e reconhecer a resistência negra na construção do campo religioso brasileiro.

Essa marginalização foi impulso para que práticas derivadas dessas tradições fossem reelaboradas em um discurso mais aceito pelas elites brancas.

Já os povos Bantu, chegaram cedo ao Brasil, dispersos ao vento, espalhados pelas vastas plantações do centro-litoral, nos atuais estados do Rio de Janeiro, São Paulo, Espírito Santo e Minas Gerais. Pequenos grupos lançados em um território imenso, onde as comunicações eram escassas e os centros urbanos mal começavam a nascer. O chão imposto, a terra hostil, a cultura fragmentada no silêncio sutil. De norte a sul, de leste a oeste do país, encontramos práticas, ritualísticas e nomenclaturas distintas, para um rito comum. O culto à ancestralidade da terra e aos antepassados.

No candomblé a trilha se finca nas raízes profundas das nações que atravessaram o Atlântico, trazendo consigo os segredos dos orixás, voduns e inkices. Os povos de origem sudanesa, como os Jeje do Daomé e os Nagô, chegaram mais tarde ao território Pindorama, no auge da escravização, e foram concentrados nas zonas urbanas mais consolidadas, como Salvador e Recife, cidades em pleno apogeu. Diferente dos bantos, espalhados na imensidão, os sudaneses encontraram na proximidade dos centros econômicos e culturais um terreno fértil para fortalecer suas redes e preservar suas práticas.

Mesmo sob a vigilância colonial e a demonização europeia, as práticas africanas resistiram. Os calundus e as adivinhações, considerados perigosos pelo tribunal da fé cristã, tornaram-se centrais nas formas de cura e orientação, conectando passado e presente na contínua construção das religiosidades afro-brasileiras. Da proibição ao reconhecimento, das sombras à visibilidade, a história das práticas religiosas de origem africana no Brasil é um testemunho de permanência e reinvenção. O sincretismo não foi apenas um disfarce, mas uma estratégia sofisticada de preservação e afirmação daquilo que o cativo tentou apagar.

O culto aos orixás, aos voduns e aos inquices existiu desde que os africanos aportaram no Brasil, sob a denominação genérica de batuque. Nas matas, nos rios, no interior das senzalas, o batuque se fazia ouvir, mas sempre longe dos olhos dos senhores, no esconso, fugitivo, nômade, como fé e memória, sob o peso da proibição oficial. (Ligiéro, 2023. p. 37)

Os primeiros candomblés nasceram em torno desses curandeiros, como atesta a própria origem da palavra, derivada do quicongo-angolano: *Ká-n-dón-id-é*, *Ká-n-domb-ed-e* ou *Ka-n-domb-el-e*, que significam "ação de orar", "louvação" e "invocação" (CASTRO, 1983). Mais do que um culto, o candomblé tornou-se um espaço de resistência e reconstrução cultural, onde a adoração e a invocação

espiritual se materializam em cerimônias que reúnem elementos sagrados africanos recriados no território brasileiro, perpetuando a memória e a identidade ancestral.

Os africanos, ao chegarem ao Brasil, encontraram um ambiente tropical úmido e florestas semelhantes às de suas terras, facilitando a adaptação de suas religiões profundamente ligadas à natureza e à abundância. A busca pelo axé, tornou-se ainda mais essencial em solo brasileiro, pois, além de perderem sua liberdade, os africanos eram privados de suas famílias, intensificando a necessidade de conexão espiritual como forma de resistência e sobrevivência. (Ligiéro, 2023)

O candomblé é uma expressão viva da resistência histórica e da memória ancestral, uma religião forjada no encontro e na recriação das tradições espirituais africanas em terras brasileiras. Surgido entre os séculos XVII e XIX, no contexto da escravização de povos africanos, ele se ergueu como um símbolo de luta contra o apagamento cultural e espiritual imposto pelo colonialismo.

A Igreja, que a princípio incentivou a importação dos escravos para proteger os índios nativos, mostrou-se aos poucos mais clemente para com os negros, passando a acobertar suas manifestações religiosas, desde que eles fossem batizados e adorassem as imagens dos santos. A permissão ao batuque, seguida da benevolência da Igreja em relação ao sincretismo, normalizou, em certo sentido, uma prática clandestina realizada nas matas ou perto dos rios. Por outro lado, a opressão indiscriminada de todas as etnias africanas e seus respectivos cultos propiciou uma ampla fusão de elementos na constituição do candomblé, com supremacia da cosmogonia iorubá sobre as demais. (Ligiéro, 2023. p.38)

Dividido em nações que refletem as especificidades étnicas e culturais de seus fundadores – como Ketu, Jeje, e Bantu –, o candomblé encontrou solo fértil na Bahia, mas floresceu por todo o território brasileiro, ressignificando a espiritualidade no contexto da diáspora. As nações do Candomblé são costuras ancestrais, fios que entrelaçam terras distantes e corpos em movimento. Desde os ajuntamentos festivos do século XVIII, onde os negros dançavam ao som dos tambores de suas origens, até os rituais que hoje sustentam a memória viva da diáspora, a noção de nação transformou-se em um campo de significação ritual e teológico.

No passado, os batuques marcavam as diferenças: jejes, angolas, nagôs, haussás. Cada grupo, em sua roda, reafirmava seus laços com a terra-mãe, evocando suas divindades na pulsação dos atabaques. Com o tempo, as denominações étnicas, já sem função para a classe senhorial, permaneceram como códigos de pertencimento entre os descendentes de africanos. As redes de solidariedade se reorganizaram, e foi dentro dos terreiros que a identidade das

nações se fortaleceu, não mais atrelada ao sangue, mas ao parentesco espiritual, à iniciação no santo.

Vivaldo da Costa Lima em seu artigo “O conceito de nação nos Candomblés da Bahia” (1976) nos ensina que o termo “nação” perdeu seu sentido político para se tornar um conceito ritual, uma linhagem de culto transmitida pelo axé e pelo segredo. Mas essa estrutura jamais foi rígida. Como folhas que dançam ao vento, as casas de santo respiram a troca, o trânsito dos iniciados, a interpenetração dos ritos. Edson Carneiro (2008) já apontava, em 1937, que a pureza das nações se dissolvia na confluência das práticas, os candomblés se constituíam por confluências, trânsitos rituais, aprendizagens cruzadas e reverência a especialistas de outros terreiros, na fusão de mitos e saberes pelo que a própria diáspora proporcionava.

Hoje, um terreiro pode se afirmar Ketu-Angola-Caboclo, pode reivindicar um nome prestigiado sem vínculo iniciático, pode moldar sua identidade conforme dinâmicas políticas e alianças estratégicas. A nação é também um território simbólico de disputa e reconhecimento, um signo de poder dentro das encruzilhadas da tradição e da reinvenção. Assim, sustento que as nações religiosas do candomblé operam sob a mesma lógica dos processos de diferenciação étnica, articulando sinais diacríticos que reforçam contrastes e pertencimentos. Mas para compreender essa construção, é preciso percorrer os caminhos de sua formação, onde o tambor sempre ecoa a voz dos ancestrais.

No coração desse movimento estão as casas matrizes, como a Casa Branca do Engenho Velho, o Ilê Axé Opô Afonjá, o Gantois, e o Terreiro do Bogum, localizadas em Salvador, Bahia. Essas casas vão além de centros de culto, são guardiãs dos saberes ancestrais, espaços de transmissão de memória e luta por liberdade religiosa. Mais ao Norte, a Casa das Minas, em São Luís do Maranhão, preserva os ritos do povo Fon, enquanto no Nordeste se destaca o Xangô do Recife, ou Casa de Nagô Egbá, fundada por africanos de Abeokutá e que consolidou o estado de Pernambuco como um dos grandes polos do culto a Xangô. Essas casas-mãe são troncos de uma grande árvore que, ao longo dos séculos, gerou novos galhos, expandindo-se pelo Brasil.

Enquanto isso, no Sudeste, a influência dessas casas matrizes se faz presente em terreiros que carregam as marcas da tradição Nagô-Egbá. Exemplo disso são o Ilê Obá Silekê e o Axé Ilê Obá, ambos em São Paulo, o Ilê Obá Aganjú Okoloyá, no Rio de Janeiro, e a Casa de Candomblé Nagô-Egbá de Belo Horizonte,

em Minas Gerais. Dentre essas casas, o Abassá de Xangô Agodô e Odé Erinlé, fundado por Mãe Dida de Xangô, em Guarulhos, se destaca como um espaço de preservação e fortalecimento do culto aos Orixás Xangô e Odé. A expansão dessas tradições demonstra a capacidade do candomblé de se adaptar e florescer, preservando os fundamentos litúrgicos e espirituais enquanto dialoga com os desafios de cada tempo e lugar. Casas que nasceram das casas matrizes se tornam não apenas templos do sagrado, mas também centros de resistência cultural e comunitária. Cada tambor tocado, cada dança em honra aos orixás, é um ato de reafirmação da identidade afro-brasileira e de luta contra a intolerância religiosa.

Nossas escrevivências vêm a reconstrução das religiosidades afro-brasileiras enquanto territórios de resistência, reinvenção e permanência. No seio da diáspora forçada, homens e mulheres africanas chegaram ao Brasil, despidos de suas instituições, mas portadores de fragmentos de suas culturas, carregados na memória e na experiência. Corpos escravizados, sujeitos históricos que, mesmo diante do infortúnio extremo da escravidão, refizeram caminhos, recriaram laços e reconstruíram suas formas de viver o sagrado. O que hoje chamamos de povo-de-santo é resultado desse processo de reconfiguração e resistência no qual batuques, calundus, irmandades e candomblés emergiram como espaços de pertencimento, assistência e coesão social.

A busca pela sorte e pela proteção espiritual também se traduziu em micropolíticas que estruturaram novas hierarquias religiosas e redes de apoio, tanto dentro das irmandades católicas, quanto nos espaços afro-religiosos emergentes. A noção de poder, na cosmovisão africana, é inseparável da presença dos ancestrais e da relação com os orixás, voduns e inquices, tornando a participação nesses espaços uma afirmação de identidade e agência.

O candomblé é, portanto, mais do que uma religião: é um patrimônio cultural e espiritual, um testemunho da diáspora africana que resiste às margens da história oficial. Nas rodas de suas danças e nas vibrações de seus cânticos, o tempo é circular e a memória é sagrada, conectando os ancestrais àqueles que hoje mantêm acesa a chama do axé. Em cada casa de candomblé pulsa o coração de uma história de luta, fé e reencontro com a dignidade roubada pela escravidão, mas jamais apagada.

### 1.2.1 A princesa de Abeokuta e o Terreiro de Iemanjá Ogunté, o Sítio do Pai Adão (ou Sítio de Tia Ignez?)

A história dos africanos no Brasil se borda através da boca, costurada no fio da oralidade, alinhavada nas conversas entre gerações, nos cantos, nas lembranças e nas presenças. Os escritos que chegaram até nós remontam aos fragmentos de narrativas passadas, muitas vezes atravessadas por silenciamento e apagamento. Diante disso, o que fazemos é compor uma grande colcha de retalhos: costuramos memórias, recontamos histórias, escutamos os ecos. É nessa escuta que escolho, aqui, narrar a trajetória de uma ancestral: a história de uma princesa que atravessou o mar e fincou raízes de axé em solo pernambucano.

Segundo Lima (2010), a história do Sítio está fundamentada na chegada de *Ifátinuké* ou Ifá Tinuké, uma sacerdotisa de Ifá<sup>12</sup>, originária de Abeokuta, na Nigéria. Chegou ao Brasil acompanhada de João Evangelista - Otolú Bioká, Sacerdote do culto de Ifá -, vindo de Oyó. Ao desembarcar em terras brasileiras, Ifátinuké recebeu o nome de Ignês Joaquina da Costa, conhecida como tia Inês. “O sítio foi fundado por volta de 1860/70 por uma mulher africana chamada Inês Joaquina da Costa...”(CARVALHO, 1984, p. 80), informação que condiz com as narrativas dos mais velhos da tradição oral.<sup>13</sup> Com Otolú, chegou Xangô, o mito fundador de Oyó e divindade central Iorubá. Com Ifátinuké veio Iemanjá, a divindade-mãe do povo Egbá, conhecida também como ‘Yemojá’, a mãe dos peixes.(LIMA, 2010, p.63)

Para narrar essa história, é preciso dizer que existem caminhos históricos distintos sobre a vida de Ifátinuké e poucos subsídios concretos sobre sua presença.

“Perspectivas historiográficas trarão luz a essa agudeza de que foi no bairro de São José que Ifatinuké, Tia Inês, fez a sua primeira estada em Pernambuco. Entretanto, é em um presumível segundo movimento que Ignez Joaquina da Costa, afastando-se do centro do Recife, compra uma propriedade, em 1909, na área rural de Olinda, então denominada Beberibe de Baixo, transferindo, assim, o Terreiro de Ogunté, de acordo com a certidão do 1o Cartório de Imóveis de Olinda, que veremos no quarto capítulo desta tese. É, portanto, relativo ao entorno desse sítio adquirido por Tia Inês e sua vizinhança, que se revela uma história distinta da oficial, posto que o terreiro de Iemanjá Ogunté Obaomin foi fundado pela

<sup>12</sup> Ifá é a prática adivinhatória, o domínio sobre o destino, atua como intermediário e intérprete dos desígnios de Orunmilá — divindade da sabedoria, da profecia e da adivinhação, um dos títulos atribuídos ao Deus supremo na cosmologia iorubá.

<sup>13</sup> É necessário deixar aqui registrado que as religiosidades de matrizes africanas são repassadas aos seus descendentes através da oralidade, com isso não existe precisão documental, são recortes. Ainda com esse recorte, neste ano de 2025, o Sítio celebra seus 150 anos, ou seja sua fundação seria em 1875, acredita-se que esses anos anteriores podem ser referentes ao ano em que Ifátinuké adquiriu a terra onde o terreiro se encontra.

perspectiva de uma construção historiográfica, no bairro de São José no centro do Recife, em 1872. Podendo-se inferir que Tia Inês funda o Terreiro de Ogunté no bairro de São José, na cidade do Recife e, em 1909, transfere a localização da casa de culto iorubá/nagô para um arrabalde, decerto pela expansão urbanística do centro do Recife, e implanta, em terras olindenses e não recifense, o terreiro de Tia Inês, no dito sítio hoje conhecido como Sítio de Pai Adão. A área adquirida por Ifatinuké, Ignez Joaquina da Costa ou Tia Inês, segundo historiadores do atual bairro de Água Fria, tinha inicialmente a denominação de Linha de Beberibe, no Chapéu do Sol (nome da Estação de Bondes/Maxambombas), onde havia um gigantesco chapéu de sol, marcando o ponto de parada das maxambombas, a seguir o local passa a ser designado de Estrada Velha de Beberibe, e, por fim, Estrada Velha de Água Fria.” (LIMA, 2019)

Na tese de doutorado, citada no trecho acima, Claudia Maria de Assis Rocha Lima apresenta documentação, por ela pesquisada, sobre a possível chegada de Ifatinuké e Otolu ao Pernambuco. Ambos chegaram portando passaportes ingleses, documentação necessária para adentrarem ao território brasileiro, partindo do porto de Lagos que estava na época sob o domínio inglês. Lima apresenta os pedidos de visto no qual se transcrevem as seguintes frases: *“Segue para Pernambuco Ignez africana liberta”* e *“Segue para Pernambuco o preto liberto de nome João natural da África”*. Essa documentação datada de 1870, revela que Tia Inês e João já chegaram libertos ao Brasil<sup>14</sup>.

Outros relatos preservados na memória das comunidades e registrados por Brandão (1986), Tia Inês, mulher negra de ganho, obteve sua alforria em 1875. Era filha de pessoas escravizadas e frequentava o terreiro de Eugênia, no bairro de São José, considerado um dos mais antigos Xangôs do Recife. Após conquistar sua liberdade, teria recebido de portugueses de Olinda a doação de um terreno na região do Chapéu do Sol, localizada em Água Fria. Esta área fazia parte das terras de Senhorinha Germana do Espírito Santo, loteadas a partir de 1867 com a chegada da linha férrea Recife–Beberibe, cuja estação foi instalada justamente no Chapéu do Sol (SETTE, 1938; BRANDÃO, 1986).<sup>15</sup>

Foi nessa tessitura de transformações urbanas, históricas e religiosas que a Iyalorixá conquistou seu terreiro, tornando-o ponto de referência para outros xangôs nas cercanias do Recife e de Olinda. A força agregadora do espaço deu origem ao que posteriormente foi chamado de “Catimbolândia” (HALLEY, 2017) ou pequena África. Tia Inês não teve filhos consanguíneos, mas adotou quatro: Maria Lori,

<sup>14</sup> “A investigação em manuscritos de pedidos de visto resultou na identificação de Ignez e João nas notas de vistos para passaportes de ambos para Pernambuco, certificadas pelo Arquivo Público do Estado da Bahia - APEB, em Salvador, em 22 de junho de 2017, por essa pesquisadora.” (LIMA, pag 79, 2019)

<sup>15</sup> Segundo Bastide (1945,p.80) o Terreiro *“Fora fundado por uma antiga princesa de África trazida para o Brasil como escrava, e que por causa de sua origem recebera o apelido de Baronesa..”*

Onorina, Antônio da Costa e Vicência. Esta última foi registrada por Inêz após a morte de João Otolú, seu companheiro e pai biológico da menina, em um gesto que reafirma o caráter ancestral e coletivo das famílias de axé (PEREIRA, 1994, p. 48).

Durante esse período, Adão, filho de santo de Inêz, já residia no terreiro, convivendo com a matriarca e desempenhando o papel de *acipá* — espécie de assistente ritualístico, como se diz nos terreiros de Pernambuco. Após o falecimento de Tia Inêz, em 1919, Adão assume a chefia do terreiro. No entanto, o modo como se deu essa sucessão é cercado por diferentes camadas de memória e versões que dialogam com as múltiplas vozes da oralidade (BRANDÃO & MOTA, 2002; PEREIRA, 1994).

O relacionamento entre Inês e Felipe Sabino da Costa, o Pai Adão, é envolto em incertezas. Não se sabe exatamente porque ele foi escolhido como herdeiro da casa de culto. Walfrido insinua que havia entre eles mais do que uma amizade. Talvez, por reconhecer a importância de sua experiência religiosa adquirida na Nigéria, Inês o tenha considerado mais preparado para assumir o legado espiritual.

O relacionamento de Inês com Felipe Sabino da Costa também é confuso, e não se sabe exatamente porque foi ele que herdou o terreiro de Inês. Walfrido também insinua que eles eram mais que bons amigos. Esta sabedoria de sua viagem à Nigéria, achou-o mais qualificado para herdar a liderança religiosa do terreiro. Há uma outra versão segundo a qual Adão a trouxe consigo da Nigéria e que a mesma logo alçou vôo por si só, fundando o terreiro mas sem romper completamente o seu relacionamento com Adão, a quem legou a casa. Uma outra história é de que ele teria rompido a linha sucessória que caberia a Joana Batista e usurpado o terreiro alegando ser uma ordem dos Orixás. (BRANDÃO, 1986 apud PEREIRA, 1994, p. 35 - 36)

Em 1906, Adão<sup>16</sup> partiu em viagem para Lagos, Nigéria, onde residiu por alguns anos, com o propósito de reencontrar e fortalecer suas raízes ancestrais, aprofundando-se nas tradições que o formaram — em especial, na língua iorubá, cuja aprendizagem lhe possibilitou um domínio mais apurado da liturgia dos rituais de culto. "*Nessa religião onde tudo é volta, ou diz ser volta, o retorno à África é a volta fundamental, é a fonte e a origem de toda a religião verdadeira*". (BRANDÃO; MOTA, 2002, p.60) Ao retornar ao Recife, Pai Adão passou a ser amplamente reconhecido e respeitado no universo religioso afro-brasileiro, consolidando-se como uma figura de grande prestígio no Xangô pernambucano.

---

<sup>16</sup> Pai Adão se converteu ao islamismo, onde recebeu o “apelido” de ‘Mussurumi’ de Adam-Massi, daí ficando conhecido como Adão.

Com a morte de Pai Adão, em 26 de março de 1936, inicia-se um longo período de disputas hierárquicas entre seus descendentes. José Romão, um dos cinco filhos de Pai Adão, assumiu a liderança, contudo, com sua morte em 1971, houve um desalinho entre Malaquias, seu irmão e seu filho, Manoel Nascimento da Costa, conhecido como Manoel Papai. Este, após a morte de seu tio Malaquias, em 1984, assumiu a liderança do terreiro, posição que ocupa até os dias de hoje.

Desde a morte de Pai Adão, todos os babalorixás que ocuparam a chefia do terreiro pertencem à sua família carnal. Ou seja, são ligados a ele por laços consanguíneos. Por outro lado, as mães de santo que lideraram a casa após o falecimento de Ifátinuké fazem parte de sua família santo/sagrada — formada por vínculos religiosos e espirituais construídos dentro da estrutura litúrgica do terreiro.

A sucessora de Ifátinuké, Joana Batista (Joana Bode, D. Joaninha), filha de santo de Tia Inês, permaneceu na liderança do terreiro juntamente com José Romão até sua morte em 1953, onde Vicência assumiu o posto de liderança feminina. Vicência faleceu em dezembro de 1983 e quem assumiu o posto foi Iraci Rodrigues Vilela, conhecida como Mãe Bê. Por motivos de saúde, em 2001, foi afastada do cargo e Mãezinha, tia de Manoel Papai, assumiu seu lugar. Porém segundo Lima (2010), pela idade avançada, teria sido substituída da função de Iyalorixá, antes de sua morte, por Luiza Gomes da Costa, Luiza Tomé, viúva de Tomé, sobrinho neto de Adão.

Manoel Papai, em entrevista concedida a Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Zuleica Dantas Pereira Campos em sua residência em 2010, explicou que a Mãe de Santo continuava sendo Mãe Bê, ainda que, impossibilitada de cumprir suas funções sacerdotais, ainda estava viva. D. Luiza, por sua vez, era a zeladora dos axés, Iyalaxé. Mãezinha faleceu no ano dessa entrevista, 2010. Tia Luiza foi a sexta Iyalorixá do Sítio de Pai Adão. Hoje, o Sítio segue com a Iyalorixá Maria Laudiceia da Costa, filha de José Romão. Na tradição nagô-egbá, são sempre duas lideranças, constituídas por um Babalorixá e uma Iyalorixá,

O Ilê Obá Ogunté, terreiro cuja formação foi brevemente narrada anteriormente, tem uma importância imensurável para as tradições de terreiro, enquanto casa matriz do Xangô e como produtor de intelectualidade em assuntos afro-brasileiros. Atualmente, o Sítio é um ponto turístico e histórico, tombado como

### Patrimônio Histórico e Cultural em 1985.<sup>17</sup>

A memória viva do Sítio de Pai Adão não se encerra em suas fronteiras físicas, mas se expande em espiral por meio de suas ramificações, filiações e continuidades. Os laços espirituais e de axé costurados no Ilê Obá Oguntê se desdobram em outras casas que guardam e renovam esse legado. Entre elas, o Àbassá de Xangô Agodô e Odé Erinlé, com as lideranças Iyalorixá Dida de Xangô Agodô - Obáfunle - e Babalorixá Alexandre de Odé Erinlé - Odétumbi -, da qual sou filha iniciada para a Iyabá Osun. Estes se afirmam como descendentes diretos do Sítio, preservando fundamentos litúrgicos, cantigas, rituais e princípios éticos herdados da tradição iniciada por Tia Inêz e consolidada por Pai Adão. As casas descendentes prolongam a história do terreiro-matriz, reinterpretem e atualizam sua força ancestral nos contextos sociais e espirituais contemporâneos, mantendo viva a chama do Xangô pernambucano em novos territórios e gerações.

### 1.3 O Caminho Encantado de Mãe Dida - Àbassá de Xangô Agodô e Odé Erinlé<sup>18</sup>

“No terreiro de Mãe Dida, Xangô, deu seu Ilá e muito Asé, Kabiecile, pro Ilú Obá. Veio de vermelho e branco e não quero confusão. Peço a Cosme e Damião para adoçar a minha vida e Cantar Leci Brandão”

(*enredo carnavalesco Ilú Obá de MIn, 2019*)

<sup>17</sup> “Baseados nesse pensamento, a Constituição da República Federativa do Brasil define o patrimônio cultural como o conjunto de todas as formas de expressão; de seus modos de criar, fazer e viver; das criações científicas, artísticas e tecnológicas; das obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; e dos conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

Assim por se entender que o Terreiro de Pai Adão se enquadra perfeitamente nos parâmetros que cerne o que vêm a ser patrimônio cultural, em 5 setembro de 1985 o decreto n. 10.712, homologou a Resolução do Conselho Estadual de Cultura, de tombamento do Terreiro de Obá Oguntê, mais conhecido por Terreiro de Pai Adão. E ainda sob a perspectiva de Nora, entendemos que o Terreiro de Pai Adão, com seus cultos tradicionais da Nação Nagô, não faz mais parte do cotidiano do bairro de Água Fria, mas permanece vivo e forte na história recente da Cidade de Recife e do Estado de Pernambuco.

Portanto, é de fato, sem a menor dúvida, um lugar de memória daqueles que vivem em seu entorno e dos que ainda participam efetivamente dos eventos.” (CAMPELLO, Alexandre José M. C. Entre memória e história: o sítio histórico terreiro de Pai Adão através da perspectiva de Pierre Nora “lugares de memória”. *PARALELLUS Revista de Estudos de Religião - UNICAP, Recife, PE, Brasil*, v. 1, n. 1, p. 45–57, 2012. DOI: 10.25247/paralellus.2010.v1n1.p45-57. Disponível em: <https://www1.unicap.br/ojs/index.php/paralellus/article/view/125>.. Acesso em: 13 jul. 2025.)

<sup>18</sup> texto escrito a partir das muitas escutas à Mãe Dida, no contexto de filha de santo e da leitura do site: <https://abassanews.blogspot.com/2010/08/historia-do-abassa.html> em 18 de janeiro de 2025. O texto foi escrito por Marcelo Omolopé, publicado em 2010 com revisão de Mãe Dida de Xangô Agodo e Pai Alexandre de Odé Erinlé.

Desde muito pequena, Mãe Dida já ouvia o chamado dos encantados. Cresceu com os pés descalços sobre o chão batido de uma casa de santo, conhecendo a espiritualidade aos nove anos, onde as rezas cochichavam segredos nos seus ouvidos de menina. Ali, entre seu pai, sua mãe e irmãos, aprendeu que o mundo é muito maior do que os olhos alcançam — e que há pontes entre os mundos, feitas de fé e silêncio. Quando ainda não tinha casa pronta, sua família foi acolhida por Mãe Percília que, morando em um terreiro, no porão da casa localizado na Rua Mãe dos Homens, em Guarulhos, recebeu Dida e sua família com muito cuidado e amor. Tão pequena, ela já via a beleza daquele lugar.

Adulta, casou-se com José, que posteriormente se tornou ogan-alabê<sup>19</sup> no Àbássá de Xangô. Juntos, tiveram três filhos: Cristiano, Alexandre e Verônica, sementes do mesmo axé, herdeiros de uma linhagem que ainda germinava. Nos anos 1980, nas ladeiras do Jardim Moreira, na mesma cidade, o destino de Mãe Dida ganhou novos contornos. Foi acolhida pela madrinha Teresa (in memoriam) no Templo de Umbanda Cacique 7 Estrelas. Ali, como filha, ficou por mais de uma década, refinando sua mediunidade, dançando com as entidades que a escolhiam, conversando com o invisível com a naturalidade de quem conversa com o vento.

Seu filho Alexandre, quando menino, já sentia o chamado: queria tocar para os guias, queria ouvir os atabaques falando com os santos. Mas foi em 1991 que a vida de Mãe Dida se transformou por completo. Um reencontro com uma amiga a levou até um babalorixá recém-chegado de Caruaru. Ao entrar, mal foi vista e já foi saudada com um grito ancestral:

**“Kawó Kabiesilé!”** — *Venha ver o Rei descer sobre a casa!*

Ali, no calor daquele chamado, Xangô Agodô desceu e confirmou o que o coração de Mãe Dida já sabia: aquele era seu Pai. Era hora de seguir os caminhos do Nagô-Egbá. Com coragem, embarcou para Caruaru e se iniciou nas tradições ancestrais, tornando-se filha dos respeitados Pai Monteiro de Oyá e Mãe Cleuza de Oxum. Recebeu o Orukó<sup>20</sup> Obafunlé e como testemunhas do seu nascimento espiritual, teve os sacerdotes Pai Ronaldo de Ogum e Pai Jésus.

De volta a São Paulo, em 1992, Mãe Dida e seu Babalorixá fundaram o Àbássá de Xangô Agodô e Obafunlé, uma casa de força e encantamento. Seus filhos de sangue, Alexandre e Verônica, eram também filhos do santo. O axé seguia

---

<sup>19</sup> cargo de responsabilidade, encarregado pela orquestra dos tambores.

<sup>20</sup> orukó é o nome que se recebe após rito iniciático, dado através do jogo de búzios pelo Orixá.

circulando em família. Mas como toda história também tem suas encruzilhadas, Xangô, rei justo, não aceitou o comando de Oyá. A união se desfez e o futuro se desdobrou em novos caminhos. Ainda assim, Mãe Dida seguiu. Continuou com sua Yalorixá, Mãe Cleuza, que veio a ser também mãe espiritual de Alexandre, iniciado em 1993 como Odetumbi, filho de Odé Erinlé. Com o tempo, o próprio Xangô pediu: “Façam dele o Babalorixá da casa”.

Mãe Cleuza, em um rito de transformação, “virou folha”<sup>21</sup> para nação ketu. Com ela, Mãe Dida e Alexandre atravessaram essa folha ancestral, recebendo o Deká com Pai Rogério de Iemanjá, reforçando os laços com o Sítio de Pai Adão — raiz viva do Nagô-Egbá no Brasil. Mas como já acontecera antes, Xangô novamente foi implacável em sua justiça. Pai Rogério e Mãe Cleuza não foram aceitos como zeladores da casa. E após longos anos e no silêncio do oráculo, Alexandre entendeu: era hora de voltar à fonte. Com fé e sede de saber, Alexandre, ao lado do amigo Toninho de Iansã, vasculhou caminhos até encontrar o fio da história: o Sítio de Pai Adão, em Água Fria, Recife. Conseguiu o contato de Manuel Papai, neto de sangue e herdeiro espiritual de Pai Adão. Assim, Mãe Dida e Pai Alexandre retornaram à raiz, onde suas almas foram plantadas.

Do Recife para São Paulo, trouxeram mais do que fundamentos: refizeram o chão. E o Àbássá de Xangô Agodô e Obafunlé voltou a pulsar com a vibração original do Nagô-Egbá. Hoje, a casa de Mãe Dida e Pai Alexandre é morada e território de encontro de muitos. Ali chegam músicos, artistas, intelectuais e políticos, mães e filhos, gente de toda etnia e crença, todos em busca do reencontro com a ancestralidade e da sonoridade dos ilús<sup>22</sup>. Há uma beleza na história de Valdeilda Dias, Mãe Dida de Xangô: em sua busca pela cultura, pelo estudo, fez faculdade de Direito para, segundo ela, ter um português correto para escrever um livro sobre sua história. Mãe Dida, carrega em seu discurso, as falas de seu Pai, Emídio Elisio Freires<sup>23</sup>, na construção do seu caráter, que desde pequena dizia pra ela sempre ter *caráter, moral e ética*.

Mãe Dida, com sua firmeza e passos de Iyá, segue sendo tronco que sustenta, raiz que guia e folha que cura.

---

<sup>21</sup> termo utilizado quando a pessoa/casa muda de nação.

<sup>22</sup> Tambores tradicionais do Xangô do Pernambuco, que recebem os nomes de melê, mele ancó e yan, caracterizados seus tamanhos e sonoridades distintas.

<sup>23</sup> A família de Mãe Dida, descende da mesma família que Gilberto Freyre, coincidentemente, Freyre era muito amigo de Pai Adão, esteve muito presente enquanto pesquisador de candomblé no Sítio e admirava os saberes de Pai Adão sobre a cultura africana.

1.3.1 *"Kaô, Kabiesilé: A voz que me chamou foi a mesma que chamou minha mãe"*  
(Pai Alexandre conta sua história de vida entre búzios, batuques e destino)

No meio de um trânsito de São Paulo, onde o tempo parece querer ensinar a paciência a quem não pediu, meu pai começou a falar: *"Bom... vou aproveitar que tô aqui nesse trânsito infernal..."*. E foi assim, no meio do caos, que nasceu mais um encantamento. Com voz calma, como quem já carrega anos de ancestralidade nas costas e fé no peito, ele começou a costurar lembranças.

*"Como todo mundo sabe, né... minha mãe veio da Umbanda. Trabalhou muitos anos, morou quando criança numa casa de umbanda. Depois trabalhou numa casa de umbanda durante muitos anos, né, até a morte da madrinha dela. Depois ela conheceu um dia, né, o pai Monteiro, Babalorixá do Nagô, que veio de Caruaru, né, que ele fazia umas temporadas aqui em Guarulhos, e fazia consulta com jogo de búzios para as pessoas, fazia ebós, né, ali no bairro do Parque Cecap. "*

Fui escutando, entre as pausas, e fui vendo a menina correndo em corredor de terreiro, com cheiro de defumador e roupa branca. Antes de ser Mãe, antes de ser Dida, antes de ter filhos e "axé".

*"E minha mãe, como era feirante, ela tinha contato com as pessoas ali, que disseram para ela sobre esse pai de santo e o qual ela foi lá na casa dele, na casa da amiga dela, na verdade, fazer essa consulta com ele, né."*

Façamos um respiro nessa lembrança, porque o que aconteceu depois parece coisa de filme, coisa de santo.

*"Assim que ela entrou... nem jogou búzio, nem perguntou nada. O homem já gritou: 'kaô, kabiesilé!'. E minha mãe... até então ela era filha de lemanjá na Umbanda. Ninguém nunca tinha falado de Xangô."*

E eu me vi ali, ouvindo esse grito ecoando pelas gerações. O grito que a chamou, também o chamou. Chamou-me. Ele vai me contando, de forma simples, como quem conta um caso, mas o que ele conta é fundação. É nascimento. É semente.

*"Ele recomendou que ela fizesse algumas obrigações, minha mãe tava com problemas espirituais... desmaiava, horas apagada... acordava no outro dia... ninguém entendia, meu pai e todos nós sem entendimento, a gente era criança*

*ainda, né, [...] <sup>24</sup> E voltando então pra minha mãe, ela conheceu esse sacerdote, né, o pai Monteiro, e começou a tratar esses problemas, né, da espiritualidade dela, que ela tinha esses desmaios, que ela tinha essas questões, porque na verdade ela estava com o santo bolado, e a própria madrinha, né, de Jurema dela, madrinha Teresa, falou pra ela que ela precisava jogar búzios, que ela precisava de um sacerdote de orixá, mas que a madrinha não fazia esse tipo de consulta, esse tipo de trabalho, né, então ela tinha que procurar alguém, então ela deu autorização pra minha mãe procurar alguém e ver o que que ela poderia fazer com relação a isso..”*

*“Aí começou essa história, né. Pelo primeiro jogo dele, ele chegou à conclusão que a minha mãe precisaria fazer um ebori<sup>25</sup>, que um ebó simples não ia dar conta, pelo que ela estava vivendo, ela realmente estava com o santo bolado, e que o melhor dos mundos seria ela fazer um ebori.”*

A casa dela, que era um sobrado em construção, virou altar.

*“E a casa da minha mãe estava em construção, a parte superior, a parte de cima, né, porque a casa da minha mãe é um sobrado, e ali se viu-se uma oportunidade da minha mãe assentar os orixás dela, pra poder cuidar na casa dela sem, por enquanto, ninguém estava falando de terreiro até então, né. E aí assim, foi feito, ela fez um ebori, mas teve que assentar vários orixás, porque ela não tinha nenhum igbá<sup>26</sup>, né, e ele também não tinha terreiro aqui, né, a casa dele ficava em Caruaru, então ele precisava que ela assentasse vários orixás pra ela poder, pra ele poder realizar o ebori, poder realizar o culto que ela precisava fazer, né.”*

E no meio de tudo isso, lá estava meu pai de santo, ainda menino.

---

<sup>24</sup> Pai Alexandre faz uma pausa na história de sua mãe e relata como foi sua adolescência e a relação com o território e outros terreiros: “eu cheguei a ir com ela na Umbanda, né, quando eu tinha oito anos de idade, fiquei por um tempo indo com ela, depois parei para poder, né, a gente acaba ficando adolescente e aí já não tem mais aquela, vamos dizer, obrigatoriedade também de seguir com a mãe, né, porque às vezes a mãe leva, porque não tem com quem deixar os filhos, e só que no nosso caso, eu ia porque eu gostava mesmo, né, eu tinha muitos terreiros ali na região da nossa casa, ali no Vila Barros, né, muitos mesmo devia ter uns dez, assim, num pedaço, num espaço muito pequeno, hoje é uma pena que sobraram dois, né, que é o da minha mãe e o do Dema, que faleceu no dia do toque lá, que eu fiz o comunicado, né, no dia do toque das lyabás, então, agora nem sei como vai ficar a casa dele, então, ou seja, nós fomos o terreiro remanescente ali na região, mas tinha bastante, tinha Paulinho de Oxalá, a mãe Lourdes, Pedrinho de Abaluayé, tinha uma Umbanda da mãe Maria, que era mais perto, tinha o terreiro do Jarbas, que era um vizinho, o qual os filhos dele eram meus amigos de infância também, então, todos esses terreiros sucumbiram, fecharam e não existem mais, né, e o que existe agora é o Abassá de Xangô e a casa do Dema, que eu não sei qual é o nome, eu sei que ele era filho de algum, mas também não, ele era do terreiro de Angola, mas depois ele foi feito, renovou, né, fez obrigações no Queto, sei que ultimamente ele tocava Queto, mas é só isso que eu sei, eu não tinha muita intimidade, nem muito contato com ele, mas eu gostava dos toques de Angola dele, eu até cheguei a ir em algumas festas na casa dele, porque eu achava muito bonito, eu era muito encantado e ainda sou, pela percursão de um terreiro, né, eu acho que é uma coisa muito forte, né, como se o tambor, a batida do tambor, batesse junto com o nosso coração, então isso me remexe, mexe e remexe.”

O toque das lyabas que ele menciona e que comunicou a passagem do Pai Dema foi em julho de 2025.

<sup>25</sup> Ebori é a junção de ebó+orí(cabeça), ritual de alimentar a cabeça.

<sup>26</sup> Recipiente de barro ou louça que recebe os fundamentos e tem o Orixá assentado, plantado.

*“No dia do ebori que ela fez, eu estava na rua, com o meu amigo Eduardo Amador, que hoje é meu filho de santo, meu compadre também, né, eu sou padrinho do casamento dele, ele é padrinho do meu casamento, então nós somos compadres, isso aí. E a minha mãe estava fazendo as coisas e eu nem estava sabendo que seria realizado esse culto, esse ebori na minha casa, né. Eu fiquei sabendo por um acaso, que eu estava ali na frente de casa, mais ou menos, conversando com o Eduardo Amador, e eu ouvi um toque de tambor. Aí eu ouvi aquele toque de tambor, eu falei, ‘oxe, onde que é esse toque de tambor? Na minha casa, será, né?’ E já levei até aquele susto. Aí fui, chamei o Du, falei, vamos lá ver, né, o que está acontecendo lá na minha casa, estou escutando um barulho de tambor, você está ouvindo também? Ele falou, estou. Vamos lá.”*

O tambor chamou. Porque tambor é chamado. Entrou e lá estava a Pimentinha, o erê<sup>27</sup> da mãe Dida, rindo, brincando, puxando a calça de moletom do Eduardo. Enquanto ele fala, eu escuto. Escuto de verdade. Porque não é só ele falando. É Odé falando por ele, é a ancestralidade contando história com boca de gente.

*“E aí começou aquela resenha e a gente brincar com o Erê, aí eu conheci o sacerdote, o pai Monteiro, aí ele pediu para eu tocar o atabaque, naquela época a gente tocava atabaque. Eu não sabia tocar, né, mas ele estava precisando de alguém tocar, porque ele estava cantando, enfim. E aí eu peguei, sentei lá um pouquinho, toquei um pouco, meu pai que estava tocando, né, no meu lugar, antes de mim. Eu comecei a ajudar meu pai lá, ele cantar, e eu fiquei perdido, né, nunca tinha visto aquelas coisas, nunca tinha visto um orixá, nunca tinha visto um igbá, nunca tinha visto cortar um frango para fazer ebó, oferendas, essas coisas. Eu tinha visto coisas de umbanda, né, passar uma comida, tomar um banho, fazer um banho, defumar, passar umas cachimbadas, umas charutadas, enfim, só tinha visto trabalhos bem mais simples, não tão complexos como aquele. Tinha muito ibá que foi assentado, tinha muita coisa, o ebori da minha mãe foi mais do que uma feitura, bem mais do que uma feitura, isso eu posso garantir para você. E ele chamou ebori de santo assentado e fizeram esse ebori de santo assentado para ela e foi uma festa, eu fiquei até o fim, porque eu fiquei curioso. E dali, minha mãe fez isso, e ele falou, olha, fazendo esse ebori, você vai demorar mais aí uns dois anos, mais ou menos, para fazer o seu santo. E você tem caminho de mãe de santo, explicou para*

<sup>27</sup> Divindade encantada criança, que traz o desejo do Orixá, que verbaliza, que dá o recado.

*ela, essas questões, do destino dela e tal. E ela começou despretensiosamente, eu diria. Ele foi embora e ela ficou, no que ela ficou, ela ficou dando toque com a pombagira dela, a gente comprava um maço de cigarro e uma champanhe e a gente fazia um toque com isso, aquela história, um cantava, o outro tocava, o outro se consultava, então tinha pouquíssima gente, tipo, eram umas 4, meia dúzia de pessoas e a minha mãe sendo a principal atuadora.. E só que quando ele voltou, o pai Monteiro, ele já voltou com o nome do barracão, já voltou com o certificado, por isso que a gente chama Abassá, porque foi ele que deu esse nome, Abassá de Xangô.”*

Escutar meu pai de santo é como escutar um rio que vem de longe. Tem curva, tem corredeira, tem pedra. Mas nunca para e cada palavra dele é um pedaço de tempo, um pedaço que sustenta essa casa que hoje é nossa.

*“Na época era só Abassá de Xangô, não tinha Odé envolvido, porque o barracão era da minha mãe, e ele seria o sacerdote. E quando ele fez o retorno dele, ele fez a minha consulta, porque aí minha mãe já estava bolada de novo, tudo aquilo que ela fez não tinha resolvido muito e ela precisava ir para Caruaru para fazer o santo dela, como eu disse, nesse meio tempo, Abassá já existia, isso era o ano de 1990, por isso que o Abassá, esse ano fez 35 anos. E aí minha mãe fez o santo, ela foi com ele para fazer o santo, só que antes dela ir para fazer o santo com ele, ele jogou para mim, porque a gente ficou naquela curiosidade, agora também quero saber meu orixá, tudo era novidade para mim, então eu sempre muito curioso, minha irmã já sabia que era filha de Oxumaré, porque ele já tinha jogado, enfim, eu acho que fui quase o último a jogar, mas eu fiquei meio apreensivo, de jogar. E tinha o pai Monteiro e tinha a mãe Creuza também, que era mãe de santo, minha mãe não foi feita só com pai, tinha pai e mãe e nem eu também. E aí o Monteiro jogou para mim, e falou, olha, você é filho de Oxossi, falou que eu, eu lembro bem dessas palavras que ele me falou na época, nunca mais vão sair da minha cabeça, ele falou, você é filho de Oxossi, você tem uma estrela muito brilhante dentro do orixá, ele falou exatamente desse jeito que eu estou dizendo, você tem uma estrela muito brilhante dentro do orixá, você vai ser um grande sacerdote de orixá, mas você precisa me dizer agora, confirmar para o orixá agora que você quer isso. Aí na hora, eu jovem, não tinha nem 18 anos ainda, fiquei pensando, eu falei assim, meu Deus, o que é ser sacerdote de orixá? Aí eu perguntei para ele, eu lembro que eu só perguntei isso, vai demorar para mim ser sacerdote? Ele falou, vai, tem no mínimo sete anos,*

*porque você precisa passar pelos rituais e tal, e você tem que aprender, você tem que fazer um monte de coisas, passar por várias obrigações, aí ele me explicou direitinho, faz a feitura, tem a obrigação de um ano, de três anos, cinco anos, sete anos, aí você receber o seu deká, sua cuia, o seu oyê<sup>28</sup>, e vida que vai seguindo. Na época ele falou isso, eu não me lembro direito, porque eu nem entendia nada, ele só foi falando, e eu fiquei com aquele negócio na cabeça, eu, sacerdote de orixá, eu nunca nem pensei em ser isso, falei, mas eu quero ser ogan, falei para ele. Aí ele falou assim, você não pode ser ogan, porque você é médium. Falei, mas eu nunca recebi nada, ele falou, mas você vai receber, você é médium. E não adianta eu colocar você como ogan, sendo que amanhã você vai receber e você precisa ajudar a sua mãe nessa caminhada.”*

Pai Alexandre respira fundo, como se algo fosse posto em suas costas, talvez naquele momento memorava o peso da responsabilidade de conduzir uma comunidade.

*“Aí eu falei, tá bom, eu aceito, já que vai demorar, que não tem outra solução, pelo menos eu vou estar perto do orixá, mas até lá eu posso tocar, falei para ele. Ele falou, sim, até lá você pode tocar, você pode pegar o atabaque e tocar.”*

E ali, no meio do trânsito e da fala mansa do meu pai, eu entendi: o Àbássá não começou com cimento e parede. Começou com um grito. E esse grito ainda ecoa.

### **Kaô, Kabiesilé.**

Pai Alexandre adentra a sua jornada espiritual, como foi seu começo.

*“E aí começou a minha vida espiritual, quando ele foi embora, nessas idas e vindas dele, a gente já tocava, eu já comecei a me aperfeiçoar, comecei a aprender, a minha prima Adriana<sup>29</sup> também começou a ajudar, porque ela já tocava na umbanda que ela ia lá, onde o pai dela ia, então a gente já começava a trocar umas figurinhas. Minha mãe tinha muitos amigos também de Umbanda, que começaram a vir para querer fazer santo com ela e tal. O nosso primeiro filho, nosso não, o primeiro filho de santo dela foi o seu Mário, que era um pai de santo de umbanda, que tinha um terreiro aberto, depois ela fez a Janaína, que era uma filha de Oxum, depois fez um Logum Edé, que é por esse motivo que nós temos o Logum Edé na*

---

<sup>28</sup> Oyê é seu cargo, o lugar de responsabilidade que você ocupa dentro de um terreiro de candomblé. Esse cargo é dado através do jogo de buzios, vindo diretamente dos Orixás, e/ou por necessidade daquela casa, os sacerdotes podem conceder esse posto, mas jamais tira-lo,

<sup>29</sup> Iyatebèsé e Iyalorisá Adriana d’Ogun, filha de santo e sobrinha carnal de Mãe Dida.

*nossa casa, enfim, ela foi fazendo as pessoas, quem fez o meu orixá não foi minha mãe, naquela época o entendimento era outro, era que a mãe e o pai não poderiam raspar o filho, então por isso que ela não fez o meu orixá, nem o da minha irmã. Quem fez o nosso orixá foi o Monteiro, inclusive a minha irmã foi feita primeiro do que eu, porque a grande esperança da nossa casa era a minha irmã, a gente achava que ela tinha todo o trejeito, ela tinha todo o dom de ser a herdeira do Axé, da minha mãe, eu estaria ali só como mero, como é que eu posso dizer, mero coadjuvante, ou então eu estaria ali só mesmo como um suporte. A minha intenção inicial era essa, não era ser um líder, ser um babalorixá, até porque eu não sabia nem o que era isso, era mais ajudar a minha mãe, para ela não ficar sozinha. E aí o Monteiro foi com a minha mãe, fez o santo dela, em 91, eu falei já que o barracão se iniciou em 89, 90, foi por aí nessa época, a gente considera 90. Em 91 minha mãe faz o santo, e aí ela começa essa vida de orixá dela, ela vem raspada, já vem com os igbás, já vem com as coisas dela, já vem com tudo, a casa dela já está aberta, já está funcionando, como ela fez essas prévias de jurema, de Padilha e tal, já tinha clientes, já tinha consulentes, ela também, o Monteiro ensinou para ela,[...]*

Aqui faço uma pausa para uma consideração interessante. Nas curvas dessa travessia, Pai Alexandre lança ensinamentos que nas comunidades de terreiro são extremamente valiosos e considerados humbê<sup>30</sup>: *“veja bem, eu chamo ele de Monteiro porque é assim que a gente o chamava, então não sinta como um desrespeito, ele foi meu sacerdote, mas ele não ligava que chamava ele assim, então é a força do hábito.*

*[...] Monteiro ensinou ela a trabalhar, e ela fazia os ebós que ele autorizava ela a fazer, só não podia raspar ninguém sem ele e tal, porque inicialmente a ideia é que ela fosse a mãe e ele fosse o pai, e eu ia ser uma espécie de pai pequeno, até que ou eu tivesse a minha casa, ou ele morresse, ou sei lá o que fosse acontecer, mas essa era a ideia inicial. Felizmente ou infelizmente, ou esse era mesmo o destino, ele fez meu santo em 93, ele fez meu santo sem raspar minha cabeça, porque eu estava trabalhando e não podia ser raspado naquela época, mas no Nago é permitido fazer o santo sem raspar. Eu tive todos os atributos de uma feitura, tanto que quando eu fui conversar com o Manuel Papai sobre a minha iniciação, ele perguntou, ele quis saber a minha história toda, para ele entender, meu tempo de*

---

<sup>30</sup> Humbê pode ser considerado como regras e códigos de conduta para melhor convivência dentro e fora dos terreiros; educação de terreiro; são normas que se desenvolvem no cotidiano do iniciado.

santo e foi isso que ele falou assim, 'eu quero que você me conte a sua trajetória para entender o seu tempo de santo, o que que você já fez, o que que você não fez', e aí eu expliquei para ele, como que o Monteiro fez as coisas, e o que que ele fez para mim, ele assentou o meu Esù, assentou o meu santo, abriu minhas curas - tudo que você passou eu vivi-, a única coisa que não aconteceu foi cair meu cabelo, porque até então eu só considerava a minha iniciação a partir de 95, que foi quando minha cabeça foi raspada, mas ele falou que não, que eu não poderia fazer isso, porque meu santo foi feito naquele momento, e claro, ele estava com os búzios na mão, ele consultou, então por esse motivo, meu santo foi feito em 93 pela palavra de Manuel Papai, [...] eu fiz 32 anos de santo.

E o barracão começou, no começo eu era somente um ogã, um tocador, e no meio dessas giras, porque a gente fazia muita gira de jurema, muita gira de jurema, a gente tinha pouco toque de Orixá, até porque não tinha ninguém preparado, para cantar e para tocar candomblé era difícil, ainda mais nagô. Para você ter uma ideia, tem um amigo nosso, que é o Marivaldo, isso ele pode dar testemunho dele também, tudo que eu estou falando, eu tenho como provar. Marivaldo era um ogã, lá de Caruaru, conhecido da minha mãe, conhecido do Monteiro, que vinha para São Paulo, ele veio algumas vezes para São Paulo, ficou hospedado na nossa casa, e nos ajudava no toque, e nos ensinava, então a gente tocava com ele, a gente saía para os barracões para tocar. O Monteiro fez uma filha de lansã uma vez, que era mulher de um pai de santo de Xangô aqui de Guarulhos, que até inclusive esse pai de santo faleceu já, e ela também já tinha se separado dele quando ele faleceu, e o Monteiro fez o santo dela, e nós fomos lá para ajudar, para tocar e para cantar. Então a gente tinha essa interação, antigamente era muito mais comum, de ter visitas, e ter essa comunhão entre os barracões, entre os terreiros, hoje acho que é todo mundo muito na sua, isso é um pouco incômodo, eu acho, deveríamos ser mais unidos, mas é só uma observação. Depois que o Monteiro me fez, não passou muito tempo, ele foi banido da nosso convívio, ele e minha mãe tiveram uma discussão, por conta de algumas questões. O Monteiro era uma pessoa muito boa, tecnicamente, mas muito, vamos dizer, um péssimo ser humano, como Babalorixá, sacerdote, a gente não tem o que falar dele, fez tudo certinho, tudo como manda o figurino, mas como pessoa ele deixava muito a desejar, era uma pessoa muito, que gostava de ser o centro das atenções e que não permitia muitas coisas e não respeitava muito, os nossos espaços. Minha mãe estava dentro da casa dela, ela

*não ia admitir ser podada dentro da sua própria casa, e aí por isso não deu certo, aí a relação deles. E aí demos sequência com a mãe Cleuza, porque como eu disse para você, minha mãe foi feita com o Monteiro, mãe Cleuza e lá em Caruaru ainda tinha o pai Gésio, que era o pai de santo de Monteiro, e o pai Ronaldo, que era o companheiro do Monteiro na época, então foram essas quatro e mãe Narcisa também, foram cinco pessoas que participaram da obrigação dela, que a mãe Narcisa era a mãe de santo da casa, era a mãe de santo do Monteiro, a mãe e o pai de santo do Monteiro foram ajudar na obrigação da minha mãe.*

*Quando a mãe Cleuza ficou, então em 95, foi quando ela fez a minha obrigação sozinha, né, aí ela fez, fez tudo que tinha que fazer, enfim, o nosso barracão continuou, continuou tocando, continuou existindo, a gente ficou com a mãe Cleuza um tempão ainda, né, depois, ficamos desde a iniciação, né, minha mãe conheceu ela em 90, então veio até 95, foi quando eu fui feito, quando foi 90, um pouco para frente, eu recebi meu deká, a mãe Cleuza ainda, que foi a Yalorixá, mas ela convidou um outro sacerdote, que eles chamavam de pai Rogério, era de Recife. Pai Rogério veio para entregar o meu deká e da minha mãe, pai Rogério, ele tocava keto, e ele veio junto com a mãe Cleuza, porque naquela época, o pai Gesio, que era o pai de santo da mãe Cleuza. Ela também tinha virado folha e tal, e aí a gente, como era filho dela, entramos na mesma vibe, vamos dizer assim. Esse pai Rogério, que fez tanto a obrigação deles lá, como a nossa aqui, ele teve só essa passagem, ele ficou aqui, um período, acho que, de uns 14 dias e foi um período que eu tinha que aprender tudo, porque até então, vamos dizer assim, pai Monteiro já não existia mais, e minha mãe precisava de um pai de santo e eu estava sendo esse pai de santo, entre aspas, né, que eu ainda não tinha o deká., mas estava sendo o pai de santo, sem até mesmo poder ser, né. Acabei até participando de várias obrigações, de várias coisas, porque era necessário na nossa casa, não tinha, não tinha muitas pessoas preparadas, a gente precisava preparar as pessoas para a casa continuar. Por isso que eu até brinco com meus filhos de santo, falo 'hoje, para eles está tudo muito fácil, eles ter casa, porque já tem um monte de irmão de santo preparado, já tem um monte de gente preparada, com sabedoria para ajudar. Na nossa época não, foi nós que começamos tudo, nós que desenvolvemos tudo, nós que fizemos tudo, todo mundo ajudou, mas nós somos os precursores de tudo e quem é mais velho na nossa casa sabe disso, que nós não tínhamos filhos preparados para isso'."*

Ouvindo meu Pai, noto sua preocupação em legitimar todos os processos que aconteceram na fundação do terreiro. Práticas rituais que muitas vezes ficam na memória apenas de quem esteve presente, sem que exista um papel que comprove. Existe a narrativa oral dos fatos.

*“Comecei a minha vida de sacerdote, efetivamente assim, com mais confiança, eu já era meio sacerdote, como eu disse, mas aí eu já estava com os aparatos, já tinha um jogo de búzios para poder fazer uma consulta, já tinha outras coisas que eu não possuía, se bem que assim, na minha época, quando eu fiz o santo, eu recebi minha mão de búzios, tá, isso é uma coisa que era comum antigamente, tem muitos pais de santo que quando foram feitos, receberam suas mãos de búzios também, tá, são coisas que hoje não se faz, mas que aconteciam antigamente, talvez porque tinha muita gente que não era preparada, e o pai de santo precisava de uma, preparar muito rápido as pessoas para poder auxiliar, mas eu não queimei nenhuma etapa, tá? Não fiz nada de errado, não fiz nada fora do normal, fora do que uma pessoa comum não tenha feito. Fui aprendendo candomblé, a gente foi aprendendo.*

*Mãe Cleuza ainda prosseguiu conosco mais um pouco, mas também logo ela se desvincilhou também da gente, ou melhor, né, minha mãe se desvincilhou dela, eles tiveram um atrito lá, que até hoje eu não sei qual foi o motivo e acabou que as duas romperam a relação e ela não me deu muita explicação, a mãe Cleuza também, só falou que pra mim seguir minha vida e ser feliz, então foi o que eu fiz. Depois desse fato, a gente ficou muitos anos sem Babálorixá, que é a história que eu sempre conto para todo mundo, sem Babálorixá e sem a Iyalorixá, porque nós ficamos muito receosos, muito temerosos, com bastante receio de colocar outra pessoa dentro de casa e dar bafafá e a pessoa querer fazer coisas. A gente já tinha uma comunidade até razoável na nossa casa. Então ficamos com muito receio mesmo de escolher mal a pessoa e a pessoa entregar a cabeça para qualquer pessoa também - porque isso é uma coisa que a gente tem que tomar muito cuidado, bastante cuidado.”*

Nesse percurso espiralar de narrativa, adentramos ao que chamo de re-começo, o entendimento do Tempo, enquanto Orixá e sua circularidade, a impermanência e os retornos.

*“Então a gente conheceu o Manuel Papai, na verdade tinha um amigo chamado Toninho, que é o Toninho de Yansã. Eu fiz um curso com ele na USP, ele*

*já ia na nossa casa, ele era juremeiro, gostava da jurema. Só que eu fiz um curso com ele na USP de Cultura Iorubá<sup>31</sup>. O curso foi em 94, mas eu conheci o Manuel Papai em 2000 e pouco, 2005. Se eu não me engano. E o Toninho perguntou se eu queria conhecer o Manuel Papai. E o Manuel Papai, ele passou o telefone para nós, que ele tinha conseguido o telefone de Manuel Papai, então ele estava bem empolgado até com isso, porque até ele mesmo acho que não conhecia o Manuel Papai pessoalmente. Ele era filho, ele era neto, acho que de sangue, de mãe Lídia. Mãe Lídia é uma pessoa muito famosa no Recife. Ela é parente do pessoal do Sítio, se eu não me engano. Mãe Lídia é avó de papai, se eu não me engano. Se não me falha a memória. O Toninho, ele tinha ligação com ela. Então o Toninho era meio do Sítio também por conta desse caminho que ele tinha iniciações com essa mãe Lídia e que chamavam de vó Lídia. E aí eu conheci o Manuel Papai e aí foi onde a gente conheceu o Nago Egbá. E a gente acabou, novamente a gente saiu do keto e voltou para o Nago, porque até a gente conhecer o Manuel Papai, eu ainda estava tocando o keto. E aí quando eu conheci o Manuel Papai, eu voltei para o nagô totalmente. Eu me especializei, eu fiquei estudando, eu estudei muito. Nós fizemos várias obrigações com o papai, já fizemos a primeira, mas a primeira foi só a que deu pontapé inicial. Depois nós fizemos várias outras obrigações. Minha mãe chegou aí sozinha para o sítio, eu também já fui sozinho para o sítio fazer obrigação. Papai já esteve na nossa casa umas quatro vezes também para dar obrigação para a gente. Então a gente teve no começo uma interação muito grande, porque ele também tinha mais dinamismo, ele também estava trabalhando na faculdade<sup>32</sup>, o que facilitava essas viagens. Ele vinha muito para São Paulo para dar palestra, fazer algum evento, alguma coisa e aproveitava e fazia nossas coisas. Então a gente tinha uma interação bem grande. Hoje um pouco menos, porque ele também está um pouco mais limitado, mas ele continua sendo nosso sacerdote e continuará para todos sempre, porque o meu papai foi uma pessoa e é uma pessoa muito especial na nossa vida. A mão dele é muito poderosa, muito boa. Ele trouxe uma renovação não só de axé, mas uma renovação de esperança, de crença nas pessoas, crenças nos sacerdotes de Orixá, coisa que eu tinha perdido. Então eu tenho um respeito e*

---

<sup>31</sup> “Era um curso de férias com o professor King, na época ele era professor King, que hoje é o King do Oduduwa, que todo mundo conhece. Isso foi acho que em 94. Acho que foi isso.” Oduduwa que Pai Alexandre se refere é o Templo Oduduwa, “O Centro Cultural Oduduwa e o Oduduwa Templo dos Orixás são duas organizações parceiras com múltiplas finalidades nos âmbitos da Educação, da Cultura e da Religião.” trecho retirado do site: <https://oduduwa.com.br/?cont=templo-missao> acesso:17 de agosto de 2015, às 16h22.

<sup>32</sup> Universidade Federal de Pernambuco

*uma admiração muito grande por aquele homem. Até brinquei com ele quando meu pai faleceu, falei 'olha papai, o senhor não morra não, porque agora eu não tenho mais meu pai de sangue, então o senhor é o meu pai que ficou na terra'. Ele deu risada, agradeceu a consideração e falou que tinha a mesma consideração. Então a gente tem uma afinidade muito grande e eu penso que a gente ter esse respeito com os nossos sacerdotes, esse carinho, essa admiração, ela faz parte, não é puxa saco, não é bajulação, não se trata disso. Se trata da gente ver aquela pessoa como uma pessoa especial no nosso caminho, na nossa vida. É assim que eu vejo o Manuel Papai, uma pessoa especial, uma pessoa que veio para trazer luz no nosso caminho, veio para complementar a nossa vida e encher nossa vida de axé. E é isso que eu espero passar para vocês, é isso que eu espero ser para vocês, representar para vocês, é isso que eu quero."*

O Abassá cresceu. O axé correu no sangue e a história segue. Xangô, Oxóssi, Oxumarê, minha mãe Oxum, todos. Segue em minha Mãe Dida, em meu Pai Alexandre, segue em mim. E de tudo que papai ensinou nessa história e deseja representar guardo para as escrevivências que virão: quem escuta também se inicia.

○  
○ **Capítulo dois -**  
○ **Andragogia de**  
○ **terreiro - os**  
○ **processos de**  
○ **conversão**  
○



## 2. Andragogia de terreiro - os processos de conversão

“Tempo, tempo, tempo  
Não temo meu ideal  
Tudo em ti se transforma  
E mais em ti ‘sursum corda’  
Nada me resta, ancestral  
A não ser tua sinuosa dança  
De cobra, serpente coral!”  
Beatriz Nascimento<sup>33</sup>

Início este capítulo situando de onde venho: minhas raízes, matrizes e pertencças. Inevitavelmente, como tantos, passei pela cristianização. Houve um tempo em que, sem grandes reflexões, as pessoas ingressavam na catequese e depois no crisma, mesmo sem frequentar com regularidade a igreja católica. Assim foi comigo: batizada ainda bebê, por volta dos doze anos fiz a primeira comunhão. Comunguei com um Deus morto, que não reconhecia, que não me servia de referência. Estava lá, toda semana, escutando professores de religião, mas sem encontrar eco em mim. Ia mais pelo encontro dos amigos.

Minha educação formal também foi marcada pela religiosidade cristã. Estudei em colégio católico — um antigo internato de freiras —, onde minha maior diversão era desvendar os segredos das mães e visitar suas casas, movida pela curiosidade em relação àquelas que se vestiam de azul. Mais tarde, frequentei um colégio presbiteriano e, ao concluir o ensino médio, recebi de presente, junto ao meu diploma, uma bíblia que jamais li.

Minha família, como tantas outras no Brasil, é conhecida como “católica não praticante”, mais próxima daquilo que se reconhece como catolicismo popular: devota de santos, cumpridora de promessas, peregrina em agradecimento por graças alcançadas. Mas também é uma família que se alegra em uma gira de pretos-velhos e caboclos, que vibra ao receber um saquinho de doces nas festas de erês.

Para compreender o que aqui proponho como andragogia de terreiro, é fundamental reconhecer que a maioria das pessoas que chegam aos terreiros, o fazem vindo de outras tradições religiosas. E é justamente no momento em que

---

<sup>33</sup> 1 NASCIMENTO, Beatriz. Legbá. In: RATTI, Alex; GOMES, Bethânia (Orgs.). Todas (as) distâncias: poemas, aforismos e ensaios de Beatriz Nascimento. Ilustrado por Iléa Ferraz. Salvador: Editora Ogum's Toques Negros, 2015, p. 36.

pisam o chão de terra batida que se inicia um verdadeiro processo de conversão, não apenas espiritual, mas também formativo e comunitário.

As comunidades tradicionais de terreiro são mais complexas do que parecem. São espaços vivos onde os valores civilizatórios africanos seguem pulsando, transmitidos de geração em geração pela convivência e pela palavra. Aprender num terreiro exige respeito à sua hierarquia própria. Há saberes que circulam entre todos e outros guardados nos círculos sacerdotais, protegidos pela tradição.

Do ponto de vista conceitual, a andragogia<sup>34</sup> é entendida como um modelo de educação de adultos que privilegia a flexibilidade e a aplicabilidade em diversos contextos. Diferentemente da pedagogia tradicional, valoriza a experiência do aprendente, promove a relação horizontal entre facilitador e aprendiz e coloca o diálogo e a corresponsabilidade no centro do processo. Nessa perspectiva, o adulto é visto como sujeito ativo, motivado e orientado para a prática, buscando sempre relacionar o aprendido com suas vivências cotidianas.

Autores como Knowles e Hase fundamentam esse olhar, destacando que a educação de adultos deve respeitar sua autonomia e história, estimulando metodologias ativas, a autoaprendizagem e a reflexão crítica. Ao definir o adulto como aquele que assume responsabilidades e tem consciência de seus atos, podemos reforçar a lógica de que aprende-se porque é necessário, porque o aprendido pode ser imediatamente aplicado à vida. Acredita-se que dessa forma a aprendizagem torna-se significativa, uma vez que terá sentido e uso na vida diária.

A base estrutural do terreiro é a família. Somos filhos e filhas de quem nos inicia e esse vínculo ultrapassa o religioso, contempla nossa existência. Diferentemente da lógica capitalista, o mais velho não é peso, é a própria sabedoria ancestral. O princípio da senioridade sustenta tudo: o mais velho ensina, o mais novo escuta e aprende, o que não representa uma relação verticalizada de aprendizagem.

Pensando a andragogia no contexto de terreiro, assim, insere-se em diferentes horizontes. A partir de uma lógica humanista, busca o desenvolvimento integral do ser humano; pela lógica laboral, reconhece o adulto como construtor de si

---

<sup>34</sup> A designação “Andragogia” foi utilizada pela primeira vez, por Knowles, em 1968, num artigo intitulado “Adult Leadership” (KNOWLES, 1980).

mesmo; e pela lógica do bem-estar, valoriza a participação comunitária e a construção de uma sociedade mais justa.

A experiência prévia do adulto torna-se, portanto, a fonte mais rica para o aprendizado. São suas memórias, vivências e enfrentamentos que alimentam o processo educativo. Ao refletir criticamente sobre sua realidade, o adulto ressignifica o saber e dá a ele um caráter mais profundo, transformador e coletivo. Os terreiros passam a ser, para os novos adeptos, lugares de aprendizado, onde se formam identidades, se cultivam cuidados com a natureza e se aprende o respeito por si, pelo outro e pelos caminhos do sagrado.

Os princípios da educação são baseados sobre a concepção Omolúwabi, ou seja, um bom caráter em todos os sentidos da vida, e que inclui o respeito aos mais velhos, lealdade para os pais e a tradição local, honestidade, assistência aos necessitados e um desejo irresistível ao trabalho. É um processo de vida longa, onde a sociedade inteira é a escola. (Silveira apud Benites. 2024, pág 83.)

É nesse encontro — entre memória pessoal, tradição religiosa e vivência comunitária — que se funda o que chamo aqui de andragogia de terreiro: uma pedagogia da vida adulta que acontece na encruzilhada entre fé, experiência e transformação. Em meio às minhas escutas e vivências no terreiro, emergiu o desejo de compreender mais profundamente os modos de ensinar e aprender que ali se manifestam entre os adultos, por meio de formas e vivências que não cabem nas molduras da escola, nem nos modelos de religiosidade herdados do Ocidente. Assim, recorri ao meu Pai de Santo.

Durante nossa conversa, Papai refletiu sobre os desafios de ensinar e aprender nos tempos atuais, especialmente quando a maioria das pessoas chega ao terreiro carregando referências de outras filosofias religiosas. Ele destacou que o primeiro movimento necessário é o da desconstrução: desfazer-se do que se pensa sobre o candomblé e sobre as tradições africanas, evitando comparações e aproximações indevidas.

Segundo ele, cada vertente — banto, jeje, nagô — possui sua lógica própria e compreender o candomblé exige ir além da prática ritual. É preciso mergulhar em sua história, cultura e cosmovisão, buscando entender como o africano percebe a criação e o mundo. Caso contrário, o aprendizado se contamina por visões ocidentalizadas e cristianizadas, ainda profundamente enraizadas no imaginário brasileiro. Ainda que o sincretismo seja uma realidade e tenha trazido

consequências (sejam elas boas ou ruins), Pai Alexandre advoga por uma maior africanização dos terreiros de candomblé.

“Da parte litúrgica e também ritualística, você também precisa entender a parte teórica, a parte histórica, entender conceitos...tentar adentrar como o africano pensa em relação à criação do mundo. Para você poder ensinar corretamente as pessoas. Senão elas vão ter um conhecimento enviesado, enxertado de branquitude, enxertado de conceitos cristãos, principalmente. Porque a nossa base familiar, a maioria de nós brasileiros, nascemos em ambiente cristianizado. Então a gente tem muitos conceitos embutidos na nossa mente. No nosso inconsciente, eu diria.”(Pai Alexandre)<sup>35</sup>

Ele chama atenção para o cuidado com a palavra e o pensamento, pois a branquitude, muitas vezes, é agressiva com o que o candomblé tenta preservar, “a ideia da branquitude é muito perigosa”, ele diz. Para ensinar e aprender, é necessário estudo, autocrítica, consciência racial e abertura ao tempo do axé, que é o tempo da experiência.

Vivemos, segundo ele, uma era de excesso de informações, em que o “Pai Google” e a “Mãe IA” competem com os mais velhos. E afirma: “A pessoa que é totalmente leiga, ela fica muito perdida. Nesse cenário, a orientação é clara: encontrar uma vertente, respeitar o caminho escolhido pelo Orixá e aprofundar-se nela, sem misturar tradições. O aprendizado no terreiro acontece pela oralidade, pela observação e pela prática — o ouvir, o ver e o fazer.” É no corpo e na convivência que o conhecimento se firma. Encerrando sua fala, lembrou que é preciso retornar ao antigo para aplicar no novo. Modernizar demais é arriscar-se a perder etapas essenciais. O saber de axé é lento, paciente e coletivo. Nasce da presença, do toque e da continuidade entre gerações.

Contribuindo nessas reflexões quanto às noções de tempo no candomblé, Reginaldo Prandi (2005) afirma:

Muitos dos conceitos básicos que dão sustentação à organização da religião dos Orixás em termos de autoridade religiosa e hierarquia sacerdotal dependem da noção de experiência de vida, aprendizado e saber, intimamente decorrentes da ideia de tempo ou a ela associados. (Prandi, 2005, p. 20).

Para o autor, a noção de tempo é essencial para compreender as relações de hierarquia e poder no candomblé. Mais do que a idade biológica, é o tempo de vivência que confere ao neófito o aprendizado das práticas e saberes litúrgicos. A experiência se constrói na convivência diária e na prática ritual, pois “sabe-se mais porque se é velho, porque se viveu o tempo necessário da aprendizagem” (Prandi,

<sup>35</sup> trecho transcrito da conversa que tivemos em setembro de 2025.

2005, p. 41). Assim, quanto maior o tempo de caminhada no terreiro, maior a sabedoria adquirida, já que o conhecimento se revela no fazer e no viver.

Adentrando neste capítulo, veremos a PedÀGÒgia<sup>36</sup> de terreiro, a educação que pede licença aos saberes ancestrais, o conjunto de práticas de ensinar-aprender que se constroem nos terreiros, fundamentadas na ancestralidade, na oralidade, na corporeidade e na circularidade comunitária de sabenças. Mais do que um método, uma filosofia educativa que reconhece o corpo como veículo de saber, a musicalidade como espiral de transmissão e a comunidade como espaço vivo de formação, onde tradição e inovação se entrelaçam no cuidado, na fé e na resistência.

## Cap 2.1 Pedagogia de Terreiro - Tempo é Orixá

Esú ensina que a banca do mercado tem dois lados, se você levar algo de alguém e não deixar nada, você não está trocando, está roubando.

A pedagogia de terreiro emerge como um campo de saberes construído nas experiências das comunidades tradicionais de matriz africana, articulando-se a partir de uma epistemologia espiralar, em que o aprendizado não é um ato linear, mas circular e coletivo. Este conceito está ancorado na relação entre oralidade, corporeidade e ancestralidade, reconhecendo os terreiros como espaços educativos que transcendem os limites da transmissão formal do conhecimento.

As casas de axé são espaços de acolhimento e ensinagem, onde o tempo se desdobra em ciclos e a palavra se move em corpo e rito. Ali, o aprender é tecido na convivência, na escuta atenta dos mais velhos e na experiência coletiva. A pedagogia que se constrói nesses espaços é ancestral e decolonial. Nos terreiros, o aprendizado acontece pela vivência e pela experiência compartilhada. A oralidade assume um papel central, sendo a principal ferramenta de transmissão do saber. Histórias, cantigas, mitos e provérbios são utilizados como instrumentos pedagógicos que estruturam a formação dos adeptos. O conhecimento, portanto, é dinâmico e se recria continuamente por meio da interação entre os mais velhos e os mais novos.

---

<sup>36</sup> Àgò, do yorubá: licença, pedir licença; A palavra oculta, escondida, “dentro da pedagogia”,

Antes de adentrarmos nos parâmetros tradicionais de educação formal, é preciso iniciar as reflexões com o seguinte referencial:

O candomblé como espaços educativos, organiza-se coletivamente, em comunidade por afinidades culturais e de fé, em um sistema de alianças construído a partir de uma hierarquia iniciática, que estabelece vínculos de parentesco comunitários e ancestral entre seus membros. Consideramos que os terreiros de candomblé partilham de uma herança comum com “significados transmitidos historicamente, incorporados em símbolos, um sistema de concepções herdadas, expressas em formas simbólicas, por meio dos quais os homens se comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida. (Loss apud GEERTZ, 1926 p. 66).

Buscando relacionar com as práticas educacionais tradicionais mais comumente conhecidas, acionaremos os saberes a partir de conceitos que se aproximam do que é desenvolvido nos terreiros, propondo uma reflexão entre autores e seus conceitos que dê conta de subsidiar as ensinagens de terreiro.

Trago como argumentação teórica e parâmetro crítico dos sistemas de educação tradicional Jean Lave e Etienne Wenger<sup>37</sup> (1991) que desenvolveram o conceito de Participação Periférica Legítima (Legitimate Peripheral Participation - LPP) dentro da Teoria da Aprendizagem Situada. Esse conceito descreve como indivíduos aprendem ao se envolver gradualmente em práticas sociais dentro de uma Comunidade de Prática. O termo "comunidade de prática" (CoP), definido por Lave e Wenger, refere-se a grupos de pessoas que compartilham um interesse ou problema comum e aprofundam seu conhecimento por meio da interação contínua. As comunidades de prática estão presentes em diversos contextos, como trabalho, escola e lazer, com os indivíduos podendo estar no núcleo ou à margem desses grupos. Nesse modelo, o aprendizado é visto como um processo social, em vez de centrado apenas nos aspectos cognitivos.

Wenger (1998) resume a perspectiva social da aprendizagem nos seguintes princípios: 1. A aprendizagem é inerente à natureza humana; 2. Consiste na primeira e principal habilidade para negociar novos significados; 3. É, fundamentalmente, experimental e social; 4. Transforma identidades e constrói trajetórias de participação; 5. Significa lidar com fronteiras; 6. É uma questão de energia social, poder, alinhamento e engajamento; 7. Envolve uma ação recíproca entre o local e o global.

---

<sup>37</sup> Jean Lave é uma antropóloga social que teoriza a aprendizagem como participação em mudanças, na prática de mudança contínua. Étienne Wenger é um teórico e praticante educacional.

Assim como nas CoP, nas vivências de terreiro o conhecimento é indissociável da comunidade que o preserva e transforma. Neles, as trocas de saberes acontecem por meio de conversas, práticas ritualísticas e experiências compartilhadas entre os membros, criando um ambiente de aprendizado coletivo. Mesmo diante de desafios espirituais e existenciais complexos, as comunidades de terreiro, como no caso do candomblé e da umbanda, acreditam profundamente que o saber é construído e transmitido a partir da vivência e da interação contínua entre seus membros, fortalecendo a relação com o sagrado e com a ancestralidade. Através dessas práticas sociais e espirituais, o conhecimento se renova, se adapta e se transforma, sendo sempre fortalecido pela comunhão entre os participantes.

A LPP é um processo pelo qual os aprendizes entram em uma comunidade e, inicialmente, participam de maneira limitada, mas legítima. Com o tempo, eles se tornam membros mais experientes, adquirindo conhecimento através da prática, interação e imersão na cultura daquela comunidade. Suas principais características são o aprendizado como um processo social, no qual o conhecimento não é transmitido de um indivíduo para outro, mas adquirido através da participação ativa na comunidade. A participação gradual, onde o aprendiz começa na periferia da prática, realizando tarefas menores e vai se aproximando do núcleo da atividade com o tempo. A legitimidade que garante que as contribuições iniciais do aprendiz sejam reconhecidas como parte do processo de aprendizagem. Por fim, a mudança de identidade, decorrente da noção de que aprender não é apenas adquirir conhecimento, mas também se tornar um membro daquela comunidade, assumindo novas identidades e responsabilidades.

A aprendizagem nos terreiros não segue uma lógica linear, mas sim espiralar, com retornos e reiterações. O iniciante não "avança" no conhecimento de maneira mecânica, mas passa por diferentes fases de aprendizado conforme o tempo e sua vivência. Essa ideia se alinha à noção de participação gradual, onde o pertencimento e o domínio do conhecimento vêm com o tempo e a experiência. Nos terreiros, o processo de aprendizagem é profundamente imersivo e situado no cotidiano da prática religiosa. Esse aprendizado não ocorre por meio de um ensino formalizado, mas pela convivência constante e pelo "fazer". A imersão no cotidiano do terreiro é, portanto, a principal via para o conhecimento, onde os aprendizes vão absorvendo e participando das atividades essenciais da vida religiosa.

A chegada de um adulto neste território representa um recomeço no processo de aprendizagem. Nesse contexto, o corpo é convocado a desaprender para aprender de outra forma, orientado pelos valores civilizatórios afro-brasileiros e pela lógica da experiência. As comunidades tradicionais de terreiro organizam seus saberes em diferentes espaços de aprendizagem, aos quais se tem acesso conforme o avanço hierárquico e o tempo de convivência. Esse processo de aprendizado se alinha ao conceito da LPP, no qual os iniciantes começam nas bordas das práticas centrais do grupo. Embora inicialmente participem de maneira mais periférica, sua contribuição é legítima, permitindo um avanço gradual para papéis de maior responsabilidade e profundidade nas práticas do terreiro.

Os relacionamentos nas comunidades são construídos a partir da negociação de significados, o que resulta em diferentes níveis de participação e contribui para a definição da identidade dessas comunidades. Esses níveis variam devido às distintas necessidades, interesses e perspectivas dos membros. Porém, a categorização desses níveis exige flexibilidade, abrangendo desde a participação ativa no grupo principal até o acesso passivo. Wenger (1999) define esses graus de participação da seguinte forma, os quais relacionei com os corpos que compõem uma comunidade de candomblé:

1. Grupo principal: Formado por um pequeno número de pessoas cuja paixão e envolvimento energizam a comunidade de prática. No contexto dos terreiros são os sacerdotes/pessoas com oyês<sup>38</sup>. Aqueles que, pela sua experiência e autoridade religiosa, lideram e dinamizam a comunidade, ocupando centralidade no terreiro, cujo trabalho e dedicação faz com que a prática religiosa seja sustentada e floresça. São aqueles que alimentam o processo de socialização e transmissão de saberes dentro da comunidade.
2. Participação completa: Indivíduos reconhecidos como praticantes e que ajudam a definir a comunidade. Os iniciados e aqueles que já passaram por processos de aprendizagem significativos, possuem profundo compromisso com as práticas religiosas e culturais do terreiro e não apenas participam, mas também ajudam a definir o que é a comunidade de terreiro, por sua vivência e prática religiosa.

---

<sup>38</sup> Oye é uma posição sacerdotal nos candomblés, onde pessoas são escolhidas para exercer determinadas funções para o bom andamento da casa. Esses cargos podem ser dados por Orixás, através do jogo de búzios, ou pelos Sacerdotes, que entendem que aquela pessoa desempenha um papel fundamental na dinâmica do terreiro, como um direito adquirido. Aqueles que possuem oye são chamados oloye (homens) e ajoye (mulheres).

3. Participação periférica: Pessoas que pertencem à comunidade, mas têm um grau menor de envolvimento. Os Abians são os iniciantes ou aqueles que estão em processo de iniciação, tendo uma participação limitada e muitas vezes mais observadora. Sua participação ainda é periférica, pois estão em uma fase de aprendizado, sendo considerados aprendizes no ciclo das práticas do terreiro.
4. Participação transacional: Pessoas que interagem ocasionalmente com a comunidade para receber ou fornecer serviços, sem serem necessariamente membros. São comumente chamados de assistência ou clientes, pois, embora participem das atividades de um terreiro ou consultem os sacerdotes para orientação espiritual, não são membros permanentes ou profundamente comprometidos com as práticas regulares. Sua interação com a comunidade é mais transacional, em busca de apoio espiritual ou outras necessidades.
5. Acesso passivo: Este grupo é composto por aqueles que têm acesso aos produtos da comunidade, como publicações, sites e outras ferramentas, mas não participam ativamente. No caso do terreiro, são denominados pesquisadores ou leigos por serem pessoas externas ao terreiro que demonstram interesse em estudar ou aprender sobre as práticas religiosas, mas não estão ativamente envolvidas na comunidade. Podem acessar o conhecimento gerado pelo terreiro de forma indireta, como observadores ou estudiosos.

Essa correspondência mostra como a teoria das comunidades de prática de Wenger pode ser aplicada para entender as diferentes formas de participação dentro dos terreiros e como essas hierarquias e fluxos de participação estruturam as dinâmicas de poder, aprendizado e pertencimento dentro dessas tradições. Ainda que essa seja uma encruzilhada paralela, acredito ser fundamental afirmar que a educação de terreiro não se beneficia da educação tradicional escolar, mas a educação tradicional se beneficia com os saberes de terreiro.

Com métodos próprios de aprender e ensinar, diferentemente da escola, instituição social que tem no seu conceito a construção e socialização de conhecimentos por meio de uma didática previamente estabelecida, “os espaços de terreiro compreendem um lugar atemporal” (MACHADO, 2006, p. 22). Os princípios educativos nesses espaços definem a religião em sua essência, independentemente da linha temporal. Não seguem uma didática rígida, tampouco uma didática intencionalmente organizada, embora exista uma lógica orientadora como específica. (Loss, 2020, pag 276)

No candomblé, temos cinco espaços de aprendizagem (Silveira, 2024), que sustentam valores fundamentais na prática religiosa. O primeiro é o *espaço do tanque*, destinado ao exercício da humildade e da disponibilidade. Nele, principalmente o abiyán — recém-chegado — aprende que o trabalho cotidiano é também prática sagrada. Limpar, lavar, varrer e cuidar da casa são gestos de oferenda, e não tarefas menores. Esse espaço rompe com a visão ocidental que hierarquiza o trabalho e associa esforço físico à subalternidade. O iniciante aprende observando, ouvindo e realizando tarefas “secundárias”.

A humildade intentada aqui não é a de submissão, mas a de abandono da visão de mundo de sua vida ocidental que, geralmente, vê o trabalho como castigo e, por isso, costuma hierarquizar os postos de trabalho. Aqui, independentemente de sua posição social, profissional ou acadêmica, o vivenciador terá que se dedicar a este tipo de trabalho. (Silveira, 2024, Pág 84)

Aos poucos, essa pessoa passa a compreender os rituais e cantos e, com o tempo, pode se tornar um ogã, ekedi, yawo ou mesmo um sacerdote, dependendo de sua trajetória dentro da comunidade.

Outro espaço educativo é o *espaço do salão/barracão*, lugar onde se ensinam os comportamentos éticos e morais da comunidade. É ali que se aprendem as formas de respeito, as saudações, o tempo do silêncio e da fala, os modos de convivência e reciprocidade que estruturam o viver coletivo no terreiro.

Já o *espaço da cozinha* representa o coração da casa, onde se transmitem os saberes ligados à preparação das oferendas e ao alimento sagrado dos orixás. É onde se alimenta a comunidade e a ancestralidade. O preparo das comidas requer rigor e responsabilidade, pois qualquer erro pode comprometer o equilíbrio espiritual da comunidade. Por essa razão, o acesso a esse espaço, restrito às mulheres, deve ser restrito aos iniciados e conduzido sob orientação das lyabassés. Conversando com uma das lyabassés lá de casa, ela me contou que alguns anos atrás todas as comidas do Olubajé, festa tradicional ao Orixá Obaluaê, azedaram. Disse isso, sinalizando a importância da cozinha não ser o lugar de brincadeiras, fofoca, bagunça, pois precisa de muita atenção, comprometimento e respeito.

O *quarto de santo* constitui o espaço de aprendizado onde temos o aprofundamento no culto aos Òrisàs, pois só adentra esse espaço aquele que já foi iniciado. O ronkó é onde se aprende a escutar a ancestralidade, a silenciar, a se permitir ser cuidado, as rezas, a se comunicar intuitivamente com seu orixá. Na

perspectiva de Silveira (2024), o último espaço de aprendizagem é o *Igbálè*, espaço de culto aos ancestrais que representa o nível mais elevado do aprendizado, em sua visão, por ser dedicado ao cuidado com os mortos, à manutenção da memória ancestral e completamente diferente do culto aos orixás<sup>39</sup>.

O percurso por esses espaços é agregador e a cada novo grau hierárquico amplia-se o campo de saberes, mas não isenta o iniciado das práticas anteriores. Ainda assim, os sacerdotes continuam responsáveis pelos gestos cotidianos de cuidado com a casa. No terreiro, servir e aprender são dimensões inseparáveis e é nesse movimento que o saber se torna vivência e se inscreve no corpo.

Retomo, aqui, o papel fundamental na aprendizagem nos terreiros, onde os mais velhos desempenham a função de transmitir os saberes ancestrais. Figuras como sacerdotes, mães ou pais de santo, egbomis, ogãs e ekedis<sup>40</sup> são os pilares dessa pedagogia, que se distingue de um modelo formal e sistemático de ensino. Se os saberes nos terreiros são transmitidos pela oralidade, experiência direta e pela vivência cotidiana - e não por meios abstratos ou teóricos -, entendemos que conhecimento é passado de maneira orgânica, onde a interação entre os membros da comunidade se torna a principal ferramenta de ensino. bell hooks (1994) contribui a essa discussão quando defende uma pedagogia que valoriza a experiência e o envolvimento ativo dos aprendizes, o que se conecta com a forma como os saberes nos terreiros são transmitidos. O conceito de "ensino engajado" de hooks pode ser lido como um paralelo ao aprendizado imersivo e relacional nos terreiros, já que ensinar de maneira holística é reconhecer a importância de cada experiência no processo de aprendizado.

Os abiãs desenvolvem suas habilidades e saberes por meio da escuta atenta e da "imitação" dos mais velhos. Não há uma separação rígida entre quem ensina e quem aprende, mas uma troca constante que reflete a construção coletiva do conhecimento. O abiã, assim, insere-se gradualmente na dinâmica do grupo e amplia seu papel à medida que desenvolve seus saberes. Essa progressão reflete a

---

<sup>39</sup> No nagô-egbá esse espaço é destinado aos homens.

<sup>40</sup> Os cargos de ogãs e ekedis são destinados correspondente à homens e mulheres e sobre essa temática trago à luz Kiusam de Oliveira (2008): "Há atividades que podem tão-somente ser desenvolvidas pelos homens, como outras que podem ser desenvolvidas tão-somente pelas mulheres. Isto se justifica por conta das próprias histórias dos orixás que deixaram, como legado, as ações que uma mulher tem poder para executar; o mesmo para o homem. O importante desta tensão entre o masculino e o feminino é que, num determinado momento, ambos se complementam: a função que só deve ser exercida pelas mulheres e a função que só deve ser exercida pelos homens, num determinado momento do processo sócio-educativo e religioso, se conectam." (Pág 84)

ideia de participação legítima e gradual na comunidade. O respeito e a referência aos mais velhos são fundamentais, pois são eles que guardam e transmitem os saberes acumulados pelas gerações. A experiência coletiva do terreiro cria um senso de pertencimento e continuidade, fortalecendo identidades e ressignificando memórias individuais e coletivas.

A corporeidade, portanto, é essencial no processo de aprendizagem nos terreiros. Nos rituais, nas danças e nas incorporações, o corpo do aprendiz se torna o veículo através do qual o saber é incorporado. Os toques dos tambores, os movimentos rituais e as incorporações de orixás e entidades são experiências de aprendizagem que não podem ser transmitidas apenas por palavras ou instruções.

A música embala a dança que em variados ritmos agitam os corpos dos iniciados que tentam acompanhar os diferentes toques; adarrum, bravum, entre outros, dão o tom apropriado para que os pés e braços se movimentem, remontando cenas do cotidiano dos orixás africanos, revivendo seus gestuais, a partir de sua incorporação, de sua possessão, na grande festa, onde podem ser percebidos dois grandes momentos: o xirê e a dança dos orixás. (Oliveira, 2008. Pág 77)

O corpo nos terreiros é compreendido como um vetor de memória e experiência, sendo atravessado por ritmos, danças, gestos e expressões que carregam significados profundos. A musicalidade, a roda e a circulação dos corpos são parte integrante deste processo, possibilitando um aprendizado sensível e integral. Nesses contextos, os corpos negros diaspóricos priorizam sabenças que se constroem a partir da experiência, permitindo que o *mntu* — a pessoa — encontre seu caminho enraizado em suas escrevivências. Esse aprendizado não se dá de forma superficial. Exige trabalho árduo e comprometimento do indivíduo. É necessário mergulhar, cavar, lapidar, criar as condições necessárias através de suas ferramentas para ser capaz de se expandir na busca por nutrientes que o solo vai receber. Somente enraizado, entregue, o abiã pode tornar-se árvore, rio e vento, crescendo e se reconectando ao ciclo da existência.

As ensinagens no sentido da promoção da autonomia do indivíduo, como já reivindicava o Professor Paulo Freire, integra todas as partes do processo de experiência diante do conhecimento, não permitindo que o/a estudante conheça apenas uma perspectiva das coisas. Não há economia de informações ao mediar um processo pedagógico, porque é preciso respeitar a sina de cada um/uma, mas não no sentido de poupa-lo/la do saber, e, sim, no sentido de entregar a este/esta a chave de seu caminho. Esta é uma das premissas da Pedagogia da Circularidade que coloca à mesa os caminhos possíveis diante da experiência viva. Horizontalizar o processo para que se conheça o todo, ampliando os sentidos dos conteúdos assentados. (Ferreira, 2021. Pág 45)

Por fim, o tempo no terreiro segue uma lógica, onde a aprendizagem não é vista como uma progressão linear ou uma ascensão rumo a um objetivo final. Ao contrário, o conhecimento é vivido em ciclos, com retornos e reiterações, permitindo que o aprendiz passe por diferentes fases de aprendizagem, conforme o tempo e a experiência acumulada. Essa espiralidade do saber reflete a dinâmica vivida no terreiro, onde o aprofundamento no conhecimento ocorre ao longo dos anos, intimamente ligado à ideia de participação gradual por meio da prática constante, da renovação contínua dos saberes e domínio do conhecimento e pertencimento.

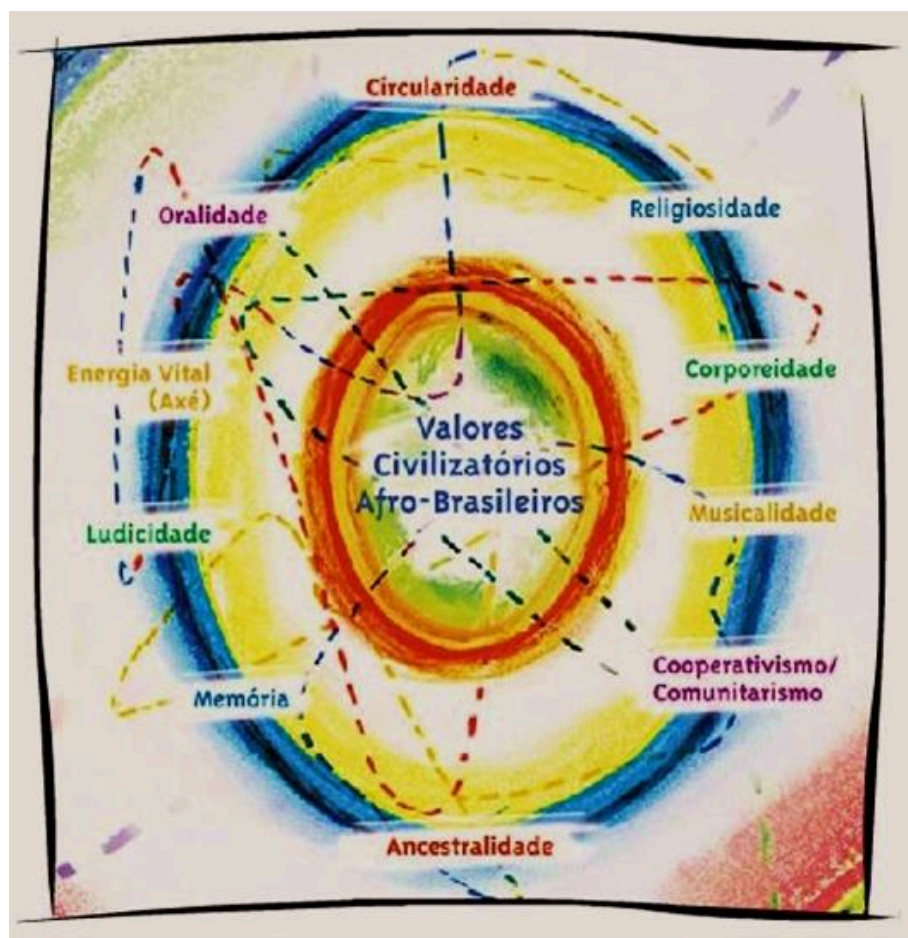
No candomblé não se senta para ensinar, não na perspectiva euro-ocidental na qual uma mestra assume para si a função de ensinar. Candomblé não se ensina, se aprende. Este processo educativo se torna fundamental para a criação de laços entre indivíduo e comunidade, bem como para a aquisição de novos saberes e para o pertencimento social e religioso no acontecer das práticas educativas. O aprendizado acontece no cotidiano, nas tarefas mais simples, por meio das narrativas orais, nas observações ritualísticas e secretas, na comunicação direta, nas conversas, e no convívio diário de líderes de terreiro e os seus mais velhos. (Loss, 2020. pag 278)

Assim, o aprendizado nos terreiros é um processo contínuo e cíclico, no qual o aprendiz vai se aprofundando de acordo com sua vivência e com a experiência acumulada ao longo do tempo. É importante destacar que os saberes dos terreiros desafiam a concepção eurocêntrica de conhecimento, que privilegia o ensino formal e a escrita. Nos terreiros, o conhecimento é coletivo, oral e baseado na vivência. A transmissão de saberes é, portanto, um ato de resistência e decolonialidade, que se opõe à imposição dos modelos de ensino e de aprendizagem dominantes na sociedade ocidental.

Nessa tessitura de sabenças ancestrais, convocamos Azoilda Loretto da Trindade, pesquisadora e educadora, que dedicou-se ao estudo da educação das relações étnico-raciais e à valorização dos saberes afro-brasileiros na educação formal. Para nossa reflexão, olharemos para seus conceitos de forma que contemplem territórios educativos para além da sala de aula, como os terreiros. Quando a autora apresenta os valores civilizatórios afro-brasileiros para a educação infantil, ela evidencia a corporeidade como princípio estruturante da aprendizagem, promovendo uma educação sensível e coletiva.

Pode-se ver na imagem abaixo que cada conceito que a autora apresenta contempla as reflexões que fornece base para as aprendizagens de terreiro.

Figura 1 - Mandala dos Valores Civilizatórios Afro-Brasileiros



Autora: Azoilda Loretto da Trindade Fonte: TRINDADE, Azoilda Loretto. Valores e referências afro-brasileiras. Saberes e fazeres. V.3 modos de interagir/coordenação do projeto Ana Paula Brandão – Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho, 2006.

Os valores civilizatórios afro-brasileiros<sup>41</sup> são fundamentos e diretrizes que moldam nossa existência, tanto individual quanto coletiva, orientando estratégias de ação e posicionamento nas diversas dimensões do cotidiano. Dito isso:

Reconhecemos a importância do Axé, da ENERGIA VITAL, da potência de vida presente em cada ser vivo, para que, num movimento de CIRCULARIDADE, esta energia circule, se renove, se mova, se expanda, transcenda e não hierarquize as diferenças reconhecidas na CORPOREIDADE do visível e do invisível. A energia vital é circular e se materializa nos corpos, não só nos humanos, mas nos seres vivos em geral,

<sup>41</sup> “Ao destacarmos a expressão “valores civilizatórios afro-brasileiros”, temos a intenção de destacar a África, na sua diversidade, e que os africanos e africanas trazidos ou vindos para o Brasil e seus e suas descendentes brasileiras implantaram, marcaram, instituíram valores civilizatórios neste país de dimensões continentais, que é o Brasil. Valores inscritos na nossa memória, no nosso modo de ser, na nossa música, na nossa literatura, na nossa ciência, arquitetura, gastronomia, religião, na nossa pele, no nosso coração. Queremos destacar que, na perspectiva civilizatória, somos, de certa forma ou de certas formas, afrodescendentes. E, em especial, somos o segundo país do mundo em população negra” (TRINDADE, 2005:30).

nos reinos animal, vegetal e mineral. “Na Natureza nada se cria, tudo se transforma”, “Tudo muda o tempo todo no mundo”, “... essa metamorfose ambulante”. Se estamos em constante devir, vir a ser, é fundamental a preservação da MEMÓRIA e o respeito a quem veio antes, a quem sobreviveu. É importante o respeito à ANCESTRALIDADE, também presente no mundo de territórios diversos (TERRITORIALIDADE). Territórios sagrados (RELIGIOSIDADE) porque lugares de memória, memória ancestral, memórias a serem preservadas como relíquias, memórias comuns, coletivas, tecidas e compartilhadas por processos de COOPERAÇÃO e COMUNITARISMO, por ORALIDADES, pela palavra, pelos corpos diversos, singulares e plurais (CORPOREIDADES), pela música (MUSICALIDADE) e, sobretudo, por que não, pelo prazer de viver — LUDICIDADE (BRANDÃO e TRINDADE, 2010, pág.14).

Aprender nos terreiros é, também, um processo de reconhecimento e valorização da tradição, que resiste às imposições coloniais e eurocêntricas. Nesse contexto, a identidade daquele que aprende é moldada pela sua conexão com a comunidade, suas práticas e a sabedoria ancestral que permeia o terreiro. Nesta perspectiva, Leda Maria Martins, em *Performances do Tempo Espiral* (2021), propõe que a circularidade e a espiralidade são bases da transmissão de conhecimento nas culturas afro-diaspóricas. Esse pensamento dialoga com a progressão gradual na aprendizagem situada, com a LPP e com a pedagogia dos terreiros, onde os aprendizes ingressam nos saberes aos poucos, em ciclos de aprofundamento. Igualmente ao que vemos e vivemos nos terreiros, os saberes ancestrais são dançados, cantados, inscritos no corpo como memória, assim sendo ensinados.

Dessa forma, os terreiros propõem um modelo educativo que valoriza os saberes ancestrais, a experiência vivida e a relação intergeracional. Este modelo não apenas resgata práticas tradicionais, mas também resiste à homogeneização imposta pelos paradigmas hegemônicos, promovendo uma educação libertadora e comunitária. A partir dessa perspectiva, podemos compreender que a *Pedagogia de Terreiro* é um campo de existência e renovação individual e coletiva, um lugar onde o saber é vivo, circular e compartilhado. Seu impacto vai além do terreiro, influenciando as práticas diárias, experiências em diferentes espaços e promovendo o reconhecimento das epistemologias negras e afro-indígenas como fundamentais para a construção de uma identidade e conhecimento plural e emancipador.

Os valores civilizatórios afro-brasileiros se fundamentam em princípios que estruturam modos de ser, sentir e aprender. Na perspectiva das comunidades de matriz africana, destacamos como a corporeidade, a musicalidade e a oralidade, enquanto valores centrais, sustentam a experiência pedagógica e espiritual do

terreiro. Do que já cartografamos até aqui, podemos anunciar que a corporeidade, compreendida como território de memória e sabedoria, inscreve no corpo a experiência ancestral individual e coletiva. A musicalidade, por sua vez, organiza o tempo e o espaço, conduzindo o aprendizado pelo ritmo, pelo canto e pela vibração. E a oralidade dá forma à transmissão dos saberes, mantendo viva a tradição por meio da palavra falada, das narrativas e dos cânticos. Esses três princípios se entrelaçam, configurando uma pedagogia que valoriza o corpo como centro da experiência e como linguagem sagrada. É nesse horizonte que se compreende o corpo como produtor de significados, tema que nos conduz ao próximo subcapítulo.

## 2.2 O corpo como produtor de significados

No âmbito das oralituras,  
o gesto não é apenas uma representação mimética  
de um aparato simbólico,  
veiculado pela performance.  
Ou, ainda, o gesto não é apenas  
narrativo ou descritivo, mas,  
fundamentalmente, performativo.  
O gesto, como *poiesis* do movimento  
e como forma mínima,  
pode suscitar os sentidos plenos.

O gesto esculpe, no espaço, as feições da memória,  
não seu traço mnemônico de cópia especular  
do real objetivo,  
mas sua pujança de tempo em movimento.  
Em África, assim como nas Américas,  
“o bom dançarino é o que conversa com a música,  
que claramente ouve e sente as batidas,  
e é capaz de usar diferentes partes do corpo  
para criar a visualização dos ritmos”.

Dançar a palavra, cantar o gesto,  
fazer ressoar em todo movimento um desenho da voz,  
um prisma de dicções,  
uma caligrafia rítmica, uma cadência.  
Assim se realiza a emissão da textualidade oral,  
nos diversos dispositivos pelos quais  
e nos quais se compõe.

Leda Maria Martins

Em minha jornada profissional, atuando na educação formal desde 2012, somente agora, em 2025, sou tutora de bebês com idade entre 10 meses e 2 anos. Nas observações diárias que a maternidade e o quintal me proporcionam, posso

dizer que eles experimentam o mundo, primeiramente através do corpo, sentindo, levando tudo à boca, percebendo texturas pelo tato. É um mundo novo que se abre e se manifesta diante de seus olhos que ainda não conseguem ver com tanta nitidez o novo mundo. Adentrar ao terreiro é experimentar o mundo pela primeira vez, é acessar memórias ancestrais, é saber ver aquilo que se manifesta entre o véu. Presente, passado, futuro, como os bebês o fazem.

Segundo Inocêncio (2006), o corpo negro, tanto em sua dimensão coletiva quanto individual, é um registro vivo das experiências históricas e sociais da população negra. No contexto das comunidades terreiro e quilombos, o corpo coletivo mantém e ressignifica valores ancestrais africanos, funcionando como espaço de resistência identitária. Entretanto, indivíduos negros enfrentam a imposição de estereótipos que os vinculam a imagens exóticas e primitivas, lidando com o peso da subalternização e do embranquecimento social. Essa construção simbólica influencia a percepção social desses corpos e sua relação consigo mesmos, oscilando entre estratégias de resistência e tentativas de invisibilização. A violência simbólica, ao reduzir o corpo negro a aspectos físicos estereotipados e hierarquizados, reforça desigualdades e legitima formas de exclusão, mas o ativismo negro tem possibilitado novas formas de afirmação e valorização identitária. Esse processo de construção e reconstrução dos corpos e suas significações dialoga com as pedagogias de terreiro e com a noção de circularidade dos saberes, elementos centrais para pensar a educação e a formação de identidades nos espaços de sociabilidade afro-diaspórica.

A compreensão da percepção como um acontecimento corpóreo, conforme delineado por Merleau-Ponty (1945/1994), possibilita uma reflexão sobre os saberes que emergem da corporeidade e suas manifestações nas comunidades tradicionais. A noção de percepção, que rompe com a dicotomia empirista e intelectualista, coloca o corpo no centro da experiência sensível e da construção do conhecimento. Nos terreiros, a percepção fenomenológica se revela como eixo fundamental para compreender a pedagogia em circularidade. A experiência perceptiva no terreiro não se reduz a uma abstração cognitiva, mas à vivência integral do corpo que sente, move-se e interage com os elementos simbólicos e materiais da prática religiosa. O aprendizado ocorre pela corporeidade, em um espaço onde os gestos, os ritmos e as interações sociais são essenciais. Nesse sentido, a teoria da percepção merleau-pontyana se alinha à compreensão do corpo no terreiro como campo

criador de sentidos, onde cada movimento e cada som são convites para novas formas de saber e existir.

Tambores de cerimoniais religiosos agrupam homens e mulheres na fluência de comunicações com ancestrais e divindades. Prolongando palavras e gestos em toque de tambores ou sopro e fricções de instrumentos sonoros, corpos africanos e afrodiáspóricos vêm sendo moldados, educados, formados por necessidades e perspectivas culturais em que sentidos e sensações, ou "instintos", como dizem folcloristas, são apurados e atualizados via artifícios de suas culturas material e sensível. Órgãos sensitivos, pele e corpos são vividos em imaginário e artefatos construídos em injunções cultura/ natureza. (Antonacci, 2014. p.142)

A circularidade pedagógica presente nos terreiros se estabelece como uma epistemologia encarnada, na qual o conhecimento não é meramente transmitido, pois é construído coletivamente por meio da experiência e da repetição ritualística. Essa perspectiva rompe com a visão cartesiana do corpo como receptáculo unidirecional, passivo de aprendizado, reconhecendo-o como sujeito ativo na constituição do saber.

Merleau-Ponty enfatiza que a percepção emerge do corpo em relação com o mundo, evidenciando a historicidade e a subjetividade na construção do sentido. Nos terreiros, a construção do saber não se limita ao verbalizado, se expressa na corporeidade, na forma como se pisa o chão, se entoa um ponto ou se participa de um xirê. Retomando os valores civilizatórios afro-brasileiros, propostos por Trindade (2005), percebemos que a corporeidade é um elemento fundamental na transmissão do conhecimento. Nos terreiros, o aprendizado se dá por meio da convivência, da imitação, da escuta atenta e do respeito às ancestralidades. Nesse contexto, não é apenas meio de expressão, mas um princípio educativo estruturante, que orienta as relações sociais, o pertencimento e a continuidade dos saberes tradicionais. Como a autora ressalta, a corporeidade na educação infantil de matriz afro-brasileira não se restringe ao movimento físico, mas abrange uma dimensão relacional, ética e política, promovendo um aprendizado sensível e coletivo.

*“Eu vim de lá, pequenininho, e alguém me avisou para pisar neste chão devagarinho”.* Versos de Dona Ivone Lara ressoam com a pedagogia dos terreiros, onde o aprendizado é vivido no corpo, na escuta, no gesto, na vibração do chão que sustenta a tradição. Corpos, muitas vezes, adultos, que ao adentrar são crianças, aprendendo tudo, conhecendo um novo mundo. Merleau-Ponty nos lembra que a percepção emerge do corpo em relação com o mundo. O caminhar cuidadoso que a música evoca no terreiro é o mesmo que guia a transmissão dos saberes ancestrais:

pisar devagarinho é respeitar o tempo do aprendizado, reconhecer o território e a história, e permitir que o corpo absorva, na experiência, aquilo que palavras sozinhas não dão conta de ensinar.

A pedagogia dos terreiros se alicerça na coletividade e na participação ativa dos corpos no espaço sagrado. Como destaca Trindade, o corpo que dança, que canta, que se movimenta é um corpo que aprende e ensina, inserido em uma rede de significações compartilhadas e transmitidas de geração em geração. Esse entendimento se alinha à perspectiva de Leda Maria Martins, que nos possibilita compreender o corpo como território político, de memória, cultura e ancestralidade. A possibilidade de retorno e de continuidade.

A manifestação que a autora apresenta como tempo espiralar, que no contexto das tradições banto e iorubá representa a ideia de morte, é a continuidade da vida no tempo ritual-ancestral, evidenciando a espiralidade temporal como eixo estruturante dos saberes de terreiro. Assim, o corpo torna-se

[...] um acervo de um complexo de alusões e repertórios de estímulo e de argumentos, traduzindo certa geografia do corpo: o corpo pólis, o corpo das temporalidades [...], o corpo testemunha e de registros. (Martins, 2002, p. 162).

O corpo - expressão maior de mediações cultura/ natureza - como "arquivo vivo" de memórias sem fronteiras. (Antonacci, 2012. p.155)

Nos terreiros, o corpo testemunha e se inscreve na repetição dos cantos, das danças e dos rituais, reafirmando a corporeidade como veículo de conhecimento e permanência ancestral. A percepção corpórea, conforme discutida por Merleau-Ponty, articula-se à pedagogia do terreiro como um saber que se dá no movimento, na circularidade. Aqui, é muito pertinente o conceito de circularidade conforme nos ensina a sabedoria quilombola de Antônio Bispo dos Santos (2023). Nós somos começo, meio e começo.

A matriz africana se constitui com base na circularidade, as rodas de sambas, rodas de capoeira, as giras dos terreiros e também as rodas de conversa, pois estar em roda significa gerar a possibilidade de olhar e enxergar o outro, de se colocar no mesmo lugar que o outro. A circularidade proporciona novos olhares e percepções, permite construir e fortalecer sujeitos na compreensão de suas subjetividades. A roda tem um significado muito grande, é um valor civilizatório afro-brasileiro (TRINDADE, 2005) que resgata nossas tradições mais antigas através da circularidade, pois no momento em que podemos olhar e tocar uns aos outros, nos tornamos mais próximos. No círculo, eu vejo quem está do meu lado e quem está a minha frente, é uma forma de eu compartilhar saberes, por isso é tão importante cada um dizer sua palavra. A circularidade nos permite ver

o corpo do outro e compreender a dimensão dos mesmos inseridos nos vários espaços, pois o corpo é muito importante na medida em que com ele vivemos, existimos e somos no mundo. (Silva, 2020)<sup>42</sup>

Nesta retomada sobre a percepção e sua relação com a corporeidade, podemos compreender a pedagogia do terreiro como uma epistemologia do corpo vivo e em movimento. A percepção fenomenológica, ao destacar o corpo como centro da experiência do mundo, reforça a necessidade de considerar os saberes tradicionais para além de serem práticas culturais, mas sendo reconhecidas como formas legítimas e complexas de construção do conhecimento. Dessa maneira, a percepção como atitude corpórea se entrelaça com os saberes de terreiro, reafirmando a importância do corpo na educação, na memória e na existência coletiva.

O corpo, na tradição africana e afro-diaspórica, é o primeiro instrumento de comunicação, memória e criação. É nele que o ritmo se inscreve e a palavra ganha corpo sonoro, traduzindo mundos, afetos e ancestralidades. A musicalidade, portanto, não é mero acompanhamento. É linguagem e rito, extensão da voz e do gesto que conduzem a experiência do sagrado e do cotidiano. Nos timbres e nas batidas, a vibração atravessa o corpo e o faz mediador entre o visível e o invisível, o individual e o coletivo. O sentir a música pelo corpo é modo de existir e conhecer, um saber que pulsa em cada músculo, em cada respiro, e que se reinscreve nas práticas contemporâneas de dança, canto e celebração.

Durante e após a travessia atlântica, essa sabedoria corporal-musical foi resistência e reinvenção. Nos porões e nos convés dos navios, os corpos dançavam, forçados a se mover, encontrando no movimento um modo de permanecer vivos, de se reconhecerem uns nos outros, de reativar cosmologias e esperanças. A musicalidade foi o território possível da liberdade: nela, a dor se transformava em ritmo e o trauma, em canto. Essa herança sonora, forjada na adversidade e sustentada pela coletividade, atravessa o tempo e reencanta o presente, lembrando-nos que o corpo, quando ritmado pela música, é mais do que matéria, é ponte entre memória e futuro, é tambor que fala e recria o mundo.

Fui à minha mais velha buscar recursos para compreender mais profundamente o tema. A Iyalorixá e Iyatebésé Adriana de Ogum, conhecida

---

<sup>42</sup> Trecho retirado do artigo “Valores civilizatórios afro-brasileiros e o legado de Azoilda Loretto da Trindade” que compõe a publicação O despertar da consciência, proposto pelo SESC Rio, acesso em 20 de março às 21h13 [https://issuu.com/sescrio/docs/o\\_despertar\\_das\\_consciencias/s/17614662](https://issuu.com/sescrio/docs/o_despertar_das_consciencias/s/17614662).

também como Ayoju Meje - seu nome pós iniciação -, é uma das filhas mais antigas do terreiro, sobrinha carnal de Mãe Dida e prima de Pai Alexandre. Foi por meio dela que cheguei à minha casa de santo, e fomos unidas em matrimônio pela Jurema Sagrada, sob as bênçãos de Manoel Conrado, Mestre de Jurema de Pai Alexandre. Ayoju Meje carrega uma responsabilidade imensa dentro da comunidade: é os olhos da Mãe e do Pai quando estes estão manifestados em seus Orixás ou Mestres, zelando pela harmonia e pela força do axé que circula. Em 2026 completará trinta anos de iniciada. É a mãe que canta — aquela a quem Xangô concedeu a permissão sagrada de tocar os tambores — e, com sua voz e suas mãos, mantém a memória viva dos ancestrais que sustentam nossa casa.

*“Cantar, essa parte do canto da fala, um canto falado dentro do terreiro ele é complexo começa por aí, mas pra você entender, pra você cantar junto, você tem que tá aberto, você tem que ter trabalhar sua escuta, primeira coisa é trabalhar sua escuta, leitura de lábio. A gente está falando de oralidade, então se eu não escuto não compreendo, se eu não faço leitura de lábio, se eu não tento cantar mesmo cantando ou outras coisas falando outras palavras né, eu não vou conseguir e tem um lugar também de uma linguagem que é totalmente desconhecida, que eu não tenho ainda, mas uma pessoa que vem adentrando terreiro né e das pessoas novas que entram também dentro do nosso terreiro, é preciso ter curiosidade, é preciso querer também, eu não posso só esperar, então pra cantar a dificuldade que eu vejo é que as pessoas elas querem aprender aqui no ato rápido e não é assim, você tem que ouvir, você tem que repetir, tem que cantar em português, tem que cantar o que você entende pra você ir se soltando, ir entendendo. Porque são anos dentro do candomblé pra entender o sotaque de uma língua como o Nagô, por exemplo o Egbá, que é um canto antigo, se tratando ainda mais dessa questão de uma ladainha que ela é um canto que se alonga.*

*Então as pessoas adentram sabendo que tem canto e várias outras coisas, mas é ainda, uma mente colonizada, é uma mente que foi constituída pra pensar assim (faz gesto de fechada- mente fechada), então se eu não consigo, eu tenho que tentar, se eu não tô entendendo eu não canto e não é sobre isso...não é sobre isso.*

*A gente pode cantar sim, muitas pessoas desde que eu me conheço por gente, eu vi gente aprender exatamente assim dentro do terreiro e ninguém vai falar ‘cê tá cantando errado’, o ato de você tentar cantar vai te trazer isso, óbvio que eu*

*preciso ter uma escuta, eu preciso, o canto ele tá ali, ele vem como uma voz condutora, tanto é que a gente evoca primeiro, a gente canta puxa primeiro pra depois entrar os instrumentos e entrando aos poucos os instrumentos, então eu tenho essa voz principal no começo pra poder entender essa sonoridade, essa dicção do cantar mas também a importância disso ser ensinado dentro do terreiro, em roda como muitas vezes foram feito no nosso barracão e muitas vezes eu cantando articulando para que as pessoas pudessem, para que os Omos Orixás, os filhos, pudessem entender, então geralmente canta articulando bem porque é uma forma de você ensinar também dentro do ritual do xirê, também de evocar, de trazer essa energia, mas isso é um processo a longo prazo não só na nossa casa mas em todas as casas. Tem uma parte que é dos nossos fundamentos, a importância dos Omo Orixás, dos abians, dos yawos, dos egbomis, enfim quem tem seus cargos, estar dentro, porque isso não cabe só aos yawôs, cabe a todo mundo que tá dentro dos fundamentos internos, porque a gente repete muitas vezes as toadas, muitas vezes, e aí o que eu tenho que fazer? Aí tem uma questão muito da escuta ancestral, uma coisa é você ouve ali, saiu dali, não lembra mais, então o quanto é difícil, ainda nos dias de hoje, você ouvir algo e adentrar isso em você, que amanhã você vai sair cantando mas quanto mais você ouvir profundamente mais a questão do canto dessa língua que é difícil, de uma entonação que é difícil ela vai criando um registro no seu corpo, da cabeça ao teu pé, esse registro que é um registro ancestral simbólico, é você permitir com que aquela fala, aquela voz que tá ecoando e que principalmente, ali quando ela tá chamando, tá cantando e a gente vai ter que responder, que aquela voz adentre a você, ela entra na sua escuta ancestral e que você entenda que você tem a necessidade de ouvir profundamente.*

*Dentro do terreiro, estamos falando do canto, mas tudo é assim, então se eu ouço profundamente eu não vou esquecer uma explicação que foi dada ali, mesmo que eu não ouvi muito bem mas eu vou guardar alguma coisa, cantar é a mesma coisa, é como uma criança começar a falar, é como yawô que tá aprendendo a falar, a rezar. Por que vocês, enquanto yawôs, aprendem enquanto está no processo do seu preceito, dos três meses? Porque ele tem que rezar todo dia, então ele vai ouvindo a voz dele mesmo, a gente precisa ouvir a nossa voz. Então esse é o processo, as pessoas chegam, importante isso, adultas muitas vezes no terreiro, isso prejudica, porque você já tem uma mente mais fechada, as coisas, vai pro serviço vai por ali...essa coisa é muito cartesiana, agora você pega uma criança ou*

*uma pessoa um pouco mais nova, dentro do terreiro é muito mais fácil você ensinar, ela tá mais disponível, esse corpo tá disponível, essa escuta tá disponível, vai ser curiosa, vai fazer pergunta, não é uma pergunta do adulto. Então, hoje, os candomblés eles têm essa visão, o Babalorixá e a Iyalorixá, a Ayabá, no caso da nossa nação, tem responsabilidade de ensinar, se eu tô ali eu tenho como mais velha, eu tenho que cantar e não dar bronca, eu tenho que cantar, achar uma forma de como eu vou cantar pra aquela pessoa entender, então a educação de terreiro ela vem deste lugar e muitas vezes os terreiros estão fragilizados neste lugar por questões de viver na capital, questão barulho, enfim entre outras coisas.” (Iyá Adriana de Ogun)*

Enquanto o Ocidente cristianocentrado associa o corpo ao pecado e o interpreta por um viés biológico e visual — determinando identidades sociais a partir da hereditariedade e do fenótipo —, nas culturas africanas, o corpo é parte do sagrado e não define o lugar social dos indivíduos. Entre os iorubás, por exemplo, as relações sociais se legitimam por fatos culturais e comunitários, não por critérios biológicos. Essa visão se reflete nas comunidades tradicionais de terreiro, onde o corpo é espaço de acolhimento e diversidade. Os terreiros se configuram como territórios plurais e democráticos, abertos a diferentes sujeitos sociais — negros, brancos, mulheres, homens, crianças, pessoas LGBTQIA+ —, invertendo hierarquias excludentes e possibilitando ascensão social e espiritual, especialmente para grupos historicamente marginalizados, como as mulheres negras.

O corpo é instrumento da manifestação sagrada que guarda a ancestralidade e a orixalidade. Ele carrega características físicas e psicológicas herdadas tanto dos antepassados quanto das divindades, sendo um espelho do sagrado na matéria. A presença dos orixás nos rituais não é uma incorporação externa, mas uma *excorporação* — uma manifestação de dentro para fora. Assim, o corpo é divino, mas também prático: comer, dançar, trabalhar e fazer sexo são atos naturais e teomórficos, já que as divindades também vivem esses gestos vitais.

*“Bom falar desses corpos dentro do terreiro, diferença a gente vê praticamente sempre que adentra alguém. O que acontece? Muitas pessoas já passaram pela umbanda ou visitaram o Ketu, que é a nação mais frequentada. É muito difícil receber uma pessoa de Angola, por exemplo. Mas o Ketu, além de tudo, é uma nação que acolheu a casa por um tempo, e foi ali que também fiz meu deká. Eu sou iniciada no Nagô, mas tirei meu deká no Ketu. Tive essa experiência, minha*

*primeira mãe de santo também era do Ketu. Então, a nossa casa tem essa mistura de corpos e movimentos diferentes. Mas muitas vezes — não só na nossa casa, como em outras — isso se repete. O Ketu se constituiu de forma grandiosa, se espalhou muito e tem uma questão coreográfica que encanta, é um brilho nos olhos das pessoas e dentro da nossa casa também há pessoas que passaram pelo Ketu. A diferença é que quando você adentra mesmo na sua nação, no caso do Nagô, que é uma nação que não está exposta na internet, por exemplo, você não vai ver facilmente o xirê deles, até porque as pessoas não se interessam tanto em assistir, porque não há aquela coreografia<sup>43</sup>, essa é a verdade, na minha visão e no meu conhecimento. O que acontece dentro do terreiro, quando se trata do Nagô Egbá, a gente tem um corpo livre, a gente tem o ancestral, o Orixá tem seus signos, seu corpo, sua expressão — e isso foi muito demonizado, principalmente o povo Egbá. As pessoas não falam, mas foi. Porque é um Orixá está de “olho aberto”, uma constituição livre: ele anda, se move, não tem ninguém com adjá atrás guiando, ele é ele mesmo. Nós não somos nada perto dele. Ele tem liberdade no espaço.*

*E o que pactua isso? Se eu tenho duas referências dentro de um terreiro, Ketu e Egbá — uma pessoa que adentra que veio da umbanda, que não sei de que tradição é, um corpo branco, de pensamento colonizador, rígido —, isso se reflete. Esse corpo não consegue nem andar, a cabeça é totalmente fechada, presa na ideia de que “meu andar é assim”, mas o santo não dança assim. O orixá dança assim, mas eu não consigo mover pra direita ou pra esquerda.*

*Então, o que acontece? O Orixá está ali, mas a cabeça não deixa o Orixá movimentar o corpo. Essa é a grande dificuldade, o corpo fica enrijecido, pra mim, é como moldar uma argila e ela secar, o corpo fica duro e não se liberta, porque a cabeça não está liberta, ele tenta fazer aquela coreografia, mas o corpo não vai.*

*Aí vem o estranhamento, esse corpo não consegue se movimentar, ele precisa de muito amparo, de muito ensinamento, de muito trabalho pra entender que está tudo bem. Não precisa “fazer certo”. Em casa, é difícil, porque não dá mais pra forçar. Às vezes a gente reúne: “vamos falar sobre isso”, “vamos dançar”, “vamos estudar as danças de orixá”. Muitos aprenderam na base do Ketu, mas mesmo quem aprendeu no candomblé precisa desaprender pra aprender de outro jeito.*

---

<sup>43</sup> É comum, na danças dos Orixás, movimentos coreografados, ensinados dentro do terreiro, que contam as histórias, feitos e habilidades dos Orixás.

*Eu tenho conhecimento das danças, das cantigas, dos fundamentos desse lado. Mas quando retorno à minha essência, não abandono o que aprendi — é saber, é aprendizado. Eu fui buscar a minha essência. Hoje em dia, se você comparar o Fon, o Ketu e o Nagô, vê uma diferença extrema na estrutura. O Nagô não tem vício de outras nações. Eles dançam com naturalidade. O corpo, ara, Nagô já sabe o que é, só de andar, há um registro corpóreo ali, uma beleza própria.*

*Se um dia o Nagô perder isso, esquece, o movimento do corpo está em consonância com o ilu, com a batida. É uma orquestra muito bonita, não acelerada, tudo é junto, em conjunto.*

*Os corpos novos que estão chegando são responsabilidade nossa. Eu mostro o movimento, “não é assim, é assim”. Quando a pessoa pega o básico, tudo muda. Na época, quem fazia era eu, Cecílio e Neidinha. Os outros não queriam. Então, pra estar no axé da coisa, é preciso primeiro se permitir. Nenhum deles tinha ido ao sítio, visitar, ver de perto.*

*Pra mim, tem pessoas que não são Nagô, são filhos de santo do Ketu, com tradição misturada. Porque, se não há interesse, se não querem conhecer, como vão aprender?*

*Pra adentrar um lugar, precisa estudar. Se eu olho um santo que virou lá fora, o corpo já diz se é ou não. O corpo fala. Se é Ketu, o movimento é outro. Alguns não têm o movimento porque são pessoas cruas, precisam ser trabalhadas. Me entristece, saudamos nossos ancestrais Nagô, mas não saudamos na roda como se deve, quando dançamos, é preciso evocar nossos ancestrais, não dá pra dançar de outro modo.*

*Por exemplo, eu tenho um canto, não vou puxar uma dança do Ketu no salão. Tenho que evocar meus ancestrais Nagô. As nações se encontram dentro dos terreiros e são todas bonitas — Angola, Ketu, Fon, Nagô —, mas o que tem que prevalecer é a coerência com sua própria nação.*

*Pra aprender, tem que ocupar o terreiro, cozinhar, estudar junto, dançar, não ficar dois meses sem aparecer. Mas a cabeça de muita gente ainda está condicionada. Alguns têm a mente mais aberta, outros não. E é isso: cada corpo traz uma história, uma ancestralidade, uma travessia. O desafio é fazer esses corpos se libertarem, pra que o Orixá possa, enfim, dançar dentro deles.” (Iya Adriana de Ogun)*

Pensar o corpo é pensar no que nutre e o mantém em pé, a alimentação é uma prática mantenedora da vida, da saúde e das relações sociais. A cozinha, espaço central nas casas e nos terreiros, é lugar de encontro, conversa e partilha, onde o alimento mantém vivo o físico, o emocional e fortalece os vínculos comunitários. A *Iyábàse* exerce a função sacerdotal, de revelar e manter o caráter sagrado da alimentação.

O corpo e sua estrutura é fundamental para o candomblé, isto porque, as ações, os aprendizados e o trabalho dependem dele. Um corpo saudável, com uma estrutura óssea perfeita traz, em si, a possibilidade do movimento em prol da comunidade sócio-religiosa. (Oliveira. 2008, Pág 87)

A festa, a música e a dança são dimensões inseparáveis da vida e da espiritualidade africana. Nos rituais de candomblé, a dança expressa a corporeidade e o elo entre humanos e divindades. Quando os orixás se manifestam, eles dançam em seus filhos, transformando o movimento em narrativa ancestral. A dança é terapêutica, celebra a vida e o pertencimento, conduzindo os iniciados ao transe e à comunhão com o sagrado.

Em disposições corporais para música, dança, bater de palmas em ethos de tradições africanas, reativadas em práticas culturais no exílio, era inviável dissolver o que diz respeito ao que são e têm em comum. Como corpo comunitário em ação - que se sustem, ocupa espaços, comunica-se em mediações corporais, nascendo, vivendo, morrendo na contramão de instauradas dispersões -, seus arranjos em territórios íntimos ou emergências em lugares devassados por poderes da modernidade, tendem para arranjos com volume. Em bloco ou cordão, em roda ou círculo, em bando ou malta, em legião ou falange, mesmo atravessados por olhares externos a seus viveres, corpos comunitários resistem a aridez do isolamento individualista. (Antonacci, 2014. P. 175)

Nas festas públicas, a alegria, a ludicidade e o gesto de partilhar comida expressam a união entre o humano e o divino. Todos são convidados a cantar, dançar e comer, reforçando o senso comunitário e a circularidade da vida. A dança é coletiva e acontece em círculo, movimento que simboliza o tempo e a ancestralidade. Quando gira em sentido anti-horário<sup>44</sup>, remete ao passado e reencena o tempo mítico em que os orixás viveram entre os humanos. Cada divindade possui sua própria dança, que dramatiza suas histórias sagradas. Até mesmo os ritos de oferenda e sacrifício se realizam em movimento dançado,

---

<sup>44</sup> Em algumas tradições, nas celebrações dedicadas aos ancestrais#, o círculo gira no sentido horário, representando a continuidade da vida e a ligação entre vivos e mortos. O conceito de ancestrais na perspectiva das religiões de matrizes africanas, vêm da ideia que o antepassado, ancestralizou, ou seja seu feitos em vida foram grandiosos por isso ele não será esquecido. Outra nomenclatura encontrada é Ancestral Divinizado.

reafirmando que, para as tradições africanas, a vida, a morte e o sagrado passam sempre pelo corpo em festa.

Por meio da dança dos orixás percebem-se as expressões faciais das pessoas que os incorporam, que variam de acordo com o orixá incorporado: algumas expressões mais carrancudas, outras mais suaves, outras que nem se sabe; o que não se pode negar é a marca constante em todas as expressões faciais: os rostos tornaram-se máscaras. Na incorporação, percebem-se crianças com expressões de velhos, velhos com expressões de jovens, mulheres cansadas com expressões rejuvenescidas. Ali, não existem mais estudantes, doutores, empregadas domésticas, prostitutas, auxiliares de escritório, o que existem são rainhas e reis que chegaram para compartilhar o axé, a energia vital, com todos ali presentes; o que prevalece é a ligação entre o sagrado e o profano revelando, ainda que de forma muito delicada, que existe uma linha muito tênue entre deusas, deuses e pessoas comuns ou que, de fato, nosso corpo é um templo sagrado e guardamos, dentro dele, nossas divindades, expondo-as em momentos raros, porém coletivos, visando ao bem-estar do grupo. (Oliveira, 2008. págs 80-81)

Acredito que neste momento, já ficou entendido como o conhecimento circula no terreiro e como se dão as aprendizagens. Os tambores, que são entidades, as palavras, gestos e a perpetuação da filosofia de vida que é a vida neste território. Cada canto, cada história contada à beira do fogão, cada ensinamento transmitido entre uma oferenda e outra constitui parte de uma complexa rede de memórias compartilhadas. O corpo, que dança e escuta, torna-se também instrumento de transmissão — aprendendo com o olhar, com o fazer e com o sentir. Nessa tessitura viva, o conhecimento não se separa da experiência, e o tempo se dobra sobre si mesmo, atualizando as antigas lições no presente da convivência.

É nesse território simbólico e afetivo que a tradição oral se revela como o eixo estruturante da pedagogia de terreiro. A sabedoria não está apenas nos livros, aliás para as tradições africanas não é onde se fundamentam, mas nas vozes, nas narrativas que atravessam gerações e nas histórias de vida que guardam e recriam a própria existência. O capítulo que segue, poderia ser um áudio longo que você escuta as entonações, respiros, que percebe que os olhos devem estar sorrindo contando esse conto, mas aqui daremos força a potência das *Escrevivências: Tradição Oral*, com histórias de vida, adentraremos esse universo — compreender como as memórias individuais se entrelaçam às coletivas, como os saberes circulam e se transformam em experiências formadoras, e de que modo a palavra viva continua a ser o fio que costura o aprendizado e sustenta a espiritualidade nas comunidades de terreiro.

Preciso dizer: você irá receber o Asè da fala.

○  
○  
○  
○  
○  
○  
○  
○  
○  
○  
○  
○

**Capítulo três -  
Escrevivências da  
aprendizagem**



### 3. Escrevivências da aprendizagem

Pode ser embaixo da figueira, aos pés da imensidão do baobá, histórias de boca são contadas desde os mais velhos para os mais novos - sabaças em circularidade. Èsú enquanto princípio da circularidade dos saberes.

Na minha infância, não tive muitas contações de histórias, me lembro de sempre pedir para meu pai contar a história da “gata borralheira”, que da forma dele era muito boa, minha mãe lia o livro do “le petit prince” que guardo até hoje, minha avó Nina, contava das costuras e do primeiro vestido de noiva que confeccionou ainda adolescente. Sempre contei histórias para Maria, minha filha se tornou uma grande leitora e apaixonada por livros.

Tempo atrás, já nas escritas dessa dissertação um amigo querido me disse que eu era/sou uma *Griot*, uma contadora de histórias. Entendi que essa cartografia é uma travessia por histórias únicas mas coletivas, que vão enredando nosso imaginário e nos aproximando nas experiências vividas.

Os povos africanos, tanto os bantus quanto os sudaneses, que foram arrancados de suas terras e trazidos para o Brasil, carregaram consigo, na travessia do Atlântico, uma tradição ancestral. Essa tradição, enraizada na memória dos antepassados, não só sobrevive, mas floresce até os dias de hoje, como um ato de resistência cultural e como a preservação de um legado vivo. A oralidade, expressão primordial dessa cultura, se apresenta como uma ferramenta pedagógica, um meio de transmitir e perpetuar o conhecimento entre gerações. Para Antonacci (2014), as “*tradições orais materializam-se em organizadas palavras comunitárias, uma espécie de enciclopédia da palavra oral, produzida, transmitida e renovada em fazer-se contínuo do corpo e da comunidade.*” (pág 43) Para grande parte desses povos, a tradição oral é o fio condutor da memória coletiva, um patrimônio imaterial que se entrelaça tanto com a cultura popular quanto com os rituais religiosos de matriz africana, como o candomblé e outras religiões.

Embora pesquisadores e historiadores tenham dedicado seus esforços para registrar e sintetizar os saberes da diáspora africana e do próprio continente, tais registros escritos são fragmentados e, muitas vezes, insuficientes. As histórias que habitam os terreiros, vivas e dinâmicas, escapam ao papel. Elas se manifestam na palavra falada, no canto, na dança e nos gestos, expressões corporais que resistem

à fixidez da escrita. Apenas por meio da oralidade, dessas narrativas que pulsam nos corpos e nos ritos, podemos acessar a profundidade dos saberes de terreiro.

A transmissão oral é uma técnica a serviço de um sistema dinâmico. A linguagem oral está indissoluvelmente ligada à dos gestos, expressões e distância corporal. Proferir uma palavra, uma fórmula é acompanhá-la de gestos simbólicos apropriados ou pronunciá-la no decorrer de uma atividade ritual dada. Para transmitir-se àse, faz-se uso de palavras apropriadas da mesma forma que se utiliza de outros elementos ou substâncias simbólicas. (Santos, 2012. p 48)

Nesse sentido, é crucial refletir sobre a tensão entre a preservação desses conhecimentos e a influência de tradições eurocêntricas que, por vezes, tentam cristalizá-los em formas fixas e estrangeiras ao seu dinamismo originário.

A valorização dos registros orais não só possibilita, como também enriquece as pesquisas que se debruçam sobre a memória, a presença e a vivência dos povos afro-diaspóricos. É na memória que se revela a verdadeira pedagogia do terreiro, nos trajetos trilhados, nas histórias compartilhadas, no ensinamento silencioso da prática cotidiana. Assim como muitos registros literários nasceram da oralidade, da contação de histórias vividas, a religiosidade afrodiaspórica e afroameríndia só pode ser compreendida com respeito às suas fontes genuínas, àquilo que escapa ao papel e reverbera nas vozes, nos corpos, e nos ritos sagrados.

A escrita é uma coisa, e o saber, é outra. A escrita é a fotografia do saber, mas não o saber em si. O saber é uma luz que existe no homem. A herança de tudo aquilo que nossos ancestrais vieram a conhecer e se encontra latente em tudo o que nos transmitiram, assim como o baobá, já existe em potencial em sua semente. Tierno Bokar<sup>45</sup>

A tradição oral, para as culturas africanas e afro-diaspóricas, é um pilar fundamental na preservação e transmissão de conhecimentos, memórias e valores. Ela não é apenas uma forma de contar histórias, mas um instrumento vivo de construção da identidade coletiva, de manutenção da memória dos ancestrais e de recriação constante do saber. Antonacci(2014, p.143) cita Sodré (2002, p. 16) ao afirmar que *"oralidade, não como mero recurso técnico e sim como o arcabouço de um relacionamento com o mundo"*. Nos terreiros de candomblé, essa tradição se revela em sua plenitude, onde o conhecimento não está fixado em textos ou em

---

<sup>45</sup> Bâ, Hampâté, A tradição viva. História geral da África; Metodologia e pré-história da África. 2. ed. Rev.Brasília: UNESCO, 2010, p. 167.

estruturas formais, mas no corpo, na fala e nas práticas rituais, que se renovam a cada geração.

Nos terreiros, a aprendizagem não se dá apenas pela palavra dita, mas pelo corpo que sente, dança e se conecta ao sagrado. A Teoria da Aprendizagem Situada, encontra eco nas práticas de terreiro, onde o saber não é algo que se recebe passivamente, mas que se vive, se experimenta no pulsar dos tambores, nos cânticos e nos rituais. Aqui, o aprendizado acontece no movimento contínuo entre os iniciados, em uma comunidade de prática onde cada gesto, cada palavra e cada silêncio carrega um saber ancestral.

Conceição Evaristo (2020), propõe o conceito de "escrevivência", onde o conhecimento é transmitido a partir das experiências individuais, coletivas e da oralidade, algo central na aprendizagem nos terreiros. Sua abordagem também rompe com a lógica acadêmica tradicional e eurocêntrica, pois "a palavra quando dita resiste ao tempo e inscreve em nós as histórias que o papel não pode conter."

A palavra é interação dinâmica no nível individual porque expressa e exterioriza um processo de síntese no qual intervêm todos os elementos que constituem o indivíduo. A palavra é importante na medida em que é pronunciada, em que é som. A emissão do som é o ponto culminante do processo de comunicação ou polarização interna. O som implica sempre numa presença que se expressa, se faz conhecer e procura atingir um interlocutor. A individualização não é completa, até que o novo ser não seja capaz de emitir seu primeiro som. No ciclo de iniciação da noviça, um dos ritos de fundamento é o de "abrir a fala", que consiste em colocar um âse especial na boca e sobre a língua da iyawo, que permitirá à voz do orisà se manifestar durante a possessão. (Santos, 2012. p 49)

A oralidade, nesse sentido, é a forma pela qual o saber circula e é compartilhado, não de maneira teórica, mas situada nas vivências cotidianas e rituais. Os terreiros são, em si, Comunidades de Prática, espaços onde aqueles que compartilham um vínculo profundo com os Orixás e ancestrais se reúnem para aprender, ensinar e vivenciar juntos. Essa aprendizagem não se encerra em teorias ou livros, mas no ato de fazer, de participar, de ser parte viva da tradição. Assim, o novato que adentra o terreiro não aprende apenas com os olhos. Ele observa, ajuda, escuta e aos poucos, no ritmo da sua caminhada, vai se aproximando do centro da roda, da profundidade dos ritos e do saber que ali pulsa.

Nos terreiros entendemos a aprendizagem de forma circular, como os ciclos da natureza, como as rodas de dança do xirê e de cantos que se formam em volta do fogo, na fogueira de Xangô e dos banquetes de Obaluaê, no Olubajé. É uma

pedagogia que se manifesta na memória e na prática cotidiana, onde o saber de um é o saber de todos, e cada novo membro carrega consigo a responsabilidade de preservar e continuar esse ciclo. Aqui, o aprendizado não é linear nem racionalista; é uma travessia espiritual, um caminhar profundo que se faz no silêncio, na escuta, no toque e na conexão com os orixás.

Referir-se aos terreiros como comunidades de prática é, assim, reconhecer a sacralidade dessa transmissão de conhecimento, que respeita o tempo de cada um, o momento certo de cada aprendizado, e a importância do coletivo. Tal como propõem Lave e Wenger, o conhecimento não está dissociado da prática, e nos terreiros, ele se revela no próprio ato de viver, de praticar, de ser parte de algo maior, que transcende o indivíduo.

A oralidade é um instrumento a serviço da estrutura dinâmica Nàgô. A dinâmica do sistema recorre a um meio de comunicação que se deve realizar constantemente. Cada palavra proferida é única. Nasce, preenche sua função e desaparece. O símbolo semântico se renova, cada repetição constitui uma resultante única. A expressão oral renasce constantemente; é produto de uma interação em dois níveis: o nível individual e o nível social. No nível social, porque a palavra é proferida para ser ouvida, ela emana de uma pessoa para atingir uma ou muitas outras; comunica de boca a orelha a experiência de uma geração à outra, transmite o aze concentrado dos antepassados a gerações do presente. (Santos, 2012. p 48-49)

Pierre Verger (1992), em sua obra sobre os orixás, nos lembra que o conhecimento religioso e espiritual dos povos africanos foi transmitido através da palavra falada, dos cânticos, dos mitos e das histórias contadas pelos mais velhos. Essa tradição é fundamental para manter vivos os rituais e os ensinamentos dos orixás, e, para além disso, conecta o presente ao passado, mantendo um elo contínuo com os ancestrais. A oralidade é, assim, o fio condutor que liga o indivíduo à sua comunidade, ao seu axé, e ao seu papel dentro do terreiro.

Roger Bastide (1978) também reforça a ideia de que, na cultura afro-brasileira, o saber se manifesta não apenas no discurso, mas nos rituais, nos gestos e nas expressões corporais, que carregam consigo as marcas de uma memória ancestral. Os cânticos entoados nos terreiros, por exemplo, são formas de transmitir histórias de deuses e heróis, e de ensinar os fundamentos do culto. A oralidade, aqui, não é uma forma secundária de conhecimento, mas a mais legítima, pois ela carrega consigo a vivência e a prática, características fundamentais da aprendizagem situada.

Essa tradição oral nos terreiros é essencial para a preservação da cultura afro-brasileira, pois, como bem nota Reginaldo Prandi (2001), o conhecimento dos rituais, dos mitos e dos segredos dos orixás não pode ser plenamente compreendido ou transmitido fora do contexto vivencial. Ao contrário das formas escritas de conhecimento, a oralidade permite que o saber seja dinâmico, fluido, adaptando-se às novas gerações e aos novos contextos sem perder sua essência. A tradição oral, então, é uma ferramenta de resistência, que assegura a continuidade da cultura afro-diaspórica diante das tentativas de apagamento e assimilação ao longo da história.

A aprendizagem nos terreiros ocorre na prática e pela prática, reforçando o que Wenger (2008) descreve como a aprendizagem em comunidade, onde o saber emerge da interação social, da partilha de experiências e da participação ativa no cotidiano do grupo. O terreiro, nesse contexto, é um espaço sagrado onde o conhecimento não é apenas transmitido, mas também vivido, atualizado e recriado em cada gesto, cada canto e cada dança.

Portanto, a tradição oral nas culturas africanas e afro-diaspóricas é mais do que uma simples transmissão de conhecimento; é o modo pelo qual a comunidade mantém viva sua conexão com o passado, garantindo que os ensinamentos ancestrais continuem a ecoar nas práticas de hoje, reforçando a identidade e o pertencimento de seus membros. No terreiro, o saber está nas mãos calejadas que preparam o ebó, nos pés que batem firmes no chão ao som do tambor, nos olhos que miram o céu em busca de orientação. Esse saber vivido é o que mantém viva a tradição, é o que permite que cada novo iniciado se aproxime do centro, com humildade e reverência, até que o ciclo de aprendizado se complete e recomece, sempre, em novas gerações.

Há uma importância da escuta e do registro imagético na construção da escrita de pesquisas sobre terreiros e podemos encontrar respaldo em dois autores: Jack Goody e Amadou Hampâté Bâ. Ambos discutem o papel da oralidade e da imagem na transmissão de saberes em contextos não eurocêntricos, especialmente em sociedades africanas e de matriz africana, como as religiões dos terreiros de candomblé e umbanda.

A escuta atenta dos adeptos das religiões de terreiro é fundamental para entender as camadas profundas de saberes e narrativas que perpassam essas tradições. Jack Goody, em sua obra "The Domestication of the Savage Mind",

destaca como as sociedades orais se constroem a partir da escuta e da transmissão verbal, que são formas essenciais de preservação do conhecimento. Goody argumenta que: *"A oralidade requer uma escuta ativa e uma relação dinâmica entre o falante e o ouvinte, onde o conhecimento não é apenas transmitido, mas constantemente recriado através da interação"* (1977, p. 99).

A fontes orais possibilitam não apenas informações complementares, mas a riqueza de conhecer novas perspectivas a partir da percepção social. E neste sentido, a escuta não é uma ação passiva, mas um processo ativo de construção e perpetuação de saberes, especialmente em contextos como os terreiros, onde a oralidade desempenha papel central na transmissão das tradições e dos ensinamentos. Amadou Hampâté Bâ, em "Amkoullel, o menino fula" e outros escritos, enfatiza o papel da oralidade na tradição africana, mas também aponta para a importância de outros meios sensoriais, como a visão, na transmissão cultural. Segundo o autor:

Na África, um velho que morre é uma biblioteca que se queima, pois com ele se vai uma imensa sabedoria transmitida não só pelas palavras, mas pelos gestos, pelos símbolos e pelas imagens vivas que cada ensinamento carrega (1991, p. 123).

O registro imagético, então, atua como uma extensão dessas "imagens vivas". No contexto de uma pesquisa sobre terreiros, fotografias e outros registros visuais são essenciais não apenas para capturar os ritos e a materialidade do sagrado, mas também para traduzir gestos, coreografias e símbolos que carregam significado espiritual e pedagógico. O uso de imagens possibilita uma nova camada de compreensão, auxiliando a "escrita" a extrapolar as limitações da linguagem verbal.

Portanto, tanto a escuta quanto o registro imagético são fundamentais para uma pesquisa que visa sistematizar os saberes de terreiro. A escuta dos adeptos e sacerdotes captura a complexidade da transmissão oral, enquanto o registro imagético preserva e comunica a riqueza dos rituais, gestos e materialidades que compõem a pedagogia desses espaços sagrados. Esses dois aspectos complementares me permitiram fazer uma leitura mais ampla e sensível das práticas religiosas e educativas no candomblé, mais profundamente observando a minha casa, possibilitando uma escrita mais fiel e contextualizada.

Ainda assim, é preciso dizer que,

Na perspectiva que tradições orais nos alcançam além de relatos ou depoimentos orais de quem se dispõe a narrar suas memórias e experiências históricas, em entre-vistas<sup>46</sup> a processos históricos vividos, subjetivamente apreendidos e interpretados por pesquisadores no tempo presente, importa distinguir história oral de tradição oral. Recurso de metodologia histórica que permite sondar tempos e trabalhos da memória, alcançando valores e imaginários de como são lembrados fatos, acontecimentos ou movimentos históricos; de modos de viver, sentir e pensar, ocupar espaços, produzir artes e ofícios, gerar e transmitir saberes em culturas orais, constituídas em visões de mundo avessas ao nosso cartesianismo. (Antonacci pág 235)

A partir desses moveres, nessa cartografia, percebo o quão inquietante é me pautar apenas em leituras textuais, narradas, descritas por pessoas desconhecidas. Entendo que as histórias de vida são um relato acerca da existência humana, os desdobramentos das experiências vividas, e uma escuta sincera, que o informante, conduz e percorre livremente, enfatizando aquilo que ele considera primordial narrar. Meu lugar de pesquisadora se dá também no silêncio. Não é um depoimento pessoal, uma autobiografia. A história de vida independe de mim. Aquele que conta é responsável por esse registro. Nesse sentido a palavra dita teria um poder de realização, para Juana Elbein dos Santos, a palavra

Ultrapassa seu conteúdo semântico racional para ser condutor de àse, isto é, um elemento condutor de poder de realização. [...] Se a palavra adquire tal poder de ação, é porque ela está impregnada de àse, pronunciada com o hálito — veículo existencial — com a saliva, a temperatura: é a palavra soprada, vivida, acompanhada das modulações, da carga emocional, da história pessoal e do poder daquele que a profere (2012, p. 48).

O neófito em seu processo de iniciação, recebe o “axé de fala”<sup>47</sup>, sem adentrar à ritualística de preparo, passamos por um processo onde possibilitamos que o Orixá manifestado, vocalize seu orunkó, ilá - sons esses que são despertados. Vamos “ouvi-los”...

### 3.1 Encontro com Ilka - abian

<sup>46</sup> Antonacci pontua em nota de rodapé que “a expressão entre-vistas é utilizada por Alessandro Portelli, grande estudioso de experiências históricas com abordagens da história oral, para contextualizar reflexões entre subjetividades, tempos e vivências”

<sup>47</sup> “recebe-se o àse das mãos e do hálito dos mais antigos, de pessoa a pessoa numa relação interpessoal dinâmica e viva. Recebe-se através do corpo e em todos os níveis da personalidade, atingindo os planos mais profundos pelo sangue, os frutos, as ervas, as oferendas rituais e pelas palavras pronunciadas [...]. A transmissão de àse através da iniciação e da liturgia implica a continuação de uma prática, na absorção de uma ordem, de estruturas e da história e devir do grupo (“terreira”) como uma totalidade” (Santos apud ELBEIN DOS SANTOS & DOS SANTOS, 1970: 6. 2012. pag 47).

Meu nome é Ilka Sardinha, tenho 43 anos e não sou iniciada no Candomblé, mas venho frequentando o terreiro de candomblé nagô egbá, há uns sete ou oito meses. Estou com uma abiã. A minha vida, a minha trajetória religiosa, vem do Kardecismo, que frequento desde criança. Conheci o candomblé há uns vinte anos, mas era um candomblé que eu não entendia muito bem como funcionava. Tinha muito medo, muito receio, muitas questões.

Depois vim conhecer a umbanda e nela fiquei por dezesseis anos. Desde então surgiram algumas questões para realmente seguir o meu caminho, e eu passei a me interessar por assuntos do candomblé — esse candomblé que hoje eu entendo o que é e o que não é, as nações, coisas que eu não compreendia há vinte anos, até porque era um candomblé misturado. Hoje eu entendo que talvez a base daquele candomblé fosse Angola, mas uma Angola misturada, porque eles não tratavam os inquices, embora houvesse algumas questões banto. Hoje faço essa analogia com o pouco conhecimento que tenho. O movimento é esse.

A motivação da minha chegada no terreiro, da minha futura iniciação, na verdade se deu no roncó, na umbanda, onde fui fazer uma deitada. Lá eles chamavam de Ebori, mas hoje vejo que não era Ebori, porque era uma umbanda meio traçada, com algumas transformações. Mas dentro daquele movimento, dentro da camarinha/roncó, tive alguns sonhos e algumas questões. Quando o meu erê veio, ele pediu a iniciação, mas naquele momento eu não entendi exatamente o que era e o que não era. Ele falou sobre a questão do animal de quatro patas, fazendo algumas exigências, inclusive a queda do cabelo. Mas na casa em que eu estava, por ser uma umbanda em transformação, disseram que ali não era o lugar para ser feito. Tentaram negociar com aves, sem a raspagem da cabeça, porque aquilo não era feito lá.

Desde então minha cabeça começou a ir para umas loucuras, e comecei a querer conhecer algumas casas de candomblé. Fui algumas vezes no Keto. Acho lindo, maravilhoso, mas muito burocrático. Eu gosto de uma coisa um pouco mais livre, gosto desse movimento... eu gosto de liberdade, não tem jeito — e o Keto não tem. Também acho o Keto extremamente patriarcal. Por mais que as mulheres sejam a base, em todos os lugares que fui eram homens no comando, homens à frente, mesmo que não fossem eles que comandassem de fato. Sempre o homem em primeiro lugar e a mulher vindo como serviçal. Não sei se é assim ou se não é,

mas as casas que visitei tinham essa questão. Pode ser que no dia a dia seja diferente, mas a impressão foi essa.

Venho correndo disso há uns dois ou três anos, já até me perdi nessa contagem. Mas sei que em breve não vou conseguir mais fugir; vou ter que tomar uma decisão na vida.

Acho que minha maior dificuldade não é assimilar a filosofia ou o ritual, pensando nos processos de aprendizagem. A maior dificuldade é a minha vaidade. A questão de tirar o cabelo, de se sentir menos mulher... não sei explicar, mas acho que é isso que pega para mim. Vou contar um pouco da minha história, por mais que não seja um cabelo crespo, ele é cacheado e tenho traços bem marcados. Quando eu era mais nova, isso não importava muito — ele não era bem visto. Mesmo com tratamento, com todo um processo, eu era sempre a “neguinha do cabelo pixaim”. Por mais que não fosse crespo, era o “cabelo bombрил”. Então, sim, sofri preconceito por causa dele. Talvez não tanto quanto quem tem o crespo fechado, aquele que dizem que “nem entra água”, mas vivi essa questão.

Minha pele não é retinta, mas no meu ambiente escolar eu sempre fui a mais preta. Tive o privilégio de estudar em escola particular, e raríssimos alunos negros estavam lá. Até determinado momento, acho que éramos eu e mais uma pessoa na escola inteira — escolas pequenas, particulares, quase não havia pessoas negras.

Então, sim, tinha preconceito com o cabelo. Chegou um momento, ainda na adolescência, em que passei *Henê*<sup>48</sup>, porque eu queria o cabelo liso como todas as minhas amigas. Depois, quando comecei a trabalhar no banco, eu estava passando pela transição capilar. Depois do *Henê*, fiquei um tempo sem passar nada, depois comecei a relaxar de novo, fazia escova toda semana.

Durante uma parte da minha adolescência até uns 27, 28 anos, eu vivi refém do meu cabelo. Quando entrei no Itaú, resolvi fazer a transição capilar. Cortei bem curto e fui cortando até tirar todo o relaxamento, todo aquele alisamento horrível — que hoje acho feio, mas que antes era a forma como eu me encaixava no meio dos meus amigos. Não que eles tivessem algum problema com isso, mas era a vontade de ser igual.

Eu não convivia com pessoas negras fora da família, e boa parte da minha família também alisava o cabelo. Essa consciência da transição capilar veio há

---

<sup>48</sup> Henê é um produto para alisar e tingir os cabelos progressivamente e podendo ser permanente.

pouco tempo: minha mãe, minha tia, meus primos... de uns 15 anos pra cá. Então sim, tem muito dessa questão racial nesse processo.

Mas o que pesou é a vaidade — demorou pra chegar num ponto em que eu gostasse dele. Hoje ele está bem branco, mas sempre carregou essa história de preconceito e de não aceitação.

Aquela coisa de comprar uns potes enormes de creme, encher o cabelo, prender, deixar secar com o creme pesado pra esticar a parte de cima, fazer rabo de cavalo... Minha infância e adolescência foram assim: muito cabelo preso, até minha mãe aceitar um relaxamento e tudo mais.

Hoje tem também o fato de eu estar quase 40 quilos acima do meu peso de alguns anos atrás. Por questões emocionais, tireoide e tudo mais, eu engordei bastante. E aí eu vejo que a transição capilar e o cabelo curto enfatizam muito o rosto redondo, sabe? Isso me incomoda um pouco. Parece aquela coisa do bullying de chamar de “bolacha traquinas”, “bolacha Maria”... e a cabeça ainda passando por todo esse processo.

Então raspar o cabelo é muito uma questão de vaidade e de como foi arduo o processo de reconhecimento da minha identidade racial. Ainda que a questão racial tenha ficado lá atrás, mudou muito — a aceitação é outra, a mídia é outra, a vida é outra. Hoje é mais estética mesmo. Eu queria emagrecer uns 20 quilos pra afinar o rosto, deixá-lo mais harmônico. É vaidade pra caramba, mas é isso, é a verdade.

Hoje eu compreendo muito mais o candomblé, até os cortes, que antes eram complicados, agora, estudando um pouco — mesmo não estando tão presente no terreiro — já consigo entender melhor a questão do sacrifício. Afinal, a gente mata para comer sem dó, sem piedade, sem saber como o animal foi tratado, mas estamos comendo aquela carne. É o que todos falam no barracão, inclusive o pai de santo sempre enfatizou isso.

A filosofia eu já estou absorvendo, mas a vaidade ainda está muito latente. E a questão da dor, do processo todo... tenho muito medo da dor de corte<sup>49</sup>, para ser bem sincera. Primeiro eu tenho que me tratar. Não adianta só estudar e entender o processo; tenho que cuidar da minha cabeça, do meu orí, assimilar tudo isso para conseguir seguir o processo que já era para eu ter feito há muito tempo.

Para me familiarizar com os ritos, aprender preciso estar presente, são coisas que nenhum livro vai me ensinar. Eu não estou lá como deveria, acompanhando

---

<sup>49</sup> são abertas insisões chamadas de “curas”, onde são colocados o axé.

todos os rituais, observando, aprendendo, entendendo. Mas também não adianta estar lá só por estar. Já criei alguns vínculos dentro do barracão que futuramente serão muito importantes. Mas preciso cuidar da Ilka antes de qualquer coisa. O pouco que aprendi, pelo pouco que frequentei, já abriu muito a minha visão. Tirou algumas amarras, alguns preconceitos com relação à religião. Mas voltando à Ilka como pessoa: a vaidade ainda é muito latente, então preciso cuidar disso.

Os saberes que estou aprendendo, lendo, observando — mesmo não estando tão presente ali — estão me trazendo uma nova realidade para futuramente eu assumir essa questão da aceitação: entender que o cabelo vai crescer, que a vida vai mudar, que as “*curas*” vão se fechar e que tudo vai dar certo. Eu preciso me conscientizar disso e espero que isso aconteça em breve.

Eu ainda não sei muita coisa, então procuro ouvir mais e falar menos. O pouco que aprendi me permite orientar e fazer assimilações com a umbanda, mas dentro do candomblé eu ainda nem nasci. Não tenho muito o que ensinar. Posso dizer que, para mim, é muito diferente — e não é um bicho de sete cabeças como eu imaginava. Não é sofrimento. Talvez os lugares que frequentei há vinte anos, somados ao preconceito que existia contra as religiões de matriz africana, tenham formado uma película, uma parede na minha cabeça, que hoje está se desfazendo. Então, hoje, estou mais aprendendo do que ensinando. Mas estou em um posicionamento em que defendo a religião de matriz africana, enquanto antes — mesmo sendo umbandista — eu cheguei a atacar muito o candomblé. Na minha cabeça, a umbanda era aquela Umbanda Sagrada, centrada no que eu conhecia do Zélio<sup>50</sup>, na chamada Umbanda Branca.

Hoje entendo que a umbanda é preta, ela foi embranquecida por Zélio, foi muito embranquecida. Eu não tinha esse conhecimento da base africana. Frequentava uma umbanda cheia de pessoas brancas, cheia de propósitos brancos. Então a transformação, mesmo que pequena, que vivi na minha antiga casa de umbanda, abriu margens para estudo, entendimento e até um encorajamento para assumir uma questão dentro do candomblé.

Acho que os ensinamentos influenciam muito, na integração com a vida cotidiana, na questão do pensamento positivo, do olhar para o próximo sem deixar de olhar para mim. No candomblé estou aprendendo que eu sou o primeiro, o segundo, o terceiro e o quarto lugar. Eu ajudo o próximo, sim, mas a ajuda é

---

<sup>50</sup> Zélio Fernandino de Moraes, nome que aparece no mito fundador da umbanda.

diferente, o desgaste é diferente. Não existe aquela demanda de atendimento como na umbanda, aquela fila de consulentes, aquela troca intensa de energia. Nem sempre os guias conseguem filtrar tudo, e a pessoa às vezes não está bem estruturada. Aí vem as sessões de descarrego — mas ali não se descarrega só a energia do consulente, descarrega-se também a própria energia, a energia vital.

No candomblé, o processo é diferente. Ele me traz mais para mim, para o meu processo, sem depender do outro. É o olhar para dentro. É isso que o candomblé tem me mostrado. E a coletividade também, por mais que cada um tenha seu caminho, existe uma irmandade. Sempre há um irmão mais velho que ajuda, conversa, mostra, orienta. É um pelo outro — de verdade. Diferente da umbanda, que diz que são irmãos, mas não é a mesma coisa.

No barracão, o ensinamento que levo é esse: coletividade, irmandade, mas sem deixar de se cuidar. O irmão dá a mão, mas não faz por mim. Ele mostra o caminho, me acompanha, mas em algum momento diz: “Agora você pode andar sozinha”.

Na experiência prática o que sinto é isso, a coletividade, a irmandade, o olhar para mim. Estando ali, ninguém solta a mão de ninguém. Se gosta, gosta. Se não gosta, não atrapalha — diferente da umbanda, em que sempre tem alguém que não gosta do outro, mas mantém uma falsidade de dar a mão com espinhos escondidos. No candomblé eu não vejo isso acontecer. Ali é claro: estou aqui para ajudar no processo, mas não sou obrigada a conviver com você fora daqui. É uma sensação muito diferente: cada um por si, mas todos ali. É cuidar de mim sem descuidar do outro.

Tenho uma memória marcante, no começo foi muito impactante. Só de ver o corte já me dava enjoo, eu precisava sair, não queria ver. Hoje já consigo ver melhor. O de quatro patas ainda é o mais complicado para mim, mas com as aves já estou lidando em “doses homeopáticas”. Dentro do barracão, acho que o momento mais marcante foi na primeira vez (ou segunda) em que incorporei. Eu fugi, me escondi na cozinha, bem no fundo. Não lembro quem foi até lá com o galo e passou em mim, mas quando o galo passou, virei em Xangô. Eu sou meio chata: estava com umas questões no pé, não queria tirar o sapato, não queria nada... e de repente eu já estava descalça. Xangô veio, me jogou no chão — e eu tenho um pouco de nojinho de chão, de sangue — mas ele colocou meu rosto na frente da gamela e fez um movimento. Eu, que sempre tive controle dentro da umbanda, ali não consegui

controlar nada. Talvez não seja uma história enorme, mas para mim foi impactante por isso: por não ter conseguido controlar como sempre controlei.

Acho que toda a minha fala até aqui já mostra o quanto tudo vem se transformando, um grande aprendizado. Mas o maior de todos é a coletividade — esse aquilombamento verdadeiro, onde todo mundo se ajuda sem esperar nada em troca, e não por obrigação. Não sei se é pela casa ou pelo candomblé em si, mas acho que é pela casa, pela mãe, pelo pai. A liberdade de ir e vir, a não obrigatoriedade. Eles deixam muito livre para a pessoa decidir, mas esperam que, quando você vá, esteja realmente presente — o que não estava acontecendo comigo, eu estava mas não estava. Que é diferente de onde já passei, uma obrigatoriedade que me fazia mal e não me sentia respeitada.

Pra mim o maior aprendizado até o momento é o respeito como um todo, não só como pessoa, mas em tudo. Eu só preciso mesmo, hoje aprender a me conhecer um pouco melhor, a centrar a minha cabeça a fazer todo o meu processo pra realmente me entregar de corpo e alma, no fundamento e aceitar tudo que tem que acontecer.

### 3.2 Encontro com Henrique - Oyámade

Me chamo Henrique Tadashi, tenho 32 anos e sou iyawô de Oyá, no Abassá de Xangô Agodô e Odé Erinlé.

Bem, sou iniciado nas religiões de matriz africana e já tenho uma trajetória de 13 anos. No terreiro atual, frequento há um ano e três meses e tenho dez meses de iniciado no Orixá, como iyawô.

Como eu vim parar aqui dentro é muito louco, porque eu sou Fukushi, o que significa que nasci em uma família budista. Nossa família segue o budismo de Nichiren Daishonin, que foi um dos discípulos do Buda Sakyamuni, sob a organização da Soka Gakkai Internacional. Sempre tive essa doutrina sobre o budismo — lei de causa e efeito, filosofia de vida — e seguíamos todos os preceitos. Metade da minha família, por parte materna, é oriental, de origem japonesa. Minha avó é japonesa; ela veio para o Brasil após a Segunda Guerra. Com o passar do tempo, durante a minha infância, tive pouco contato com a religião, mas sabia da existência dela. Conhecia porque uma tia minha era de um centro, de um terreiro de Nagô com Jurema. Ela sempre mandava saquinhos de doces de Cosme e Damião,

tinha esses preceitos meio que católicos — que, na verdade, não eram católicos também.

Então, em datas festivas como Páscoa, aniversários, Natal e Cosme e Damião, sempre vinham lembrancinhas. Sempre tive esse contato. Meus primos também costumavam ir à missa com ela, e eu ia junto quando estava na casa deles nos finais de semana. Acho que, por volta dos sete ou oito anos, fui uma vez a uma festa de Cosme e Damião. Para mim, aquilo era brincadeira — gincana, doces, festa. Eu não tinha noção do que era e como era.

Minha mãe dizia que, desde pequeno, eu era diferente. Eu sofria, por exemplo, acordava gritando, assustado, como se tivesse pesadelos. Quando minha tia vinha em casa, eu acordava chorando e gritando. Meu pai me pegava no colo e começava a rezar; depois, minha mãe via que havia um galhinho de arruda atrás da minha orelha, que meu pai colocava, acho que para me benzer.

Hoje eu sei que, desde pequeno, isso já fazia parte da espiritualidade. Meu pai chegou a cultuar uma vez, mas, pelos caminhos da vida, acabou se afastando. Ainda assim, de certa forma, ele tinha sua religiosidade e sua ancestralidade também envolvida.

Então, desde criança eu tinha problemas com sonhos, com pesadelos. Por exemplo, lembro nitidamente de sonhar que meus pais chegavam em casa carregando um caixão. Eles o colocavam no meio da sala e depois o acondicionavam em cima do guarda-roupa. Eu acordava desesperado, sonhando com aquela cena. Passava um certo período de tempo e, logo depois, vinha a notícia do falecimento de algum familiar.

Na adolescência, tive algumas crises convulsivas. Eu caía, convulsionava, e, quando voltava, não sentia as pernas. Levava um tempo até elas voltarem. Lembro do meu pai me acalmando, me colocando sentado no sofá e dizendo: “Fica tranquilo, daqui a pouco as suas pernas voltam.” Às vezes voltavam rápido; outras vezes demoravam meia hora. Era algo absurdo.

Depois, veio a separação dos meus pais, quando eu tinha quinze anos. As convulsões haviam parado um pouco, mas houve uma crise muito forte. Minha mãe contou depois que apareceu um tal de “baiano” que se identificou, provavelmente uma entidade — talvez algum guia espiritual. Mesmo assim, eu tentava sempre me apegar ao budismo, à oração, ao daimoku, como a gente fala no gongyo, para tirar aquilo de mim. Era confuso. Alguns líderes e pessoas de cargo no budismo diziam

que era coisa da minha cabeça, que essas experiências vinham da Umbanda, do Candomblé, e que não faziam parte do nosso caminho. Mandavam que eu me dedicasse apenas ao gongyo e ao daimoku.

Com o passar do tempo, porém, durante o próprio gongyo e o daimoku, pareciam acontecer coisas estranhas: eu sentia minha mente expandindo, vibrações, energias confusas, visões. Um veterano do budismo — um líder mais antigo, muito sábio — me explicou que isso nada mais era do que o atingimento de um estado de vida, como o de um bodhisattva da Terra ou até mesmo o estado de Buda, em que a gente se conecta à lei do universo e aos deuses que o regem.

Lembro que ele me apresentou uns goshôs — escritos sagrados, como se fossem as “bíblias” do Buda Sakyamuni — e falava sobre a visão do “terceiro olho”, o olho que tudo vê quando os olhos físicos estão fechados. Dizia que é através dele que atingimos a visão espiritual, a conexão com o universo, a elevação, o desprendimento astral.

Ele contava que o sensei podia estar em um auditório com quinhentas, mil pessoas e, mesmo de costas para a multidão, diante do butsudan e do gohonzon, dizia: “Pessoa sentada na fileira tal, vestida de tal forma, por favor se retire, porque não está de coração puro.” E explicava que o gohonzon mostrava isso, pois é preciso estar de coração puro para se conectar ao universo e despertar a lei mística através do daimoku.

Era uma sabedoria muito antiga, passada entre os veteranos, mas pouco transmitida, pois diziam que nem todos conseguiriam atingir esse estado de vida, essa evolução de vida. Eu achava tudo isso muito louco. Existiam explicações, mas, ao mesmo tempo, nada fazia sentido ao olhar para os outros membros e dirigentes, porque ninguém mais comentava sobre essas experiências.

Havia também um goshô publicado numa revista chamada Terceira Civilização, que trazia ensinamentos e reflexões. Em uma edição, havia um relato sobre as semelhanças entre o budismo de Nichiren Daishonin e o espiritismo. Falava-se das afinidades filosóficas: o fazer o bem, transformar o karma negativo em positivo — mesmo que viesse de vidas passadas — para atingir a iluminação nesta vida e não precisar reencarnar.

Então, eu sempre tentava me focar no budismo. Entrei em um grupo horizontal — que são grupos formados pelos membros, ou discípulos, como

chamamos — onde fazemos o Daimoku e o Gongyo, sempre com o objetivo de reforçar a prática da fé e a vivência da lei mística.

Os grupos horizontais são vários dentro da organização. Temos o coral, as bandas, as orquestras, os Soka Hans, que são os homens que ajudam na organização; as Cerejeiras ou Sakura-san, que são as mulheres responsáveis por auxiliar nas atividades; e os Gajokai, que são os guardas protetores dos “castelos” — pessoas que cuidam e zelam pelos Kaikans, os centros religiosos da organização.

Cada grupo horizontal tem seu treinamento específico, além de um treinamento geral sobre a filosofia budista de Nichiren Daishonin e sobre a Revolução Humana, escrita pelo Sensei Daisaku Ikeda.

Bem, eu entrei no Grupo Horizontal do Coral, né, o Coral Esperança do Mundo, vulgo CEM, e lá eu praticava, eu estudava. No budismo tem também as provas periódicas, não é obrigatório, né, mas o material de estudo para o exame vêm nos jornais, nos periódicos, e você consegue ter acesso a partes dos goshôs específicos ou goshôs inteiros na íntegra. A gente estuda e tenta aplicar isso na nossa vida, porque o budismo evolui com o passar do tempo, com a cultura em que está localizado, né?

Então, o sensei fala que foi-se o tempo em que o monge subia na montanha para rezar, né? Hoje, nós estamos inseridos na sociedade, e é através da nossa transformação interna que a gente transforma o ambiente ao redor.

A gente estudava, praticava, e conforme a pessoa mais estuda, mais se dedica, pode prestar as provas, que vão dando graduações conforme você vai sendo aprovado. Essas graduações te dão um respaldo sobre o saber, sobre a história, o seu conhecimento sobre a própria religião.

Particpei de tudo isso, entrei na faculdade, e aí foi onde tudo desandou. Escolhi fazer Farmácia e Bioquímica — hoje sou farmacêutico formado, por mais que eu não atue na área. No primeiro ano de faculdade, a gente tinha as matérias de integração, como Química, Biologia, Física, Matemática, entre outras.

Lembro que meu pai foi comigo à livraria, porque ele ia comprar os livros de que eu precisava — de Química, Biologia, inclusive até um atlas fotográfico anatomopatológico. Eu estranhei que, quando a gente estava voltando da livraria, escutei uma ladainha, uma voz do meu pai, como se ele estivesse rezando. Eu

olhava para ele e ele estava com a boca fechada, mas eu escutava nitidamente aquela ladainha. Estranhei. Falei: “Nossa, deve ser coisa da minha cabeça, né?”

Com o passar das aulas, foram acontecendo coisas estranhas. Por exemplo: eu falava com pessoas que o pessoal da turma dizia que eu estava falando sozinho, mas eu via nitidamente aquelas pessoas. E isso era estranho. Comecei a ser tachado de esquisito, e achei que estava enlouquecendo.

Aí aprendi a me calar. Fui procurar ajuda, procurei psiquiatra para poder tratar disso. Muitas vezes, falavam que eu tinha traços como se fosse esquizofrenia, e então deram o diagnóstico de transtorno dissociativo. Passaram medicação, tudo certinho.

Eu vivia medicado, e mesmo assim não parava. Continuava vendo pessoas, falando com elas, e para mim eram pessoas vivas — mas o pessoal dizia que não, que eu não estava conversando com ninguém.

Até que chegou uma prova em específico, e eu não sabia responder, me deu um branco na hora. Veio uma pessoa e falou a anatomia, a parte do músculo, tudo, e agradeceu. Aí eu pensei: “Nossa, mas isso é cola, né?” O professor não olhou. A gente passava de bancada em bancada pelos corpos para fazer a prova teórico-prática, e eram sete bancadas, sete corpos, entrava de sete em sete. Dois professores supervisionavam. Como não falaram nada comigo, não me desclassificaram, não me reprovaram, logo deduzi que aquela pessoa que estava me auxiliando, eles não estavam vendo.

As doses de medicamento aumentavam, eu ficando doido, minha mãe ficando doida comigo, porque não entendia aquilo tudo. O medicamento aumentando e eu não melhorava da “loucura”. Hoje eu sei, gente, que isso tudo era incorporação e clarividência tá? Mas na época foi difícil.

Até que um dia, de tanta medicação que davam, teve uma vez que eu me estressei na faculdade. Eu tinha consulta nesse dia com a psiquiatra. Saí da faculdade, da Barra Funda, e fui para o Hospital do Servidor Público Estadual, no Ibirapuera. Passei com a psiquiatra, peguei a medicação, e para ir embora, eu tinha que passar de novo pela psiquiatria. Nesse dia, quando eu estava saindo, um médico me parou no corredor e perguntou: “Você está bem?” Eu disse que sim. Ele insistiu: “Tem certeza?” Eu disse que sim. “Pra onde você está indo?” “Pra casa.” Ele perguntou quem era minha médica. Eu falei: “A doutora Célia.” Ele disse: “Nossa, a doutora Célia acabou de ir embora. Entra naquela salinha.”

Entrei na salinha, sem entender o porquê, com o pensamento lento por causa da medicação. Depois ele entrou com dois médicos e falou: “Olha pra sua mão e pra sua perna.” Elas estavam tremendo, e eu não tinha reparado. Ele disse que iam me dar uma medicação para acalmar, porque podia ser o início de uma crise convulsiva. Eu falei: “Tudo bem.”

A prescrição era de diazepam numa bolsa de um litro para correr em uma hora. A enfermeira não conseguia pegar o acesso na minha veia, tiveram que amarrar meu braço porque tremia muito. Amarraram o braço e outro enfermeiro segurava para ela conseguir pegar o acesso. Eu, nervoso, sem entender por que estavam fazendo aquilo. Lembro que ela chamava Jesus Cristo e dizia que aquilo não era normal.

Eu me tremendo todo, e lembro nitidamente: estava com os braços amarrados e ela abriu o acesso para o soro correr. Era para correr em uma hora, mas correu em 15 minutos. Eu tentava falar e já não conseguia mais — a língua travando, enrolando. O médico mandou dar outra bolsa. Pegou meu celular e falou: “Vamos ter que acionar a família porque ele não vai conseguir ir embora, vai acabar dormindo por causa da dose de diazepam que está recebendo.”

Meus braços amarrados na maca, até que acho que a adrenalina abaixou ou a medicação fez efeito e comecei a dormir. Deu sonolência. Não sei o que aconteceu nesse meio tempo — só lembro de abrir um olho e ver os três médicos dizendo que iam me transferir para outro leito, o pronto-socorro, porque eu estava no leito-dia.

Eu, sem entender direito o que estava acontecendo, muito sonolento. Lembro das luzes passando, da maca andando, e de um enfermeiro gritando: “Não dorme! Não dorme!” E eu não conseguia ficar acordado. Ele começou a dar tapas no meu rosto, para eu não dormir. Eu mole, pesado — sempre fui gordo — e acredito que, quando foram me colocar na ambulância, me derrubaram no chão. Senti o baque da queda.

Do nada, senti o corpo formigando, como se estivesse tomando choques, o corpo todo formigando. Abri o olho e tudo ficava longe, como se eu estivesse desmaiando. Acredito que desmaiei — e vi a minha avó, que já era falecida, mãe do meu pai. Ela dizia: “Meu filho, volte, não é a sua hora.”

Acordei com minha mãe chorando, cheio de fios pelo corpo, o desfibrilador ao lado. Comecei a contar tudo o que tinha acontecido. Lembro da enfermeira anotando e eu dormia; acordava, falava de novo, e dormia.

Tive uma parada cardiorrespiratória por conta disso, com 18 ou 19 anos. Passei alguns dias internado, fui melhorando, voltando, tentando entender tudo aquilo. Minha avó vinha toda noite falar comigo, e meu pai dizia para eu ficar quieto, para ninguém escutar. Quando saímos do hospital, ele disse: “Seu problema não é mental, não é loucura. É espiritual. Mas eu vou ver o que posso fazer.”

Nesse meio tempo, minha mãe era instrutora de autoescola e tinha um amigo que era pai de santo. Ele jogou búzios e disse que eu era de Iansã, que ela estava cobrando obrigação, que eu tinha caminho e precisava da iniciação, fazer oferendas para melhorar minha saúde e minha cabeça.

Só que, com essas oferendas, não sei o que aconteceu — ou o que ele fez de errado —, ele era de Keto, né? Ele caiu de cama e ficou ruim e sumido por uns sete dias. Depois, quando voltou, pediu desculpas, dizendo que Inhansã não tinha aceitado a oferenda e estava “descendo o cacete” nele, que teve que correr para o pai de santo dele para ser socorrido.

Eu falei: “Gente, que loucura, né? Eu já estava louco, mas que loucura!”

Aí fui para casa do meu pai. Ele chamou um amigo dele que disse que ia resolver meu problema. Eu comecei a ver um homem entrando em casa. Falei: “Pai, tem um homem entrando, alto, moreno, com a cor meio avermelhada, como se fosse um índio, mas com chapéu — lembro nitidamente do chapéu, como se fosse de palha, desses mais antigos do povo da roça.”

Esse homem, do nada, se estremecia todo, mudava a voz, mudava tudo. Eu olhava aquilo confuso. Ele pediu cachaça para o meu pai, que deu, e ele falou que eu não era louco, que eu era o príncipe coroado dele. Disse: “Você sempre me viu, né?” Eu falei: “Sim, sempre te vi.” Ele respondeu: “Então, meu nome é Exu Arrancatoco, e você é meu príncipe coroado.” E foi embora. Ai meu pai disse que a parte dele já estava feita e que eu deveria procurar minha tia.

Procurei minha tia, contei tudo. Ela já estava sabendo. Meus primos brigaram comigo, assustados com tudo o que aconteceu. Quando perguntei o motivo, disseram que minha tia tinha chorado muito porque meu pai falou que eu tinha tido um infarto. Eu falei: “Não, não foi infarto, foi uma parada cardíaca, mas voltei, tá tudo

certo, não deu nada.” Eles disseram: “Você fala como se não tivesse acontecido nada! Você quase morreu!”

Minha tia me levou para conversar. Ela frequentava um centro — e eu não sabia que ela era mãe pequena da casa, segunda zeladora. Ela falou: “Meu filho, é difícil a religião. Aceitar as obrigações, vindo de família budista, com sua mãe com medo dessas coisas... não é uma vida fácil. Você tem que abrir mão de tudo, da sua vida, de festas e tudo, pra cumprir as obrigações.”

Então eu vi um primo meu, Rodrigo, que já era falecido. Ele pegou na minha mão. Falei: “Nossa, o Rodrigo tá aqui!” E desmaiei. Acordei com minha tia rezando, com a mão na minha cabeça, dizendo “Não permito!”, pra afastar.

Quando tudo se acalmou, ela perguntou: “Mas quem é esse homem que falou com você e seu pai e mandou me procurar?” Eu respondi: “Exu Arrancatoco.” Ela perguntou: “Como é o nome?” Eu repeti: “Exu Arrancatoco.” Ela olhou pro meu tio e disse: “Amanhã, segunda, a madrinha vai fazer atendimento. Vem na casa da madrinha, no centro, e lá a gente continua a conversa.”

Então, nesse meio tempo desses sete anos, nessa transição toda que eu fiquei dentro do terreiro, dos 19 até os meus 26, 27 anos, aconteceu muita coisa. Teve uma vez... Orixá e a Jurema sempre me deram caminho, graças a Deus. Eu lembro que eu corri atrás, estava estudando tudo, e consegui um emprego de técnico em farmácia no Instituto da Criança do Hospital das Clínicas. Consegui esse emprego em 2014 e trabalhei lá até 2019 — quase sete anos, seis anos e meio.

Quem me deu esse emprego foi o guia, o mestre Amaro, do meu padrinho Japão, que foi meu padrinho de Nagô e hoje em dia é falecido. Lembro que eu tinha que fazer um agrado: não achei rosas amarelas, comprei girassóis, fiz uma cesta e ofereci para Dona Oxum. Foi quando consegui o emprego, e nossa, aprendi muito com isso. Sou muito grato.

Trabalhando no hospital, na época estava sendo desenvolvida a vacina contra a dengue, e chamavam os funcionários para participar do projeto de pesquisa. Já estava na fase de testes em humanos, e a gente podia se voluntariar — podia ser vacinado com a dose da vacina ou com placebo. No dia em que eu ia tomar, sonhei com o mestre Arrancatoco. Ele falava: “Nego, não tome essa vacina, senão você vai cofar.” *Cofar* era morrer.

Acordei e pensei: “Ah, besteira, sonho.” Mas quando cheguei no salão, o mestre Arrancatoco veio e falou: “Eu te falei, você não acreditou, então vou falar de

novo: não tome essa vacina, ela vai te fazer mal.” E eu, teimoso como sempre, paguei para ver. Me inscrevi e fui tomar a vacina.

No dia marcado, me deu uma diarreia muito forte. Faltei ao serviço, fui ao médico, peguei atestado, fiquei uns dias em casa. Depois voltei, e o pessoal do meu time de estudo — lembro que uma das pesquisadoras era filha do então governador Alckmin — reagendeu a aplicação. Quando chegou o novo dia, passei mal de novo.

Aí começaram a desconfiar. Pediram exames de fezes, de sangue, tudo, e remarcaram para uma terceira data. Na terceira vez, de novo fiquei mal. Aí me isolaram e disseram: “Melhor não seguir com você no estudo, pode haver algum problema ou doença inflamatória preexistente no intestino.”

Desde então, vira e mexe, eu tinha crises de diarreia. Com o tempo, aumentaram de frequência, até começar a sair sangue. Eu ficava assustado, com medo de ser mandado embora, e não falava muito sobre isso — tinha vergonha. Sou homossexual, e, mesmo sem vida sexual ativa, eu temia o preconceito, sabe? Como eu ia chegar dizendo que estava com diarreia com sangue sem ser julgado?

Um dia, a diretora — doutora Cleide, já falecida — me chamou para conversar. Expliquei tudo: as cólicas, a diarreia, o sangue. Eu já tinha passado por vários médicos, mas ninguém identificava nada. Ela disse: “Então eu vou usar o meu cargo de diretora e resolver isso pra você.”

Consegui uma consulta com o professor da gastroenterologia. Foi quando recebi o diagnóstico: intestino irritável, mas na época falaram em retocolite e doença de Crohn, estágio inicial. Entrei com imunossupressor, mesalazina, o cabelo chegou a cair. Fiz o tratamento por muito tempo, mas piorei.

Acabei entrando no INSS, afastado por auxílio-doença. Tranquei a faculdade, porque adoeci muito rápido. E o mestre dizia: “Tá vendo? Por isso falei pra você não tomar aquela vacina.” Fiquei afastado por três anos. Quando tinha 24 anos, veio a carta de tempo indeterminado — era como se eu tivesse sido aposentado por invalidez.

Chorei. Como assim uma pessoa com 24 anos inválida por causa disso? Eu não entendia. Segui na religião, mas em silêncio. Nem minha mãe sabia que eu estava doente. Ela acabou ouvindo maus conselhos de um amigo e achou que eu estava com preguiça de trabalhar e estudar. Como eu já tinha trancado a faculdade e estava afastado pelo INSS, ela não sabia. Acabou me pondo pra fora de casa.

Minha madrinha Teté alugou uma casa pra mim, e fui morar sozinho. Tudo em silêncio. Só o mestre Arrancatoco sabia. Ele passava as ervas, e eu ia com minha tia buscá-las no mato. Fazia muito banho de assento, tudo pra tentar melhorar junto com o tratamento.

Um dia, meu tio foi à minha casa receber uns móveis e viu o remédio Crohn Asa em cima da mesa. Perguntou: “Meu filho, por que você tem Crohn Asa em casa? Você tem doença de Crohn?” Eu falei: “Tenho, tio. Tô tratando. Por isso tô afastado, tranquei a faculdade. Tenho crises de cólica absurdas, diarreia e às vezes sangro.”

Ele ficou triste, foi falar com o mestre, que confirmou: “Ele já tem isso faz tempo, mas tinha vergonha de contar, por medo de julgamento. Mas está tratando e vai vencer.”

Quando veio a carta de invalidez, chorei tanto... Me ajoelhei na porta do Roncó — a gente não podia entrar, só minha tia — e pedi: “Dona Iansã, se a senhora é minha mãe, me traga minha vida de volta. Eu sou muito novo pra ser inválido. Quero terminar meus estudos, vencer na vida. Eu já tô aqui, entregue, o que tá faltando? Sempre tentei dar as obrigações que a senhora pediu. Não mereço esse castigo. Me devolva minha vida.”

E ela me devolveu. As cólicas começaram a diminuir, saí do imunossupressor, fui melhorando. Passei por perícia e disse: “Acredito que estou apto a voltar a trabalhar.” Voltei no dia do meu aniversário, em maio de 2018.

Quando voltei, todo mundo no hospital se emocionou: “Nossa, achamos que você nunca mais ia voltar!” Depois de três anos e meio afastado, eu estava lá. Trabalhei por um ano. Trocaram a diretoria e a nova chefia não aceitou muito bem minha condição. Em 2019, fui desligado.

Em 2019, me afastei da casa. Houve uns recados difíceis, uns falecimentos que Inhansã havia avisado, e as pessoas não entenderam. Disseram que quem ia buscar a alma do meu tio era Exu, não Deus, porque um Exu falou o que não devia. Minha mãe também se afastou — ela sempre me acompanhava, cambonava.

Pensei: “Nunca mais piso num terreiro.” Apreendi que minha cabeça não é pinico, que precisa de confiança, e que não posso entregar a qualquer um.

Segui no budismo, que sempre caminhei junto com a espiritualidade, do mesmo jeito que minha tia é católica e mãe de santo. Fui seguindo só nas reuniões, vez ou outra... e assim segui.

Então, uma das maiores quizilas que aconteceu, que envolveu entidades, foi em 2019. Estava acontecendo alguma coisa na água, as pessoas começaram a desenvolver uma alergia, coceira, uma reação estranha. E o meu mestre, seu Zé de Santana — meu mestre, que é muito, muito bom —, hoje eu tenho fé nele. Lembro que ele sempre dizia, desde a primeira vez que veio, que eu não era louco, ele dizia que o meu coração era puro, que ele me acompanhava como mestre de desenvolvimento e de salão.

Em 2019, eu tinha saído do Hospital das Clínicas, estava voltando a estudar, tentando terminar a faculdade. E por causa dessa questão da água, dessa alergia que todo mundo estava tendo, seu Zé de Santana avisou o pessoal: “Tomem cuidado, vai vir uma doença pelos ares muito forte. Usem bastante álcool, passem creme no corpo, usem roupas de manga comprida, tampe o nariz.” O povo riu dele. Lembro dos comentários maldosos, e aquilo me chateou demais. Isso foi por volta de novembro de 2019.

Virou o ano, janeiro de 2020. Seu Zé trouxe um recado, e, por conta do meu problema de estômago e intestino, fizeram um acordo: ele não queria abrir mão da cachaça, mas a bebida me fazia mal. Então, para não ficar sem, pediu para fazer uma garrafada com ervas — casca de cajueiro, arueira, barba-timão — curtidas na cachaça. Ele dizia que desses paus sairia o remédio, tanto pra ajudar no meu tratamento quanto pra ele poder trabalhar.

Tudo foi autorizado, fizemos direitinho, e estava indo bem. Até que começaram boatos de que o meu mestre queria inventar de fazer Jurema. E não tinha nada a ver! Era só pra ele não ficar sem a cachaça e, ao mesmo tempo, me ajudar com o problema de saúde. Mesmo assim, o boato cresceu, cresceu, até que virou uma quizila pesada.

Foi um dos motivos que me fez me afastar — por respeito, antes que piorasse. Já estava afetando o orixá e os meus guias de Jurema. Me afastei da religião em janeiro. Fiquei tão chateado que disse que nunca mais pisaria em um centro.

Passou fevereiro, e a casa pegou fogo. Um incêndio. Eu já estava morando com minha mãe. Não perdi minhas coisas, mas ela perdeu quase tudo. Felizmente ninguém se machucou, mas foi um perrengue.

Em março veio a pandemia — 17 de março de 2020, decretada oficialmente. Quando veio a ordem de usar máscara, álcool em gel, minha mãe falou: “Olha, seu

Zé de Santana ainda avisou que ia vir uma doença pelos ares, e o povo riu.” Fiquei paranoico, tirava roupa na porta de casa, morrendo de medo. Eu e minha avó éramos grupo de risco. Virei o “louco da desinfecção”.

Passamos por tudo isso. Em 2021 teve uma ventania forte que destelhou a casa. Na verdade, foi em 2022, logo depois que a gente tinha reformado. Ficamos mais de um ano sem telhado. E naquele mesmo ano, meu pai faleceu. Eu já tinha recebido alguns recados...

Mesmo sem cultuar, vez ou outra seu Zé vinha em casa, especialmente pra falar com minha mãe. Conversei com minha madrinha Teté, e ela me disse: “Esses sinais — incêndio, destelhamento — é lansã cobrando obrigação. Você precisa dar obrigação.” Eu respondi que não sabia como, que estava afastado, sem vontade de voltar por causa dos falatórios. Ela disse: “Você já é desenvolvido, pode receber seu mestre em casa, eu sei que você não faz isso à toa.”

Em 2022, seu Zé deixou um recado: minha vida mudaria em 2024. Eu, desempregado, caminhos fechados, tudo travado. Consegui pelo menos terminar a faculdade, fiz uma pós em educação, mas o emprego nunca vinha. Ele dizia que nunca faltaria nada: a gente não teria luxos, mas viveria bem.

Perdi a fé! Fui ficando revoltado. 2024 chegou. O Hospital das Clínicas me ligou. Eu tinha feito uma fibroscan, e deu fibrose grau 3 no fígado — grau 4 já seria câncer ou cirrose. Fui encaminhado para o hepatologista e também pra equipe de cirurgia bariátrica. Aceitei entrar na fila. Disseram que a fila era de doze anos. Entrei em fevereiro.

Em julho, meu telefone tocou: era a doutora Sara, da gastrocirurgia. Ela disse que, por causa do meu problema no fígado, o protocolo tinha andado, e que talvez eu fosse operado em agosto. Chorei de emoção. Lembrei das palavras do seu Zé: “Primeiro, sua saúde; depois, sua vida profissional.”

Fui pro meu congá, limpei tudo, pedi agô, agradei. À noite, a médica ligou de novo: “Você está desempregado, né? Está livre amanhã? Então venha se internar amanhã.”

No dia 17 de julho, sete horas da manhã, eu já estava dando entrada no hospital. Entrei com fé e coragem, morrendo de medo. Fiquei internado, fizeram todos os exames, colocaram dieta de 300 calorias. Foi um choque enorme — eu, que comia mais de um quilo de comida por refeição, passei a comer meia sobrecoxa de frango com uma colher de chuchu. A fome doía, eu chorava de dor.

Antes de entrar pra cirurgia, brinquei com minha mãe dizendo que sentia que podia morrer, que talvez não saísse vivo. Entrei com essa sensação estranha, por causa do risco — o peso, o fígado.

Acordei da anestesia gritando umas palavras esquisitas: “Oba, mi sobô!” As enfermeiras correram. Eu não conseguia respirar, minha saturação caiu, colocaram oxigênio, morfina, fiquei 48 horas assim.

Quando saí do hospital, contei pra minha mãe: “Sonhei com a avó e com Dona Iansã. Elas disseram: ‘Meu nego, não é a sua hora ainda. Volte. Você tem uma missão pra cumprir, tem obrigação pra dar.’”

E eu acordei com esse grito, “Oba mi sobô”, sentindo o fôlego sumir.

Então, eu saí do hospital, tive alta na sexta-feira. Minha mãe foi me buscar, eu andando devagarzinho, tudo dolorido na barriga. Contei pra ela, mas minha mãe não aceitou muito bem. Falei: “Acho que a Iansã tá cobrando obrigação, senão ela não teria vindo junto com a avó. Realmente aconteceu alguma coisa.”

Na segunda, liguei pra madrinha e falei: “Madrinha, quero conversar com o mestre Arranca Toco, que também é meu padrinho de Jurema! Ele me batizou.”

Na Jurema, meus padrinhos são o mestre Arranca Toco — um espírito, eu brinco que é ‘um morto’ — e minha tia Fátima, que é minha madrinha de Jurema, mas que sempre chamei de tia, por ser minha tia de sangue. O mestre da madrinha Teté é meu padrinho, e minha tia é minha madrinha.

Combinei de falar com o mestre na segunda-feira, mas o terreiro fechou pra reforma, e não teria atendimento.

Contei tudo pra madrinha, ela ficou pensativa e disse: “Tá tudo em reforma, não dá pra receber o mestre agora.” Respondi: “Então não é pra ser.”

Então pensei: “Orixá só fala nos búzios. Preciso achar alguém pra jogar.”

Lembrei que em 2014 ou 2015, eu e minha tia pesquisamos pontos em Nagô e em Iorubá, porque não encontrávamos nada dessa nação em São Paulo. Só víamos coisas do Recife.

Na época, minha madrinha Teté, analfabeta, misturava os cantos e ensinava de ouvido. Lembro que havia poucos vídeos na internet. Achei um grupo de Afomé — o Ilú Obá de Min — que era afiliado ao Abassá de Xangô Agodô, casa da Mãe Dida, aqui em Guarulhos.

Mandei mensagem na época, mas nunca responderam, e deixamos pra lá.

Anos depois, lembrei dessa casa. Pesquisei novamente, achei o endereço e falei pra minha mãe: “Acho que ainda existe.”

Um dia, fomos de carro procurar. Quando vi vários assentamentos na garagem de uma casa, falei: “É aqui.” Bati palma, e uma senhorinha apareceu — desconfiada. Conteí minha história. Ela se apresentou: “Sou Mãe Dida de Xangô.” Já era início de agosto.

Ela disse: “Temos que marcar um jogo. No final do mês vai ter a festa de Padilha e Marabô, venha também.” Marcamos o dia e fui jogar.

Ela jogou e falou: “Meu filho, lansã tá cobrando obrigação. Você não é feito, mesmo tendo passado por iniciação. Mas ela quer as coisas dela.”

Respondi: “E agora, como faço?”

Ela disse: “Não sei. Você tem que saber.” Expliquei que o terreiro da madrinha estava fechado.

Ela respondeu: “Primeiro quem falou aqui foi Oxalá. Ele abriu seus caminhos. Chamamos lansã, ela confirmou. Disse que quer as coisas dela e encerrou o jogo.” Ela me contou que era filha do Sítio do Pai Adão, de onde vinha a raiz Nagô. Lembrei das histórias da minha tia e da madrinha Teté sobre o “Nagô puro” do sítio — diferente delas, que tocavam Nagô misturado com Jurema.

Disse que eu precisava decidir o que fazer da vida. Respondi: “Não sei, tô desempregado, com ponto da cirurgia, e ainda tem a questão da confiança. Quem vai botar a mão na minha cabeça?”

Ela respondeu: “Você tem razão. Cabeça é coisa séria. Não se entrega a qualquer um. Do mesmo jeito que você tem medo de ofertar sua cabeça, eu tenho medo de aceitá-la. Aqui não é bagunçado. Você vai ter que jogar com meu filho, o pai de santo da casa, pra ver se o orixá aceita você. Se não aceitar, não entra.”

Ali, ela me conquistou. Falou o que eu sempre pensei.

Mais tarde, participamos da gira de Padilha e Marabô. No dia, sonhei com meu Marabô — um homem de cartola, capa, barba bem feita, como um lorde inglês. Quando vi o pai de santo incorporado, vestido igual, me arrepiei todo. Era ele. No final da gira, Mãe Dida nos apresentou e marcamos o jogo. Confirmou-se a obrigação. Pai Alexandre disse: “Dá até medo de negociar com lansã, porque é um orixá difícil. Mas se ela aceitar, estamos com sorte.” Jogou — e ela aceitou. Disse: “Ela vai trazer as condições. Quer ou tudo ou nada.”

Quando me falou o valor da obrigação, pensei: “Impossível.” Era fim de agosto de 2024. Mas, poucos meses depois, uma casa da herança do meu pai — que estava há anos sem vender — foi vendida do nada. Minha parte da venda foi exatamente o valor da obrigação. Usei tudo nisso, só separei um pouco pra pagar um exame da minha mãe, que esperava desde 2019. O exame revelou um câncer de intestino, maligno, mas no início. Foi um baque.

Dei minha obrigação em janeiro. E, em abril, enquanto eu quebrava a kizila de três meses, minha mãe fazia a cirurgia de remoção do tumor. Tudo correu bem. Ela voltou pra casa curada. E eu entendi, mais uma vez, que dona lansã é mesmo divina do Axé.

Então, minha fé hoje é outra — tanto quanto a Jurema, tanto quanto a orixalidade. O Nagô, né? Quando eu saí do roncó, o pai deu a qualidade: o meu caminho de lansã.

Ele falou: “Você vai achar muito pouco sobre essa lansã, porque é um caminho que somente é cultuado no Nagô, não tem em nenhuma outra nação.” Aí eu pensei: “Nossa, faz total sentido com o que a minha avó falou num sonho antes — que, se eu trocasse de nação, não seria a cabeça da cabra, e sim a minha cabeça que lansã levaria.”

É uma lansã que só tem caminho na nação Nagô, Oyáдолu. Muitas coincidências e respostas para dúvidas que eu sempre tive — até na minha madrinha — começaram a vir agora, no Abassá, que é a minha nova casa, onde eu devo respeito e onde foi plantado o meu axé.

Até minha dijina<sup>51</sup> de iniciado, OyáMade — que significa “a coroa que Oyá escolheu” — tem muito significado pra mim. Tem a ver com o meu início lá atrás, aos 19 anos, quando diziam que eu era coroadado, entidade e tudo. Tem a ver com Dona lansã e com a coroa.

Converso sobre isso até com minha terapeuta. Como ela disse: “O Henrique era um. Fez a cirurgia, se tornou outro, se transformou, se melhorou.” Depois da obrigação, houve mais mudanças — de caráter, personalidade e clareza mental. Tudo isso eu devo, com certeza, a lansã e a Seu Zé, à orixalidade e à Jurema. Durante o meu preceito, houve um mal-entendido muito grande, em que fui extremamente ofendido por uma irmã que eu admirava muito.

---

<sup>51</sup> Dijina na nação Angola e orúkó no Nagô é o nome dado após iniciação.

Passei quatro dias na esteira chorando. Lembro que pensava: “Saí por causa de Kizila, e logo no meu preceito, depois da feitura, Kizila de novo.” Até que ouvi nitidamente: “Quer cuidar do seu santo? Cata o Iba e vai pra casa cuidar.”

Chamaram o Iyawô de retardado por querer cuidar do santo, sendo que era o contrário. Foi muito ofensivo. E foi então que Oyá apareceu na esteira, depois de eu chorar por quatro dias, e disse: “Meu filho, nunca chore. Engula esse choro e levante a cabeça. O povo pode te tratar como um lixo, pode te chamar de retardado, pode até me menosprezar. Mas aprenda uma coisa: independente de casa, doutrina ou tradição, certas coisas nunca mudarão. Doutrina em Candomblé só existe por hierarquia, para te dar mais responsabilidade e deveres. Mas não importa se você tiver sete, quatorze ou vinte e um anos, você sempre será o meu Iyawô. Nunca se esqueça disso e nunca se envergonhe.”

Você pode ser Babalorixá, pode ser zelador de santo, o que for, mas nunca deixará de ser o Iyawô do seu orixá. Que fundamento lindo que Iansã me trouxe. “Todo mundo quer a sabedoria e a ancestralidade de Oxalá. Todo mundo admira o tempo que ele levou para ter aquela grandeza. Mas poucos prestam atenção em todo o processo que ele passou, em milhares de anos, para chegar à sabedoria que tem hoje. Viva o processo, respeite o processo, tenha calma e discernimento. Mesmo nas dificuldades e nas broncas, há aprendizado — e isso faz parte do propósito. Para chegar ao propósito, viva o processo. Hoje você aprendeu como nunca tratar alguém, como nunca falar com alguém dessa forma. Engula o choro, porque isso faz parte do processo que te levará ao propósito. Jamais esqueça do seu propósito.”

Eu confesso que não sei qual é o meu propósito, mas sigo e sempre seguirei assim. Independente do que falem, só eu sei o que vivi e as bênçãos que recebi. Podem dizer: “Ele está desempregado desde 2019.” Mas nunca me faltou nada. Como Seu Zé disse: “Não vamos ter luxo, mas nunca faltará nada.” E é verdade.

Hoje estou com 89 quilos — antes, tinha 150. Minha saúde é outra. Se errei, se paguei pra ver, entendo que foram consequências das minhas escolhas. Sofri, mas aprendi.

A fé e o respeito que tenho por orixá e por Jurema são muito grandes. Mesmo que às vezes bata o desespero, sei que ainda estou em processo de cura física e espiritual, antes do desenvolvimento da minha vida.

Ninguém pode me dizer o contrário. Toda casa tem seus pormenores, coisas tristes e desestimulantes, mas eu não desisto por causa disso.

Podem me chamar de trouxa por limpar sozinho, por me dedicar. Dizem que o Iyawô quer se mostrar, que se mete onde não deve. Não é isso. Faço porque fui autorizado pelo meu zelador. Não faço por ele, nem pelas pessoas. Faço pelos orixás, faço pela Jurema.

Se tenho tempo e saúde hoje, por que não cuidar deles, depois de cinco anos afastado? Devo a eles a minha vida, a da minha mãe e a minha saúde. Nada e ninguém vai abalar minha fé e meu respeito. Essa vivência é importante, dentro da tradição oral, porque transmite conhecimento. Às vezes, irmãos mais novos ou até mais velhos aprendem com a gente a essência da filosofia de vida que um orixá traz.

É importante ter essa visão filosófica e de completude. O orixá é vivo na vida da gente, vem pra trazer equilíbrio e mudança.

São mudanças grandes e difíceis. Às vezes tiram a gente do sério, e é aí que entra o aprendizado: o *ebó comportamental*, como diz meu zelador. Como no budismo: pra mudar o ambiente ao redor, precisamos mudar a nós mesmos.

Essa mudança, esse aprendizado de apaziguar e unir em vez de separar, é o que tenho aprendido e tentado praticar.

Ensino meus irmãos — mais novos ou mais velhos — que, se alguém não vem, tudo bem, eu vou. Se não faz, eu faço. Se quiser ajudar, ótimo. Se não, tudo bem.

De pouquinho em pouquinho, espero que um dia estejamos todos praticando a comunidade — o movimento de comunidade. Gostaria que todos tivessem essa visão de orixalidade, mas sei que depende do caminho e da vivência de cada um.

Essas vivências todas, essas dificuldades de barracão, de terreiro, de conciliar com a nossa vida pessoal, mudam a nossa visão de mundo. Mudam também as nossas atitudes enquanto sociedade — é tudo um reflexo.

Até minha irmã comentou que o meu comportamento dentro de casa mudou, a minha forma de falar mudou, e eu nem tinha percebido. Comecei a notar quando as pessoas ao meu redor começaram a dizer o quanto eu mudei, o quanto eu melhorei. Eu sempre fui de brigar, discutir, principalmente quando eu achava que tinha razão. Hoje, às vezes, fico calado. Engulo, respiro fundo, dou tempo pra pessoa respirar também. Penso em qual condição ela pode estar — essa responsabilidade afetiva.

Como no budismo se diz: a outra pessoa pode estar num estado de inferno, num estado de vida baixo, e se você não estiver num estado de Buda, de bodhisattva, pode acabar baixando seu próprio estado pra acompanhá-la. Quando, na verdade, o caminho é o contrário: fortalecer-se pra elevar o outro junto.

Como a Iyá Dida me disse quando eu estava na esteira: pra você pegar na mão de alguém e levantar, primeiro você tem que se abaixar. “Abaxe sua cabeça”, ela disse. “Por mais que existam cargos, funções, títulos — tudo isso é só organização. Você sempre será um Iyawó.”

E parece até besteira, mas as palavras dela me marcaram: pra eu aprender a cuidar de alguém no futuro, pra ter sabedoria de levantar uma pessoa e trazê-la pra vitória, pro axé junto comigo, eu tenho que primeiro me abaixar, segurar a mão dela e levantar junto.

Muitos não têm essa sabedoria, essa humildade, por isso precisam passar, entre aspas, pela humilhação — como dizem os mais velhos — pra aprender. O que me entristece é que alguns passam por isso e não aprendem, continuam humilhando os outros.

Uma vez, conversando com meu zelador, ele me falou dessa sabedoria que o Orixá me deu, de entender isso: que a gente tem que aprender a se abaixar pra segurar e levantar o outro junto.

Ele contou também sobre as mudanças dele, na trajetória com o zelador dele — e isso foi muito bonito. Podem falar que no passado ele fazia isso ou aquilo, hoje não faz mais. Sim, ele evoluiu, aprendeu. O passado não me interessa. O que importa é a sabedoria que ele me traz agora, a confirmação daquilo que ele aprendeu.

Tudo isso muda as nossas ações na vida, na sociedade, com as pessoas. E isso, sim, é vivenciar. É transmissão de aprendizado — independente dos segredos, das funções, dos atos, da magia. Não importa qual religião for: o que realmente importa é a conduta como ser humano.

Um exemplo que eu sempre ouvi, mas só agora entendo: Xangô é o Orixá da justiça, mas nunca se deve pedir justiça a Xangô — peça a Ogum. Porque, se Xangô for aplicar justiça, ele vai olhar sua vida inteira. E se achar que você não merece a vitória, ele vai te dar a derrota.

Hoje eu entendo o porquê. Quando Xangô desceu em terra, abriu mão do posto de divindade e se tornou um ser encarnado, um elegun. Ele foi uma pessoa

muito injusta. Então, se hoje ele é o Orixá da justiça, é porque cobra essa justiça — especialmente dos seus filhos — pra que não cometam os mesmos erros que ele cometeu.

O mesmo com Oyá, que traz o equilíbrio pra que não repitamos os erros dela. O bom caráter, o modo como a gente se porta perante a sociedade, vem desses ensinamentos da orixalidade. E isso se aproxima muito da filosofia budista: experto é quem percebe, quem pratica e quem ensina. A nossa maior alegria é poder transmitir, ensinar alguém a aprender o bem. Ver um amigo conquistando, crescendo, melhorando, é uma felicidade tão grande e genuína. É bonito ver que ele aprendeu, que prosperou.

É a mesma alegria que o zelador sente com a gente, e que a gente sente com os outros. É uma sensação muito boa sentir felicidade pelo outro — e não inveja. E algo que eu ouvia e hoje sei que é verdade: o silêncio também é uma prece. O silêncio também é ajuda. Às vezes, ele ensina muito — e pode te salvar de muita coisa.

Esse saber é muito significativo. E eu sei que vou continuar aprendendo por toda a vida. O processo é longo, pode ser difícil e árduo, mas o que importa é o propósito lá na frente.

Hoje, a minha fé está bem consolidada — graças a Deus, graças aos Orixás, graças à Jurema.

### 3.3 Encontro com Néia - minha mãe criadeira

Meu nome é Neilma Maria da Conceição, sou *Omo Orisá* e estou iniciada há vinte e nove anos. Entrei para o Candomblé de Angola ainda menina, com nove anos de idade. Naquele tempo, eu fui levada ao terreiro por uma necessidade espiritual — precisávamos equilibrar meu Ori, que se mostrava inquieto, e lidar com a mediunidade que já se manifestava em mim. Aos doze anos me iniciei e permaneci naquela casa até o falecimento do meu zelador.

Depois que ele partiu, a família optou por não continuar com as atividades religiosas e acabou desfazendo de todos os fundamentos da casa e dos filhos sem qualquer consulta. Foi um momento difícil. Senti que precisava continuar o caminho, dar sequência ao que já era parte de mim. Foi então que procurei um novo ašé, uma casa de Ketu, onde fui iniciada novamente — e é lá que estou até hoje.

Minha chegada ao terreiro foi, antes de tudo, uma busca por equilíbrio, uma forma de cuidar do meu espiritual. No primeiro terreiro, o aprendizado veio com facilidade; eu era muito jovem e a mente estava aberta, ágil. Já na transição para o Ketu e depois Nagô, tudo se tornou mais desafiador. As ritualísticas eram diferentes, e precisei reaprender muitos gestos, palavras e sentidos.

O aprendizado dentro do terreiro é contínuo. Como se trata de uma religião oral, há sempre algo novo a ser compreendido, escutado, vivido. Meu zelador é um homem de grande sabedoria — ensina não só sobre religião, mas também sobre caráter, convivência e postura diante da vida e de nós mesmos. Aprendo com meus mais velhos e também observando: os erros, os acertos, os conselhos que eles oferecem aos mais novos. Tudo é ensinamento.

Quando compartilho o que aprendo, procuro manter o mesmo espírito de troca. Com os mais velhos, converso, ouço e absorvo. Com os mais novos, procuro ajudar sempre que sou chamada. Gosto de falar de forma clara, sem rodeios, para que não fiquem dúvidas. Se preciso, trago exemplos do cotidiano, dou testemunhos, porque acredito que a vivência concreta aproxima o entendimento.

Os saberes do terreiro me acompanham em tudo o que faço. Eles moldam meu olhar sobre o mundo e me lembram, todos os dias, que a sabedoria vem dos que vieram antes. Aprendemos com nossos antepassados a atravessar as dificuldades com fé e com reverência. Uma das práticas que mais me marca é essa: o respeito aos que já partiram. A lembrança e a saudação a eles não são gestos de tristeza, mas de continuidade.

Entre as muitas histórias que vivi no terreiro, há uma que carrego como milagre. Quando cheguei ao Ketu, relutei muito em me iniciar novamente. Na Angola, aprendi que ninguém se inicia duas vezes. Eu resistia, até que fui diagnosticada com um tumor na mama. Fui então procurar meu zelador, que consultou o oráculo de Ifá. O recado do Orisá foi claro: se eu aceitasse o recolhimento, seria curada; se deixasse o médico me abrir, não haveria cura. O médico já havia marcado a cirurgia, mas naquele mesmo dia decidi me recolher e passar por todos os ritos novamente. Durante os três meses de preceito, me entreguei por completo — tanto que esqueci do nódulo.

Quando chegou o dia da quebra de kelê, o encerramento do ciclo pós-iniciação, fui ao médico. O tumor havia desaparecido. Desde então, repito: quando a gente se entrega à fé, o milagre acontece.

O terreiro me transformou em muitos sentidos. Aprendi a ser mais branda, a pensar antes de agir, a perceber quando reajo diferente do que reagiria antes. São nesses momentos que vejo minha evolução — pessoal, espiritual e também como filha de santo. Mas sei que não é só sobre mim. O Orisá me ensina, me encaminha, me protege — sempre que eu permito.

### 3.4 Encontro com Iyájàssé Preta - pela dor e pela fé

Meu nome é Osun Banke, mas muitos me conhecem como Pretinha. Tenho 46 anos e há 13 fui iniciada no candomblé nagô, onde hoje ocupo o cargo de Iyájàssé Otun no Abassá de Xangô Agodô e Odé Erinlé.

Antes de me encontrar na religião afro-brasileira, fui criada dentro do catolicismo. Fui batizada, fiz a primeira comunhão e a crisma — e durante muitos anos acreditei que a fé se limitava ao que aprendi nas igrejas. Mas a vida me mostrou que o caminho espiritual é muito mais profundo, e que o chamado dos Orixás chega quando menos esperamos — mesmo quando tentamos negar.

O que me levou à religião foi minha mediunidade, que tinha e não sabia. Fui descobrir depois dos 27 anos, confesso que eu estava muito assustada e muito difícil de acreditar. Porque na minha cabeça era algo que eu teria que saber desde criança, aos 27 anos me achava velha e pensava que era coisa de que as pessoas estavam colocando na minha cabeça. Pelo medo eu achava que estava doente, com depressão, ou algum outro tipo de doença psíquica.

Sentia dores de cabeça todos os dias e não tinha remédio que passasse. Me sentia sem energia, fraca e muito sonolenta, só vontade de dormir o dia todo. Era uma luta todos os dias para levantar e ir trabalhar, cansada, exausta e sem vontade de nada. Muitas vezes chegou no trabalho passando mal de tanta dor de cabeça, tremedeira e sensação de desmaio.

Foi aí que minha madrinha de crisma teve a intuição e me disse que isso era algo espiritual. Ela era médium, mas não aceitava esse dom, então ela tentava fugir ao máximo mas tinham alguns momentos que não conseguia segurar. E por mais que não aceitasse por conta do medo e do preconceito, no fundo ela tentava entender esse lado espiritual e foi assim que comecei a me interessar pela espiritualidade.

Comecei a ler alguns livros do Zíbia Gasparetto, com incentivo da madrinha e a frequentar o Kardecismo. Depois minha madrinha me levou na mesa branca no centro espírita de André Luiz, mas não me encontrei lá. Então fomos na Umbanda perto do nosso trabalho.

Confesso que estava assustada, pois nunca tinha visto alguém incorporado com entidades. Minhas mãos suavam, coração disparado e tentando ficar firme, em minha cabeça o que eu estava sentindo era só medo e que nada havia com mediunidade. Não era possível depois de velha virar espiritual.

Na minha cabeça minha madrinha estava enganada, tipo ela que precisava desenvolver sua mediunidade e eu estava só acompanhando. Então fomos em algumas giras. Até que em uma gira de Preto Velho fui tomar um passe e durante esse passe meu Erê veio.

Até que um dia eu cheguei em casa passando muito mal, com sensação de desmaio. Me joguei na cama e não conseguia ficar consciente, sem forças. Aí me perguntaram se eu queria uma água com açúcar. Só balançava a cabeça que sim. Quando ela me deu o copo comecei a falar como criança e ficar feliz. Assim me falaram que era o meu Erê pela primeira vez, dizendo: beba todas as águas. Dormi em seguida a noite toda.

Então, depois desse dia comecei a acreditar que realmente era espiritual e precisava de cuidados.

Nesse meio tempo reencontrei uma amiga de infância que tinha acabado de receber seus direitos como sacerdotisa sendo Mãe Pequena, onde ela foi iniciada "Abassá de Xangô Agodo e Odé Erinlé". Nos reencontramos no momento certo. O Orixá nos colocava novamente uma no caminho da outra, porque só assim eu conseguiria conhecer o Candomblé. Pois tinha muito medo e preconceito da religião. Como vim de família nordestina, sem cultura e ignorante no sentido de informação, essa religião (candomblecista) era como uma *seita* para nós. "*Servia o mal ao demônio como falavam no cristianismo.*"

E com essa amiga eu poderia falar abertamente dos meus medos e questionamentos sobre a religião. Ela com toda paciência me explicava tudo que eu poderia saber.

E assim começou a me orientar da melhor forma. Mas mesmo assim permaneci resistente durante muito tempo e continuei conhecendo a Umbanda. Minha mediunidade começou a aflorar a cada dia mais. Porém, com tudo eu

comecei a ficar pior: não sentia só dor de cabeça e desmaios — eu comecei a sentir as energias das pessoas pegava carregos dos meus clientes.

Os lábios e mãos formigavam, coração parecia que ia sair do peito, as pernas ficavam bambas, sem forças. Muitas vezes poupava de trabalhar e correria para um pronto socorro, tinha impressão que estava infartando. Mas há poucos metros de chegar ao pronto socorro esses sintomas iam passando. Quando o médico ia me examinar eu não estava sentindo mais nada. Pressão normal, tudo normal.

Voltava ao trabalho e algumas vezes sentia tudo novamente. A madrinha me dava um banho com sal grosso, rezava mas nada adiantava. Tinha que dormir, ficar quietinha que melhorava. E assim eram a maioria dos meus dias. Minha família achava que eu estava com uma doença psíquica. Até que um dia minha madrinha me levou no terreiro. Em uma saída de santo.

Foi muito lindo. Fiquei na assistência e na hora que cantaram para o orixá Osun não consegui me segurar. Minha amiga, que era Mãe Pequena, me pegou na assistência e me levou para o salão. Eu não conseguia ficar de olhos abertos, com o coração disparado. Uma energia muito grande tomou meu corpo e eu não tinha noção do que estava acontecendo. Só sentia meu corpo tremer — nunca tinha sentido algo incontrollável...

A Mãe Dida de Xangô, dona do terreiro, pegou nas minhas mãos e começou a me acalmar. E foi ali que meu Orixá se manifestou pela primeira vez.

Então, depois desse dia, comecei a me cuidar no terreiro, com minha amiga, Mãe Pequena, e o sacerdote Pai Alexandre de Odé Erinlé e Mãe Dida de Xangô.

Não foi nada fácil até o momento da iniciação. Eu não queria ser iniciada, não conseguia entender porque eu precisava fazer o santo. Por mim só ficaria sendo cuidada e nada mais. Além da falta de entendimento, tinha a minha família que nunca havia frequentado um terreiro, e existia o preconceito e críticas, falava, que eu estava ficando doida por causa da religião, que eu estava possuída pelo mal.

Eu não tive nenhum tipo de apoio da minha família, e isso me entristecia imensamente. Me sentia sozinha e perdida. Até que minha mãe de santo me deu um ultimato...

Eu já estava Bolada no Santo. Além de Oxum e Xangô da casa também pediu a iniciação que eu não teria o que fazer...Foi aí que fui jogar pela primeira vez com o Pai de Santo do terreiro para Confirmar A iniciação.Ele foi muito paciente, cuidadoso e firme. Disse que não teria mais tempo.Teria que me iniciar ou iria continuar vivendo

da forma que estava. Sem ânimo, dores de cabeça todos os dias, o mais importante sem me tornar dona da minha própria vida e dona das minhas decisões.

A fé me movia, essa era a única certeza que eu tinha. Oxum me mostrou de diversas formas que ela estava comigo e seria melhor pra mim. Mesmo eu afrontando diversas vezes o Orixá ela me fazia abaixar a cabeça e obedecer. Não posso falar que foi por amor que me iniciei e sim pela dor. Pela necessidade de vida e saúde emocional.

E ela mostrava que ela estava no controle da minha vida, não eu. Assim a minha mãe de santo decidiu reunir os irmãos de santo e as pessoas que ela cuidava na época pra ajudar na minha iniciação, com os materiais, sacrifícios, enfim tudo que seria necessário pro seu Orixá.

Fui muito abençoada pois ganhei praticamente tudo! A única coisa que comprei - *consegui comprar com pouco dinheiro que tinha* - foi o assentamento de Esú e os fios.

O restante foi doação sou muito grata a todos e nunca esquecerei, o que fizeram por mim. pelo meu Orixá, a comunidade é uma potência e o axé e distribuídos a todos. Quando o Orixá quer de verdade tudo acontece então foi através, dessa iniciativa e cuidado, da mãe de santo que consegui me iniciar.

No dia da iniciação sai de casa com o coração na mão, parecia que estava indo embora desse mundo. Deixei meu filho aos prantos porque ele achava que a mãe dele estava fazendo algo muito errado e que ia contra Deus. Eu já tinha tentado explicar mas ele nunca mudou a opinião dele. Até hoje ele não concorda, mas respeita minha decisão.

A minha mãe de Santo até o último momento até eu chegar no terreiro, ela tinha receio de que eu iria desistir da iniciação. Não nego que passou pela minha cabeça desistir mas não seria justo com meu Orixá que estava esperando o que foi prometido e com as pessoas que colaboraram para essa iniciação acontecer. Então respirei fundo e fui pro terreiro mesmo chorando, e com mil dúvidas na cabeça.

Será que isso era certo, será que iria me fazer bem...? Quando eu voltasse pra minha casa como seria os olhares da família e principalmente do meu filho, será que seria aceita por eles ou iria perder eles de vez... Minha família sempre foi tudo pra mim... e nesse momento eu estava sozinha.

E mesmo com esse caos na minha cabeça, o Orixá me deu forças e me guiou até o terreiro — mesmo com toda dúvida e o medo que eu estava sentindo. Esse

seria o maior passo que eu daria sozinha. A maior decisão que tomei sem apoio da minha família. Era algo surreal.

Chegando no terreiro com os olhos inchados de tanto chorar, perdida dentro de mim. Minha Mãe de Santo me abraçou e disse que tudo ficaria bem. Pediu para eu descansar um pouco na esteira até o ritual começar. Mas eu não conseguia desligar minha cabeça da minha família, do meu filho. A preocupação tomava conta dos meus pensamentos. Até o momento de começar a sasanha, eu estava tensa, me perguntando se eu estava fazendo o certo para a minha vida.

Então, quando começou a sassanhá, uma energia me tomou. Nesse momento, parei de me preocupar e me entreguei a ela. Era como se minha vida inteira passasse como um filme na minha cabeça — e eu não queria mais sofrer. Eu queria que tudo fosse diferente.

A cada passo que eu dava, eu sentia como se estivesse indo ao encontro do Orixá. Ao mesmo tempo, eu me sentia tão pequena diante daquela energia tão inexplicável. Parecia que eu precisava me rastejar mais e mais, me abaixava cada vez mais a cada passo que eu dava... Eu estava ali de encontro com meu Orixá, pedindo saúde e que tomasse conta de mim e dos meus passos. Nesse momento da sassanhã, Mãe Dida disse que Ossain se fez presente no terreiro, ela viu e isso foi um presente pra mim e isso me confortou. Senti que estava sendo acolhida pelos Orixás, mas era só o começo do ritual.

Eu continuava um pouco tensa. Quando me prepararam para o *ebori*, tentei ficar calma, afinal esse era um momento único que iria mudar a minha vida. Então ao pisar na esteira e sentar, meu coração disparou novamente. A tensão dobrou. Nunca imaginei sentar na esteira, tentei disfarçar, mas meu maxilar estava doendo muito de tanta tensão.

Tudo isso passou quando os pais de santo passaram o peixe na minha cabeça. Foi uma sensação de calma e leveza como jamais tinha sentido. Tiraram toda a tensão com as mãos. Aí sim pude ficar em paz e receber o axé dos meus irmãos. Senti a energia de cada pessoa que passava o peixe, pedindo coisas boas para mim. Alguns tinham energia mais forte, outros nem tanto, mas todos doaram um pouco de si. Eu me senti acolhida e muito grata por todos que estavam ali, ao meu redor. Pensei: *eu não estou sozinha. Meus irmãos de santo estão comigo e me deram esse presente.*

Meus irmãos de santo foram muito importantes na minha trajetória. Sempre me apoiaram e ajudaram a realizar a vontade do Orixá. Eles estavam ali em prol da minha saúde e do bem maior. Reverenciando minha grande mãe Osun.

No dia seguinte ao descanso do Orí, os pais de santo deram sequência aos rituais. Era chegado o grande dia de nascer para o Orixá. Ao passar para o outro lado da cortina senti como se estivesse atravessando um portal. A única coisa que pedi foi para que Osun me conduzisse, que tudo acontecesse da forma como ela quisesse. “Sou sua, minha mãe Osun. Estou aqui, agora.”

Depois que entrei no quarto, senti que meu Orixá estava ali. Pedi que ele cuidasse de mim e dos meus passos.

Então, sentei no banquinho e minha mãe de santo tirou o primeiro *picumã*; eu era a segunda filha da Mãe Neidinha com Pai Alexandre, ela também estava muito nervosa por tamanha responsabilidade, mas Mãe Dida deu sequência, cortou o cabelo e a cada mecha do cabelo que caía no meu colo, era uma lágrima que descia no meu rosto. Era uma mistura de sentimentos, tristeza e alegria, por ter coragem, me entregar e renascer.

Sempre fui muito apegada ao cabelo. Nunca imaginei que teria coragem de raspar. Essa era minha maior luta dentro da religião. Neguei a iniciação por causa disso — e por causa dos sacrifícios dos bichos. Eu não entendia, não sabia o sentido. Isso era o mais difícil para mim e para a minha família.

Por conta dos sacrifícios, tentei resistir até o último momento. A falta de conhecimento, o preconceito e ignorância não me deixavam ver o essencial. Eu não entendia o motivo dos sacrifícios. Depois da feitura, aprendi. Senti a força vital que o Orixá me proporcionou e comecei a ter mais saúde e equilíbrio. As dores de cabeça passaram, os desmaios também. Aprendi a me proteger das energias que não me fazem bem.

No preceito de três meses, não foram fáceis, aconteceram várias situações familiares desagradáveis, foi sofrido demais, porém o santo me trazia conforto e forças para seguir. Dizem que os 90 dias de preceito são quando tudo parece sair fora do lugar e realmente sua vida começa a mudar totalmente.

O que é bom fica, o que não é vai embora. Se algo precisa ser decidido, esse é o momento. Parece que o Orixá bagunça e revira sua vida, só depois você entende que as mudanças eram necessárias. Não dá para renascer e continuar do

mesmo jeito. A gente precisa passar pelo processo para evoluir como pessoa. Nada fica do jeito que a gente imagina. Você começa a ver tudo diferente.

Com o tempo, a gente passa a entender que não temos controle de nada. Tudo tem seu tempo certo. O Tempo também é um Orixá, esse é um dos maiores ensinamentos. E foi assim que cheguei até o meu *deká*: passando pelos aprendizados, como venho até hoje, continuando a aprender no dia a dia. A gente sempre tem o que aprender. Ninguém sabe tudo. Principalmente aprender a lidar com o semelhante, e com nós mesmos, com os defeitos, qualidades, e com os próprios limites.

O Orixá ensina todos os dias a exercer o bom caráter. Dessa forma, tento ser uma pessoa melhor. No meu *deka*, Oxum pediu o oye — e eu seria a sucessora da nossa *Iyábàssé*, porque por motivo de saúde ela precisou se ausentar por tempo indefinido. Isso, pra mim, foi uma surpresa. A emoção me tomou. Sempre admirei a nossa *Iyábàssé* e tive a honra de ajuda-la na cozinha no meu primeiro ano de santo, e depois de 7 anos, eu seria seu braço direito. Eu nem acreditava que isso era possível, porque nunca tinha almejado ter esse cargo, mas o santo pediu para que eu o alimente...

E assim sigo fazendo!

○  
○  
○  
○  
○ **Fechamento dos**  
○ **trabalhos -**  
○ **considerações finais**  
○  
○  
○  
○



## **Fechando os trabalhos (Considerações finais)**

Iniciei este mestrado no mesmo tempo em que iniciei, de fato, minha vida no Candomblé. Mesmo trazendo uma trajetória anterior como abiã em outra casa, de outra nação, foi no período do meu preceito de três meses — ainda com o corpo marcado pela reclusão, recém-saída do ronkó — que entrei na sala de aula para estudar Religiões do Mundo e, ao mesmo tempo, me comprometer a aprofundar os saberes de terreiro. Esses dois movimentos, o acadêmico e o espiritual, caminharam juntos desde o início, costurando-se um no outro. Entendi que pesquisar o terreiro não é um exercício externo: é parte da minha responsabilidade com esse território comunitário, parte do compromisso que assumo com a casa, com os mais velhos, com os que vieram antes e com os que virão. Foi nesse entrelaçamento de caminhos que esta pesquisa nasceu — no encontro entre o saber que estudo e o saber que vivo.

Ao longo desta pesquisa, busquei compreender como as comunidades de terreiro constroem, preservam e transmitem seus saberes, tomando a circularidade como chave metodológica e epistemológica. A pergunta que orientou todo o percurso — *como se dá a sistematização de conhecimento, para adultos, dentro dos terreiros?* — guiou tanto a investigação bibliográfica quanto a experiência etnográfica, a convivência, a escuta e as escrituras que compõem este trabalho. As análises apresentadas mostram que o aprendizado no terreiro não se reduz a um conjunto de conteúdos religiosos, mas se manifesta como prática relacional, pedagogia do encontro, política de cuidado e tecnologia de tempo. O saber circula nos corpos, nos gestos, nos ritmos, nas narrativas, nas presenças e também nos silêncios. Ele se dá por aproximação, convivência e pertencimento — não como transferência de conhecimento, mas como partilha de mundos.

Do ponto de vista teórico, esta pesquisa contribui para ampliar o campo das pedagogias decoloniais e das epistemologias afro-atlânticas ao articular conceitos como circularidade, corpo-território e oralitura com práticas concretas vividas nos terreiros. A análise das experiências de sacerdotes, adeptos e frequentadores revela que a aprendizagem religiosa não apenas forma sujeitos, mas reconfigura identidades, reorganiza afetos e produz modos de existir que escapam às estruturas coloniais de tempo, autoridade e racionalidade.

Metodologicamente, a escolha pela escrevivência — inspirada em Conceição Evaristo — mostrou-se não apenas pertinente, mas necessária. A pesquisa não poderia ser conduzida a partir de um lugar de exterioridade. Foi na implicação, na escuta, nos encontros e nos atravessamentos do campo que emergiram as camadas mais profundas do material analisado. A escrita, portanto, não se coloca como registro neutro, mas como ato de memória, testemunho e devolutiva: um modo de honrar aqueles que partilharam suas caminhadas, suas dores, suas fés e seus sonhos.

Como todo trabalho, este também possui limites. O recorte temporal da pesquisa, a concentração em uma determinada casa e linhagem e o fato de a experiência em campo ter se dado com maior proximidade a alguns informantes, certamente deixaram temas que poderiam ser aprofundados. Da mesma forma, a perspectiva de pesquisadora implicada — que é também força — impõe recortes que outra pessoa, em outro lugar de fala, veria de forma distinta. Reconheço esses limites sem que eles diminuam a relevância do caminho percorrido.

Ao finalizar esta pesquisa, reconheço que muitos caminhos se tornaram mais nítidos, mas outros continuam abertos, sinalizando que o conhecimento que nasce nos terreiros não se esgota na escrita. As questões que atravessaram o percurso não exigem respostas definitivas; pelo contrário, ensinam que a sabedoria do axé se faz em movimento, na paciência do tempo e na humildade de aceitar que nem tudo pode — ou deve — ser resolvido. Hoje tenho tranquilidade para compreender que a pesquisa não chega a um ponto final, mas a um ponto de passagem.

Uma das grandes interrogações que me acompanhou foi a possibilidade de registrar saberes sem fixá-los, de escrever sem aprisionar aquilo que é vivo, corporal e relacional. A pesquisa me ensinou que o texto não precisa capturar o movimento; basta acompanhar o passo, guardar o rastro, honrar a vibração. A circularidade presente nos terreiros se manifesta também no modo de escrever: o saber volta, atravessa, se reinventa — e é nessa fluidez que reside sua força. Assim, não busco traduzir completamente a experiência para a linguagem acadêmica, mas reconhecer que parte dela permanecerá indizível, e que essa incompletude não enfraquece a pesquisa; pelo contrário, é o que a aproxima da verdade do campo.

Outra questão persistente foi compreender como o terreiro forma corpos e subjetividades, como molda presenças éticas, sensíveis e responsáveis. Com o tempo, entendi que essa formação acontece no cotidiano, nos rituais, nos interditos,

nos conselhos, nos silêncios que ensinam tanto quanto as palavras. O corpo aprende antes da mente. Ele aprende pelo gesto, pelo canto, pelo arrepio, pelo aviso que não se explica, mas orienta. Hoje aceito que nem tudo o que o corpo sabe pode ser narrado, e isso não é limite: é fundamento.

Também me acompanham perguntas sobre tempo, memória e ancestralidade. Como operar metodologicamente com um tempo espiralar? Como lidar com memórias que se sobrepõem: as minhas, as das casas, as de linhagens inteiras? A pesquisa mostrou que não há necessidade de escolher uma linearidade ou uma forma única de temporalidade. No terreiro, passado, presente e futuro se dobram uns sobre os outros. O tempo se abre em camadas, e a metodologia precisa se abrir junto. Hoje tenho serenidade para entender que a espiral não precisa ser decifrada: basta ser acompanhada.

Da mesma forma, surgiram inquietações sobre a escrevivência como método, sobre como sustentar rigor sem apagar a implicação. Com o tempo, percebi que rigor não é distanciamento; é responsabilidade. Escrever desde a experiência não diminui a análise — a aprofunda. Reconhecer o afeto, o impacto, o atravessamento é parte do compromisso ético com o campo. Algumas coisas permaneceram segredo — e devem permanecer. A pesquisa me ensinou a respeitar esses limites, compreendendo que o mistério também é uma forma de conhecimento.

No encontro com a cidade, com as tensões urbanas e com a resistência cotidiana dos terreiros, outras questões se apresentaram: como produzir territorialidade em contextos hostis? Como manter o axé diante da violência, do racismo, da pressão imobiliária? A resposta não se deu em teoria, mas no chão: na força da comunidade, no cuidado compartilhado, nas redes de proteção que as casas constroem. As encruzilhadas seguem vivas, não porque ignoram as tensões, mas porque sabem atravessá-las.

A presença das crianças, suas aprendizagens próprias e suas devolutivas criativas, abriram mais perguntas: como herdam e renovam o axé? Como as tradições se transformam sem perder o fundamento? Hoje compreendo que as novas gerações não apenas recebem o legado; elas o reconfiguram. O futuro do terreiro nasce no brincar, no cantar, no olhar de quem ainda não sabe, mas já sente. Por fim, a pesquisa me fez pensar sobre a ética do cuidado, essa rede que sustenta a vida coletiva. Como manter esse ethos em tempos de aceleração, cansaço e dispersão? A resposta se mostrou no ritmo mais lento, no respeito ao tempo de cada

um, nos modos de curar que o terreiro oferece: cuidado que é mais que religiosidade, mais que ritual — é forma de existir.

Reconhecer essas perguntas e seus desdobramentos não é admitir falta, mas maturidade. Hoje entendo que o terreiro não oferece respostas fechadas, e sim caminhos de reflexão, modos de estar no mundo que pedem observação contínua. O saber que circula nas casas é maior do que qualquer dissertação pode abarcar. A mim cabe acolher o que consegui compreender e permanecer disponível para o que ainda está por vir.

As reflexões aqui desenvolvidas abrem possibilidades para novas investigações: estudos mais longos sobre processos formativos dentro das casas, análises comparativas entre diferentes nações e linhagens, pesquisas sobre infância e juventude nos terreiros, assim como sobre as pedagogias corporais presentes nos rituais. Também se faz necessária a ampliação de arquivos e acervos sobre pedagogias de terreiro, garantindo que as memórias e práticas dessas comunidades sejam preservadas e reconhecidas no campo acadêmico e na sociedade.

Por fim, encerro retomando o lugar de onde escrevo. Esta dissertação é também fruto de encontros — com pessoas, ancestrais, cantos, folhas, histórias e gestos que me atravessaram e continuam a atravessar. Se a circularidade é caminho, ela também é destino. Aprendi que no terreiro ninguém aprende só; aprende-se *com, entre, porque e para* o outro. A pesquisa termina aqui, mas a roda continua.

Que esta escrita seja um pequeno agradecimento a quem me recebeu, e um convite para que outros olhares se abram ao que pulsa, silenciosamente e com força, nos territórios do axé.

## REFERÊNCIAS

- AGIER, Michel. **Antropologia da cidade: lugares, situações, movimentos**. Trad. Graça Índias Cordeiro. São Paulo: **Terceiro Nome**, 2004.
- AGIER, Michel. **La sagesse de l'ethnologue**. Paris: L'Oeil Neuf, [s.d.].
- ALEXANDRE, Claudia. **Orixás no Terreiro Sagrado do Samba: Exu e Ogum no Candomblé da Vai-Vai**. Rio de Janeiro: Fundamentos de Axé, 2021.
- AUGÉ, Marc. **Por uma antropologia da mobilidade**. São Paulo; Maceió: Unesp; Ufal, 2010.
- BÂ, Amadou Hampâté. **Amkoullel, o menino fula**. UNESCO, 1991.
- BASTIDE, Roger. **Imagens do Nordeste místico em branco e preto**. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1945.
- BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia: rito nagô**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.
- BOTELHO, Denise Maria. **Educação e Orixás: processos educativos no Ilê Axé Mi Agba**. 2005. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, 2005. Acesso em: 12 out. 2025.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Educação como cultura**. Campinas: Mercado de Letras, 2002.
- BRANDÃO, Maria do Carmo; MOTA, Roberto. Adão e Badia: carisma e tradição no Xangô de Pernambuco. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). **Caminho das Almas: memória afro-brasileira**. São Paulo: Summus, 2002.
- CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. Os afrodescendentes do Ilê Obá Oguté: espaços e deslocamentos híbridos. **Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP**, v. 1, p. 175-204, 2011.
- CAPUTO, S. G. **Educação nos terreiros: e como a escola se relaciona com crianças de candomblé**. 1. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.
- CAPUTO, S. G.; PASSOS, M. Cultura e conhecimento em terreiros de candomblé – lendo e conversando com Mãe Beata de Yemonjá. **Currículo sem Fronteiras**, v. 7, n. 2, p. 93–111, jul./dez. 2007. Disponível em:  
<http://www.curriculosemfronteiras.org/vol7iss2articles/caputo-passos.Pdf>

- CARNEIRO, Edison. **Antropologia: volume da coleção Antropologia e História**. 9. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.
- CARNEIRO, Edison. **Religiões negras. Negros bantos**. 3ªed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.
- COELHO, Marcos Antônio; DUTRA, Lenise Ribeiro; MARIELI, Joane. Andragogia e heutagogia: práticas emergentes na educação. **Revista Transformar**, n. 8, p. 82-96, 2016.
- COSTA, Manoel Nascimento. **Entrevistado por Zuleica Dantas Pereira Campos**, em 13 jan. 2010.
- DIOP, Cheikh Anta. **A unidade cultural da África Negra: esferas do patriarcado e do matriarcado na Antiguidade Clássica**. Angola; Portugal: Edições Mulemba; Edições Pedagogo, 2014.
- ELBEIN DOS SANTOS, Juana. **Os Nagô e a morte**. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- EVARISTO, Conceição. **Escrevivências: memória e ancestralidade**. Rio de Janeiro: Pallas, 2020.
- FERREIRA, Tássio. **Pedagogia da circularidade: ensinagens de terreiro**. Rio de Janeiro: Pallas, 2022.
- FU-KIAU, Kimbwandènde Kia Bunseki. **O livro africano sem título: cosmologia dos Bantu-Kongo**. Tradução de Tiganá Santana. Rio de Janeiro: Cobogó, 2024.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1926.
- GOODY, Jack. **The domestication of the savage mind**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- GOMES, Laurentino. **Escravidão: volume I – da chegada dos africanos ao Brasil à Independência**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2019.
- GOMES, Laurentino. **Escravidão: volume II – da Independência à Abolição**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2019.
- GOMES, Laurentino. **Escravidão: volume III – a luta pela liberdade**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2020.
- GUDOLLE, Lucas Socoloski; ANTONELLO, Claudia Simone; FLACH, Leonardo. Aprendizagem situada, participação e legitimidade nas práticas de trabalho. **Revista de Administração Mackenzie – RAM**, v. 13, n. 1, p. 14-39, 2012.

HARACEMIV, Sonia Maria Chaves; SOEK, Ana Maria. **Andragogia: desenvolvimento pessoal e a aprendizagem do adulto**. Educação, v. 44, n. 2, p. 1-11, 2021.

HOOKS, bell. **Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

HOOKS, bell. **Olhares negros: raça e representação**. São Paulo: Elefante, 2019.

INGOLD, Tim. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Petrópolis: Vozes, 2005.

KILOMBA, Grada. **Memórias de plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KNOWLES, Malcolm S. **Andragogo versus pedagogo**. New York: Association Press, 1990.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LAVE, Jean; WENGER, Etienne. **Situated learning: legitimate peripheral participation**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

LAVE, Jean; WENGER, Etienne. **Aprendizagem situada: participação periférica legitimada**. São Paulo: Senac, 1991.

LEMONS SOARES, Rodrigo; MARCOS BUSSOLETTI, Denise; SOUZA, Ariana; PEREIRA, Gustavo Henrique. Pedagogias dos terreiros: ações de ensino educativo-sociais. **EccoS – Revista Científica**, [S. l.], n. 59, p. e11601, 2021. DOI: 10.5585/eccos.n59.11601.

Disponível em: <https://periodicos.uninove.br/eccos/article/view/11601>. Acesso em: 21 nov. 2025.

LIMA, Vivaldo da Costa. O conceito de “Nação” nos candomblés da Bahia. **AfroÁsia**, Salvador, n. 12, p. 65-90, 1976. Disponível em:

<https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20774/13377>. Acesso em: 15 ago.2025

LIMA, Claudia Maria de Assis Rocha. **Oludándè: estudo da normatização na estrutura de poder das casas-matrizes iorubás**, no Recife e em Salvador. 2010. 104 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2010.

LIMA, Claudia Maria de Assis Rocha. **Ifatinukè: entre-lugares, embarques e desembarques em costas brasileiras e africanas – um estudo sobre**

- representação identitária na religião de matriz iorubá/nagô**, em Pernambuco. 2019. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2019.
- LOPES, Nei; SIMAS, Luiz Antonio. **Filosofias Africanas**. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.
- LOSS, Dulce Edite Soares. Hungbê e suas práticas num terreiro de candomblé. In: SILVA, Graciete Barros (Org.). **Educação: desafios, perspectivas e possibilidades**. Editora Científica, 2020.
- MAIROS NOGUEIRA, Sônia. A andragogia: que contributos para a prática educativa? **Revista Linhas**, v. 5, n. 2, 2007. Disponível em: <https://www.periodicos.udesc.br/index.php/linhas/article/view/1226>. Acesso em: 2 ago. 2025.
- MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar**. São Paulo: Perspectiva, 2021.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- MUNANGA, Kabengele. **Origens africanas do Brasil contemporâneo**. São Paulo: Global, 2009.
- NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro**. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. São Paulo: Perspectiva, 2016a.
- NASCIMENTO, Beatriz. **Quilombola e intelectual: possibilidades nos dias da destruição**. Editora Filhos da África, 2018.
- NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Oyeronké Oyewumi: Potências Filosóficas de uma reflexão. **Revista Problemata**, Fil. V. 10. n. 2 (2019), p. 8-28 ISSN 2236-8612, 2019.
- OLIVEIRA, Jessica S. L.; SILVA, Nadijja C. D.; CAMPOS, Zuleica D. P. **O Terreiro Obá Ogunté e Ilê Axé Oyá Menguê**. In: Anais do IV Colóquio de História, 2010.
- OLIVEIRA, Kiusam Regina de. **Candomblé e educação: estratégias para o empoderamento da mulher negra**. 2008. Tese – USP.
- OLUPONA, Jacob K. **Religiões africanas: uma brevíssima introdução**. Petrópolis: Vozes, 2023.

- PRANDI, Reginaldo. Raça e religião. **Novos Estudos** – CEBRAP, n. 42, p. 113-129, 1995.
- PRANDI, Reginaldo. **Axé, corpo e almas: concepção de saúde e doença segundo o candomblé**. In: BLOISE, Paulo (org.). Saúde integral. São Paulo: Senac, 2011.
- PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova**. São Paulo: Hucitec, 2001.
- PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados: orixás na alma brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro: etnografia religiosa**. 5 ed., Rio de Janeiro: graphica, 2001.
- SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nàgô e a morte: pàde, àsèsè e o culto Ègun na Bahia**. Petrópolis: Vozes, 2012.
- SANTOS, Magali Maria de Sales; SANTOS, Ingrid de Sales dos. **A pedagogia do terreiro de candomblé**. Anais dos Simpósios da ABHR, n. 2, 2016. Disponível em: <https://revistaplura.emnuvens.com.br/anais/article/view/1325>. Acesso em: 21 nov. 2025.
- SILVA, Gisele Rose da. Azoilda Loretto da Trindade: **o baobá dos valores civilizatórios afro-brasileiros**. Dissertação – CEFET-RJ, 2020.
- SILVA, Gisele Rose da. Azoilda Loretto da Trindade. Rio de Janeiro: **Metanoia**, 2021.
- SILVA, Salloma Salomão Jovino da Silva. **Memórias sonoras da noite**. Tese — PUC-SP, 2005.
- SILVEIRA, Hendrix. **Afroteologia: construindo uma teologia das tradições de matriz africana**. São Paulo: Arole Cultural, 2024.
- SILVEIRA, R. M. H. da. **A entrevista na pesquisa em educação: uma arena de significados**. In: COSTA, M. V. (org.). Caminhos investigativos II. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô**. Petrópolis: Vozes, 2017.
- SODRÉ, Muniz. Sobre a identidade brasileira. IC – **Revista Científica de Información y Comunicación**, n. 7, 2010.

TRINDADE, Azoilda Loretto da. Valores civilizatórios afro-brasileiros na educação infantil. In: **Valores afro-brasileiros na educação**, boletim 22. Minas Gerais: Teia UFMG, 2005.

VALORES civilizatórios afrodescendentes na construção de um mundo melhor (Projeto Ori Inu). **Caderno Pedagógico**, v. 1. Porto Alegre: Áfricanamente, 2006.

VERGER, Pierre. **Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo**. Salvador: Corrupio, 1992.

VILAS BOAS, Jamille; BARBOSA, Jonei Cerqueira. **Aprendizagem do professor: uma leitura possível**. *Ciência & Educação*, v. 22, n. 4, p. 1097-1107, 2016. DOI: <https://doi.org/10.1590/1516-731320160040016>.

WENGER, Etienne. **Communities of practice: learning, meaning, and identity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

WENGER, Etienne. **Comunidades de prática: aprendizagem, significado e identidade**. Porto Alegre: Artmed, 2008.

## APÊNDICE

### APÊNDICE A - **Mensagem enviada aos irmãos de santo, convidando para a partilha**

Motumbá irmã(o),

Quero te contar um pouco sobre a pesquisa que estou fazendo no meu mestrado. A ideia não é fazer entrevista com perguntas e respostas, nem investigar segredos de nossa tradição. O que desejo é caminhar junto, ouvindo e registrando as histórias de vida, memórias, experiências e ensinamentos que você queira partilhar.

Tudo será feito com respeito às religiosidades de matriz africana, sem expor o que deve ser guardado e preservado dentro da tradição. A intenção é valorizar nossas escrituras e mostrar, dentro da universidade, a força dos saberes de terreiro.

Sua participação é livre: você pode falar o que sentir vontade, pode parar a qualquer momento e também pedir para retirar qualquer parte que não queira que seja publicada. O seu nome só aparecerá se você desejar — caso contrário, usaremos um pseudônimo.

O que você compartilhar será usado apenas para fins acadêmicos: minha dissertação e, quem sabe, artigos ou falas em espaços de estudo. Sempre com respeito e com o cuidado de não distorcer sua palavra.

Com gratidão e respeito,  
Omidire - Felícia Cappoccia Pilli  
Mestranda em Ciência da Religião – PUC/SP

### APÊNDICE B - **TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)** (termo assinado por todos os participantes)

**Título da pesquisa:** *“No Tempo da fé e do encontro: Sabenças em circularidade”*

**Pesquisadora responsável:** Felícia Cappoccia Pilli – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião – PUC/SP.

**Orientador(a):** Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Suzana Ramos Coutinho

#### 1. Apresentação

Você está sendo convidado(a) a participar desta pesquisa acadêmica, que tem como objetivo compreender os processos de aprendizado, transmissão de saberes e experiências de vida nas comunidades de terreiro. A pesquisa valoriza as **sabedorias ancestrais, tradições orais e memórias vividas**, reconhecendo a riqueza da pedagogia circular presente nesses espaços.

Sua participação se dará por meio de **partilhas de histórias de vida, narrativas pessoais e escutas sensíveis**. Ressalto que não se trata de entrevista formal, mas

de um diálogo respeitoso, em que sua experiência será registrada como parte fundamental deste estudo.

## 2. Riscos e Benefícios

- **Riscos:** A pesquisa não apresenta riscos à sua integridade física, moral ou espiritual. Não serão abordadas informações que comprometam segredos, fundamentos ou rituais internos das tradições de matriz africana.
- **Benefícios:** Sua participação contribuirá para a valorização e registro da memória e das práticas de terreiro, fortalecendo o reconhecimento acadêmico e social desses saberes.

## 3. Garantias

- Sua participação é **voluntária**, podendo desistir a qualquer momento, sem qualquer prejuízo ou necessidade de justificativa.
- Você poderá pedir que qualquer parte de seu relato seja retirada ou não publicada.
- Seu nome poderá ser mantido ou substituído por pseudônimo, conforme sua preferência.
- O material produzido será utilizado exclusivamente para fins acadêmicos (dissertação, artigos e possíveis apresentações científicas), sempre com respeito à tradição e às escolhas da comunidade.

## 4. Consentimento

Declaro que:

- Fui informado(a) sobre os objetivos, procedimentos, riscos e benefícios desta pesquisa.
- Fui esclarecido(a) de que não há caráter de entrevista investigativa, mas sim de partilha de saberes e histórias de vida.
- Estou ciente de que minha participação é voluntária e que posso desistir a qualquer momento.
- Concordo com a utilização dos registros produzidos, desde que respeitada minha vontade quanto à preservação da identidade.

**Nome do(a) participante:** \_\_\_\_\_

**Opção:** ( ) Autorizo o uso de meu nome / ( ) Prefiro o uso de pseudônimo

**Assinatura do(a) participante:** \_\_\_\_\_

**Data:** \_\_\_\_ / \_\_\_\_ / \_\_\_\_\_

**Pesquisadora responsável:**

Felícia Cappoccia Pilli

Mestranda em Ciência da Religião – PUC/SP

E-mail: [feliciapilli@gmail.com](mailto:feliciapilli@gmail.com)