

VANDA MACHADO

PELE

DA COR DA

NOITE



PELE DA COR DA NOITE

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Dora Leal Rosa  
REITORA

Luiz Rogério Bastos Leal  
VICE-REITOR



EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Flávia Goulart Mota Garcia Rosa  
DIRETORA

Alberto Brum Novaes  
Angelo Szaniecki Perret Serpa  
Caiuby Alves da Costa  
Charbel Niño El Hani  
Cleise Furtado Mendes  
Dante Eustachio Lucchesi Ramacciotti  
Evelina de Carvalho Sá Hoisel  
José Teixeira Cavalcante Filho  
Maria Vidal de Negreiros Camargo  
CONSELHO EDITORIAL

# PELE DA COR DA NOITE

VANDA MACHADO

Salvador | EDUFBA | 2013

2013, Vanda Machado.  
Direitos para esta edição cedidos à Edufba.  
Feito o depósito legal.

Grafia atualizada conforme o Acordo Ortográfico da Língua  
Portuguesa de 1990, em vigor no Brasil desde 2009.

Raíssa Ribeiro Silva Santos  
PROJETO GRÁFICO E EDITORAÇÃO

Vilma Piedade  
IMAGEM DA CAPA

Susane Barros  
NORMALIZAÇÃO

Isadora Cal  
REVISÃO

SISTEMA DE BIBLIOTECAS - UFBA

Machado, Vanda.

Pele da cor da noite / Vanda Machado . - Salvador : EDUFBA, 2013.

151 p.

ISBN 978-85-232-1055-7

1. Projeto Político-Pedagógico Irê Ayó. 2. Negros - Educação - Bahia. 3. Cultura afro-brasileira - Estudo e ensino. 4. Negros - Brasil - Identidade étnica. 5. Professores-Formação. I. Título.

CDD - 370.19342

Editora filiada a



EDUFBA

Rua Barão de Jeremoabo, S/N  
Campus de Ondina  
40.170-115 – Salvador – Bahia  
Tel.: (71) 3283-6160 / 3283-6164  
[www.edufba.ufba.br](http://www.edufba.ufba.br)  
[edufba@ufba.br](mailto:edufba@ufba.br)

*in memoriam*

A Carlos Petrovich (Petrô) pelo companheirismo nesta jornada, pela sabedoria na convivência e pela bonita história de amor que tenho para contar.

A Luiz Felipe Serpa pelo encantamento acadêmico que num momento de turbulência reconstruiu o sentido deste meu fazer.

A Antonio e Idalina, ancestrais que me acolheram no calor das suas entranhas, quando eu já trazia a marca e a coragem de ter na pele a cor da noite.



## CELEBRANDO ENCONTROS

Ao longo desta jornada, fui descobrindo muitas pedras que encantaram o caminho de meus encontros. Encontrei presenças e afetos que revitalizam a alma e me dão inteireza para continuar a caminhada numa existência que considero singular. Força vital que me autoriza reinventar outras prosas, outras histórias, outros caminhos e outras celebrações.

Assim celebro:

Na pessoa de Mãe Stela, a comunidade *Afonjá* e toda ancestralidade mais próxima que cultivaram tudo que herdaram dos antigos reinos da África, nos honrando com a guarda desse importante legado cultural, histórico, filosófico e religioso.

As educadoras da Escola Municipal Eugênia Ana dos Santos, que se doaram incondicionalmente para esta construção na experiência vivenciada com o Projeto Político-Pedagógico *Irê Ayó*.

Márcio Meireles, que emprestou a sua poesia *Ter na pele a cor da noite* para minha homenagem ao teatro negro como a utopia realizável de Carlos Petrovich.

Os meus irmãos Geraldo *Jinan* e Reginaldo *Toripê*, que me fizeram mãe de seus primeiros filhos gerados pela ancestralidade.

Minha a existência com a presença dos meus netos que me renovam na alegria de viver mais.

Finalmente, celebro meus padrinhos Nicolau Barbosa e Iaiá Píneiro, que pelo exemplo me ensinaram solidariedade e esperança.





## ANCESTRALIDADE

Ouçã no vento  
O soluço do arbusto:  
É o sopro dos antepassados.  
Nossos mortos não partiram.  
Estão na densa sombra.  
Os mortos não estão sobre a terra.  
Estão na árvore que se agita,  
Na madeira que geme,  
Estão na água que flui,  
Na água que dorme,  
Estão na cabana, na multidão;  
Os mortos não morreram...  
Nossos mortos não partiram:  
Estão no ventre da mulher  
No vagido do bebê  
E no tronco que queima.  
Os nossos mortos não estão sob a terra:  
Estão no fogo que se apaga,  
Nas plantas que choram,  
Na rocha que geme,  
Estão na casa.  
Nossos mortos não morreram.



## SUMÁRIO

13	Apresentação
17	Introdução
27	Na caminhada heurística: diálogo e com-vivência com a Natureza ancestral
81	Ação, pesquisa, itinerância, aprendizagens e escrita
127	A encruzilhada é aqui: e agora para onde vai o caminho?
139	Referências
147	Anexo



## APRESENTAÇÃO

*Pele da cor da noite* tem também a delicadeza e a força de produzir mundos; tem a coragem do anúncio e o testemunho como exemplo; tem a beleza como destino e produto; tem a sabedoria de saber de si mesma, comunitariamente... Àqueles que têm na pele a cor da noite, sabem que educar é tornar-se semelhante aos ancestrais. O brilho dourado de uma só mulher, nesse livro, é o luminar de todo um povo que traz na superfície de sua pele a profundidade de sua história.

Vanda Machado é assim: singularidade e beleza bailando vagarosa e encantadoramente, fundindo a diferença no singular e o singular no plural. Filha de Antonio Santeiro, nasceu para ser *Ebome*. A mais velha de cinco filhas, assumiu a responsabilidade sobre a família tão logo *Iku* levou seu pai, e como ela mesma diz, ele “ainda hoje é meu modelo de gente”. Antonio Santeiro promovia festas em São Felipe, artesão de sonhos e santos, pianista e compositor, dominava o inglês, fazia teatro, lia. Um homem incomum para a época e, ao mesmo tempo, fruto dela. O mesmo dir-se-ia da filha: uma mulher singular, cuja trajetória, em larga medida, pode ser vista como a aventura coletiva da população negra no Brasil. Seu contexto particular é um microexemplo do macrocosmos brasileiro, assim como o candomblé é um microespaço que enreda o macrocosmos da experiência africana no Brasil.

Para Vanda, “o ato de em-sinar na comunidade de terreiro significa colocar o outro dentro de seu odu”. O que talvez ela não saiba é que esse seu livro, tecido a partir de sua implicação pessoal, re-vela o odu coletivo daqueles que têm na pele a cor da noite. Poeticamente, esta amante da sabedoria, esta sacerdotisa da beleza, compartilha sua entrega ao serviço do outro e seu compromisso com a reinvenção de si. Já o título desse livro é uma oferenda. Uma entrega. É um relacionar-se com o outro. É alteridade constituída em forma de dádiva. Sua obra, alicerçada em si mesma, é uma oferenda à alteridade. Os que têm na pele a cor da noite, longe de ser uma restrição, é uma inclusão que Vanda Machado realiza na exata medida em que se autorrealiza, e na medida em que se autorrealiza, ela constitui, no texto do livro e na teia da vida, um alter-conhecimento.

Não é fácil, entretanto, ler Vanda Machado. Seu tom poético, sua autoexigência científica, sua sensibilidade aguçada, sua ironia bem dissimulada, seu domínio teórico produz um encantamento tal que, sem perceber, você se vê confrontado consigo mesmo, responsável pelo outro e implicado no processo que ela viveu, mas que apresenta como legado para todos nós. O texto de Vanda não leva simplesmente à identidade com o tema e com a autora. Leva à cumplicidade. Leva ao compromisso. Produz encantamento. Uma vez encantado, o consulente mistura-se ao feiticeiro.

Seu texto é para iniciados. Nisso reside um dos segredos de sua beleza. Aqui mora também a dificuldade de adentrá-lo. Um livro “para todos e para ninguém”, diria Nietzsche. Escrito para todos é, entretanto, dirigido para alguns: os iniciados. Não é, evidentemente, iniciação religiosa nem científica. Com sutileza e sabedoria nos conduz a uma região frequentemente ocultada àqueles que publicam na interface educação-negritude: a epistemologia. E aí mesmo opera uma revolução: ela privilegia uma forma que em si mesma apresenta-se como conteúdo. Daí o título ser uma oferenda e o tom do texto, poético. Não são escolhas aleatórias. São opções epistemológicas que incidem sobre uma outra concepção de educação onde o dito e o sujeito da fala não se dicotomizam, onde as palavras e as coisas se reconciliam no encantamento, onde forma e conteúdo estão em relação dinâmica de mútuo pertencimento, onde a escuta e o aprendizado formam como que um elo indissociável. A epistemologia de Vanda vem mais da dança que do cogito, mais da festa que da clausura. A singularidade do indivíduo está assegurada, desde que criação comunitária. Os que têm na pele a cor da noite compreenderão perfeitamente sua mensagem.

Os que não operam no registro da sensibilidade e da competência ficaram à margem. A leitura do livro de Vanda, enfim, é um prazer. Por isso rogo que essa apresentação seja uma boa prosa, “a fala do hálito puro para ouvidos limpos” (os iniciados). Aqui ela realiza uma política dos sentidos! São três as categorias indispensáveis para a compreensão da escrita ancestral da qual Machado se vale: existência, contiguidade, participação. Assim, faz a associação entre a ancestralidade e o instante, o que exhibe uma potência criativa e um talento ímpar na elaboração do pensamento. Entre o instante e a ancestralidade, estão o cotidiano e a memória: desde a narrativa da festa de 50 anos de feitura de Mãe Pinguinho, à memória dos seus, sua infância, seu projeto pessoal e político se imbricam numa descrição única eivada de dobras e reenranças que faz de seu texto uma geografia da experiência africana e não simplesmente uma reflexão a respeito da educação afrodescendente. É uma topografia da experiência africana no Brasil o que ela realiza.

Vanda define mito como “o sonho coletivo”. Definições filosóficas que tangem a poética da existência. No caso da filha de seu Antonio Santeiro, o conceito de mito serve para dizer do sagrado e serve também como o percurso metodológico a ser trilhado. Experiência e mito perfazem as categorias escolhidas pela autora. Sua metodologia é um jogo. Seu texto uma ginga.

O livro de Vanda tem uma atitude metodológica fundamental: parte do tradicional para entender o contemporâneo; o contemporâneo entendido como um prosseguimento dinâmico do passado, de jeito nenhum retilíneo, mas eivado de dobras e franjas. Por isso é um mundo encantado e por isso o diálogo foi o modo escolhido por essa filha de *Oxum* para apresentar sua filosofia da educação subjacente às práticas pedagógicas no projeto *Irê Ayó*, comprometido com uma educação integral.

Vanda possui um estilo vigoroso de literatura, capaz de orquestrar o leve e o denso, o clássico e o contemporâneo. Ritmado, claro, poético, seu estilo cativa, informa, e captura o leitor para a aventura que ele propõe. Obra madura de uma mulher invejável. Poetas, sacerdotisas e cientistas te saúdem. Eu te celebro e me reconheço como um daqueles que têm na pele a cor da noite.

Eduardo Oliveira  
Professor da FACED/UFBA  
Omo-Ifá do Ilê Axé Babá Obêyono





## INTRODUÇÃO

Este livro tem, por certo, uma curiosa história pra contar. O objetivo é compartilhar a história de uma caminhada heurística percorrida à luz do pensamento africano recriado na diáspora e sua conseqüente transformação em ações pedagógicas.

Parte desta construção retrata a minha autoescuta e a interlocução das muitas pessoas que existem em mim mesma. Trata-se de pessoas que, na complexidade da suas existências, vivenciam todos os tempos e todas as minhas idades. Isto é o que aprendi nos fundamentos que sustentam a religião de matriz africana e nos mitos cosmogônicos que apontam a iniciação ou a feitura no santo como desvelamento da relação da pessoa consigo mesma e no mundo entre os vivos e os ancestrais. Essa é a experiência que singulariza a minha história de vida.

Entendendo, desde modo, que a iniciação ou a feitura é o que nos faz filhos do universo na sua totalidade. Aprendemos pelo ensinamento de histórias para o cuidado com a natureza, no sentido de respeitar-lhe o equilíbrio e não perturbar as forças que a animam na sua extraordinariedade. Importante considerar que conhecemos apenas o aspecto do visível na natureza onde estamos incluídos. De todas as “histórias” a maior e a mais significativa é a das pessoas, simbiose de todas as histórias na vida.

Das aprendizências da iniciação, portanto, é que se cria a relação com o mundo das forças que animam a vida e que, pouco a pouco, conduzirão este ser ao autoconhecimento e à condição de guardião do mundo vivo. Esta perspectiva explica o simbolismo do corpo feito de uma parcela de tudo que preexistiu antes dele no universo e a complexidade do psiquismo.

Por analogia, consideramos este estudo como iniciático que não tem o mesmo sentido do pensamento ocidental. Pensamos iniciação como educação na vida. Daí que os primeiros momentos da formação das educadoras para a realização do Projeto Político-Pedagógico *Irê Ayó* são considerados como um ato de “fazer a cabeça”, um preparar-se para; não necessariamente relacionado com a religião ancestral, mas que não se afasta de aspectos da tradição, da espiritualidade e da consciência de estar com-vivendo num mundo que é multirreferencial. Esta é, portanto, uma escrita que atende à complexidade da consciência histórica que se funda em ideia de pessoas, de civilizações, instituições e comunidades, incluindo a tradição oral que constitui o pensamento africano recriado na diáspora.

Durante a semana da II Conferência de Intelectuais da África e da Diáspora, em agosto de 2006, ouvi do Cheikh Mbake Diop, historiador de Senegal, quando lhe falei a respeito da minha pesquisa: “há duas formas de pensar o pensamento africano, uma é nascer na África e a outra é deixar a África nascer em você”. Eu não nasci na África nem precisei partejar o pensamento africano nascendo dolorosamente em mim mesma. Compreendo o pensamento africano que nasceu da minha condição de filha da diáspora, portanto pensamento da minha família biológica, da gente pobre e negra dos subúrbios, e da convivência com a minha família de santo na comunidade *Afonjá*. A esses espaços de com-vivências, acrescento a intensa comunicação com Omidire,<sup>1</sup> irmão mais velho da família ancestral, encontrada do outro lado do Atlântico, mais precisamente em Osogbo, terra de *Oxum* na atual Nigéria.

Das minhas experiências pessoais nasceu a ideia deste estudo para compreender o pensamento africano como fundante na construção do Projeto Político-Pedagógico *Irê Ayó*. O *Irê Ayó* tenciona outras possibilidades para formação, numa perspectiva de em-sinar colocando o que ensina e o apre-

<sup>1</sup> Felix Ayoh’Omidire é professor de Línguas e Culturas Modernas na Obafemi Awolowo University, Ilê-Ife, Nigéria. Doutor em Letras pela Universidade Federal da Bahia. Nós nos encontramos por ocasião da 7th Orisa World Conference, realizada no Institute of Cultural Studies Obafemi Awolowo University, Nigéria.

dente na mesma condição de desvelamento de caminhos de autonomia e solidariedade. Neste caso, considera-se a sina, ou o caminho, não como uma predição fatalista. Trata-se de fazer emergir todas as possibilidades criadoras que podem ser alcançadas pelo sujeito na sua condição de aprendente e ensinante.

O *Irê Ayó* foi concebido, então, pela escuta das múltiplas vozes do cotidiano da comunidade Afonjá, pelas memórias, pelas vivências repetidas que se fundamentam em experiências de pensamentos migrados de lugares onde somente o cognitivo não alcança. Lugar onde a complexidade abraça realidades ampliadas e projetadas a partir de condições que incluem a ancestralidade, a memória, o corpo, o tempo e o espaço.

O estudo consiste no desafio de considerar a minha própria história de vida. História implicada com a comunidade a qual pertence pelo compromisso de ser-sendo e na radicalidade do projeto criado, desenvolvido e implantado na Escola Municipal Eugênia Anna dos Santos, na comunidade de terreiro *Ilê Axé Opo Afonjá*, que acompanhei desde 1997.

Escrever sobre experiências e vivências que se realizaram sem o propósito de se tornar uma pesquisa requer uma redobrada atenção. Escrever sobre uma coleta de dados de uma com-vivência comunitária que vem se consolidando há mais de 22 anos é, no mínimo, abissal. Tem sido extraordinário lidar com acontecimentos cotidianos e suas causas moventes sem análise documental nem entrevistas estruturadas ou propositas. Como feita, aprendi a mergulhar nos mananciais do pensamento africano em nossa comunidade, fugindo de qualquer pretensão do meu julgamento ou de criar fronteiras no complexo mapa dos saberes dos meus interlocutores.

Considero esta escrita da maior importância e cuidado. O que não afasta a possibilidade do congelamento da memória que atende a uma dinâmica que vai além do visível, do pensável e do dizível. Quando possível, o dito foi escrito integralmente. São falas que contam histórias com o tempo verbal sempre no presente. Como afirma o tradicionalista Bâ (1982, p. 215, grifo do autor):

De maneira geral, a memória africana registra toda cena: o cenário, os personagens, suas palavras, até mesmo os mínimos detalhes. Todos os detalhes possuem sua importância para a verdade do quadro. Ou narra o acontecimento em sua integridade ou não se narra.

Se lhe for solicitado resumir uma passagem ele (o *tradicionalista*) responderá: Se não tens tempo para ouvir-me, contarei um outro dia.

Para a escrita deste estudo, considereei a oralidade e a memória na sua riqueza semântica e originante do pensamento africano recriado na diáspora. Assim, optei em combinar a forma, o conteúdo e o texto etnográfico com tudo que escuto e vivencio desde 1985 na comunidade que me acolheu como filha.

Esta tem sido a tarefa mais difícil de ser realizada. É como olhar-se num caleidoscópio e selecionar uma única forma dentre tantas outras que se movem e se iluminam; que se aproximam e se afastam e se misturam. Formas que se repetem e resistem emaranhando-se sem deixar-se aprisionar, separadas do todo que a contém. Parece que esta é uma imagem que pode ser aplicada ao pensamento africano quando se reflete na palavra dos generalistas, daqueles que contam e recontam as histórias na vida. Bâ (1982) nos aponta o sentido da pertinência das suas falas que se repetem sem receio, intrincando várias áreas do conhecimento na construção de sua narrativa. O mesmo autor nos diz ainda que:

Tudo isso pode parecer caótico para um espírito moderno, mas para os tradicionalistas, se existe caos, é uma maneira das moléculas da água que se mistura no mar para formar um todo vivo. Nesse mar eles se movimentam com a facilidade de um peixe. (BÂ, 1982, p. 216)

Este é o sentido da palavra que transmite o tradicional pensamento africano. Ao longo dessa escrita, em vários momentos, há afirmações e/ou palavras que se repetem, mas sempre com um sentido a mais. Esta é também a escrita do indizível, a escrita dos silêncios. O silêncio que se torna visível através das obrigações rituais como princípios de segredos e fundamentos da tradição. O silêncio é o portal da tradição oral: é preciso olhar e escutar o silêncio antes da escrita. É a escrita da fala dos sentidos. Numa recente exposição do professor João Reis<sup>2</sup> sobre a escrita Malê, ele nos contou de uma escrita com sangue. Escrita de um homem malê contando a sua dor, o seu lamento por ter sido escravizado. Diante da escrita do sentimento, como relacionar a dor e o acontecimento que a gerou? Como relacionar a escrita com os acontecimentos do presente do presente, do presente do passado e do presente do futuro? Como

---

<sup>2</sup> João José Reis é professor na Universidade Federal da Bahia e autor da *Rebelião escrava no Brasil: história do levante Malê em 1835*.

encontrar linhas de fuga para que sejam inseridas outras histórias cujos registros se fazem imprescindíveis pelo próprio contexto com o qual estamos dialogando?

Que contexto é este, quando a tradição de matriz africana passa a ser algo desejável por outros segmentos da sociedade? Desejável como algo que se adquire e se impõem intromissões espúrias às suas vivências originárias? Esta é uma realidade ambivalente que alinha e desalinha os princípios das comunidades de matriz cultural africana. Isso significa também que o lugar atende a uma certa dinâmica. E dinâmica, para ser real, há de ser não linear, portanto reconstrutiva.

É verdade que o empenho desta pesquisa foi, antes de tudo, escutar, vivenciar e compreender o pensamento africano recriado na diáspora. Isso implica na compreensão dos acontecimentos cotidianos no terreiro e de como estes afetaram a mim mesma, a formação das educadoras da Eugenia Anna, as crianças e a comunidade Afonjá. A compreensão se estabeleceu como reflexão teórica para uma epistemologia contemporânea orientando este estudo que me conduziu aos fundamentos da etnopesquisa num encontro significativo com a abordagem autobiográfica, o pensamento africano e sua abrangência na construção do Projeto Político-Pedagógico *Irê Ayó*, sua realização e ressonâncias.

A construção do Projeto Político-Pedagógico *Irê Ayó* atendeu a pressuposição de legitimar espaços escolares como possibilidades polilógicas, polissêmicas e polifônicas. Escola é o lugar onde todas as vozes podem ser ouvidas, onde tudo é juntado e tem significado incluindo uma perspectiva de reconfigurar o processo educativo de sujeitos autônomos, coletivos e solidários a partir da cultura local. Na construção da pesquisa, ressalto a importância da fala de Galeffi (2003, p. 121) quando diz:

O modo de acesso ao conhecimento das estruturas que conformam historicamente nossos modos de ser no mundo é aquele da vida cultural ativa. Sem história e sem memória, o ser humano cai no esquecimento do seu peculiar poder-saber. A vida espiritual dos povos se define pelos seus modos de vida. A sabedoria humana tem sua gênese no modo de ser dos povos e nações ao longo de suas histórias reais. O conhecimento humano só se desenvolve pela acumulação de potência provinda da combustão do que é vivo e vital na memória do tempo presente.

Ao longo deste estudo, considerei a relevância de tudo que se vive na comunidade como princípios fundantes da com-vivência do grupo. A partir da compreensão de valores comuns, é possível predizer algumas reações características e cambiantes entre os indivíduos, em grande parte de situações conhecidas. São atores e autores que particularizam um modo de vida, que está sempre se desvelando diante dos fundamentos orientadores da crença do lugar. Isto significa dizer que a vida natural tende a se aproximar dos valores considerados sagrados, que provêm da ideia da força cósmica organizadora da natureza e suas manifestações.

Considerei também a tradição e a ancestralidade como fontes extraordinárias de quem em-sina. Na comunidade, o ato de educar passa pela experiência de preparar a construção de outra geração e a construção de cada um em particular.

Ao invés de esquadrihar um método para a pesquisa, a minha convivência no terreiro é que foi indicando o caminho do método que acompanhou as possibilidades deste estudo e sua conseqüente escrita. Essa escrita foi desafiante pela natureza da comunidade que acumulou seus conhecimentos com o jeito próprio de aprender e de ensinar. Aprende-se para ensinar aos menos experientes. O ato de em-sinar é o que legitima a maioria e a iniciação dos membros da comunidade. Trata-se do saber vivido que não se opõe ao que é puramente intelectual. Ensina-se pelo *emi*, o sopro do encantamento da palavra e do outro. Neste contexto, é necessária a presença do outro que nos constrói. Eu preciso do outro para ensinar para encantar, para ser colocado no seu caminho, que é também o meu caminho. Das aprendizagens do outro depende a continuidade da tradição, da redistribuição da força da espiritualidade gerada pela entrega de saberes necessários à condição de ser e com-viver na comunidade.

Mulheres, homens, jovens e crianças foram meus interlocutores e ofereceram o melhor das suas experiências nos caminhos da vida comunal onde a religião, a vida social e a família não se separam. São pessoas que possuem um jeito de aprender, de autoconhecer-se e de em-sinar. São pessoas que se entregaram ou nós nos entregamos mutuamente numa relação distinta para o exercício da minha condição de ser, pertencer e participar da comunidade *Afonjá*.

Dentre estas pessoas, destaco a Senhora Valdete Pimentel, que atende pelo *urukó*<sup>3</sup> de *Oba Gesim Ebome*,<sup>4</sup> Detinha ou simplesmente Dona Detinha de *Xangô*, orixá “dono da sua cabeça”. Dona Detinha foi e continua sendo a interlocutora que me orientou para os princípios míticos e comunitários que costumam as relações com as crianças, os pais, a sociedade civil, que muitas vezes tem se apresentado como um poder espúrio contrariando necessidades reais da comunidade.

Na primeira parte do estudo, a fala sobre mim mesma revela o não simplificável fenômeno do ser-sendo na comunidade *Afonjá*. Um ser-sendo que se forma na vida.

Atentando para o alargamento deste estudo, levanto inquietações que de tão complexas não poderiam ser respondidas numa única tese. Afinal, quem é este ser que podemos ser? Mergulho no pensamento africano como possibilidade de uma reconstrução para ensinar a continuidade geradora de identidades ancestrais. Recolocando a memória do povo de santo, busco aflorar reminiscências celebrativas que avivam a história e mantêm a tradição juntando fragmentos e vivências dialógicas. Para tanto, junto-me a interlocutores de todos os tempos numa polifonia que se aventura a errâncias com a perspectiva de outros caminhos de em-sinar.

Na segunda parte, a fala é do lugar-terreiro num emaranhado que se quer dialógico com seu entorno e com a academia. Uma fala que inclui ideias e ação, pesquisa e itinerância, ensinâncias e aprendizagens, espiritualidade e o desafio da escrita. Esta construção coletiva carrega a proposta de compreender aspectos do pensamento africano num contexto histórico-cultural atualizador, sem substituir uma meta narrativa por outra, mas considerando-as nas suas concomitâncias, independente de tempo e espaço. Insisto na atenção para a complexidade do cotidiano. Também no esforço para compreender os princípios da tradição, que estão no fato de existir uma cadeia de outras lógicas, outros sentidos e significados, entre as próprias energias dos fenômenos míticos repetidos e nas pulsões da comunidade.

A terceira parte está dividida em dois momentos. O primeiro se apresenta como parte da transcrição do texto teatral criado e trabalhado na primeira

---

<sup>3</sup> Nome ancestral que se recebe por ocasião da feitura.

<sup>4</sup> Pessoa com mais de sete anos de feitura.



formação na Escola Eugenia Anna, portanto no início da construção do *Irê Ayó*. O texto criado com Carlos Petrovich foi apresentado pela primeira vez no dia 17 de junho de 1999 com a participação de atores estudantes da Escola de Teatro da Universidade Federal da Bahia (UFBA), com a finalidade da inserção de educadores e educadoras no enredado pensamento africano recriado nas comunidades negras, mais precisamente na comunidade *Afonjá*. Neste contexto, habita o sentido de “fazer cabeças” como alargamento para percepção do mundo como reaprendências, como florescimento do que nasce na profundidade do ser e como um jeito de aprender encantando a vida.

No segundo momento da terceira parte, apresento as falas da comunidade incluindo crianças, pais, educadores, educadoras e as assessoras da Secretaria Municipal de Educação e Cultura. São falas que se entrelaçam com o pensamento africano e o cotidiano da comunidade gestando ações pedagógicas consubstanciadas na perspectiva de um currículo de muitas lógicas e outros sentidos. Falas que ganham um significado importante pela articulação do ato de em-sinar na existência concreta do ser.

Finalmente, algumas considerações conclusivas incluindo como relato algumas ressonâncias do *Irê Ayó* como estudo que continua fazendo caminhos. Caminhos que se entrecruzam configurados por subjetividades conscientes e criadoras da cultura na educação e na vida.

A explosão não será hoje.  
Ainda é muito cedo...  
ou demasiadamente tarde.  
Não trago verdades decisivas.  
Laivos de genialidade  
não atingem minha consciência.  
Entretanto, com toda serenidade,  
julgo necessário dizer certas coisas.  
Estas coisas vou dizê-las, não gritá-las.  
Pois há muito tempo  
que o grito saiu de minha vida.  
Há tanto tempo...  
Por que escrever esta obra?  
Ninguém me pediu.  
Muito menos  
aqueles a quem o livro se destina.  
Pois, então?  
...



## NA CAMINHADA HEURÍSTICA: DIÁLOGO E COM-VIVÊNCIA COM A NATUREZA ANCESTRAL

Não é possível compreender uma comunidade sem pensar nas referências da sociedade que a contém e suas influências nem sempre benfazejas. Muitos foram os fatores que influenciaram o meu modo de pensar e de me relacionar com pessoas, desde as crianças iguais a mim, nos engenhos de açúcar e nas casas de farinha, até mais tarde quando atuei nos subúrbios como educadora, catequista e militante. Como acadêmica, sou o resultado da turbulência e do equilíbrio possível em todas as instâncias da vida familiar, comunitária, profissional, religiosa e afetiva; entretanto, parafraseando o poeta Neruda, confesso que vivi, e me autorizo a falar desta vida que ora me embala ou me atira nas encruzilhadas de onde faço escolhas entre os múltiplos caminhos; portanto, sem nenhuma certeza, felizmente. Escolha de caminhos que implica em atravessar frestas, criando espaços pelo mundo, acatando a conspiração cósmica que me faz chegar até aqui do jeito como eu sou.

De fato, a qualidade de mulher negra não facilitou em nada meu trânsito no mundo, nem mesmo entre negros e negras quando se colocam em situação de comando. O poder branco, no seu impulso desestabilizante, invade os terreiros confundindo o passado com o presente via de regra numa reminiscência subalternizante. Sobre o efeito de uma alocação

hierarquicamente desigual, a cultura negra, mais precisamente os terreiros como territórios do sagrado, pode ser olhada, admirada e consumida como mercadoria disponível para fácil aquisição ou numa troca sem volta por vezes compensada pela solidariedade como efeito de poder.

Não rareiam entre nós arranjos sociais que têm como norma a consideração pela presença branca. Esta é uma consideração que tem permitido avanços nem sempre ilegítimos sobre as comunidades negras, produzindo enredos onde seus membros podem ser colocados diante de obstáculos nem sempre transponíveis. Ou sequer os reconhece como tal, o que pode ser considerado ainda mais grave. A apropriação de uma identidade ancestral coloca possíveis religiosos brancos quase sempre numa condição de superioridade no grupo que o acolheu.

Neste contexto, negros e negras são colocados à margem, impedidos no caminho da sustentação da intensidade de uma cultura que foi silenciada nos seus aspectos mais importantes da autonomia e solidariedade. Em particular, ainda que paradoxalmente, o fato de eu vivenciar alguns aspectos contraditórios aos princípios essenciais do pensamento africano faz com que eu me sinta refazendo, simultaneamente, a atenção a tudo e a todos e o vigor para continuar assumindo a identidade ancestral com a consciência da relação de dignidade comigo mesma, com o grupo ao qual eu pertença e com a sociedade. Concluo, entretanto, que a minha formação como educadora tem uma estreita relação com todos os acontecimentos vivenciados, conforme a fala de Moita (1995, p. 115):

Ninguém se forma no vazio. Formar-se supõe troca, experiência, interações sociais, aprendizagens, um sem fim de relações. Ter acesso ao modo como cada pessoa se forma é ter em conta a singularidade de sua história e, sobretudo, o modo singular como age, reage e interage com os seus contextos. Um percurso de vida é assim um percurso de formação, no sentido em que é um processo de formação.

## O projeto político-pedagógico *Irê Ayó*:<sup>5</sup> um caminho de alegria

Este é um estudo efetivado em grande parte por vivências comunitárias num território que considero singular. Nesta perspectiva, surge a necessidade de maior zelo para que a sua realização não seja considerada apenas uma construção vivencial. Os rituais vivenciados são autênticos e ultrapassam, em muito, o já dito romance platônico, envolvendo o pensamento africano como um fenômeno remoto na considerada linearidade defendida pela ortodoxa cosmovisão ocidental.

Os rumos tomados pelo pensamento africano na sociedade confirmam o dizer de Querino (1938) quando assevera que o negro escravizado foi de fato o colonizador do Brasil, produzindo riquezas, associações precursoras das instituições bancárias e outras referências significativas que estão na raiz do pensamento e no comportamento do povo brasileiro. O autor afirma ainda que,

Uma vez removido para o lar doméstico, o escravo negro, de natureza *affectiva*, e, no geral de boa índole e com a sua fidelidade a toda prova, a sua inteligência, embora inculta, conquistava a estima dos seus senhores pelo seu sincero devotamento, e sua dedicação muitas vezes até ao sacrifício. Foi no lar do senhorio que o negro expandiu os mais nobres sentimentos de sua alma, colaborando com o amor dos pais, na *criação* da tenra descendência de seus amos e senhores, com o cultivo da obediência, do acatamento, do respeito à velhice inspirando *sympatia*, e mesmo amor a todas as pessoas da família. As mães negras eram tesouro de ternura para os senhores moços no florescimento da família dos seus senhores. (QUERINO, 1938, p.158, grifos do autor)

Neste sentido, chamo a atenção para a necessidade de refletir sobre o que nossas crianças e jovens precisam saber na vida apoiados pelo pensamento africano e que afeta os costumes na sociedade brasileira. Sobre a possibilidade deste diálogo, Galeffi (2001, p. 229-230) anuncia que,

---

<sup>5</sup> *Irê Ayó* na língua iorubá significa Caminho de Alegria.

No campo da cultura, são as novas idéias que movem a história. Mas, na ausência de pessoas educadas para produzirem idéias, como é possível que aconteçam transformações significativas em nossa história social? [...] Decidimos que esta é uma cultura para todos, desde quando todos se tornem únicos, mas não meros opo-  
sitores. Apenas o indivíduo que chega a tornar-se pessoa livre pode acolher como seu, aquilo que é de todos.

De fato, não se trata de uma nova ideia para a educação. O diálogo proposto e defendido é sobre um pensamento milenar que dá sentido ao autoconhecimento como uma forma de ser, de agregar-se e participar solidariamente. Assim, pensar o processo de educação de crianças do *Opo Afonjá* significou formar as educadoras dando atenção especial à relação de um pensamento que herdamos na sua importância vital e criativa. O africano é um contador de histórias por excelência. Contar histórias, portanto, é uma ação fundamental para a tessitura de fatos e acontecimentos vivenciais, histórias de vida, histórias interligadas e complementares.

Não foi difícil transformar a mim mesma e as educadoras da Eugênia Anna em contadoras de histórias. As aulas deixaram de ser explicativas para serem narradas, cantadas e dançadas. Contando e vivenciando histórias da comunidade, inventando cartas, narrativas e poesia, enfeixando ideias, criando cortejos e dramatizando acontecimentos foi o caminho para elaborar conhecimentos com nossas crianças. Estas mesmas transposições funcionaram também como indicativos da formação e da aprendizagem das crianças.

Mestras aprendentes criaram diálogos religando significados culturais e históricos, refletidos no cotidiano da comunidade, quebrando as paredes que separam disciplinas a partir da contribuição da aplicação da Arte-educação comunitária. Esta foi uma proposta desenvolvida em parceria com Carlos Petrovich. O processo de em-sinar com linguagens das artes sugeriu escutar, olhar, dialogar, atualizar e transformar acontecimentos comunitários em vivências pedagógicas. Contamos também com a participação de Viga Gordilho,<sup>6</sup> que teve uma brilhante atuação no *Irê Ayó* transformando com as crianças as histórias míticas do lugar em pinturas numa mediação de reen-cantação na vida.

---

<sup>6</sup> Viga Gordilho é doutora em Artes pela Escola de Comunicação e Artes da USP.

## Ouvindo vozes de todos os mundos

Para o início do trabalho com o *Irê Ayó*, na Escola Eugenia Anna, se fazia imprescindível conhecer o cotidiano da comunidade e sua relação com a história e a cultura africana e afro-brasileira. A ideia era fazer valer, desde o início, os princípios do pensamento africano enquanto forma de aprender e ensinar. Muitas eram as indagações: Como fazer para compartilhar outras histórias com as nossas educadoras? Seriam palestras? Seminários? Como é que se aprende e ensina na comunidade? Olho fora da escola e percebo vários grupos que conversam. Pessoas de idades diferentes que conversam sobre os mais diversos assuntos da própria comunidade. Criei coragem, fui me aproximando parcimoniosamente, quando ouvi uma voz no grupo: “Chegue professora. A prosa aqui está boa. Chegue. É prosa de nagô. Está ouvindo?” Com certeza nada melhor podia me acontecer naquela tarde. Não tive coragem de conversar, mas escutei muito. Logo aprendi que ali se aprende e em-sina com muita prosa. É a fala do hálito pura para ouvidos limpos. Assim nasceu a ideia do texto *Prosa de Nagô* que se transformou numa publicação que ressalta a importância de conhecer o lugar de onde se fala.

A minha convivência com a comunidade facilitou a elaboração do texto no qual a experiência da escuta corresponde ao próprio jeito de ser na comunidade que eu não escolhi, mas fui escolhida pela ancestralidade. Conforme a fala de Sodré (1999, p. 168-169),

A reinterpretação nagô sempre foi ao mesmo tempo ético-religiosa e política, o que implica luta para instituir e fazer aceitar a realidade reinterpretada ou traduzida. O aspecto ético-religioso trabalhava a origem e os princípios, a fim de que se pudesse intuir politicamente os caminhos futuros. [...] Ao lado dos fenômenos mítico-religiosos alinham-se pulsões da afirmação grupal, reivindicações de reconhecimento identitário e práticas de poder.

Este é um legado real, o tesouro que continua alimentando o desejo de liberdade que não pára de pulsar, que não se esgota, que não está nas palavras escolhidas. Os caminhos do futuro são hoje os nossos caminhos. São entre-caminhos que nos dão identidade, nos colocando numa ligação profunda entre o *Orun* e o *Aiyê* ou entre o mundo espiritual e o mundo material.



## Na afirmação do ser: memórias e histórias, o vivido e o encarnado

Reporto-me à primeira vez em que visitei uma comunidade de terreiro. O convite foi de Ana Célia,<sup>7</sup> para uma festa no *Ilê Axé Opo Afonjá*. Era festa de *Oxum*. *Oxum* é um orixá da água doce, mãe ancestral, princípio da concepção, liderança e da solidariedade na família. Imagine só o impacto para quem viveu toda meninice ouvindo os louvores aos anjos e santos e cantando o *Adeste Fidelis* em cada Natal em São Filipe, município baiano, lugar onde nasci.

Vivi uma infância interfecundada com os ritos da Igreja Católica, bailes pastoris, cordões de carnaval e os dramas. De tempos em tempos, Antonio Machado, ou Antonio Santeiro, meu pai, juntava jovens, crianças e adultos para os seus dramas. Era uma forma de fazer teatro que incluía dramatizações, números de dança, canto e muita poesia. Ele tinha predileção acentuada por Castro Alves. Também fui agraciada com a experiência de ser cuidada por minha madrinha Iaiá Pinheiro e meu padrinho Nicolau Barbosa, na casa grande da Fazenda Copioba, onde passei os melhores dias da minha meninice. Lá vivi empanturrada com as folias da casa de farinha, as alegrias do engenho de açúcar, os banhos no rio e os brinquedos compartilhados com as crianças, filhas dos trabalhadores da fazenda.

Essas crianças foram minhas companheiras na primeira comunhão na capela da fazenda. Minha irmã Lucy participou vestida de anjinho, numa oportunidade única. Era um tempo em que muitas mulheres morriam de parto. Diante dessa fatalidade, as crianças eram acolhidas na casa da fazenda. Das lembranças da casa da fazenda, me impressiona ainda hoje a presença da minha madrinha trabalhando entre os negros e negras, na arriscada função de seivar a mandioca, pois qualquer desatenção poderia custar-lhe os dedos. De vez em quando, eu ia à escola da fazenda só por curiosidade. Terminei aprendendo as primeiras letras com Dona Augusta, a quem tratávamos por Minha Mestreira.

Tenho ainda nos meus ouvidos o eco estridente das falas do povo da roça na feira que era em frente a minha casa. Os sinos da matriz, as crônicas da Ave Maria lidas por meu pai no alto-falante da igreja. O mugido dos animais, o trotar dos cavalos na calçada, o piano tocado à boca da noite, as poesias e muitas

<sup>7</sup> Ana Célia da Silva é doutora em Educação, militante do Movimento Negro Unificado (MNU) em Salvador.

rezas. Eu aprendi alguns cantos da igreja com o meu pai. O Ofício de Nossa Senhora, as ladainhas e a reza de Santo Antônio aprendi com minha mãe. E se mergulho mais profundamente no meu tempo, vou me encontrar diante de negras velhas da roça e dos arrabaldes. Elas cuidavam das pessoas fazendo rezas fervorosas. Elas sabiam como aliviar dores e sofrimentos, despachando o quebranto, animando corpos e fazendo fluir novas possibilidades de energia para a vida.

Vivi um tempo mítico quando os rituais da igreja, rezados em latim, se mesclavam e se imbricavam com as rezas, as benzeduras e os bailes pastoris numa cumplicidade atemporal. Eu me sentia muito orgulhosa, quando meu pai cantava a missa em latim. No entanto, eu estava ali no *Afonjá* vivenciando a festa de 50 anos de feitura de Mãe Pinguinho. Um tempo prenhe de novidades e que se construía entrelaçando o presente com as minhas vivências de desde que me entendo por gente. Pessoas, cantos, danças, cores e uma multiplicidade de sons enchiam o ambiente. Era uma lógica que pouco compreendia e que me arremessava para todos os lados, sujeita a movimentos vivificantes que incitam o lúdico, o prazer, a alegria, a espiritualidade, o mitopoético, numa conexão com todos os tempos.

Naquele meu novo tempo, num emaranhado de lembranças, as imagens se misturavam trazendo de volta o dia em que meu pai me tomou pela mão e fui entregue a dona Augusta da Cruz. A veneranda senhora, daquele dia em diante, me conduziu como sua zelada no Apostolado de Oração da Irmandade de Coração de Jesus. Isso significa que, durante a minha infância, eu tinha quem cuidasse da confissão dos meus pecados e da comunhão em cada primeira sexta-feira do mês. Em dias de festas, eu era levada para as procissões onde me perdia atrapalhada pelo passo apressado dos mais velhos.

Mas eu tinha um sonho bem guardado: queria ser anjinho. Eu queria participar da coroação de Nossa Senhora. A espera era pela última noite do mês de Maria. Esta seria uma noite maravilhosa. Dizendo de outro modo, podia ser, mas nunca aconteceu. Sonhava em ficar lá em cima do altar, vestida de anjo. Devia ser uma sensação de estar bem perto de Deus. Eu sentia o movimento do meu corpo que se inclinava de um lado para o outro recebendo e passando adiante a coroa da santa. Todo mês de Maria era a mesma expectativa. Será que vou ser escolhida? Chegava cedo para o catecismo. Sentava na frente. Cantava forte. Acho que eu queria que a santa me ouvisse. Ela só me olhava com os

olhos piedosos, que o meu pai mesmo havia pintado. A santa continuava me olhando sempre. Era um olhar triste quase de desaprovação.

Ela nunca me prometeu nada. No seu olhar, não havia esperança que um dia eu fosse um anjinho na coroação de Maria. Eu ficava lá embaixo, via a coroa passar de mão em mão de cada anjinho. Eu ficava ali e insistia. A insistência nem sempre foi a minha melhor companheira. Um dia, eu levei um galho de hortênsia azul bem bonito. Eu pedi no quintal de dona Maria Borges. Fui pensando: é hoje. Hoje eu vou ser um anjinho. Tudo que eu pude conseguir foi ficar em frente ao altar recebendo as flores das outras crianças e colocando no jarro. Era longe da santa. Não considerei.

## É preciso ter coragem pra ter na pele a cor da noite

Ao longo da caminhada pela vida, aprendi, constatei e, principalmente, senti que as crianças negras carecem de um olhar diferenciado. Um olhar que contemple a sua beleza do jeito como ela é. As crianças negras crescem tomando tapas na alma. Não fomos rainha do milho. Não fomos rainha da primavera. Votávamos em rainhas que não nos representavam: rainha do milho, rainha da primavera, rainha do grêmio. A eleita era sempre uma menina que não tinha nenhuma obrigação de se incomodar com a nossa agonia. Era uma situação naturalizada. Também nunca percebi que eu não podia ser anjinho porque o meu cabelo não balançava.

No meu tempo de menina, vivi uma intensa variação de cenários em transição, incluindo as feiras com muita gente da roça, romarias e procissões. Das procissões, a que mais encantava era a de *Corpus Christi*, a festa da instituição da eucaristia, a celebração de quando o Cristo se distribui como alimento para os homens. As portas das casas eram enfeitadas com palmeirinhas. Na chegada da procissão, diante da igreja matriz, a multidão se ajoelhava e aplaudia o Ostensório com o Sacramento da Eucaristia sob o pálio levado pelos homens importantes da cidade. Todos cantavam muito contritos: “Terra *mater*/ Tu foste a primeira onde a hóstia imortal se elevou/ Onde a cruz gloriosa e altaneira...” E o cântico glorioso seguia louvando a cruz que o colonizador fez atravessar o Atlântico e entregou para que os índios carregassem nos ombros. Mais tarde, em nome de Deus, o sinal e o peso da cruz foram divididos com

negros e negras que, além de criar riquezas para os países colonizadores, esculpiram santos, compuseram músicas sacras, construíram igrejas como obras de arte abarrotadas de ouro.

No *Afonjá*, o ciclo de festas é aberto exatamente no dia de *Corpus Christi* com a festa de *Oxossi*. Mistérios envolvem a relação do sincretismo ou a dupla pertença do nosso povo. Sousa Junior (2003, p. 142) cita um trecho de uma cantiga que diz: “*Ode arole lo bi ewa*”, que é um canto de *Axexê*, um canto de vida e morte. Segundo o autor, “*Oxossi*, para alguns grupos africanos, significa o grande corpo ancestral. Corpo resultado do deslocamento de matérias ancestrais fornecidas pelos orixás, entendidos como princípios universais, e pelos antepassados, princípios clânicos”. Acredita-se que a integração dessas partes que se soltam e se juntam continuam formando o *ará* – o corpo. O corpo dos homens, a morada dos deuses conceito que se estende ao corpo comunidade. *Oxossi* é o provedor, o pai da comunidade.

Até o tempo de Mãe Senhora, antes das obrigações para *Oxossi*, todos iam à missa. Só depois de cumprido esse preceito é que acontecia o encontro com os orixás. Mãe Stella rompeu com esta forma de celebração na comunidade.

Ainda criança, assisti, garbosamente, a muitas missas do coro da igreja, porque era o meu pai quem, aos domingos, tocava o órgão e cantava a primeira missa do dia na igreja matriz. Quando não era ele, era a professora Flora ou a Dinha Rita, também professora. Eles se revezavam neste sacro ofício. Em dia de festa dos padroeiros, São Filipe e São Tiago, algumas vezes o povo da terra foi surpreendido pela força da oratória do Padre Gaspar Sadok. Este era amigo de Antonio Machado, paroquiano participante e companheiro de teatro na Igreja de São Cosme e Damião, no bairro da Liberdade, bairro negro de Salvador onde moramos por algum tempo.

Um belo momento era quando todos paravam extasiados para o sermão que se derramava do púlpito sobre o povo da cidade e o povo da roça. Eles nem sempre entendiam o sentido de tanta falação, mas valia pelo desempenho do padre negro que se parecia com a gente negra da roça. Ouvir Padre Sadok era bem diferente de ouvir os missionários brancos, frades capuchinhos falando com um sotaque não sei de onde, fazendo as grandes missões. Os frades capuchinhos chegavam de tempos em tempos distribuindo santinhos, brincando com as crianças em torno do cruzeiro plantado na porta da igreja.

Eles batizavam, crismavam e casavam o povo da roça compulsoriamente para que não continuassem a viver em pecado.

## Nem sagrado, nem profano: vivendo a vida sem fronteiras

No Natal, Antonio Santeiro fazia uma espécie de teatro bíblico; e nunca faltou a encenação do Filho Pródigo integrando o baile pastoril. Entretanto, quando se aproximava o carnaval, lá estava ele devidamente autorizado para a criação de cordões e pranchas de carnaval. Compunha músicas para o deus Dioniso, que fazia a alegria ingênua daquela época.

Ele criou e dirigiu, enquanto viveu, um coral masculino que ensaiava em nossa casa mesmo. Os homens eram na maioria negros que moravam na periferia da cidade. Todos eram amigos de meu pai. Era bonito de ouvir aquelas vozes masculinas que vinham lá da sala de jantar e nos alcançavam na calçada, onde brincávamos de capitão ou três marias. Em tempo de lua, era bem melhor. Mas quando a lua se ausentava daquele cenário, que deixava de ser prateado, aproveitávamos a turva luz da lâmpada de um poste privilegiadamente colocado em frente à casa do santeiro e festeiro do lugar. Era muita gente que buscava os serviços do santeiro e da santeira minha mãe. Gente que vinha de longe, geralmente negros, pequenos proprietários, gente da roça, arrendeiros das fazendas próximas.

Durante as festas da igreja, na Semana Santa, dona Idalina, a minha mãe, não descuidava do povo da roça. Desde cedo, eram reservados tachos de barro assoberbados com moquecas, caruru e vatapá para os amigos e fregueses que chegavam para a cerimônia do Beija-pés do Senhor. Eles eram rápidos no cumprimento da obrigação ritual. Chegavam, passavam uma água nos pés, ceiavam e corriam para o beijo no esquife do Nosso Senhor e na fita azul que pendia da cintura de Nossa Senhora das Dores. Ambos eram colocados entre duas bandejas onde não paravam de trincar moedas sob o olhar cuidadoso do sacristão.

A ceia era semelhante ao almoço do *axexê*, como realizamos nos terreiros de origem nagô. O *axexê* se configura como um conjunto de obrigações rituais que acontecem por ocasião do falecimento de um membro da comunidade. Durante a obrigação, todos se juntam para uma dança que dura sete noites

seguidas, oferecendo-se moedas que são depositadas numa metade de cabaça exposta no meio da sala. No dia seguinte, todos são convidados a sentar-se à mesa para a última refeição com o *egun*, o espírito do falecido.

No almoço e ceia da Sexta-feira Santa, repetimos a vivência do presente do passado. Presente vivenciado, enquanto memória na sua complexidade dinâmica. A julgar pela semelhança do acontecimento, é possível que estejamos vivenciando na Semana Santa o ritual do *axexê* de Jesus Cristo, reinventado por negras escravizadas no exercício civilizatório de culto aos ancestrais, conforme o pensamento africano da diáspora.

## Antonio Santeiro: canto e danço escutando o mundo e celebrando a vida; logo, eu sou

Alguns jovens de São Filipe estudavam em colégios com internatos que atendiam a aristocracia retardatária interiorana. Eram os filhos de fazendeiros interlocutores prediletos de Antonio Santeiro. Os seus contemporâneos achavam uma heresia que ele fosse influenciado pelas vigorosas reportagens da revista *O Cruzeiro*. Um absurdo acreditar-se que o homem faria viagens à Lua.

Com seu jeito de fazer festas e elaborar as vozes que lhe davam notícias de outros mundos, Antonio Santeiro ia construindo e recriando uma identidade para si e para aquele lugar de muitas rezas e muitas festas. Identidade que rompia a imagem do negro subjugado ao conectar a sua subversão às verdades contraditórias do seu tempo. Ele continua sendo o meu modelo de ser gente. Ele encarnava os santos, verdadeiras relíquias de família dos negros da roça. À noite, mergulhava noutros mundos de suas fartas leituras para a época. Nunca deixou de ouvir a *Voz do Brasil* e o *Repórter Esso*. Com os ouvidos colados ao rádio, segurava as notícias para que não se afastassem de todo com as ondas sonoras que por vezes truncavam as novidades que vinham de longe. Os negros eram seus melhores clientes. Constantemente lhe davam agradecimentos colhidos da roça em troca de belas cartas de amor com pedidos de casamento ou notícias para parentes distantes. Também eram os negros que compravam a sua produção de santos geralmente moldados em gesso ou esculpido em madeira. Trocavam santos como diziam talvez como uma referência ao escambo nos quilombos. Santo não se compra, pensavam eles. Acredito.

Todo sábado era aquela procissão de negros e negras portando seus vistosos guarda-sóis e sombrinhas. Que diferença fazia aquele adereço para quem trabalhava de sol a sol no campo aberto? Qual o significado do guarda-sol somente para caminhar pela feira, aos sábados, sofrendo o desconforto dos calçados não raramente em pés trocados? Estudos que abordam a estrutura de poder do povo iorubano discutem o guarda-sol e o seu valor simbólico. Atento para notícias que datam do século XIX, conforme descreve Silva (1997, p. 176) citando o Reverendo Samuel Johnson, “a questão do uso do guarda-chuva merece atenção especial não no que diz respeito às maneiras e costumes, mas na sua consideração como um objeto de toalete, símbolo do poder da herança iorubana.” Na dúvida indago: Qual seria o mito de origem daquele povo da roça? Que valores teria o imaginário ou a memória de sujeitos diversos de uma mesma raiz em diferentes lugares? Em que medida é possível considerar esses símbolos e outros aspectos das vivências negras como ponto de partida para uma reflexão sobre identidades e memória daquela gente onde eu me incluo? Não tenho respostas para essas inquietações.

Quando falo de Antonio Machado ou Antonio Santeiro, falo de um quase personagem, um autodidata que aprendeu a arte observando e imitando os mestres locais. Não sei até quando ele estudou. Lembro que fazia comentários históricos sobre o quarto centenário da cidade de Salvador. Sei também que ele veio a Salvador para o centenário de Rui Barbosa. Falava inglês, razoavelmente. Lia o mundo com seus conflitos e bonitezas. Nunca permitiu aprisionar-lhe a alma negra. Subvertendo a sua condição de negro da cidade, construiu o seu espaço com muita astúcia. Abriu o seu próprio caminho mostrando-se e se com-fundindo com os espetáculos e cortejos que criava.

Empenhava-se na realização da festa de São Filipe e São Tiago. Ocupava-se da alegria da lavagem. Esse era o momento em que todo povo da roça e dos arrabaldes chegavam à cidade cantando, dançando, bebendo a cachaça dos barris que fazia a alegria do povo de todos os bicos. Aí acontecia a invasão das praças, que só era conhecida de passagem para a feira nos dias de sábado. Aqui e ali, o santeiro foi construindo e legitimando a sua própria autorização como dono do seu destino, seguidor da sua sina.

Soube que às vezes o chamavam de “negro metido a besta”. Eu nunca me importei com esse desaforo, e até me soava como uma lisonja. Ele era de fato um ator social que se dava à extravagância de lidar tanto com o sagrado quanto

com o profano sem culpas. Decerto que ele não fazia essa distinção porque tudo começava na igreja. Antonio Santeiro tinha a religiosidade e as linguagens das artes à flor da pele. Eu não consegui distinguir qual a diferença que ele fazia entre os seus ternos de reis e os cordões de carnaval. Como afrodescendente, ele fazia jus a esta fala de Santos (1983, p. 25), quando declara que:

O africano seria uma criatura essencialmente religiosa, não importa qual seja a sua religião. Qualquer ato da vida do africano desde comer, ao vestir, de passear, de fazer amor, em tudo põe religião e está conectado com o sobrenatural com o transcendente.

Em São Filipe, não me lembro de nenhum acontecimento que não passasse pela igreja. Jocosos eram os versos cantados na porta da matriz numa romaria vinda de Maragogipe homenageando um político que sempre ganhava as eleições: “Terminada a batalha cruenta/ Demos graças a Deus noite e dia/ João da Cruz o cristão foi eleito/ São Filipe sorriu de alegria.” A cidade ainda hoje transborda de música e rezas e de uma política partidária insuportável.

Na casa, havia uma sala muito especial: a sala de visitas. Um pouco escura pela escassa luz que entrava pelas vidraças da frente. As janelas estavam sempre fechadas. Era um local pouco frequentado, a não ser por um amigo chamado Valfrido Morais, com quem meu pai estudava inglês, e dinha Rita e professora Flora, com quem ele dividia as sonatas ao piano em momentos especiais. Na sala havia muitas revistas: *O Cruzeiro*, *Manchete*, *Revista do Rádio* e *Rádiorândia*; livros, almanaques e outras publicações de uma linha de autoajuda cujo princípio era: Hei de vencer. Muitos livros de poesia, romances, um catecismo ilustrado e vidas de santos. Das peças de teatro, lembro de uma em especial: *Deus me chama*, espetáculo encenado na igreja de São Cosme e São Damião, sob a direção de Padre Sadok. Antonio Santeiro foi o personagem Gaspar. O protagonista foi Costa Junior, nosso vizinho no bairro da Liberdade, um valoroso ator de rádio-novela na *Rádio Sociedade da Bahia*. No meio da sala, um piano coberto de partituras que se espalhavam desordenadamente. Algumas de sua própria autoria. Uma vitrola num canto da sala era ligada aos domingos e dias de festas, principalmente no Natal e São João. A vida foi sua melhor escola. Antonio Santeiro só viveu 35 anos. Um câncer no estômago o levou para a ancestralidade. Eu tinha 11 anos. Herdei uma vigorosa história de confiança, alegria e cuidado com a vida. Minha mãe o acompanhou



cinco anos depois. Um dia, tranquilamente, sentada no seu quarto, o coração parou de bater. Isto foi no tempo em que o telefone era uma raridade e a viagem para São Filipe durava 10 horas. Eu viajei a noite toda. Quando cheguei, o dia ainda estava clareando. Enterraram minha mãe antes de completar 24 horas. Eu chorei de raiva. Naquele momento, eu me tornei a mãe de minhas quatro irmãs e de mim mesma.

Nessa fala de pessoas e de fatos, narro histórias que transcendem o tempo que se constrói com a mensuração mecânica. São relatos tecidos pela complexidade dos acontecimentos que me formaram como mulher negra, religiosa e profissional de um jeito de educar que reconheço como quase utópico. Uma utopia realizável, convenhamos. E se o faço deste modo, é por sentir a necessidade de me considerar uma educadora aprendente a partir do imbricamento com as convivências familiares, comunais e memórias, incluindo o cotidiano onde aprendi a ser. Apreendo que o meu desempenho como educadora se articula pela implicação e o distanciamento, a afetividade e a racionalidade, o simbólico e o imaginário, a mediação e o desafio, a autoformação e a heteroformação, a Ciência e a Arte. A este respeito, Galeffi (2003, p. 80) faz a seguinte reflexão:

Afinal quem é este ser que podemos ser? Entra aqui uma questão muito inquietante, especialmente porque ela coloca o sentido do ser de uma forma aprendente, isto é, não como conteúdo a ser assimilado pela memória, mas como atitude a ser praticada por cada um em particular e por todos em suas múltiplas relações com-ou-tros. Toco, sem dúvida, em uma questão deveras abissal: o que é o ser, enquanto é cada um em particular e todos em geral?

Falo de um ser educador aprendente considerando demandas essenciais e comuns da sua errância e da condição humana que persegue um jeito de educar com a consideração por outras vozes, outras lógicas, outros códigos, outros paradigmas. São questões que se entrecruzam e dinamizam caminhos para a consciência de si mesmo, para a consciência histórica e de um fazer ensinante de seres autônomos, solidários e coletivos. Entendo que a adoção de um contorno dando relevância à pessoa como um ser-sendo e a cultura do lugar cria outra ideia de educar. Significa, ao mesmo tempo, uma abordagem sobre como compreendemos a nossa ação enquanto educadores aprendentes e sobre o que somos numa certa forma de vida considerando outra ética

existencial. A cultura, neste caso, integra uma ação política de reexistência de princípios e valores da tradição africana.

## Educar em-sinando na extraordinariedade do cotidiano

Naquela festa de *Oxum*, no *Afonjá*, Mãe Pinguinho se mostrava com toda alegria festejando as suas bodas. Eutropia Maria de Castro, que atendia pelo nome religioso de *Iya Oxum Funmixê*, continua sendo lembrada por suas ações enérgicas com seus filhos. Mãe e mestra, ela não precisava ensinar, bastava ficarmos atentos ao que ela fazia, falava ou cantava. Era assim que ela nos colocava no lugar apropriado. Mãe Pinguinho foi *Iya Kekerê* no *Afonjá* por quase 40 anos. A *Iya Kekerê* é uma espécie de segunda pessoa da *Iyalorixá*, ou Mãe de Santo. Mãe Pinguinho, não deixava passar nada. Esta é uma afirmação que ainda se pode ouvir na comunidade. Mãe Georgete, a nossa atual *Iya Kekerê*, aos 91 anos, tem uma lucidez invejável. Ela mantém o mesmo cuidado, a mesma organização de valores cujo significado e uso compartilhado conservam as marcas de códigos específicos para a manutenção da tradição religiosa e de nossa essência negra. Neste caso, parece que identidades são construídas e atendem à demanda de um chamado espiritual, dentro de uma perspectiva do saber fazer o que está fazendo e por que está fazendo.

O espaço do terreiro compreende um lugar atemporal e possui métodos próprios de aprender e de ensinar. Os nossos mais velhos aprenderam a fazer observando, imitando e admirando os seus mais velhos nos seus saberes e fazeres. Como que obedecendo a uma cadeia para a manutenção, continuidade e expansão da cultura do povo de santo cabe-lhes ensinar como aprenderam para que os mais novos possam dar continuidade à tradição. De fato, o ato de *en-sinar* na comunidade de terreiro significa colocar o outro dentro do seu *odu*, dentro da sua própria *sina*, do seu caminho, do seu jeito de ser no mundo do jeito como ele é. Entendemos que esta é uma singularidade que merece ser situada dentro do pensamento de matriz africana. Estamos falando mais precisamente do pensamento tradicional africano recriado nas comunidades de terreiro.

Entendemos este jeito de ensinar como um modelo de educação oportuna e desveladora, porque cada ensinamento corresponde a um desejo ou algo a ser desvelado pela necessidade de aprender para ser o que se é sendo. Educar na

vida. Esta é a essência de uma forma de transmissão da sabedoria como patrimônio cultural e religioso. É o que dá significado à vida cotidiana. No terreiro, pela feitura nascemos inseridos na sua cotidianidade.

A maioridade acontece quando adquirimos sabedoria e competência suficientes na vida e na comunidade. Também são condições de maioridade, autonomia e domínio das relações de convivência com os mais novos e com os mais velhos. Esta forma abrangente de en-sinar foi ainda o que me inspirou o Projeto *Irê Ayô*<sup>8</sup> implantado na Escola Eugênia Anna dos Santos na comunidade *Afonjá*. Forma de educar que atende sonhos, desejos e utopias. Consideratambém a necessidade de interligar todos os acontecimentos vividos, todas as vivências cotidianas com a Arte, as ciências, a Filosofia e a cultura.

Decerto que as vivências da comunidade estão lastreadas em princípios e valores humanos que consideram a vida, o corpo e a ancestralidade na interdependência entre o *ser* e tudo que pode ser respeitado como vida no planeta. Tudo que se move como uma teia dinâmica em todas as direções. Inspirada nos princípios básicos que regem a convivência na comunidade, encontramos outros paradigmas para se compreender a educação como outra forma de en-sinar. Educação como possibilidade quando se oportuniza aprender pela necessidade de ser, valendo-se dos acontecimentos cotidianos considerados na sua extraordinariedade. Este é o sentido para que estejamos sempre atentos a tudo que possa contribuir para a busca de ser antes de aprender para ter. Ser, numa comunidade de terreiro, está associado também ao poder, aos postos, aos cargos honoríficos. Aprender a ser, aprender a vida são valores básicos do povo de santo. A cada tempo, o saber de cada tempo para ser, para cuidar de si, do outro e da vida. Cada saber tem um efeito precípua. No terreiro, pelas vivências, aprende-se a ser-sendo participando dos fazeres comunitários. Busca-se, então, compreender mais profundamente o ser. Esta é a condição para complementaridade entre os acontecimentos e a qualidade do que se é essencialmente. No terreiro, aprende-se pela rememoração vivenciada seguindo múltiplos códigos de comportamentos específicos para a vida comunitária comprometida, inclusiva e solidária. Para Sodré (1988, p. 54):

---

<sup>8</sup> Projeto político-pedagógico inspirado na dissertação de mestrado de Vanda Machado editado em 1999.

A perspectiva africana do terreiro, ao contrário, não surgiu para excluir os parceiros do jogo (brancos, mestiços, etc.) nem para rejeitar a paisagem local, mas para permitir a prática de uma cosmovisão exilada. A cultura não se fazia aí como efeito de demonstração, mas uma reconstrução vitalista para ensejar uma continuidade geradora de identidade

Para a continuidade geradora de uma identidade brasileira, temos a considerar que a compreensão do mundo é bem maior do que a compreensão ocidental do mundo. Nas comunidades de terreiro, o mundo é singular e plural pelas vivências mitológicas. Cada um vive um cotidiano só compreensível por aqueles que passaram pela experiência da feitura. São pessoas que foram inseridas num sistema de vivências onde prevalece uma única regra, uma exigência: a continuidade e a expansão do grupo pela preparação para a iniciação de outros filhos, outros membros para a comunidade. Sodré (1988, p. 95) afirma ainda que

As forças provêm dessa continuidade. Se na sociedade ocidental moderna o indivíduo é socialmente escolhido porque tem força, na comunidade de arché. O indivíduo tem força porque é escolhido (por um Destino). A tradição entendida como conjunto de saberes transmitido de uma geração para outra é uma das vertentes do Arkhé. A herança cultural repassada, a tradição é uma forma de comunicação no tempo e faz dela um pressuposto da consciência do grupo e a fonte de obrigações originárias, que se reveste historicamente de formas semelhantes a regras de solidariedade

A herança cultural, o conjunto de saberes, o mito, o canto, a dança, os provérbios, as diversas narrativas vivenciadas ampliam a percepção que ajuda a compreender a vida em sua interdependência como um enredo que permite dar significados a todos os acontecimentos do mundo em todos os tempos. Este é o sentido que transpassa da história para a solidariedade.

## Desvelando o sagrado com boniteza e alegria

Tomando como referência Mãe Pinguinho, respeitável líder que *Oxum*, o Deus criador, já levou para perto Dele, tudo isso teria que ser passado pela fala.

A fala carrega o *emi*, a essência vital do eu espiritual de indivíduo para indivíduo, o mesmo que axé e vida. Daí que “cantar só de ouvido”. Nada de caderninho. Gravador seria uma ofensa ao *Ori*, parte divina da cabeça. Os seus ensinamentos eram presenciais e continham a força da sua palavra. Impossível esquecer o seu olhar forte. Como religiosa, ela se distinguia pela visão que tinha de si mesma. Mestre e senhora do que dizia, se autorizou como líder dos diversos coletivos que compõem a comunidade de terreiro. Cada orixá tem sua casa, seus filhos, seus mitos e seus ritos que o diferenciam de outros grupos. A *Iya Kekerê* é quem produz o trânsito entre os filhos e as casas acolhendo as singularidades. É a que ouve todas as vozes, ampara e separa o que não é para dizer. Cuida para que a fala de cada um possa conectar o ser às dimensões mais profundas e originárias.

Mãe Pinguinho era a própria autorização, orgulhava-se de ter sido feita por Mãe Aninha, a fundadora da comunidade *Afonjá*. Ela desfrutou de um prestígio indiscutível, assumindo de direito e de fato a sua identidade de *Iyalodê*, ou de mulher importante, líder de outras líderes como acontece ainda entre o povo iorubano. Mãe Pinguinho de *Oxum* continua sendo uma referência emblemática de liderança no *Opo Afonjá*. Nem mesmo a diabetes, que lhe tirou o movimento das pernas, conseguiu tirar-lhe a força do olhar que aprovava ou desaprovava quase sem palavras.

No meu entender, a festa das bodas de Mãe Pinguinho me religava com a minha ancestralidade negra adormecida. Eu entendia muito pouco do que via. Ana Célia ia falando ao meu ouvido sobre o que estava acontecendo na celebração. Ela se esforçava para traduzir as múltiplas linguagens que desafiavam a minha percepção. Uma vivência singular desafiava a compreensão de ações que se mostravam e se entrelaçavam como uma teia, envolvendo o presente e o passado como uma realidade contraditória de polos implicados e interdependentes. Penso que esta seria uma relação de integridade entre o homem e o tempo e sua historicidade.

Serpa (1991, p. 100), nos seus estudos sobre uma nova ciência, nos fala de:

[...] uma historicidade entendida como a determinação do espaço-tempo pela distribuição de corpos materiais, pelo seu estado de movimento e pela totalidade das relações não lineares de desenvolvimentos desiguais, onde cada uma das relações contém a contradição.

Sendo assim, nos parece impossível a desconexão entre corpos, a festa, ancestralidade, pessoas, história, a memória, a cultura e a ação que se permite emergir num contexto de muitas lógicas e muitos significados.

Eu vivi naquela festa de *Oxum* um momento de perplexidade e boniteza. O ambiente do barracão, local destinado a festas públicas, por inteiro me seduzia. Era bonito ver panos dourados que enfeitavam as paredes. Bandeirinhas no teto, flores, muitas flores. O chão era um tapete de pitanga bem verdinho, que ia estalando e perfumando com o pisar de homens, mulheres e crianças que passavam deixando uma marca, um cheiro, uma imagem inesquecível. O cheiro da pitanga era o mesmo dos presépios de minha infância. Cheiro que se juntava a outros odores presentificando acontecimentos escondidos na minha memória.

Como cheguei bem cedo, tive a oportunidade de ver a celebração desde o início. Logo começou a chegar gente, muita gente. Chegaram visitantes ilustres de outros terreiros. Gente dos diversos segmentos sociais, que se acomodava do melhor jeito para participar da festa. Reparei atentamente na apreciada elegância das mulheres e dos homens que chegavam. Uma mulher alta e magra lembrava a minha madrinha Tatá, uma parenta de meu pai que era rezadeira e madrinha de muitas crianças na cidade. A madrinha Tatá não era feita, pelo menos que eu soubesse. Eu ainda quero compreender por que se vestia como uma *egbome*, como as irmãs mais velhas da nossa religião. Ela usava saia como eu uso no terreiro, usava *ojá* cobrindo os cabelos e pano da costa sobre o ombro esquerdo. Nunca a ouvi falar de orixás. Também não era possível. Quem a escutaria com a devida consideração? A este respeito, diz Santos (1998, p. 11):

[...] as classes médias negras não tinham maiores contatos com isso. Ao contrário, isso era escondido. Havia um silêncio. Mas quem guardava eram os pobres, o povo não éramos nós, da classe média. Talvez daí venha a força, porque a classe média não tem força. Então a força vem de baixo, e os guardiões dessa coisa eram os pobres.

Qual seria a origem dessas mulheres que abriram caminhos para os filhos sem a presença dos pais? Mulheres que beberam água de suas próprias barrigas, a exemplo do mito de *Ewá*, Tatá e outras mulheres que conheci, moradoras das ruas mais estreitas do lugar. Elas pareciam com *Ewá*. A bela *Ewá* que, perdida com seus filhos na floresta escura, faz sair água de sua própria barriga.

Água que alimentou as crianças e a si mesma. Água que se transformou num caudaloso rio, caminho de volta com seus filhos em direção à aldeia, o seu lugar. Na casa de Tatá, nunca ouvi falar de pai ou marido. No terreiro e nas comunidades pobres, também poucas mulheres têm maridos.

A festa de *Oxum* estava para começar. Mãe Pinguinho ainda não havia chegado, mas já havia uma vibração indizível. Os homens iam chegando cerimoniais e solenes para a festa. Alguns portavam paletó e gravata. Outros vestiam belíssimas roupas africanas que lhes davam um aspecto majestoso. Mas as mulheres feitas de santo, estas superavam a beleza de todas as festas. Elas surgiam de todos os lados do terreiro, cada uma trajada mais caprichosamente que a outra.

Vivi intensamente aquele momento como um sonho ritual encarnado pela fé, alegria e beleza. A ancestralidade se fazia presente com a integração daquela gente mantenedora e guardiã da religião e da cultura africana reconstruída no Brasil. Reconstrução que contou com o sentido da convivência de um conjunto de etnias numa interação recíproca e complexa pela forma como foi produzido esse encontro no Novo Mundo. Gente que se autorizava a presentificar vivências ancestrais reterritorializadas. Vivências do que foi possível manter graças ao sentido agregador do povo negro. Esta foi a possibilidade sustentada pela oralidade e adaptações exigidas pelo contexto social e histórico. As tensões provocadas por um repertório de valores, crenças, sentimentos entre as diversas etnias foi o que propiciou o surgimento de uma nova identidade coletiva, com características próprias e estruturante do povo afrodescendente. Uma identidade ancestral que continua sendo construída até por conta da dinâmica dos diversos repertórios que ainda se entrelaçam e se imbricam como uma rede que se alarga no espaço sagrado e revitalizado pelo sentido das tradições. Eliade (1956, p. 59) nos diz que:

A manifestação do sagrado no espaço tem por consequência, uma valência cosmológica: toda hierofania espacial ou toda consagração de um espaço equivalem a uma cosmogonia. Uma primeira conclusão seria a seguinte: o mundo deixa-se surpreender como Mundo, como Cosmos, na medida em que se revela como mundo sagrado.

O terreiro é um lugar singular e plural que contém o mundo sagrado. Na reconstrução de um mundo ao mesmo tempo divino e comunal, vive-se ri-

tualisticamente, mitologicamente um entre-lugar onde afrodescendentes, via de regra como um segmento excluído, reconstróem significados fundados em valores rizomaticamente africanos. Valores que podem ser definidos como uma contribuição coletiva para conquistar a capacidade de se autorizar. É uma autorização que se faz tanto pela individualidade preservada como pelo sentido como se inscreve a comunidade nas suas verdades estruturantes. Verdades que transcendem ao que poderia ser compreendido como símbolos ou imaginário do grupo.

Dentre as ações simbólicas que me chamaram atenção naquele *xirê*,<sup>9</sup> uma se destaca sobremaneira: era o jeito, a nobreza como homens e mulheres adentravam o barracão. Tudo me parecia surpreendente. Cada um que chegava tinha uma postura alinhada da cabeça aos pés. Entravam olhando firme para frente, e só muito discretamente olhavam para os lados. Com postura impecável, acomodavam-se em suas cadeiras dispostas no barracão num movimento quase circular.

“A festa vai começar”, informou Ana Célia. Um leve sussurro fora do barracão era o indicativo de que a homenageada estava chegando. Entraram os *alabês*, os *ogans* que tocam os atabaques. Eles tomaram os seus lugares e davam alguns toques como que afinando os instrumentos sagrados ou chamando as pessoas para o *xirê*. O *ogan*<sup>10</sup> Nezinho,<sup>11</sup> que também já foi chamado por *Olorum*, compenetrado sentou-se entre os mais novos. Do seu lado, acomodaram-se o *ogan* Darinho e seu filho Bié,<sup>12</sup> de 6 anos de idade. A orquestra sagrada estava formada.

## O cortejo: reexistência do poder real

A assistência se levanta. Um toque especial do atabaque acompanha a entrada do cortejo. Não era um toque de dança. Era um toque que anunciava a chegada de alguém que se distingue, que se autoriza ser a primeira. À frente do

---

<sup>9</sup> O mesmo que festa.

<sup>10</sup> Título honorífico para homens. Pai na comunidade.

<sup>11</sup> Nos terreiros é importante o nome civil ou o nome religioso pelo qual se é conhecido. Às vezes ninguém reconhece o nome próprio da mesma pessoa.

<sup>12</sup> *Idem* Bié, hoje um jovem músico percussionista e estudante de Comunicação na Ucsal.



cortejo caminhava Mãe Stella,<sup>13</sup> trazendo ao seu lado a filha de *Oxum* homenageada. Eu entendi a chegada daquelas pessoas especiais no espaço sagrado como uma experiência que retroage sobre a história. O cortejo adentrava com toda singularidade de sua história. Dobraram os atabaques e toda assistência se levanta respeitosamente. Decerto que não se tratava de uma ressurreição do passado, porque não havia passado. Tudo estava no presente. A seguir, entraram os *ogans ekedes*,<sup>14</sup> filhos e filhas de santo, mais velhos. Sentadas lado a lado, as duas líderes, duas *Iyalodês*, cada uma no seu posto.

O passado enquanto memória não resiste, entra no agora e se presentifica no tempo sagrado. Se indago sobre a percepção do momento presente, posso entender que não se trata de um momento matemático. O presente é o momento idealmente concebido sem duração. É o tempo presente do passado que também é o presente do futuro.

Na eminência do acontecimento ritual, a África dos nossos ancestrais estava reterritorializada na sua atemporalidade. Ali se fazia exposta a cosmovisão do povo de santo, no seu repertório simbólico, político e cultural. Havia todo um aparato reconstruído que se mostrava na ornamentação do barracão, na postura daquela gente que sabia o quanto aquele momento importava para as suas vidas e para a sua condição de ser, pertencer e participar da comunidade. A comunidade *Afonjá* orgulhosamente contemplava as duas guardiãs da nossa religião e cultura. Elas estavam ali dignas e altivas, representando a ancestralidade da comunidade.

Naquela noite, vivi um tempo desafiante das leis da normalidade. A minha estranheza pela ignorância do ritual não me impedia de entender que eu estava participando de uma festa do meu inconsciente e do avivamento da minha ancestralidade negra. Eu estava participando de uma narrativa saída das profundezas da memória do lugar e afetava o meu jeito de ser e estar naquele espaço sagrado. Todos os meus sentidos estavam empanturrados do ambiente e de sua narrativa em forma de festa, gestos, canto, cores e dança numa recriação de fatos e histórias ritualizadas que não se perderam na travessia transcontinental.

---

<sup>13</sup> Mãe Stella é *Iyalorixá* (Mãe de Santo) do *Ilê Axé Opo Afonjá*. Posto máximo numa comunidade religiosa de origem nagô.

<sup>14</sup> Cargo feminino análogo a *Ogan*.

Aquele momento significava, portanto, a entrada num mundo onde a manifestação do sagrado tem como consequência uma valência territorial-cosmológica. O território, no caso, tem início na porteira pela sua importância física e simbólica.

O terreiro é um território gerado por uma teia cultural que se apresenta como um conjunto indissociável pela identidade grupal e solidariedade da educação na vida. Isso não afasta suas contradições e sérios conflitos que afetam e desequilibram as vivências comunais. A porteira é o início de tudo. É onde tudo se transforma numa natureza humanizante, onde tudo e todos se inter-relacionam numa dinâmica como Mãe Stella costuma repetir: “todo aquele que entra por aquela porteira se torna imediatamente um irmão”. Uma comunidade de terreiro se organiza como um *egbé*, uma família no seu sentido mais amplo.

A comunidade, o *egbé*, no seu significado matricial, estava reunida para a festa de Mãe Pinguinho. Um *egbé* de muitos filhos, pais, mães e muitos irmãos como a família ancestral trasladada na memória do povo negro na diáspora. Um zelo primoroso pela preservação do sagrado se mostrava na festa de extrema beleza e sensualidade. Toda sensibilidade humana, desordenadamente, seduzia meus sentidos. Importante a minha identificação com o evento eivado de dinamicidade que me fazia dançar pulsando meu corpo e minha alma vigorosamente desvelando outras marcas do meu sistema perceptivo. Ali estava eu, naquele lugar, encharcada de novidades como receptáculo da dinâmica de um movimento que me levou para aquele acontecimento presente.

Os eventos, como vivenciamos ritualisticamente, falam de um mundo que não está fora de nós. Cada um de nós estava ali carregando dentro de si o mundo ao qual pertencemos desde sempre. Daí que, considerar o ser na comunidade incluindo seus gozos e conflitos tem um significado. Afinal, o mundo e a comunidade somos nós. Para compreender o mundo é preciso compreender a nós mesmos e nossas vivências individuais e coletivas. Na comunidade de terreiro, a memória cultural revive tanto na presença do mais velho e da mais velha, como nos eventos que são repetidos em forma de festas como um jogo nos rituais sagrados. Na verdade, eles são muito mais do que acontecimentos que se repetem. São também ideias que representam uma postura política de exercício de liberdade de ser. Eventos organizados que se renovam no modo de se realizar e de entender realidades pessoais e comunitárias. A intenção deve ser, antes de tudo, compreender a nós mesmos na vivência presente.

Decerto que tanto o gozo como as turbulências do mundo também são nossos problemas comunitários. São fenômenos, são acontecimentos que nos motivam a repor a memória e proceder à evocação restauradora das lembranças da comunidade que se reconstrói a cada evento. E tudo nos afeta e nos propicia o autoconhecimento.

A compreensão de nós mesmos e do lugar onde celebramos a ancestralidade renova a vida de velhos e novos. Em outro contexto, a fala de Bosi (1994, p. 18) indaga o que é ser velho na sociedade capitalista. A resposta vem certa como uma flecha no tempo: “É sobreviver, impedido de lembrar e de ensinar sofrendo a adversidade de um corpo que se desagrega à medida que a memória vai-se tornando cada vez mais viva, a velhice que não existe para si, mas somente para o outro. E este outro é o opressor”. Imagino a desventura quando o indivíduo é capaz de perder-se dentro dele mesmo. Como falar das coisas sem integrar a este mundo que é um lugar, um cenário memorável onde coexistem as lembranças do lugar?

A memória nos terreiros se apoia na confiança de que os ancestrais não morrem, não se afastam da comunidade. E que os valores ligados ao coletivo persistem na família, na vizinhança, apoiando a memória e a cultura do lugar. Recolocando esta afirmativa no presente do presente, as memórias do povo de santo transformam acontecimentos em coisas eternas que se repetem sempre nas suas diferenças criadoras. Como não falar dessas coisas eternas que se repetem pela memória celebrativa cuja vitória é manter a nossa história e tradição? Somos esta história.

## Os mitos e os rituais: a chave que abre a memória de um povo

A festa de Mãe Pinguinho de *Oxum* me fez mergulhar numa experiência inusitada. Eu tinha a sensação de que estava participando de um acontecimento atemporal. E não seria razoável encontrar um paradigma para sobrepor ao que devia simplesmente estar no presente do passado. Eu estava muito à vontade, como se toda vida experimentasse aquele jeito de viver e de sentir. O cenário, na sua composição dinâmica, trazia a marca da rebeldia recriadora e não me causava estranheza. Era como se eu me desdobrasse em duas. Na verdade,

tenho vivido por muitas vezes esta sensação que é indizível. Havia uma coerência muito grande em tudo que eu percebia, em tudo que sentia e pensava. Era uma percepção impregnada de um tempo não só do presente como também de fatos históricos e de lembranças pessoais. Talvez lembranças de lutas e de estratégias de sobrevivência inscritas no corpo e na alma. Lembranças de sobrevivência ou, simplesmente, lembranças, memórias que na época julguei sem explicação. Estaria o impacto daquele momento associado às memórias seculares das festas de coroação de rainhas e reis da nossa procedência matrilineal? Quem sabe? Parece que há uma parte escondida da memória pronta para se mostrar numa aproximação possível. Na fala de Bosi (1994, p. 64),

[...] A memória permite a relação do corpo presente com o passado e, ao mesmo tempo, interfere no processo 'atual' das representações. Pela memória, o passado não só vem à tona das águas presentes, misturando-se com as percepções imediatas, como também, 'desloca' estas últimas, ocupando o espaço todo da consciência. A memória aparece como força subjetiva ao mesmo tempo ativa latente, penetrante, oculta e invasora.

A experiência da festa foi como uma rememoração do que estava latente juntando fragmentos e vivências de todos os tempos. Vivências que, religadas, invadiam as fronteiras de um imaginário que seria mais tarde, quando feita, parte do meu cotidiano na comunidade litúrgica do *Afonjá*.

Hoje posso compreender e rever cada gesto daquele *xirê* na festa de *Oxum*. Todos os gestos se presentificavam tão naturalmente que eu podia perceber que não havia nenhum esforço abstrato para recriar uma reminiscência de origem. Havia um tônus vital que se encarregava de ativar outro jeito de estar no mundo.

Eu nunca havia visitado um terreiro e não conhecia uma só cantiga. Do meu lugar, dancei com alegria. Eu me sentia embalada, acariciada e acolhida por mim mesma numa dança até então desconhecida. O meu sistema sensorio-motor reconhecia sensações e executava movimentos nunca antes experimentados. O meu presente parecia determinado por um passado que se fazia presente

Como pessoas feitas, com o corpo, desvelamos o nosso jeito de ser essencialmente. Contamos histórias de nós mesmos, mostramos qualidades que emergem das profundezas da nossa filiação espiritual. Com o tempo, aprendi

observando que não é difícil identificar uma filha de *Iansã*, por exemplo. Ela traz inscrita no seu caminhar a leveza das borboletas. Os braços balançam como uma dança de movimentos de quem pode voar. Ou o filho de *Ogun*, que quando anda balança para direita e para esquerda e com um pulsar interno remete ao abridor de caminhos. Aquele que segura o facão e faz caminhos, que transforma a vida com a força da essência que fica guardada na memória e no coração. Ou a filha de *Oxum* no seu caminhar ondulante como a dança que revela o movimento de todas as águas. No terreiro, vive-se a memória de uma África ancestral na sua complexidade atualizada. A memória ancestral reorganizou a identidade coletiva de negros e negras escravizados no Brasil, mas sempre com algumas ressalvas, que não vamos considerar como perdas.

Essa é a ideia que nos remete a valores que estão na raiz, no sentimento e no pensamento africano. Pensamento que não atende à disciplinaridade nem a fragmentação que mutila a educação. Atende, sim, aos princípios da tradição em suas peculiaridades tendo como fundamento uma cosmovisão no presente e que se alarga plural. Do mesmo modo, acolhe o entendimento da vida em suas dimensões mais íntimas onde os fenômenos e os seres se encontram como princípios complementares.

O pensamento africano não separa, não hierarquiza. Corpo, mente, memória, tradição, sentidos, imaginário, símbolos, signos, espiritualidade e as vivências cotidianas, tudo faz parte de uma tradição na sua multidimensionalidade que não se presta a explicações reduzidas, a categorias que fragmentam sentidos.

A preocupação pela legitimidade da tradição é, de fato, uma preocupação notória com a preservação da identidade sem a qual não haveria identidade. É a tradição do pensamento africano, da ancestralidade negra na íntegra.

Na trajetória transversal da história do negro no Brasil, vamos considerar alguns desvios como arranjos para a reexistência. Trata-se, portanto, de uma forma de atualização que podemos considerar legítima na essência que advém de uma experiência coletiva e que tem a sua própria lógica. Lógica que se faz pela reexistência, como fenômeno de transformação cognitiva pela inter-relação de seres e saberes compartilhados. Seres que, expatriados pela diáspora, ressignificaram seus papéis, organizando-se em torno de uma identidade ancestral. Saberes que se imbricaram e se expressam nos enredos da história

oral, nos mitos, cantigas, provérbios e falares que anunciam um *éthos* epistemológico enraizado no pensamento africano na sua atemporalidade.

Neste sentido, a matriz cultural africana vivenciada nos terreiros carrega, na sua gênese, um conteúdo nem sempre simbólico, com princípios e valores que vão se reorganizando e nos organizam, dialogando com entidades de todos os tempos para os quais viver é um ato sagrado, e nós recebemos este legado.

Aprofundar no mistério, no sagrado, e compreendê-lo é diferente de explicar. O mito é a forma escolhida para compreender o sagrado, também os pensamentos, sentimentos e sonhos. O mito é o sonho coletivo. Como família de santo, vivemos a memória de uma África, mãe ancestral atualizada e atuante. Não viramos uma estátua de sal. Falamos do lugar-terreiro, lugar ritualizado nas suas múltiplas verdades. Um lugar que nos mantém em ligação com a terra. Lugar que nos preserva vivos e de pé. Lugar que, por sua força, nos anima e nos faz viver plantados como sujeitos universais e contemporâneos. A procura é para restabelecer o sentido da integridade entre o homem, o conhecimento, a ancestralidade, a ética e as diversidades de todos os tempos.

## Reconhecendo as múltiplas verdades

*Conta-se que no princípio havia uma única verdade no mundo. Entre o Orun<sup>15</sup> e o Aiyê havia um espelho. Daí é que tudo que se mostrava no Orun materializava-se no Aiyê. Ou seja, tudo que estava no mundo espiritual refletia exatamente no mundo material. Ninguém tinha a menor dúvida sobre os acontecimentos como verdades absolutas. Todo cuidado era pouco para não quebrar o espelho da verdade. O espelho ficava bem perto do Orun e bem perto do Aiyê.*

*Naquele tempo, vivia no Aiyê uma jovem muito trabalhadora que se chamava Mahura. A jovem trabalhava dia e noite ajudando sua mãe a pilar inhames. Um dia, inadvertidamente, perdendo o controle do movimento ritmado da mão do pilão, tocou forte no espelho que se espatifou pelo mundo. Assustada, Mahura saiu desesperada para se desculpar com Olorum. Qual não foi a sua surpresa quando*

---

<sup>15</sup> Mundo espiritual.

*O encontrou tranquilamente deitado a sombra do Iroko.<sup>16</sup> Depois de ouvir suas desculpas com toda a atenção, declarou que dado aquele acontecimento, daquele dia em diante não existiria mais uma única verdade e concluiu: De hoje em diante, quem encontrar um pedacinho de espelho em qualquer parte do mundo, estará encontrando apenas uma parte da verdade porque o espelho reproduz apenas a imagem do lugar onde ele se encontra.<sup>17</sup>*

Neste contexto, valho-me deste exercício acadêmico para refletir o fragmento espelhado qualificante deste estudo com a perspectiva de pensar a educação do povo brasileiro na sua complexidade étnico-cultural, integrada pelo pensamento africano que, considerando as sutilezas das diferenças, constrói e evidencia valores oriundos da ancestralidade. Pensamento como força e princípio estruturantes de convivências na comunidade que acolhe, cura e ampara. Convivência que me possibilitou a compreensão do discurso silencioso do lugar-terreiro. Discurso que se desvela e se projeta nas camadas mais internas e imanentes da minha existência. Discurso de um lugar onde a fala pode ter sua correspondência no olhar atento, na escuta ou nas respostas que se revelam sem o compromisso com uma única verdade.

Falo do pensamento africano, uma das verdades deste meu lugar que é uno e múltiplo. Verdade que, por sua própria condição de reexistência, é resultante da complexidade de etnias que se imbricaram na formação de uma outra cultura, de um outro povo africano na diáspora. Assim nasceu o povo afro-descendente que se esparramou pelo mundo, onde o presente o passado e o devir não se separam em categorias estanques.

Falo de um lugar que conheço e faz parte do mundo ao qual pertenço. Não por escolha, mas por uma lógica de pertença ancestral que me envolve numa condição de ser-sendo. Compreendo esta relação como expressão ontológica da minha condição humana essencial. O sentimento da pertença ancestral não autoriza a me separar de outros fenômenos que vivencio enquanto indivíduo e ser social.

---

<sup>16</sup> Árvore considerada sagrada para os iorubanos. No Brasil foi substituída por gameleira branca.

<sup>17</sup> História mítica adaptada por Vanda Machado e Carlos Petrovich para a *Cartilha das religiões* publicada pela Secretaria Especial dos Direitos Humanos em 2004.

Sou feita<sup>18</sup> de *Oxum*. Esta é uma condição que me autoriza a olhar o mundo como parte de mim mesma. Considerando um jeito de pensar que vai além do domínio do cognitivo, acreditamos que estamos no mundo e o carregamos dentro de nós na multiplicidade de elementos da natureza que nos compõem.

As vivências do povo de santo se plasmam nos confins de um mundo arcaico instaurado pela ancestralidade magnificada no seu caráter essencial e numinoso. Comprendemos, então, que o mundo em que vivemos é uma realidade oriunda também de nossas próprias percepções, que estão na razão dos sentimentos humanos numa implicação do além do vivido. Com efeito, a nossa consciência apenas reflete à maneira de um espelho a luz originária do que percebemos. Pertencemos ao mundo de intensas possibilidades criadoras. Mundo que nos contém e que nos enche das suas mais diversas formas de energias vitais e interdependentes como uma trama que produz a si mesmo. Bâ (1982, p. 186) nos diz que

Deve-se ter em mente que, de maneira geral, todas as tradições africanas, postulam uma visão religiosa do mundo. O universo visível é concebido e sentido como o sinal, a concretização ou o envoltório de um universo invisível e vivo constituído em forças em perpetuo movimento. No interior dessa vasta unidade cósmica, tudo se liga, tudo é solidário e o comportamento do homem em relação a si mesmo e em relação ao mundo que o cerca (mundo mineral, vegetal, animal e a sociedade humana) pode se constituir como objeto de regulamentação ritual.

Estamos falando de eventos que acontecem num espaço-tempo multirreferencial em que o estado e os movimentos dos corpos materiais e a distribuição desses corpos determinam configurações míticas envolvendo a invariância da matéria em suas transformações que afetam vivências e o imaginário. Neste sentido, os rituais, presentes na comunidade, sintetizam momentos importantes de todos os tempos que constroem as pessoas e a comunidade. Como observa Heidegger (2002), o passado jamais segue o ser, mas o precede. É o passado que, caminhando na frente, vai adaptando-se à realidade do presente como tradição. Pensando deste modo, estamos diante da complexidade de

---

<sup>18</sup> Linguagem usual para pessoa que passou pela experiência de fazer o santo, fazer a cabeça, se tornar *omo orixá*, filho do orixá ou iniciado, como se diz na linguagem antropológica.



uma perspectiva dialógica. A matéria e o espírito se reconhecem e formam uma unidade não linear num processo dinâmico repleto de subjetividades. Por outro lado, entendemos que a Ciência convencional sempre buscou eliminar a subjetividade das suas explanações, o que dificultaria compreender a nossa própria subjetividade como objeto científico. Aí é que estabelecemos um mergulho em mim mesma e na minha comunidade no seu aspecto mais arcaico e paradoxalmente atualizador. Mergulho e, ao emergir, trago um outro tempo repleto de novidades que só podem ser consideradas como transitórias.

E por não se tratar de recair em crenças puramente mágicas, a educação inspirada nas subjetividades deste imaginário é mitopoética e polissêmica. Esta é uma condição que sugere a fluidez, a descristalização e a transgressão do modelo cultural instituído, fechado no assujeitamento de pensamentos lineares. Por analogia, o que prefiro chamar de feitura ao invés de iniciação é por entender que esse é o momento de se fazer a cabeça, preparando aquele que está sendo feito para aprender a aprender. Neste caso, cada um estaria voltado para a sua melhor forma de aprender na vida e no caminho da emoção de cada dia. Aprender na vida também como poesia. Aprender descobrindo novas estruturas internas. Aprender percebendo o extraordinário no cotidiano. Aprender, nessa condição, seria preparar-se para viver o cotidiano na sua complexidade criadora gestando novas sensibilidades e sentidos.

Viver no terreiro, sendo feita ou não, é estar pronto para construir seus saberes a partir de um novo espaço interno. Um espaço vivo e estimulado para aprender com todos os acontecimentos. A aprendizagem inclui atos celebrativos que estimulam e agregam tudo que dá vida à vida comunitária. As educadoras da Eugênia Anna passaram por esta experiência vivenciando as possibilidades de compreender o mundo como algo que se move dentro e fora de nós mesmos. É um lançar-se além de si para o encontro de outras vivências, outras leituras e da compreensão de outros códigos experienciais. No *Afonjá*, vive-se um mundo africano tradicional onde tudo existe em potência. Tudo está para acontecer ou dissipar-se. Vive-se o mundo das possibilidades.

## A água, vida e mãe da inteligência planetária

O mundo africano tradicional tem como princípio uma geografia sagrada onde os elementos da natureza interagem criando a paisagem ancestral do universo que se move dentro e fora de cada um. Se uma poça de água contém o universo, somos um fractal deste universo movente que produz equilíbrio interior e é possível mostrar-se na sua verdade poetizando a vida.

Água que brota do lugar que nasce, vive e corre desconhecendo fronteiras. O povo de santo se acredita como parte da natureza de *Oxum*, a água encarnada que canta, dança, rodopia, ou enfrenta obstáculos com destreza e sabedoria. *Oxum* é a mãe ancestral, água que dá vida a todos os seres deste planeta. Somos todos os filhos da água que nos envolve como templo sagrado e nos faz nascer. Filhos da água que cantam unindo numa única dança os céus, os astros, os trovões, as chuvas, as matas, o arco-íris, as montanhas, as planícies e os oceanos. Nos terreiros se diz que nada pode ser iniciado sem o poder, a presença e os mistérios da água. A água, como se dizia nos antigos livros de química, “tempera os outros elementos”. Destruindo a *secura* – a obra do fogo – ela é a vencedora do fogo. (BACHELARD, 1997, p. 108)

É certo que o mundo cartesiano não contempla a fluidez dessa presença. Águas de múltiplas formas e lugares que se mostram nas enchentes, levando consigo o que está no seu caminho. Nas barulhentas cachoeiras, na piscosidade dos rios que alimentam a terra ou na transparência dos lagos e córregos tranquilos. *Oxum*, água que engole as sombras das árvores, tornando as paisagens risonhas e brilhantes, deixando refletir o brilhar do sol. Água, lágrima, saliva, sêmen, suor que refaz e reconstrói e que se coloca como segredo nos espaços de si mesmo e do outro. *Oxum*, água que se esparrama em corpos distintos criando possibilidades de afetos e de outras vidas que vêm e que voltam renovando o mundo, alternando sempre.

### *Água: força que caminha em nós e no mundo*

Três pingos de água no chão, uma evocação respeitosa aos ancestrais, está assegurada a possibilidade para o diálogo que nos orienta na vida. Assim, quando dizemos: *Oxum mo pe*.<sup>19</sup> *Oxum mo pe*. *Oxum mo pe*. Está aberto o caminho

<sup>19</sup> Na língua iorubá: *Oxum* eu te chamo.

para o diálogo. E, neste caso, a água abre o caminho fazendo a mediação para a fala de Deus. A água joga com a gente como manifestação do sagrado. Através do jogo de búzios é que se ouve a fala do sagrado. A este respeito, vale considerar o que nos diz Eliade: (1956, p. 59)

A manifestação do sagrado no espaço tem por consequência, uma valência cosmológica: toda hierofania espacial ou toda consagração de um espaço equivalem a uma cosmogonia onde o mundo deixa-se surpreender como mundo revelando o sagrado.

Acreditamos que pertencemos a um mundo que é sagrado. Mundo que nos constrói de partes deslocadas de materiais ancestrais nos fazendo erigir como seres integrais e integrados com tudo que existe no universo.

Vivemos no mundo onde a aleatoriedade é a regra. Onde a relação tempo-espaço atende a uma interdependência de subjetividades onde os princípios da incerteza se apresentam como forma de caminhar no mundo. Temos consciência da instabilidade que caracteriza um dia depois do outro. Um tempo extraordinário que faz com que o povo de santo viva num estado de alerta a todos os sinais imanentes.

O pensamento africano é regido pelo paradigma do diálogo e das possibilidades. Assim, a percepção de mundo se abre e se ampara num jeito que nos mantém numa trajetória dinâmica de possibilidades e relações complementares e de interdependências. Isso faz com que cada momento seja singular e irrepitível na existência humana. É preciso considerar todos os acontecimentos. Olhar o caminho significa estar atento às possibilidades e a todos os sinais do cotidiano. Um iorubano não sai de casa sem olhar nos búzios os possíveis acontecimentos do seu dia. Adesoji (1990, p. 38), quando nos fala de seu povo, afirma que todos os eventos são importantes na vida dos iorubás. Qualquer atitude é precedida pela consulta a *Ifá* Oráculo, com o fito de garantir a paz de espírito para os tempos vindouros.

Assim, a vida é compreendida como uma rede de probabilidades que se plasma ou se dissipa, considerando-se uma relação dialógica, interativa e criadora entre quem olha, jogando búzios ou o jogo de *Ifá* e quem espera as respostas

encaminhadas a mais remota dinâmica do caminho ou *Odu*.<sup>20</sup> Entidades se apresentam como consequência das caídas dos búzios ou no jogo de *Ifá* reencantando o destino com seus caminhos e descaminhos nas realidades ontológicas.

O desejo de um jogo é, via de regra, o primeiro momento de aproximação com uma comunidade de tradição e liturgia africana. Não raro, ouve-se de alguém: “eu preciso fazer um jogo. Preciso saber se tenho caminho para esta viagem ou emprego”, por exemplo. Ter caminho é o mesmo que ter autorização no nível de proteção espiritual. O jogo de búzios praticado no terreiro aponta caminhos para curas, organização pessoal, autoconhecimento, escolhas, decisões e convivências comunitárias.

Os filhos da casa são os primeiros a serem atendidos para o jogo na busca da ajuda e orientação necessária, quando se sentem abalados por qualquer desconforto, seja este físico, emocional ou financeiro, ou se há dúvida para tomar decisões importantes. O jogo atende ao princípio de flexibilidade e as realizações podem acontecer como num conjunto de possibilidades. Para tanto, o diálogo e as oferendas às divindades se fazem imprescindíveis.

Considere-se que estamos falando de uma comunidade onde a vida social e a vida religiosa se integram de maneira plena e inseparável. Todas as decisões se resolvem e podem acontecer como no jogo. O jogo da vida vivida. Um jogo onde nada pode e tudo pode, como no dizer dos mais velhos. Para Mãe Stella: tudo está a nossa espera. O jogo é o próprio diálogo com as divindades, com o caminho e com a possibilidade de cada um e da comunidade.

É preciso estar atento a tudo e a todos em todos os lugares. Neste sentido, a função dos mais velhos é lembrar e aconselhar, religando os princípios da ancestralidade ao presente e ao devir. Nos terreiros, a condição do envelhecer está comprometida com a competência, a sabedoria e a vida. O corpo e a mente, em constante movimento pelos rituais e pela dança, não se desagregam do

---

<sup>20</sup> Conjunto de orientações oraculares. Wande Abimbolá e outros especialistas da tradição e da literatura iorubana dizem que os *Odu* estão para o povo iorubano como a Bíblia está para o povo cristão. Segundo a tradição iorubá, existem 16 *Odu*, cada um desses divididos em 16. Cada um desses ainda tem outras divisões, que vai dar um total de 256 *Odu* ou signos, e cada pessoa tem o seu destino ligado a um deles. O *Odu* que se apresenta num jogo solicitado a um *babalawo*, *lyalorixá* ou *babalorixá* num momento de necessidade pode não ser necessariamente o *Odu* da trajetória pessoal de um indivíduo. Cada um desses olhadores deve saber de cor 256 *Odu* e ter o compromisso de não passar para quem não foi ainda iniciado para este mistér. O *babalawo* é, portanto, o pai do segredo.

conhecimento e da memória que vai se tornando cada vez mais viva. As lembranças são preservadas como um projeto pronto para ser retomado sempre. O velho e a velha se tornam cada vez mais competentes pela própria natureza da comunidade.

No terreiro, vivem-se todos os tempos ritualisticamente e o passado é revisitado nas suas lembranças importantes para a manutenção da herança ancestral comunitária. A comunidade e a pessoa são uma coisa só. Um rebuliço com um membro da comunidade e todos são afetados. Somos elos de uma mesma corrente. Galhos e folhas de uma mesma árvore.

Para os mais novos, é de bom alvitre manter-se atento e pouco perguntar. Escuta-se muito para compreender e aprender a dialogar. De fato, o diálogo acontece de forma parcimoniosa e só vai acontecer com os mais novos no tempo certo, na medida em que estes sejam encaminhados para a compreensão dos códigos mais profundos que fundamentam o pensamento do grupo. Ouve-se a fala do Tempo muitas vezes materializada na fala de uma pessoa que passa e diz algo inusitado despropositadamente. Esta fala se torna importante justamente pela aleatoriedade. Escutam-se as falas das próprias cabeças e a fala nem sempre apropriada dos vivos. As falas ancestrais é o que orienta a comunidade através do jogo como interlocução e presença nas realidades cotidianas.

## O sagrado é real por excelência

No *Afonjá*, *Xangô* recebe a obrigação do *osé* semanalmente, sempre às quartas-feiras. Quarta-feira ou *Ojo-Jacutá*, dia da justiça na semana iorubana. Chamamos obrigação os rituais individuais e coletivos que fundamentam e alicerçam os princípios básicos da religião e das vivências comunitárias. O *osé* é uma obrigação interna, quando todos os filhos de um mesmo orixá trocam panos, flores, movem todos os objetos sagrados de seus lugares para uma limpeza cuidadosa do quarto do santo. É quando são trocadas as águas das vasilhas rituais atendendo a uma dinâmica renovadora dos *oris*, as nossas cabeças. Tudo volta para os mesmos lugares, mas o cenário não é o mesmo.

No *Afonjá*, desde 1910, a mesma cena se repete nas quartas-feiras como uma novidade pontuada de detalhes importantes. O lugar da espiritualidade é um

lugar dinâmico, criado exatamente para o encontro das diferenças. Cada um tem sua talha.<sup>21</sup> Cada um tem sua individualidade preservada. Mas a obrigação só se realiza no coletivo. A obrigação começa no final da tarde da terça-feira, quando as mulheres mais velhas juntam-se às mais novas para iniciar a preparação do *amalá*.

Antes do Sol nascer, a casa de Xangô já está aberta e os filhos vão chegando silenciosamente trazendo água para obrigação do *osé*. O *osé* é um ritual sagrado de renovação de todas as coisas, de cada ser e da comunidade. Muita gente se movimenta intensamente. É um momento onde tudo se move, circula e volta a ser como sempre foi. Entretanto, um discreto detalhe que não foi conservado como antes ou um muxoxo faz a diferença. Mesmo um quarto do orixá não é um lugar congelado pelos seus fundamentos.

Aliás, tudo se move ou é movido numa dinâmica que se configura em dimensões de um cenário em transição. O cheiro de muitas alfazemas e roupas limpas impregna o ar. Carregamos balde com água e lavamos tudo até o espaço sagrado ficar completamente limpo e arrumado. Ficam incluídos também os arredores da casa.

Todas as quartas-feiras, cedinho, a casa de Xangô se abre logo depois do *osé* para receber as pessoas que precisam de uma consulta através do jogo. Feito o atendimento por Mãe Stela, em meio a um breve e intenso convívio entre os filhos da casa e os visitantes, é servido o *amalá* para todas as pessoas indistintamente. Naquele momento, todos são filhos da comunidade. O *amalá* é uma comida dedicada a Xangô. É a comida feita com quiabos cortados como caruru temperado com camarão, cebola moída, pimenta e azeite de dendê cozido com pedaços de carne. Os quiabos são cortados entre rezas e agradecimentos por mais aquela celebração com a comida do orixá que será compartilhada na presença de toda comunidade e visitantes.

Este é um acontecimento revivido mitologicamente e que se repete a cada semana. Este é, portanto, um acontecimento que na sua repetição se constitui num momento em que cada um se sente tocado particularmente no encontro com pais e mães, irmãos e irmãs na comunidade.

---

<sup>21</sup> A talha ou a quartinha é a representação do corpo de cada um que se protege e que se renova a cada *osé*.

É desse modo que continua acontecendo em Oyó, terra de *Xangô* na atual Nigéria, onde tive a oportunidade de uma relativa convivência que apreciei na sua atemporalidade. No *Afonjá*, esse ritual se repete pela necessidade de se cultivar agregação da família e o sentido individual de *ser*, pertencer e participar da comunidade solidariamente.

Na metade da manhã de qualquer quarta-feira do ano, o cheiro do *amalá* exala pela casa cheia de gente de todas as origens. A comida feita sem pressa aproxima as pessoas para a oferenda aos pés de *Xangô*. Durante todo tempo, fatos e casos foram comentados pelos filhos da casa, numa linguagem quase sempre hermética. Gestos e falas misturadas com vocábulos em iorubá propiciam o compartilhamento de saberes e fazeres que fundamentam a religião na sua continuidade. Enquanto isso, os mais novos e ou estranhos escutam as prosas quase sempre de interpretação metafórica, por isso mais sedutora, interessante e necessária.

Chegada a hora, espera-se por Mãe Stella. É ela quem vai fazer a oferenda e proceder ao diálogo com *Xangô* através do jogo de búzios ou do *orobô*.<sup>22</sup> É a hora de continuar o que foi iniciado desde o dia anterior assim que o sol se põs. Prostrados diante do patrono da comunidade, todos batem o *paó*, numa saudação ao orixá. O *paó* é uma sequência de palmas ritmadas numa ordem de batidas que vão decrescendo e que se repetem por três vezes. Mãe Stella reza, comunicando-se com o orixá sobre a nossa presença, nossos desejos e agradecimentos. Findo o jogo, a mãe transmite a orientação para a semana que se inicia. Um silêncio acolhedor se espalha no ambiente. A resposta positiva significa que cada um e a comunidade estão protegidos. Em caso de dúvida, o melhor é poder contar com a ajuda do orixá.

Finalmente, ela mesma inicia o canto que é repetido pelos presentes.

*Eni pá léérín ada ba láí*  
*Bé ní je ni a pã bo*  
*Je bi oo ni a! Pã bo.*

Este canto tem como tradução metafórica: “Comer (*amalá*) de quiabos cortados dentro de uma gamela. Comer e nascer dele com satisfação de uma só vez, adorando”.

---

<sup>22</sup> Noz de uma planta originária da África, adaptada no Brasil e usada em obrigações rituais.

Finalizando a obrigação, saudamos *Xangô*, saudamos a Mãe de Santo, saudamos os mais velhos pedindo-lhes a bênção. Para prolongar o convívio, vamos ficando juntos comendo o *amalá* com todos que estiverem no momento, mesmo aqueles que não possuem qualquer entendimento daquela obrigação.

É uma cena que se faz nova a toda quarta-feira. A cada *osé* acontece este jogo como uma imersão atemporal.

Certo dia, ouvi de Tia Gilsete de *Xangô*: “Sempre foi assim, no tempo de Mãe Senhora era todo dia. Não passava um dia que ela não escutasse *Xangô*. Todo dia, ela estava lá, pela manhã bem cedo, com os búzios na mão conversando com *Xangô*. Ela dizia: ‘o que é bom fica o que não presta a gente despacha’”.

Esta não é uma prática isolada, ou uma aproximação de duas situações que parecem antinômicas. Ayoh’Omidire nos relata pessoalmente que o povo iorubano, mais precisamente em Osogbo, na terra de *Oxum*, e a sua família repetem esta obrigação do mesmo modo como fazemos no *Afonjá*. A cada quatro dias, as famílias se reúnem, o patriarca faz o jogo divinatório de entrega do *osé*. Em seguida, distribui conselhos e orientações para as famílias. Ainda é Omidire (informação verbal)<sup>23</sup> quem nos fala em mais uma de nossas intermináveis conversas:

*Este é um dia onde o tempo e o espaço de origem grego romano ocidental não trazem nenhuma influencia. É outro tempo e outro espaço que é ancestral e estruturante de convivências. Em Osogbo também um grupo de mulheres fazem e compartilham o omolocum.<sup>24</sup> Em seguida todos partem para as feiras e ficam por lá em Ibadan<sup>25</sup> fazendo suas compras. É de lá que vem muito inhame e pimenta. A feira para o povo iorubano é um lugar de partilha. É na feira que se encontram os vivos, os que já se foram e os que hão de vir.*

Olhando a história, na concretude do pensamento iorubano, no conjunto o que conta não é propriamente o *osé* como um jogo ritual que se repete, mas a maneira como esta obrigação foi concebida, cobrindo possibilidades de partilha, agregação, solidariedade, o cuidado, a convivência comunitária o aprender a ser e estar com o outro.

<sup>23</sup> Conversas com Ayoh’Omidire, em 2004, em visita a nossa residência.

<sup>24</sup> Comida de *Oxum* feita com feijão fradinho, cebola ralada, camarão, azeite de dendê e ovos cozidos.

<sup>25</sup> Cidade da República Federal da Nigéria. Capital do Estado de Oyó.



## Jogando o jogo na vida

Hoje, são muitos os significados atribuídos ao jogo. Busca-se um significado para o jogo quando se estuda o papel atribuído pelas teorias contemporâneas. Estuda-se o jogo no curso do movimento através da análise das mudanças do comportamento, mudança de fase e alterações no padrão de informação. A ciência descobre no jogo a singularidade do singular e seu caráter de irreversibilidade; entende-se que o singular nunca se repete exatamente igual ao anterior, apenas parcialmente.

Portanto, há sempre uma porta aberta para a novidade, para o que está em imanência, para o diferente. O jogo de búzio praticado como divinatório pode ser considerado de modo similar. Essa é como uma parte de um fenômeno que cobre todo campo do pensamento africano com a função de olhar a vida. Olhar a vida significa ter acesso ao processo fecundo do conhecimento de si, que envolve o ser e a sua vida vivente.

Entendemos que cada cultura trata de aplicar ao jogo noções percebidas pelas inúmeras formas de significados e interpretação da palavra ou pela inclusão da função do jogo jogado e do jogo jogante. A percepção científica do jogo e do acaso tem constatado que o conhecimento das ciências físicas existe desde os primórdios da humanidade. Desse modo, o que está na interpretação da criação, inventando as cosmologias contemporâneas, é que nos permite fazer releituras do acaso, do tempo, do espaço-tempo e do jogo.

Esta é uma consideração a partir das contribuições de Heisenberg (1981). Parece que, nesse sentido, é possível afirmar que o pensamento africano, destacadamente a mitologia africana, serve como reflexão para aproximação ou reconciliação da Ciência com a Filosofia, com a Psicologia moderna e a Educação.

Neste caso, o jogo pode ser compreendido como fenômeno da condição humana e da cultura e comunga, em geral, com padrões de organização similares, relações, tensões, inversões, irreversibilidades e regras particulares. Como acontecimento singular, o jogo jogante transforma, permitindo fazer releituras do acaso e do espaço na sua atemporalidade. O jogo no pensamento africano é indissociável da mitologia na vida. A mitologia africana é pródiga na explicação do mundo como universo em construção, como um jogo inacabado, repetível infinitamente.

Os elementos presentes no jogo divinatório preservam a ideia do jogo como um universo de todas as probabilidades. Tanto o aspecto que está sendo desvelado, como o que se encontra em imanência fazem parte de um fluxo imponderável do destino e das escolhas de cada um ao longo da vida. Aqui também se incluiu o universo constituído de uma multiplicidade de jogos que organizam e desorganizam o que está para se tornar um acontecimento no cotidiano.

Esta é uma das funções do jogo divinatório enquanto comunicação com o transcendente. Então o acontecimento é real a partir de possibilidades que estão em cada movimento do jogo. Movimento e acontecimento que se apresentam de forma imanente pela leitura das caídas e posição dos búzios ou de outros jogos divinatórios congêneres. Isso significa que cada movimento tem em comum a potencialidade de acontecimentos que são singulares.

No jogo divinatório, haverá sempre algo de extraordinário onde estão contidas todas as possibilidades e orientações. Naturalmente que estas serão transmitidas em forma de uma história a ser pensada, refletida e aplicada à vida tanto pessoal como no sentido comunitário. Histórias como poesias que fazem a mediação entre intuição, sabedoria, racionalidade e a compreensão da vida na sua transitoriedade. Histórias, espécie de diálogo com a ancestralidade. Cada palavra da história mítica corresponde a um apelo, a uma necessidade. É uma resposta que só serve para o momento. Na verdade, o que conta, via de regra, o que transforma é o não dito, o não-respondido; é o que está na relação do sujeito com a sua ancestralidade e com a vida. É o que só pode ser respondido pelas entrelinhas. É a parte da história onde se configuram o repertório de valores, crenças, sentimentos, ideias e onde se descortinam as condições essenciais do indivíduo. A este respeito nos falou Carlos Petrovich (2003):

Compreendo o pensamento africano como fundante de princípios, valores, crença e atitudes que se revelam para mim como sementes plantadas na carne da nossa memória e que florescem concomitantemente a todos os acontecimentos e tendem a orientar o sentido dos nossos atos como uma programação de destino.

Falamos de um jogo implicado na mitologia que abre portas significativas para ponderações que orientam, incitando ou inibindo acontecimentos. A cada

*odu* ou caminho, corresponde um *itan*.<sup>26</sup> Insistimos que o *itan* é uma história mítica sempre relacionada com a posição das caídas dos búzios. Impossível separar-se o jogo das histórias míticas que orientam o sujeito e a comunidade. As histórias míticas foram criadas desde o princípio, exatamente para fixar ensinamentos que estão no sentido da indivisibilidade do tempo e do espaço, incluindo viventes e ancestralidade.

Conta-se que um ancião, percebendo a hora da sua viagem para a ancestralidade, chamou todos os filhos para o último ensinamento. Assim, pediu que lhe trouxesse uma vassoura. Abriu-a, entregando uma fibra para cada um de seus filhos, pedindo que a quebrasse. Todos repetiram o gesto sem dificuldade. O velho rejuntou as fibras restantes e novamente solicitou que experimentassem quebrar o feixe. Ninguém conseguiu. Os filhos e filhas compreenderam o desejo do velho que pensou um jeito de despedir-se da família mantendo o sentido agregador.

Este é uma forma de pensamento que não contempla uma linha divisória nem para o presente, nem para o passado, nem para o devir; portanto, o jogo é sempre jogante. Tudo está no presente. Todo ensinamento pela história está no presente para ser entregue em forma de vivências. Este não é um jogo prescritivo. Cada indivíduo é um ser suficientemente autônomo para compreender seu próprio caminho, sua conexão com a ancestralidade e imbricação com sua vida na comunidade.

O jeito de estar na comunidade é o que lhe dá a condição de um ser coletivo neste espaço-tempo indivisível. Neste contexto, é imprescindível aprender a jogar o jogo na vida. É obrigação de cada um aprender e em-sinar. Esta é uma função precípua da tradição no pensamento africano. À guisa de ilustração, conta-se que *Exu* saiu pelo mundo em busca dos 16 coquinhos da sabedoria. Encontrando os coquinhos, continuou sua caminhada recolhendo as 16 histórias para cada coquinho que representa cada *odu*, cada caminho. Quando aprendeu todas as histórias, ensinou aos homens. Estes ganharam o poder de saber todos os dias qual a vontade dos deuses. Estava criado o jogo do *Ifá*. Estava criado o diálogo entre os homens e os deuses.

Assim, a cada necessidade de diálogo com as divindades sobre acontecimentos, há também oferendas necessárias para que as possibilidades do bem viver

---

<sup>26</sup> O mesmo mito sempre relacionado à posição das caídas do búzios no jogo.

sejam plasmadas ou para que sejam dissipados os acontecimentos que não trazem felicidade. Isso importa para aquele que é feito e que se mantém nos princípios básicos para o caminho de sua iniciação que atende a um tempo que é ilimitado. É imprescindível a atenção para o princípio do *Afanya*, ou princípio de que *Ifá* sempre dirá o que fazer no tempo e num espaço ponderável. Na relação de tempo-espaço, compreendemos também como Bergson (1999, p. 255), quando diz que:

[...] o espaço é de fato o símbolo da fixidez e da divisibilidade ao infinito. A extensão das qualidades sensíveis, não está nele; é ele que colocamos nela. O espaço não é o suporte sobre o qual o movimento real se põe: é o movimento real, ao contrário que o põe abaixo de si.

Daí que compreender o moderno através de sua antítese, o tradicional na relação tempo e espaço tem provocado instigantes discussões. A bipolaridade tradicional-moderna não se aplica ao pensamento africano como forma de existência nos terreiros nem em outras comunidades tradicionais africanas remanescentes.

Ainda há de se considerar que o tempo sagrado, o tempo mítico também estabelece um tempo existencial na história. Como apartar a história da civilização africana, a escravização e a reexistência da tradição na diáspora? Trata-se de um jogo de eterno retorno, num passado que é mítico sem, contudo, abandonar o tempo histórico. A eterna repetição dos gestos exemplares revelados pelos ancestrais *aborigine* não se opõe a nenhum tipo de progresso e não paralisa a espontaneidade criadora.

O pensamento de matriz africana considera que o tempo sagrado é o que gera a história dos homens. A dimensão do sagrado está na vida e na complexidade do conhecimento. Para nós, é impossível não desconectar o diálogo entre a ancestralidade, o cérebro e a ação do ser-no-mundo. Em meio a uma densa discussão sobre o conhecimento, Bâ (1982, p. 199) conclui que,

Pode-se dizer que o ofício ou a atividade tradicional, esculpe o ser do homem. Toda a diferença entre a educação moderna e a tradição oral encontra-se aí. Aquilo que se aprende na escola ocidental, por mais útil que seja nem sempre é *vivido*, enquanto o conhecimento herdado da tradição oral encarna-se na totalidade do ser.

Esta fala nos remete a uma fala mítica de um tempo mítico que pode ser atualizado a exemplo do calendário das festas. São gestos que se repetem na sua extraordinariedade e que presentificam toda a existência humana contada, cantada e dançada, compatibilizando cultura, cérebro, alma, ancestralidade, corporeidade e conhecimento. Este me parece o sentido do “caminhar para abertura do que está aberto” (GALEFFI, 2001, p. 303) ou ainda a afirmação de que “Trata-se de reaprender o sentido do nosso ser-no-mundo-com pelo ato de reinventá-lo indefinidamente”.

O convite é para tornar-se aquilo que se é essencialmente. Com isso, quero dizer que um dos pontos de partida do *Irê Ayó* é a compreensão de formas e contornos que nos fazem existir integralmente, e a compreensão do que nos faz caminhar seguindo a pulsão para o ato de en-sinar como seres renascentes da nossa própria condição existencial, histórica e comunitária.

## Jogando o jogo de existir como navio guerreiro

No Natal de 2003, fui convidada para uma cerimônia tradicional africana aqui mesmo em Salvador. Foi um *Ikomojadê*. Trata-se de ritual que é uma forma de apresentação da criança a sua comunidade quando esta, pela primeira vez, será chamada pelo seu próprio nome, até então, segredo de seus pais.

O nome de uma criança africana é muito importante e guarda aspectos da sua vida desde a sua ancestralidade até as condições do nascimento. É uma cerimônia que guarda uma marcada semelhança com o dia do nome do *iaô*.<sup>27</sup> Logo após o nascimento, mãe e criança iorubanas ficam recolhidas até o dia do nome. Se for menino, acontecerá no 9º dia; se for menina, no 7º dia; e se forem gêmeos, o ritual será no 8º dia.

Como parte da preparação, é convidado um *Babalawo* para realizar *Akoséjayé*, um ritual divinatório que tem por finalidade conhecer, através do jogo de *Ifá*, o caminho do recém-nascido, indagando sobre aspectos do seu futuro.

Participar do *Ikomojadê* da menina Olufikayó foi mais que um privilégio, foi uma honra. O lugar foi uma casa que acolhe estudantes nigerianos, no bairro

---

<sup>27</sup> O dia do nome é um ritual que acontece no último dia da feitura do *iaô*, quando este é apresentado à comunidade, depois de alguns dias de recolhimento.

de Nazaré; no momento, residência de Ruth e Félix, pais da menina. O tempo é o tempo presente do jogo jogante – ou seja, o passado que se conjuga com o presente. Dentre outras pessoas amigas do casal iorubano de Osogbo, cidade nigeriana onde viveu o orixá<sup>28</sup> *Oxum*, estávamos Petrovich e eu, Juanita El-bein, o Mestre Didi, o *Alapinin* que é reconhecido na sua originante realza iorubana. Pertencente à família *Asipá*, Mestre Didi representava a mais remota ancestralidade masculina da família que nos recebia. Omidire e Anike, que são batizados com o nome católico de Félix e Ruth, não abandonam os seus valores tradicionais e nos proporcionam uma vivência concomitante entre dois mundos que se aproximam como num jogo atemporal.

Fui convidada a sentar-me ao lado dos pais. Mestre Didi e eu. Diante do acontecimento e de cada ação do ritual, que fui participando com a ajuda do *Alapinin*,<sup>29</sup> fui surpreendida com a revelação de que eu estava ali representando a ancestralidade feminina da família como uma revelação que assentava sobre si mesma. Estivemos diante de um desvelamento nutrido por um caminho movente que reunia todos os tempos.

O acontecimento, na sua significação extraordinária, criou um movimento como o próprio fundamento desvelado infinitamente até onde a razão não consegue mais alcançar. Desinteressada em fazer o exercício da racionalidade, preferi compreender a cerimônia considerando os códigos subjacentes. Caminhei na busca da compreensão das razões históricas do ritual incluindo o fenômeno contido no jogo. Fenômeno que interfere entre a ruptura e permanência que sustentam esta tradição esparramada pelo mundo da diáspora. Nas suas repetições, a tradição se mantém e se faz reexistente na busca do ser ancestral originante que se faz prodigiosamente novo pela volta, pelo reviver o já vivido.

Entendo que é neste sentido que a África, como o útero do mundo, fez nascer a humanidade, humanizando entidades míticas, incluindo os ancestrais que caminharam na frente, criando e abrindo caminhos para os homens e mulheres na diáspora compulsória.

Insistimos que o universo, no pensamento africano, atende a um contexto atemporal e a-espacial. O tempo é o tempo que se faz ao jogar, e o espaço se faz na realização do acontecimento. O jogo se repete pela necessidade de

<sup>28</sup> Cidade nigeriana, capital de Oxum State onde viveu o orixá *Oxum*.

<sup>29</sup> Sacerdote supremo do culto dos ancestrais ou *egunguns*.

repetir não como um voltar a andar o mesmo caminho como nos chama a atenção Deleuze (1988).

Os mesmos acontecimentos em forma de obrigações e *xirês*, como festas, se repetem se dissipam e se refazem num jogo jogante fora de leis e gramáticas anteriores. Os acontecimentos no terreiro são repetidos numa dinâmica própria e infinita e serão sempre novidades, com aspectos diferentes, sem perder a essência nem os princípios fundantes da obrigação. No diálogo divinatório, a ideia do todo como um jogo está em cada acontecimento.

Cada episódio cria ressonâncias gerando outros acontecimentos singulares nas suas subjetividades e no seu jeito que tem de mostrar-se com outra lógica. A possibilidade de cada ação do jogo está presente no acontecimento, mas nenhuma dessas ações constitui o todo deste acontecimento. Cada parte que é desvelada mantém outras tantas enquanto probabilidades. O jogo divinatório é o que nos mantém em conexão com o mundo vivente, com o transcendente e com o nosso jeito de ser, nos mantendo em alerta para a instabilidade da vida vivente, atentos a tudo e a todos.

Temos a consciência do universo em potência; entretanto, não o reconhecemos como o jogo que constrói o acontecimento. Importante é considerar que mesmo tendo a consciência da potencialidade do jogo, *odu* ou caminho, é preciso reconhecer, ontologicamente, a necessidade de atenção ao seu próprio caminho existencial, uma vez que cada um é conhecedor da complexidade da sua essência e dono do seu arbítrio. Caminho que tanto pode se realizar na caminhada como a caminhada pode se realizar através do caminho. O caminho é o caminho.

## Saber de si: mitologia como princípio para iniciação na vida

O *Omo orixá*, aquele que é feito, ou o filho de santo depois da obrigação<sup>30</sup> como recém-nascido na comunidade, vai tomando conhecimento de suas potencialidades e de seus novos limites. A feitura do santo, como se referem os mais velhos dos terreiros, ao que os estudiosos tratam como iniciação,

---

<sup>30</sup> Nome genérico para as cerimônias internas com participação coletiva obedecendo ou não o calendário de celebrações da casa. Estar de obrigação ou em obrigação, ou na obrigação, é estar absolutamente envolvido com um fazer religioso, portanto indisponível para qualquer outra atividade dentro ou fora do terreiro.

é um jogo do autoconhecimento numa alteração de contextos e subjetividades. É uma experiência religiosa que busca o ser imanente como ancestral divinizado. É um conjunto de atos e celebrações preparatórias quando o *iaô* é recolhido para ser feito. Ou seja, fazer a cabeça implica numa intensa preparação para compreensão das regras básicas, os valores e princípios da tradição religiosa. Essa é uma das condições que lhe proporciona a autonomia individual, numa nova relação que lhe autoriza fazer parte da comunidade religiosa. Pela feitura do santo, percebe-se e vivencia-se a complexidade de um ser que se desvela para sua individualidade e na convivência mitológica comunitária.

Pela feitura, o que acontece é a convivência com a multiplicidade de virtualidades de um sujeito. Isto é o que chamamos de transcendência, e é o que faz a diferença entre a mitologia e a Ciência. A Ciência, na sua perspectiva teórica, é reducionista e segue um padrão intelectual de erudição, analisando e descrevendo fenômenos, muitas vezes criando explicações para o inexplicável. A mitologia convive com a multiplicidade, com a possibilidade do ser e com a probabilidade de acontecimentos. A mitologia é dialógica. A ressonância deste diálogo afeta comportamentos e dissolve entre-lugares relativizando os pensares do cotidiano e a vida vivida, onde a razão não é a senhora.

O diálogo com o Tempo se repete na sua novidade. É um diálogo como um vento, como a vida que não se repete por igual. Um dia, ouvi Mãe Pinguinho dizendo que “a vida é como um vento. Passa e nunca mais volta igual. Você já viu o vento voltar? Se voltar não é vento é outra coisa”.

Diante dessas considerações, entendo que falar de ciências é falar de uma lógica que divide o ser humano em dois, como se corpo e alma não se reconhecessem. Ciência que nos exhibe e nos explica com uma estrutura serial, seletiva de causa e efeito sob a égide da razão. Enquanto isso, no jogo implicado com a mitologia, o diálogo revive a ressonância entre *Aiyê*, mundo natural, e do *Orun*, mundo ancestral, numa tessitura onde todos os elementos são vivos numa complexidade dinâmica que se organizam e desorganizam.

O conhecedor dos segredos do jogo divinatório joga com os deuses na sua representação transcendente de solidariedade com seus filhos. Esta é uma expressão de que uma pessoa feita habita uma dimensão que está além de si mesma. A sua existência diz respeito a algo que ultrapassa pelo seu pertencimento a uma realidade ontológica. Todo povo do *Afonjá* pertence a *Xangô*.



Antes de tudo somos filhos de *Xangô*, pertencemos a *Xangô* por conta de um passado enraizante plantado pela ação da *Iyalorixá* Eugênia Anna dos Santos, Mãe Aninha, fundadora do terreiro *Ilê Axé Opo Afonjá*.

Na transcendência do divino, o sentido de pertença a uma comunidade é magnificado. Sentido que agrega e cria movimentos inter-relacionados, geradores de uma forma particular de deliberar desde a vida individual até os princípios da organização da vida comunal. Vale salientar, no entanto, que não é possível perder-se a perspectiva da presença não acidental de portadores de uma outra ordem que tem sua procedência no que está instituído. Desgraçadamente, esta é uma presença capaz de estabelecer o caráter manhoso, sorrateiro e ideológico de uma solidariedade imiscuída. Paradoxalmente, esta é uma situação que não define o grupo. Por sua própria complexidade, o grupo se esquiva, negocia encontrando brechas para as tentadoras e não raramente ofertas oficiais.

Por outro lado, isto nos lembra quando Mãe Aninha se permite envolver com a amizade de Osvaldo Aranha enquanto possibilidade de aproximação com o presidente Getúlio Vargas para descriminalização da religião dos ancestrais. Há pau que traça pau. Ou os meios, muitas vezes, justificam os fins, diz a sabedoria popular.

## Caminhos abertos: ou tecendo ensinâncias e aprendizagens

Não foi sem receios que, em 1993, procurei Mãe Stella para desenvolver minha pesquisa para o mestrado com as crianças da escola da comunidade. Tive dúvidas em ser aceita por não ser uma pessoa de santo. Antes de qualquer decisão, ela convidou-me a acompanhá-la ao quarto de *Xangô*. Sentadas em torno de uma pequena mesa, Mãe Stella, concentrando-se com uma evocação aos orixás, começou a jogar os búzios para uma resposta que eu esperava com ansiedade. Confesso que fiquei um tanto apreensiva durante o acontecimento.

Enquanto ela jogava os búzios na sua conversa com *Xangô*, eu não arriscava olhar para o jogo que estava acontecendo. Preferia olhar pela janela. Do meu lugar, podia ver árvores, bichos, fontes e pessoas com seus trajes rituais. Tudo era novo e parecia uma convivência que se aproximava da ideia de uma transtemporalidade. Em pouco tempo, pude perceber que tudo e todos

tecem e entretecem caminhos de encontros e celebrações numa dinâmica vivificante. Encontros e celebrações que acolhem o que há de mais diferente, de mais estranho à comunidade na sua vivência com os seus ancestrais. Aquele momento transcendia a compreensão de tudo que havia vivido. Mas em nenhum instante a minha atenção foi desviada da presença de Mãe Stella. Como aquele punhado de conchinhas jogadas sobre a mesa, a meio palmo de altura, podia decidir a minha vida acadêmica? O movimento das suas mãos, seu rosto sério, o subir e descer dos búzios, se constituíam na representação de uma trama dinâmica inscrita e edificante do nosso patrimônio espiritual como entendo hoje. Findo o jogo, Mãe Stella (apud MACHADO, 2002, p. 22) sorriu levemente e anunciou:

caminho aberto. Quem vai trabalhar com você? Quando quer começar? Parecia animada. Eu gosto do seu projeto, disse-me e acrescentou: Percebo que você não pretende tratar a nossa religião nem como desconsideração nem como fanatismo. Aqui eu não quero fanáticos; estas crianças precisam saber como viver lá fora e ganhar a vida.

A sua declaração me pareceu suficiente para alimentar a minha autorização. Aos poucos, percebi que ali se fazia também o meu espaço: árvores centenárias, o vento espalhando folhas pelo chão, a revoada de pombos, o silêncio cortado por vozes de crianças brincando, tudo me parecia propício.

Na verdade, a integração de uma pessoa numa comunidade de terreiro como a do *Afonjá* é parcimoniosa. Sentindo-me encorajada, parti para conhecer melhor aquele ambiente especial que, gradativamente, foi me revelando como um espaço misto, um espaço híbrido, um composto de formas e conteúdos de todos os mundos. Um ambiente místico, onde se vivencia uma interdependência fundamental de todos os fenômenos, de todos os mundos sobre a natureza intrinsecamente dinâmica da comunidade. A materialidade e a espiritualidade se cruzam sem obstruir o caminho do novo, do emergente, pelas relações que se plasmam em contato com outros universos.

Espaço uno e múltiplo, a comunidade *Afonjá* contém uma paisagem percebida e uma paisagem fenomenológica que se constituiu numa realidade singular e geradora de novos espaços. Novos terreiros como espaços sagrados são gerados e se movimentam como raízes subterrâneas geradoras para novas

comunidades. Com a maioria, é possível a cada filho seguir a sua destinação pelo chamado da espiritualidade para uma nova complexidade com estruturas próprias, mas sem perder sua identidade nascente, sem perder a conexão com seu espaço originante, sem perder a essência.

Nesse outro lugar, nesse outro espaço de vivência do mistério, o passado se projeta na transtemporalidade do agora. A essência se transforma em existência do presente. Novos espaços nascem da virtualidade de um real abstrato para o real concreto. Desse modo, como espaços mais recentes nasceram o *Ilê Odê* e *Axogun Ladê*, respectivamente sob a responsabilidade do Pai Geraldo e Pai Reginaldo, ambos filhos de Mãe Stella. Esses terreiros são como novos rebentos nascidos do movimento de raízes moventes que florescem a distância. Lembram partes de um *Iroko*<sup>31</sup> como fractais vivos de redistribuição de axé como força criadora. Desse modo, caminhamos sempre um caminho gerador de múltiplos espaços. Entretanto, vale salientar que esses novos lugares comportam as diferenças contidas num novo jogo sem perder a qualidade de suas raízes. Raízes compreendidas aqui como caminho revigorante de encontro com o passado.

É no encontro com seu passado que um grupo humano encontra energia para enfrentar o seu presente e preparar o futuro. Confrontar-se com o presente é também um ato de fé que permeia uma relação de complementaridade entre espaço – tempo onde os sujeitos plasmam suas existências singulares incluindo a natureza e suas subjetividades: sentimentos, valores e sua visão de mundo. A idéia seria de compreender a realidade em sua integridade. (MORIN; LE MOIGNE, 2000, p. 77)

O encontro com o presente do passado não se disfarça numa comunidade de terreiro. A cada movimento, em cada discurso, outros textos implícitos são desveladores de um conjunto de valores que alenta o povo do lugar fortalecendo laços e ações para um futuro implicado pela ancestralidade em todas as suas nuances.

---

<sup>31</sup> Planta africana morada do orixá do mesmo nome. No Brasil, a árvore sagrada foi substituída por gameleira branca. Nos terreiros, depois de consagrada a raiz, a árvore recebe um *ojá* branco igual ao que cobrimos nossas cabeças.

No Afonjá vi muitas vezes Seu Júlio que hoje já se encontra no mundo dos ancestrais sair toda manhã, saudando todas as casas e árvores sagradas. Iniciava pela casa dos ancestrais, saudava cada casa de orixá, a fonte de Oxum. Por último ele abraçava o Iroko num abraço muito terno e respeitoso. Um dia ele se deu conta de que estava sendo observado, virou a cabeça lentamente quase num sussurro afirmou: é professora, eu amo este Iroko. (MACHADO, 2002, p. 60)

A propósito, muitas vezes foi necessário ter algumas folhas na sala de aula para melhor observação e estudo. Durante minha primeira pesquisa, ainda para a dissertação de mestrado, eu não sabia como interagir com o espaço que é sagrado por natureza e com a comunidade. Eu não sabia como fazer para tirar as folhas, considerando que eu estava num espaço sagrado. Recorri a Dona Detinha de *Xangô*.

Ela me ajudou fazendo-me refletir e agir como é do seu costume. Enquanto se preparava para mostrar até onde eu podia ir com as crianças foi falando: “O mato é seu? Você plantou alguma folha? Pois é. O mato não é seu. O mato é de *Ossain*. Se você precisa mesmo das folhas, vá até ali, leve uma moeda, deixe lá no chão, peça *agô* (peça licença) e fale para o orixá dizendo que precisa das folhas”. Disse mais: “Não pegue folhas no chão”. Pedi-lhe a bênção como agradecimento pelo que me foi ensinado.

Antes mesmo de sair do mato, contei para as crianças a história do orixá *Ossain*. Logo Bié, criança de seis anos na época, fez a relação: “Aqui no terreiro tem gente que é de *Ossain*”. É tia Honorina. A história de *Ossain*, como era de se esperar, propiciou novas descobertas da paisagem material do terreiro. Constatei nesse processo que conservar a qualidade do meio é princípio básico do axé, e esta é uma prática conhecida pelas crianças do terreiro. Todos são responsáveis pelo lugar. Compreende-se que a conservação do espaço sagrado garante um clima, uma condição propícia ao axé e a manutenção da vida de todos os seres do ambiente. No terreiro, o que é sagrado também é natural. O que pertence ao orixá também pertence ao homem. Naquele dia, ouvi de Dona Detinha mais uma importante história do povo de axé:

No princípio quando *Orunmilá* chegou para participar da construção do mundo procurou a ajuda de *Ossain* para trabalhar nos

campos. Quando a primeira tarefa lhe foi dada, ele se recusou a cumpri-la. Cortar ervas? Onde já se viu? Argumentou: as ervas nasceram para cuidar do corpo e do espírito das pessoas. Ossain saiu pelos campos nomeando todas as ervas e mostrando a sua importância para a vida dos seres e para conservação do planeta. Foi assim que cada erva tomou um nome especial para cumprir sua função no mundo. (PETROVICH; MACHADO, 2004, p. 39-40)

Com este mito, quero acentuar que a criança, quando estimulada a observação do seu ambiente, consegue estabelecer uma relação de pertença e cuidado. Tomando conhecimento do mundo que a cerca, com atitude de indagação, a criança pode redescobrir aspectos essenciais para formação do pensamento lógico através de cada ação que é motivada a executar. A experiência de ver, comparar e dialogar sobre a paisagem do terreiro amplia em,100% a vivência no que diz respeito ao uso adequado da linguagem e todas as suas possibilidades mentais. O mundo da criança do *Afonjá* é um mundo complexo no seu universo simbólico. Daí que esta mesma complexidade é propiciadora da organização do pensamento no processo de aprendizagem significativa. A partir da observação do ambiente e das manifestações concretas da comunidade, as crianças estabelecem relações com diversos elementos potencialmente capazes de interferir no ato de aprender a aprender.

### *Outras aprendizagens*

Por ocasião do I Encontro das Folhas, Mãe Stella foi convidada para proferir uma palestra. Impossibilitada por um compromisso firmado anteriormente fora do Brasil e consciente da importância da sua presença no evento, desculpou-se com gentileza:

Aos Senhores organizadores do I Encontro das Folhas,

Fiquei muito contente quando soube do seminário I Encontro das Folhas, que trata da relação do homem com o meio ambiente. Para nós do candomblé, todos os elementos da natureza são sagrados, daí a grande importância que damos a este evento. Gostaria de dar minha mensagem pessoalmente, entretanto, um compromisso, também de ordem religiosa, me impossibilita de estar presente.

Estou vibrando para que tudo dê certo. E para não deixar uma falha, escolhi uma filha-de-santo, Vanda Machado, filha de Oxum, para me representar neste momento. Creio que ela, como educadora, falará das vivências no axé, cumprindo o meu pedido. Esta é, portanto a minha mensagem de sucesso. E da próxima vez farei todo esforço para estar presente, com a bênção dos orixás (março de 1996). (MACHADO, 1996, p. 53)

Impactada pela responsabilidade que estava assumindo, solicitei que conversasse comigo sobre o assunto. Sentada na sua varanda, foi com o mesmo sentimento que Mãe Stella fez sua declaração de amor à mesma árvore. Ela olhou para o *Iroko*, respirou fundo e falou pausadamente:

Veja esta árvore. As suas raízes são fortes e bem cravadas na terra. Você imagina por que as raízes são tão bem cravadas na terra? Ela foi falando e eu fui escutando. A sua fala que me tocava profundamente: esta árvore é a representação fiel da nossa comunidade. Veja as raízes, repare como elas são profundas. E às vezes elas não nascem todas no mesmo lugar. Às vezes elas caminham ao longo do terreiro e terminam nascendo num outra posição num outro lugar. As raízes, portando, são os nossos ancestrais. Elas são próximas e profundas ao mesmo tempo. Elas seguram este tronco forte que está aí. E esse tronco somos nós os mais velhos. Nós todos juntos, unidos pela nossa tradição e pela nossa cultura. Só assim somos capazes de conservar de fortalecer e até reconstruir positivamente o pensamento africano que nos foi legado também em forma de religião. Já as folhas são nossos filhos, são os nossos netos. É tudo que se renova com as gerações que estão por vir.

Mas, veja bem... Para que esta árvore pudesse nascer e crescer, foi necessária uma base muito forte, foi necessária a terra. Essa mesma terra que é maltratada, poluída, danificada, mal utilizada, não se poupa de nos oferecer o que há de melhor de si. (MACHADO, 1996, p. 55)

De fato, o pensamento de matriz africana não separa a pessoa, os animais, o ar, a água, o fogo, a terra nem as folhas. Uma árvore não é apenas uma árvore, uma unidade biológica. A árvore é parte do ser nascida da terra mãe e de toda natureza. Não é sem motivo que estamos sempre saudando a terra. Seja cantando,

seja rezando ou quando, nos apresentando diante dos orixás, vamos ao chão saudando a terra. Eu mesma muitas vezes me surpreendo caminhando e cantando “*Onile mo juba. Igba orixá, Igba Onile*”.<sup>32</sup> Ao longo da minha iniciação, tenho vivenciado uma nova relação com a terra. Uma relação de amor, de afeto e de crescimento.

Enquanto *iaô*, a terra me acolheu durante muitos dias, fazendo-me brotar do chão como uma nova semente. Estamos sempre tocando com a cabeça no chão numa reverência que transcende ao simples ato de prostrar-se. O *obi*<sup>33</sup> é cortado e jogado no chão. O *osé* tem que ser feito com os objetos e elementos rituais lavados no chão. Os mais novos reclamam. Os mais velhos não. Eles sabem o que fazem e porque fazem. Eles aguentam nas pernas, às vezes trôpegas. Fazem o seu *osé* no chão, com tranquilidade, sem reclamar. E quando *Oxum* nos chama para a ancestralidade, é a terra que nos acolhe no mesmo ventre que nos fez brotar, mantendo a continuidade da vida e da ancestralidade.

Entendemos que a terra, a água, a natureza são manifestações de princípios ancestrais construtores dos seres humanos. A terra é mãe, é mulher, é generosa, é sedutora. A terra se enfeita e se aquece, se oferece para receber a chuva, sêmen que molha e deixa exalar um cheiro de vida. A terra é viva e abre suas entranhas para receber novas sementes, novas folhas, novos frutos. A terra é próspera. A terra é sagrada. Cada pedaço de terra, por menor que seja, por certo é uma síntese do mundo, uma referência de vida, assim como a água

Decerto que antigos africanos, oriundos das mais diversas etnias, desapareceram. Entretanto, o universo cultural permaneceu. A tradição que é oral baseia-se na concepção do homem e do seu lugar e do seu papel no seio do universo. Ela envolve uma visão singular de mundo – um mundo concebido como um todo onde todas as coisas se ligam e interagem. O pensamento africano não é, portanto, algo que possa ser isolado da vida.

---

<sup>32</sup> Cantiga de saudação a terra.

<sup>33</sup> Noz de cola, semente de origem africana, usada para o jogo divinatório e oferenda aos orixás.

## E O MÉTODO?

*Nós herdamos de nossos ancestrais o nosso próprio MÉTODO DE CONHECIMENTO. O africano não estabelece distância entre ele e seu objeto de estudo. Ele toca, ele vive, ele aspira, ele vive a realidade dialeticamente.*

SENGHOR, 1965 apud SIQUEIRA, 2006a





## AÇÃO, PESQUISA, ITINERÂNCIA, APRENDÊNCIAS E ESCRITA

O estudo é para compreender o pensamento africano na construção de uma possível epistemologia para em-sinar as crianças na comunidade de terreiro do *Ilê Axé Opo Afonjá*. Diante desta perspectiva, abre-se uma demanda à relação objetividade-subjetividade na formação para a realização do Projeto Político-Pedagógico *Irê Ayó*. Isto significa dar atenção à educação de um povo que mantém encravado no seio da comunidade o pensamento africano recriado na diáspora, ligando todos os fenômenos, todos os eventos sempre no presente costurado pela memória ancestral. Trata-se da memória cultural que atualiza a existência da comunidade, além de preservar individualidades. Memória capaz de emancipar o indivíduo, restabelecendo vínculos entre a comunidade e o mundo ancestral.

Eu cheguei ao *Ilê Axé Opo Afonjá* nos idos de 1986. Carregava comigo o objetivo de operacionalizar um projeto de pesquisa de ensino e aprendizagem, enfocando o universo cultural da criança afrodescendente na Escola Eugenia Anna dos Santos. Consequentemente, levei também o propósito de vivenciar o cotidiano da comunidade. Tratava-se da minha pesquisa de mestrado. Era a primeira vez que eu me aproximava de uma comunidade de terreiro. A convivência nessa comunidade me incitava na percepção desveladora da consciência de mim mesma e de uma outra realidade que se desenhava parcimoniosa

a cada encontro ou celebração. Interessava-me participar de todos os eventos possíveis. Inspirava-me o pensamento de Augras quando diz que: “a consciência de si e consciência do mundo são dois enfoques do mesmo fenômeno”. (AUGRAS, 1986, p. 21) O desejo era compreender a relação cultural que me envolvia e já teria envolvido pelo menos cinco gerações naquele terreiro.

A cultura ali vivenciada fora herdada e transmitida numa cadeia viva e plena de sabedoria. Sabedoria que era evidenciada no conhecimento que crianças, jovens e adultos possuíam pela própria natureza da comunidade. Conhecimentos que emergiam da evidência cultural existente no entrelaçamento dos fenômenos de todos os mundos<sup>34</sup> vividos no terreiro, incluindo a influência da sociedade quase sempre adversa.

Enquanto dava início à minha cerimoniosa aproximação, tanto na escola como no terreiro, fui aprendendo outros códigos, outras práticas de percepção para compreender os diversos discursos do cotidiano e criar um caminho metodológico para o estudo. Fui reparando na maneira ritualizada de viver ou no ato do não fazer e do não dizer nada. Foi longa e lenta a caminhada para compreender que o silêncio das vigílias impostas pelas obrigações rituais tem um sentido regenerador.

Enquanto recolhida para feitura, vivi o silêncio que sacia uma necessidade interna indizível. É daí que emerge uma inteligência que não divide, não hierarquiza. Uma outra inteligência que emerge do sagrado cheio de energia de vida. É a consciência atenta, desperta, que olha o instante presente vivendo o agora de todos os tempos. São percepções que não se enquadram em nenhuma categoria que possa ser analisada sem o contexto encharcado de uma intensa e múltipla dialogicidade.

São percepções do grupo que envolvem todas as vozes de todos os tempos em sua origem, em sua essência, em seu segredo. Aí muitas vezes só o corpo fala num ritmo marcado, captando o seu vínculo com a totalidade do ser porque só o corpo inteiro nos serve de orientação. É comum ouvir-se das pessoas mais velhas: “antes de escutar os outros, primeiro escute a sua cabeça”. É o momento do corpo-território. Na fala de Sodré (1988, p. 123),

Todo indivíduo percebe o mundo e suas coisas a partir de si mesmo, de um campo que lhe é próprio e que se resume, em última

---

<sup>34</sup> O mundo da ancestralidade, o mundo dos vivos e dos que hão de vir.

instância, a seu corpo. O corpo, o lugar zero do campo perceptivo é um limite a partir do qual se define um outro, seja coisa ou pessoa.

Percebe-se com o corpo a necessidade de qualquer aprendizagem para ser onde o saber se faz oportuno. O saber que se realiza sem a fala de um mestre. O saber para ser que supõe um limite para que o sentido do aprender não se torne inócuo. Todo saber tem uma necessidade precípua. Esta foi a inspiração, outra forma de en-sinar com o jeito de educar do terreiro. Uma educação que tem como fundamento a observação, a compreensão da gênese dos acontecimentos, da inter-relação e interdependência de todas as coisas e de todos os saberes. O diálogo pela escuta inclui todas as perguntas, respostas e expectativas. Na comunidade do terreiro, como a percepção é de uma realidade que transcende, os sentidos se alargam, atravessando as fronteiras disciplinares, conceituais, criando um campo semântico ilimitado. O pensamento de matriz cultural africana não comporta especialistas. Como generalistas, vive-se a necessidade da compreensão da totalidade dos seres.

## De volta ao presente do passado

Em 1998, numa data que não sei precisar, atendi um chamado que vinha da casa de *Xangô*. Era um chamado de Mãe Stella que, sem muitos rodeios, numa fala rápida, indicava que a partir daquele momento eu deveria dar um jeito na Escola Eugênia Anna dos Santos na comunidade do *Ilê Axé Opo Afonjá*, que sofria com uma crise administrativa que influenciava todas as relações escolares. Já havia se passado mais de dez anos da primeira intervenção curricular que resultou na dissertação de mestrado editada em 1997, com o título de *Ilê Axé – Vivências e Invenção Pedagógica – As crianças do Opo Afonjá*.

Na contracapa, Mãe Stella (2002) sintetiza a história do meu início antes mesmo de me tornar filha da comunidade:

No ano de 1986, na Segunda Contoc - Conferência da Tradição e Cultura dos Orixás em Nova Iorque conheci Vanda Machado que logo se integrou a meu grupo de trabalho. Aprendi a apreciá-la pela sensibilidade com que procedia, principalmente quando se tratava de assuntos de Orixá e suas variantes. Esta amizade perdurou.

Quando encontrei com ela novamente, no Brasil a afinidade continuou. Isto porque trabalhávamos juntas nas reuniões subseqüentes sobre o mesmo tema. Soube então que era pós-graduanda de educação pela UFBA e pretendia dissertar sobre o tema de sua predileção. Pedi-me autorização e consenti que trabalhasse em nossa comunidade, onde temos a Escola Eugênia dos Santos.

Apreciava a dedicação que dispensava aos alunos e o entusiasmo em que ficava ao ver o progresso dos mesmos. Sua sensibilidade levou-a a fazer um belo trabalho usando toda a essência da nossa cultura, transformando em ensinamentos, que seriam, nada mais, nada menos que uma amostra da magia espiritual que praticamos. Ao utilizar uma raiz de inhame, acompanhando desde a germinação, plantio até a colheita, usando facas e enxadas para realização do trabalho, valorizou cada palavra ouvida na comunidade e terreiro e cada vegetal do cotidiano. Abençôo este trabalho que já foi bem aceito pelos mestres e faço votos de sucesso. E que o mesmo sirva de parâmetro para todos aqueles que conseguem produzir educação com eficiência e carinho conseguindo conciliar a ciência com a fé e o prático com o teórico. 'O ser crente sem ser fanático'.

A interferência solicitada por Mãe Stella faz ativar a absorção da minha pertença, na afirmação de ser, pertencer e participar da convivência no terreiro. Agora na condição que ia além de um membro. Naquele momento, eu já vivia o chamado como filha da comunidade. Nascer numa comunidade de religião de matriz africana não é algo provisório. É um nascimento que se renova a cada dia, a cada encontro, a cada obrigação até a consciência de nascer definitivamente carregando os influxos da identidade ancestral. Identidade que ganha implicações significativas na criação e no processo de mediação pedagógica do projeto *Ire Ayó*, agora parte importante do estudo em questão.

O objetivo deste trabalho, por certo, não é discorrer sobre as religiões de matriz africana. Até porque o pensamento africano não fragmenta a vida nem demarca as subjetividades das experiências cotidianas. Portanto não há o que religar. Dada a complexidade do estudo a que me proponho, sinto como imperativo compor uma tessitura de significados culturais produzidos pelo cotidiano do terreiro, incluindo o que hoje chamamos de religião. São significados em reorganização permanente, condição necessária à manutenção das

vivências e das celebrações da comunidade como fluxos nutridores e dialógicos incluindo a escola e a comunidade. Neste contexto, nos apoiamos na fala de Moraes quando defende uma educação viva e solidária, afirmando que:

Temos esperança de que a concepção das organizações sociais como sistemas autopoieticos possa ajudar a melhor compreender a natureza complexa da escola e o funcionamento dos sistemas educacionais. Quanto mais complexa é a organização, mais rica e nutridora deverá ser sua relação com o seu entorno e com as circunstâncias que envolvem. Transferindo este pensamento para o domínio das organizações sociais, percebemos que as relações escola/comunidade, escola/cultura e escola/contexto deveriam ser realmente muito bem cuidadas, compreendidas e analisadas para que o sistema educacional possa dar respostas adequadas aos anseios da sociedade. (MORAIS, 2003, p. 253)

O enredamento, os desencontros que emergem da sociedade reverberam na comunidade com os seus significados muitas vezes imprecisos e ambivalentes. Entretanto, vale a pena sublinhar que o comportamento da comunidade cria um modo de vida trans-humano, transcendente. Para esta reflexão, não se trata de desenterrar raízes, porque tudo se mostra sem limites. Trata-se da concepção de que nenhum acontecimento é único, e acredita-se mesmo que tudo pré-existe. O povo banto considera que o mundo é um grande pacote feito por *Zambi*, o Deus criador. Nesse pacote, Ele teria colocado todos os problemas, todas as doenças, todos os males, também todas as curas, todas as ervas, todos os remédios para todos os males. Cabe ao homem a busca dos remédios para os seus males, porque tudo nasceu junto. Segundo o pensamento banto, o homem não cria nada. Ao homem é concedido o poder de desvelar, seja pela Arte, pela Ciência, pela Filosofia ou pela cultura. O homem tem o poder da descoberta. Tem o poder de caminhar fazendo caminhos.

## Eu sou como nós somos

A vida de cada um imita a vida dos deuses que cultuamos na sua mais completa intimidade. Se levarmos em consideração o calendário religioso, o *Odum*, as festas religiosas trazem no seu retorno periodicamente tudo que já existe

incluindo o sentido festivo reatualizando no tempo que é sagrado. Daí que os rituais estão presentes na renovação do tempo, na construção da pessoa e da comunidade.

No trabalho de apreensão da comunidade foi preciso, a cada momento, renunciar ao ato de julgar segundo critérios próprios para me aproximar do que parecia um mundo novo. A cada instante, devia lembrar a prudência recomendada pelo tradicionalista Bokar: “Esqueces o que sabes”. Caso contrário, estaria simplesmente transportando os meus preconceitos, ao invés de manter-me a escuta.

Para o estudo da relação entre o pensamento africano na realização do Projeto Político-Pedagógico *Irê Ayó*, sem pretender qualquer ação prescritiva nos inquietamos com perguntas inevitáveis: Afinal, quem somos nós? Espelhados no pensamento africano, como educar para coexistência, autonomia e solidariedade? Como reconstruir uma educação inspirada também no brio afrodescendente e indígena com a tessitura da cultura e ancestralidade como sentido na vida? Como vamos abordar a verdadeira participação do negro na formação da nação brasileira? Qual o repertório de crenças e valores, sentimentos e ideias que dão o contorno da nossa identidade cultural e da nossa memória coletiva? Qual é o cognitivo da sociedade em relação ao afrodescendente, no que diz respeito à cultura e à religião? Como reverter os argumentos coisificantes da história que nos foi contada, e revelar a identidade ancestrállica que alarga a consciência e autoriza a reinvenção da nossa própria história? Como identificar no cotidiano as subjetividades que ocultam a não aceitação das nossas diferenças e colocá-las a favor de estudantes negros e negras, resignificando-as? Como mantê-los próximos dos mananciais das ciências, da Filosofia e da Arte, transitando pelos meandros da sociedade, vivenciando a tradição e memória sem amargar a vigilância da subalternização que nos cala enquanto vozes instituintes? Como desvelar a alma negra na sua completa dignidade ocultada pelo colonizador? Alma empanada pelo racismo e pela intolerância ou a solidariedade com efeito do poder que se manifesta no cotidiano impedindo a nossa indignação? Voltamos a indagar, quem somos nós e como vamos nos apresentar num contexto histórico atualizante? Boff (2000, p. 92) pondera que:

Quando dizemos ser-no-mundo não expressamos uma determinação geográfica com estar na natureza, junto com plantas, animais

e outros seres humanos. Isso pode estar incluído, mas a compreensão de ser-no-mundo é algo mais abrangente. Significa uma forma de ex-istir e de co-existir, de estar presente, de navegar pela realidade e de relacionar-se com todas as coisas do mundo. Nessa co-existência e com-vivência, nessa navegação e nesse jogo de relações, o ser humano vai construindo seu próprio ser, sua auto-consciência e sua própria identidade.

Acreditando na necessidade da manutenção do sentido agregador do povo negro, indagamos como vamos ensinar crianças e jovens contando-lhes histórias de com-viver e coexistir solidariamente? Como vamos abordar histórias polifônicas, incluindo histórias de conflitos e de reorganização? Como vamos contar história das histórias que podem gerar inquietude e a mobilização para novas possibilidades e perspectivas de transformações criadoras na sociedade?

Estas inquietações surgem quando é possível perceber o embate entre a consciência histórica desafiante, a memória coletiva, a cultura e um currículo conteudista e modulado. Um currículo que não se abala para uma pedagogia capaz de contemplar as diferenças e as mazelas curriculares. São equívocos que têm sancionado políticas que conseguem oficializar a exclusão respondendo com evasivas ao diálogo proposto pelas subjetividades desafiantes de uma nação de maioria afrodescendente.

Estas reflexões surgem justamente quando entendemos que a universidade há de denegrir-se para o diálogo efetivo com as comunidades negras. Diálogo com os movimentos sociais e fazer valer outro senso ético, outra política, outra epistemologia que possa nos acolher em nossas possibilidades de ser não um vazio vivo, mas um ser potencialmente igual à totalidade dos seres do universo, soma das forças existentes de todo conhecimento possível.

## Tem que trocar a música e o tom da música

Para compreender a criação do *Ire Ayó* foi imprescindível a inclusão de histórias individuais, incluindo a minha. A essas histórias se juntaram outras ainda não contadas ou que se dissipam no som das imprescindíveis sinetas



que imprensam, disciplinam hierarquizam e vigiam conteúdos fatiando informações e acanhando caminhos do conhecimento. Práticas desfocadas na vida já não se justificam numa sociedade que se diz globalizada. Esta é uma das práticas que têm criado rupturas na educação e funcionado como uma estratégia perversamente consciente. É uma condição que tem impedido o estudante afrodescendente de articular e organizar informações sobre o mundo, incluindo-se. Estas e outras ações compartimentalizantes são identificáveis como obstáculos que impedem e parcelam o conhecimento, separando o sujeito do seu mundo, da sua história e da sua cultura. Separando o mundo conhecido do conhecimento, a educação tem produzido a catástrofe da perda do sentido da totalidade da história e da memória coletiva do povo brasileiro. Enquanto isso, Munanga (2001, p. 9) anuncia que:

O resgate da memória coletiva e da história da comunidade negra não interessa apenas aos alunos de ascendência negra. Interessa também aos alunos de outras ascendências étnicas, principalmente a branca, pois ao receber uma educação envenenada pelos preconceitos tiveram as suas estruturas psíquicas afetadas. Além disso, essa memória não pertence somente aos negros. Ela pertence a todos.

Diante da luta desmesurada pelo reconhecimento da existência histórica do povo afrodescendente, parece imprescindível o esforço para repensar a mudança da música e do tom da música que estamos cantando há tanto tempo, mesmo reconhecendo o equívoco de uma lógica disjuntiva e coisificante. O mestre Felipe Serpa, de saudosa memória, enquanto meu orientador neste estudo, costumava repetir: “Tem que trocar a música e o tom da música. Não adianta tocar a mesma música só trocando o tom”. Para Morin e Lê Moigne (2000, p. 208),

A inteligência parcelada, compartimentada, mecanicista, disjuntiva, reducionista quebra o complexo do mundo em fragmentos disjuntos, fraciona os problemas, separa aquilo que está unido, unidimensionaliza o multidimensional.

Diante do currículo que fragmenta a vida no mundo em retalhos e porções hierarquizadas, cabe-nos indagar: Como contar a história do passado acolhendo as vivências do presente? O olhar é para os equívocos e os vazios da

história. Trata-se de encontrar as brechas que foram instituídas para criar invisibilidades e calar a voz negra instituinte. Trata-se de contar a história incluindo a gente negra. História, memória e vivências comunitárias do povo negro como ainda não foram contadas. Só o olhar sobre a realidade determina a própria realidade.

A volta para a escola, a pedido de Mãe Stella na condição de filha da comunidade, fazia toda diferença e me criava muitas esperanças. Eu não só estava imersa na cultura do lugar; eu era a própria cultura do lugar, implicada, objeto de estudo e estudiosa. O mesmo Tempo que me fez nascer filha da comunidade me fez compreender o sentido de ser-sendo em cada espaço. Implicada na multiplicidade de lugares, eu me coloco numa relação dialógica frente a frente de mim mesma, da minha comunidade, da academia, e da sociedade.

O tempo continua compondo a minha identidade ancestral no espaço-terreiro. Desse modo, vivi a atemporalidade que incluía a participação em todas as obrigações internas bem como as festas públicas. Assim foi acontecendo o meu encontro com o presente, o passado e o devir pelas memórias desveladas por meus mais velhos. No terreiro, sempre estive à vontade, como no engenho na Fazenda Copioba, no sítio de minha avó, ou numa aldeia africana. Eu também estava aprendendo na vida, e fui percebendo que a nova etapa do trabalho solicitado por Mãe Stella não seria realizada apenas como uma maquinação intelectual.

Certamente que se fazia necessário compreender a relação com a minha individuação, com a minha identidade que se construía naquele lugar. Um lugar onde todos são distintos e potencialmente iguais. Como acadêmica, eu me punha a refletir: como transformar esta experiência numa forma de ensinar como prática educacional significativa? O distanciamento nunca foi um exercício fácil. Uma anotação de um acontecimento não parava como um acontecimento a ser analisado ou inserido como uma categoria *a posteriori*. A afirmação dos mais velhos de que “aqui tudo pode e nada pode” é o suficiente para esperar também contradições que me levariam a compreender a comunidade como síntese do mundo. Numa leitura multidimensional, me dei conta de uma síntese complexa bem do jeito do pensamento iorubano recriado no terreiro. Pensamento que se enreda a uma multiplicidade enleada de fatos concomitantes, turbulências e valores também paradoxais.

## Trabalho exploratório ou vivência cultural comunitária?

Para o registro deste estudo como exercício acadêmico, como conciliação teórica, ou como investigação, foi necessário deixar emergir a compreensão da complexidade que nos afeta em alguns esquemas simbólicos no ato de ensinar e aprender. Este é um dos sentidos que têm incentivado a redefinição do papel de um outro jeito de pensar a educação. Na ação de ensinar, importa atentar para os princípios das aprendizagens dos saberes e fazeres comunitários. Daí que é óbvio pensar no encontro de pessoas que nas suas singularidades podem ser distinguidas falando de suas vivências e exemplaridades cotidianas.

Dizendo de outro modo, a convivência na comunidade foi indicando uma maneira de escutar e interagir com cada pessoa, com cada acontecimento. Insisto que cada pessoa se distingue no grupo por singularidades bem marcadas. No terreiro, a posição de mais velho lhe autoriza a manter-se num lugar que evidencia a sua importância e considera a sua itinerância pessoal e religiosa. Mesmo incluindo possíveis divergências e tensões, o mais velho é uma referência básica, elo entre o ancestral, o presente e o devir. Pode parecer contrário, mas o ser velho neste caso implica na espera de ouvidos para seus ensinamentos como ainda hoje em muitos cantos quase escondidos no continente africano. Segundo uma expressão consagrada pelos tradicionalistas: “o ensino só pode se dar de boca perfumada para ouvido dócil e limpo”. (BÂ, 1982, p. 217) Ou seja, é preciso seduzir para que as crianças se tornem inteiramente interessadas e receptivas.

No continente africano, a maior preocupação colonial era remover as tradições e implantar as suas próprias. A ordem era matar a cultura com sua alma ancestral para dominação absoluta, o que foi conseguido em grande parte. Na África, no que concerne à tradição oral, estamos diante da última geração dos grandes depositários. E estes, para serem ouvidos, caminharam para além dos grandes centros urbanos. Na guerra de 1914, quando a maioria dos jovens foi combater na França, muitos não voltaram e muitos foram levados exatamente no momento de serem iniciados pelos anciões. Por outro lado, as pessoas importantes se obrigaram a enviar seus filhos para escolas de brancos. Os anciões, cada vez menos, foram encontrando ouvidos dóceis.

Hoje em dia, percebe-se na África que o que antes não passava de histórias de velhos está sendo novamente considerada, por uma parcela da juventude

culta, como necessidade de se voltar para as tradições ancestrais. O retorno como está acontecendo é para reencontrar os valores fundamentais da tradição, a fim de encontrar suas próprias raízes e o segredo da sua identidade mais profunda.

Decerto que a modernidade está atingindo as relações de acolhimento criadas essencialmente pela necessidade de aprender pela tradição oral. A tradição oral nas comunidades de terreiro é o que aproxima todas as gerações na responsabilidade de educar na vida comunitária. Estamos correndo riscos pelo apressamento, a não prioridade para o tempo das aprendizagens. O risco também procede do saber livresco, embora frio, impessoal, via de regra, com informações recheadas de conteúdos muitas vezes duvidosos, também importa entre nós. A grande presença de letrados, sejam brancos ou negros, paradoxalmente, tem afetado a transmissão de saberes genuínos, afastando ouvidos dóceis de bocas velhas que resistem à espera de fazer os seus diletos continuadores na tradição. Quem serão as pessoas que darão continuidade ao conhecimento civilizatório africano recriado na diáspora como possibilidade agregadora?

Os mais velhos e as mais velhas possuem uma legitimidade que se fundamenta nos valores que exercitam as suas capacidades de se tornarem sujeitos de um jeito de ser que abrange os seus saberes e fazeres. Esta é uma condição que faz valer a sua palavra quando se trata do seu saber ancestral. Sem ser contemporâneo do acontecido, quem relata basta acrescentar a sua fala: “no tempo de minha Mãe Aninha” e toda sua fala adquire a veracidade de quem viveu o tempo da primeira *Iyalorixá* do *Opo Afonjá* que por sua vez trasladou e repartiu os saberes de seus ancestrais dos tempos mais distantes.

O que se define essencialmente como hierarquia nas comunidades de terreiro tem como fundante o ato de ensinar, a proteção e o cuidado com o outro. Esta é a distinção que separa a concepção ocidental da superioridade entre pessoas e do jeito solidário de viver. Esta é uma concepção intrusa, entretanto de muita serventia para aqueles que desejam chegar grandes com cargos ou postos nas casas de santo, mesmo as mais antigas.

É fácil perceber que os valores vivenciados diariamente na comunidade são rizomaticamente africanos. São valores que espelham a forma como tem vivido cinco gerações que se renovam sem perder a perspectiva da continuidade da herança ancestral como manifestação da verdade do grupo. A herança

mítica africana está imbricada numa teia de vivências plurais que se repetem nas singularidades e nas diferenças do jeito de ser do povo brasileiro. Vivências plurais que retomam da ancestralidade estratégias míticas e simbólicas, expressões de significados sagrados, momentos ritualísticos de linguagens diversas, repertórios culturais reterritorializados, transformando um jeito de ser em formas de resistência, organização social e ritual.

Foi longo e cheio de astúcia o caminho que transformou as transgressões da ordem escravista em formas ancestrais de modo de vida em permanente superação, que nasceram as irmandades, as confrarias, as associações, os terreiros e os quilombos. Até hoje, estes lugares, como microterritórios, fazem parte de um discurso indexalizado, complexo, originante de uma estrutura de pensamento comunitário como um espelho africano na sua essência agregadora, presença vital do cuidado, solidariedade e convivência que abrandam as dores da humanidade negra ferida.

## Sabedoria e saberes: um jeito próprio de ser-no-mundo

Das comunidades negras, das confrarias e mais precisamente dos quilombos e dos terreiros, esparramou-se o legado ancestral vivência de raiz, força insurgente para reexistência do pensamento africano na diáspora. Dos terreiros, recebemos, como legado ancestral, um jeito próprio de ser e estar no mundo. Um jeito de ser e viver a vida fundamentada na essência, nas profundezas da humanidade e um jeito de perceber o mundo que remonta a origem da nossa existência. Essência que transcende a mera condição psicológica do sujeito e o constitui em sua diferença.

O pensamento africano nos legou um sistema de estruturas simbólicas que está na origem da ciência do saber racional e tecnológico. Quando afirmamos pensamento africano, não estamos homogeneizando a cultura do maior continente habitado do mundo, nem estamos falando de uma mera reedição do passado. O pensamento africano, enquanto objeto desta pesquisa, está circunscrito em aspectos da cultura iorubana, que também é plural. Este pensamento que nos afeta diretamente pela origem ancestral da comunidade do *Ilê Axé Opo Afonjá* e que nos constrói como síntese de um caleidoscópio cultural.

Da matriz cultura africana, herdamos múltiplas vivências culturais, aspectos de uma tradição incorporada naturalmente em nossas práticas cotidianas. A questão que se coloca é que nas escolas, em todos os seus níveis, há uma depreciação dos conteúdos africanos e da cultura negra. Depreciação como assunto acadêmico, através de uma estranheza explícita ou latente. Estranheza por não reconhecer o sentido da real significação do conteúdo filosófico relacionado à vida, ciência, espiritualidade, natureza, à cultura, à relação entre pessoas e à história da humanidade. Estranheza que vem se constituindo em uma forma de desconhecimento que é proposital revestido de uma série de preconceitos, discriminações e negação de uma civilização tradicional que deu origem à humanidade.

O que buscamos hoje não se trata de romantizar um tempo olhando por uma janela o cenário melancólico que ficou no passado. Milhares de etnias, reinos de origem banto, gêge e iorubano, dizimados na sua existência atemporal, migraram na sua essência na memória de cada ancestral e foram reconstruídos como síntese de muitas Áfricas nas Américas. No *Ilê Axé Opo Afonjá*, culturas africanas, esparramadas pelo mundo da diáspora, enraízam outro sentido do coletivo criando outra base da tradição africana e que transcende até mesmo na sua ruptura que, paradoxalmente, lhe confere dinamicidade ao que parecia inexistente ou já sem vida. Silva (2000, p. 80), em artigo com resultados de pesquisas na África do Sul, afirma que:

Nas sociedades africanas, a realidade do mundo comunal precede a realidade das histórias de vidas individuais. A primazia da comunidade advém do fato de que o compreender-se a si próprio se desenvolve gradualmente na experiência de cada um na comunidade humana. Precedência é dada ao que é comum. O individual cresce na conexão com quem convivemos. Assim o individual não está separadamente nem pode ser entendido distante da comunidade. Para entender, pois os seres humanos, é preciso entender sua ‘fusão com a comunidade’.

No mesmo trabalho, a Silva (2000, p. 80) cita Tedla (1995) que diz:

Fusão não significa assimilação, desaparecimento do individual no todo da comunidade. Significa isto sim responsabilidade de

cada um por todos. É por isso que todos os adultos são igualmente responsáveis pelas crianças da comunidade, sejam seus parentes consangüíneos ou não.

Vivemos, portanto, uma cultura como tradição reterritorializada numa reinterpretção particular da civilização africana no território brasileiro e já não necessariamente nos terreiros e quilombos. Estamos estabelecidos dentro do conjunto de princípios e valores praticados por esses grupos de reexistência e tradição. Tradição, memória viva de um povo, onde nem o tempo nem o espaço se apresentam como um limite. Os valores que garantiram a integridade, a vida e a dignidade de nossos ancestrais escravizados continuam a criar caminhos de libertação. São valores que há muito transpuseram as porteiras das comunidades de terreiros e alimentaram o nosso jeito de ser.

Jeito de ser e vivenciar valores ancestrais negros, que não nos obriga a sermos, necessariamente, nem ativistas nem iniciados na religião de matriz cultural africana. Entende-se, entretanto, que não é possível interpretar nenhum comportamento deste povo sem que não seja levado em consideração o seu lugar e enraizamento cultural.

## O mundo como geografia sagrada

No terreiro, a condição de educadora e a singularidade da minha história enquanto filha de *Oxum* vai acrescida pela consideração à minha essência pela filiação espiritual do orixá dona da concepção e do espaço das águas, portanto dona do espaço de todas as criações. Esta é uma das condições que aproximam a minha compreensão da perspectiva dialógica de sistemas mais complexos, concebendo a cocriação como uma forma de intervenção saudável entre o ser que sou e a natureza. Parece que corrobora com este pensamento a fala de Moraes (2003, p. 208), quando afirma que:

A acentuada perspectiva dialógica dos sistemas complexos concebe a co-criação de significados entre diferentes interlocutores que participam de um mesmo processo conversacional. Um diálogo entre diferentes formas de vida e de pensamento humano, reconhecendo o papel criativo e construtivo da diversidade da heterogeneidade,

do acaso, da aleatoriedade e do ‘erro’ no desenvolvimento de mundos possíveis. É um pensar que ressuscita o diálogo entre o humano e a natureza, e estimula novas formas de intervenções que sejam mutuamente vantajosas para todos.

Este me parece um dos aspectos significativos a ser considerado. A mediação que constrói um fazer pedagógico implicado numa dinâmica autorizada, ultrapassando a compreensão da realidade do ser em seu meio físico. Um fazer que compreende o ser como produto da interação entre todos os elementos da natureza, emoções, valores e símbolos. São elementos que envolvem a totalidade do ser dando feição e base ontológica à sua humanidade.

A este respeito, o imaginário africano, mais precisamente o pensamento iorubano, inclui o ser na criação do mundo como o próprio mundo. Ser e mundo que se esparramam como fractais do universo. Este é o sentido que apoia a ideia do entrelaçamento genético do ser com a cultura, com o contexto pela coexistência comunitária e ambiental. Daí a atenção para este mito<sup>35</sup> que foi adaptado para formação dos educadores e educadoras do Ponto de Cultura Grãos de Luz e Griô na Rede Municipal de Educação em Lençóis, na Bahia:

Conta-se que no princípio, *Olodumaré* criou o mundo que era apenas água e ar parados no tempo. Olodumaré olhou em torno e pensou na enorme solidão que o envolvia. Nenhum som, nenhum movimento que o acolhesse. Ele ficou se olhando no espelho d’água por um longo tempo. Ele e a água eram quase a mesma coisa. Encantado, *Olodumaré*, tira de si um pedacinho de cabeça e oferece a água. Em seguida um pedacinho de cada braço, outro pedacinho do seu próprio dorso, alguns pedacinhos de vísceras, pedacinhos dos pés e se põe a olhar como que mergulhando em si mesmo, sentindo o mundo que carecia de uma existência compartilhada. Um sopro misterioso, um intenso movimento de gozo e expansão nas entranhas das águas, as partes divinas se juntam no mistério da criação e todos os seres vivos se levantam das águas e buscam os seus domínios. As águas inquietadas a partir daquele momento ganham força e como parceiras de Deus na criação saem correndo pela terra adentro espalhando toda espécie de vidas.

---

<sup>35</sup> Mito adaptado por Vanda Machado, com Carlos Petrovich.



Somos três quartos de água, somos *Oxum* que brota de qualquer ponto do corpo ou da terra. Somos a água encarnada que canta, dança, rodopia, ou enfrenta obstáculos com destreza e sabedoria. *Oxum*, a mãe ancestral que existe em cada ser humano. Nós nos consideramos todos seus filhos. Filhos da água que canta unindo numa única dança os céus, os astros, os trovões as chuvas, as matas, o arco-íris, as montanhas, as planícies e os oceanos.

*Oxum*, água de múltiplas formas e lugares, se mostra nas enchentes que levam consigo o que está no seu caminho, nas barulhentas cachoeiras, na piscosidade dos rios que alimentam a terra, ou na transparência dos lagos e córregos tranquilos.

Uma história mítica conta que um dia *Oxum* estava se sentindo sozinha e foi justamente a solidão que a inspirou fazer a sua gente de quem ela seria o ancestral primeiro. Iniciando uma galinha d'Angola como uma *iaô*, deu início ao povo de santo. Os feitos de santo se fazem em barcos. Chama-se barco o grupo de *iaôs* feitos de uma só vez. Nesse tempo de feitura, a pessoa e a natureza são uma coisa só. Daí que a terra, a água e as folhas instituem a relação tanto do corpo físico como espiritual que renasce para outra vida. A água é o caminho de ida e volta ao mundo ancestral. Não fora a água criadora e criatura, primeiro alimento de todos os seres. Água que se oferece na tepidez do ventre materno e no peito, primeiro desejo do ser humano, e que metaforicamente vai abrigar os seres mais queridos. *Oxum* é nutridora de todas as espécies, saciando a sede do homem, da mulher e da terra. Quando a mulher se enche de água, é porque ela está mais próxima de sua natureza originante ou porque ela está a recolher ou esbanjar a vida; água, vida que se manifesta na profundidade da natureza como mãe parideira do mundo. *Oxum Opará* segura a espada como brinquedo e alegoria de preservação da vida; *Oxum* que usa o espelho, não para ver refletida a sua própria beleza, mas para ver o entorno e o devir sem perder a perspectiva do tempo presente, porque tudo é presente.

## Eu me vejo, eu me sinto, eu me escuto e nós nos construímos

A feitura no santo é o que nos desvela, nos contempla e nos inclui, revelando a condição de convivência na comunidade religiosa. Esta é uma condição que

vai além da possibilidade de percepção da manifestação da entidade protetora que está em potência. A espera é pelo acontecimento que está se efetivando, e este fenômeno é indescritível por sua própria natureza seminal que religa o cérebro direito e o esquerdo, a razão e a intuição, a mente e o corpo, incluindo ativamente todos os vivos, os ancestrais e os que hão de vir. A materialização do que se plasma como num jogo com a espiritualidade transita pelas dimensões mais profundas que presentifica todos que são chamados a participar com a *Iyalorixá* e o *Babalorixá*. Tudo acontece quando um corpo se entrega às rezas e ao acontecimento que é pré-existente.

O *iaô* se oferece totalmente para a sua feitura onde o corpo é o fundante. O corpo inteiro e todas as suas potencialidades. Um corpo que assume sua potência, que se rebela aos códigos comuns e que se distingue agora também como corpo dançante. Um corpo que vivencia e narra histórias ancestrais repletas de complexidades numa forma de linguagem da sua entidade protetora do dono da sua cabeça. No momento da obrigação, há uma enorme concentração para que haja o afloramento do que está como semente desde sempre. É um mergulho num manancial infindável para que aconteça o que está como energia no corpo e no espírito.

A imanência do que está em potência se realiza plenamente, concomitantemente. Esta imanência acontece pelo mistério, pelo axé, força das cantigas, das rezas e pelo silêncio que faz parte do jogo ritualístico da escuta e do pensamento que fala e se cumpre na essência humana. Fazemos nossas as palavras de Heidegger (2002, p. 15), quando diz que: “o pensamento do ser no tempo das realizações é inseparável das falas e das línguas e da linguagem com o respectivo silêncio”. No ritual da feitura, o silêncio e a linguagem gestual falam, criam respostas e vibrações que reanimam as origens mais remotas. Nada acontece como uma simples estrutura simbólica. Estrutura simbólica é uma abstração e a experiência do nascimento de um orixá e seu partejamento é uma realidade indescritível. Neste contexto, histórias e mais histórias são contadas aos neófitos em forma de narração, cantigas e danças, contribuindo para o desvelamento parcimonioso dos segredos, dos princípios e valores da religião do modo como foi possível sua reexistência.

## Quem conta um conto preserva a palavra e a tradição

A vida se traduz no ato de contar histórias. Contamos histórias para encantar, convencer, para ser desculpado, para comunicar fatos, sentimentos, acontecimentos, mágoas, alegrias. Somos partícipes de todas as histórias que contamos. Percebemos que contar histórias implica em estar em consonância com a dinâmica fluente da vida com a espontaneidade e com a leveza. Para justificar a necessidade de contar histórias da história, me reporto principalmente aos tradicionalistas<sup>36</sup> africanos. Diletos mestres da vida comunal consideram a palavra como uma força fundamental que emana do próprio ser. Palavra como materialização das vibrações das forças que constroem o universo. A palavra considerada como instrumento de criação. Na tradição africana, é a palavra que diz o que é sendo. A palavra é um bem. É um dom de Deus. A palavra é vida, é ação. É sopro que transforma. É a palavra que plasma o acontecimento que preexiste em potência em cada movimento do universo. No pensamento africano, tudo fala, e pela palavra tudo ganha força, forma e sentido, significado e orientação para a vida. A fala é o que é. Insistimos que os mitos são constituídos de palavras organizadoras dos caminhos e vivências de cada um em particular, e da comunidade.

Para os tradicionalistas, os mitos são ensinados e vivenciados ritualisticamente no processo de iniciação e ao longo da vida. Em algumas regiões da África, o mito da criação do universo e do homem é ensinado pelo iniciador, que imprime na sua narração princípios e valores do conhecimento total da tradição em todos os seus aspectos. Leituras nos dão notícias de que o conhecimento é entregue pela necessidade aprendente, portanto, é um conhecimento desejado, conhecimento não-fragmentado. Na fala de Bâ (1982, p. 187) o “conhecer não é um ‘especialista’, ele é um ‘generalizador’. Ele joga o jogo da natureza que reúne partes que contêm a totalidade das coisas”. A tradição africana vivencia pela iniciação uma ciência da vida, uma ciência eminentemente prática onde a palavra é reveladora tal como revela o que dela emana.

Os ensinamentos vivenciados nas comunidades de tradição e cultura afro-brasileiras são inspirados nos mitos. São como dádivas recebidas. Parte de um patrimônio, herança ancestral ligada a todos os acontecimentos da vida

---

<sup>36</sup> Detentor do conhecimento transmitido pela tradição oral.

vivente. Os ensinamentos são forças em potência que permanecem silenciosos na corporeidade. Forças à espera do momento oportuno para a sua materialização pela palavra e ações interfecundadas pela tradição e vida. A palavra é a força. É a que traduz o conhecimento e resume a sabedoria. Palavra que dá a força é, por extensão, o que materializa. A palavra é o veículo que desvela a tradição e a memória. Um tradicionalista africano exercita a sua memória a ponto de obter resultados prodigiosos com a palavra. Ele possui conhecimentos de seu tempo e conhecimentos históricos de todos os tempos. Bâ (1982, p. 195) assevera que:

Na cultura africana tudo é 'História'. A grande História da vida compreende a História da terra e das Águas (geografia) a História dos vegetais (botânica e farmacopéia), a História dos 'Filhos do seio da Terra' (mineralogia metais) a História dos astros (astronomia, astrologia), a História das águas e assim por diante. [...] Por exemplo, o mesmo velho conhecerá não apenas a ciência das plantas (as propriedades boas e más de cada planta), mas também 'as ciências da terra' (as propriedades agrícolas ou medicinais dos diferentes tipos de solo), a ciência das águas, astronomia, cosmogonia, psicologia, etc. Trata-se de uma ciência da vida, cujos conhecimentos sempre podem favorecer uma utilização prática. E quando falamos de ciências 'iniciatórias' ou ocultas, termos que podem confundir o leitor racionalista, trata-se sempre, para a África tradicional, de uma ciência eminentemente prática que consiste em saber como entrar em relação apropriada com as forças que sustentam o mundo visível e que podem ser colocadas a serviço da vida.

Os mitos desnudam o indivíduo e o mundo até sua mais antiga roupagem, buscando a sua totalidade psíquica, na qual o seu consciente esteja criativamente unido ao conteúdo de seu inconsciente. Segundo Neumann (1974, p. 18):

Somente essa integração total do indivíduo pode tornar possível uma qualidade de vida melhor para a sociedade. [...] A assimilação do universo arquetípico leva a uma forma de vida interior de humanização que, por não ser um conhecimento de consciência, mas sim de vivência do ser humano total, mostrar-se-á ainda mais confiável do que a forma de humanismo que conhecemos.

Quando decidimos trabalhar a apreensão das realidades que se mostram no pensamento africano, também a partir dos mitos na sua origem matricial, foi considerando a afirmação de que o mito escapa à consciência intelectual. Entretanto, esta posição não o afasta da dimensão lógico-epistêmica, nem esconde a realidade com os mistérios da fé. Sinto-me acolhida no pensamento de Morin (1999, p. 170), quando declara:

Muitos trabalhos de inspiração bastante diversa (entre os quais os meus) convergem para sublinhar a presença oculta do mito no centro do mundo contemporâneo, mais profundamente, foi a partir do século XIX, que a filosofia descobriu a importância do mito e questionou o seu mistério.

Na escuta da comunidade, posso perceber que se tivermos a paciência de escutar os mais velhos com as suas histórias, mitos e fundamentos desvelados parcimoniosamente, vamos mamar muita sabedoria. Em meio a uma animada conversa, eu perguntei a *Ebome*<sup>37</sup> Detinha de *Xangô* como é mesmo essa história do mesmo orixá ser muitos orixás, tendo nomes e funções diferentes. Ela se ajeitou na cadeira, me olhou sobre os óculos com seu jeito ensinante e disse:

*Olhe bem, eu tenho aqui na minha mão uma cabaça e quebro esta cabaça aqui no meio desta sala. Um pedaço fica aqui na sala. Um outro pedaço vai para a cozinha, outro cai no banheiro, um outro vai para o corredor. Imagine que cada pedaço deste seja um Ogun e que cada um vai ter sua função de acordo com o seu lugar, com o seu chão. Aí eu podia dizer este é Ogun da sala, este é Ogun da cozinha, ou Ogun do corredor... Mas se eu junto todos os pedaços de novo a cabaça fica inteira e é o mesmo Ogun.*

Esta senhora de quem eu estou falando faz parte de um segmento de mulheres chefes de suas famílias, guardiãs de um patrimônio imaterial incomensurável. Antigas vendedoras de mingau e quitadeiras da Ilha de Itaparica. São mestras que se confundem com a cultura, a memória e as experiências acumuladas ao longo de suas vidas. A mitologia africana, recriada como afro-brasileira, é pródiga na explicação do mundo sempre em construção e uma ciência como elas próprias entendem e transmitem com sabedoria. A mitologia

---

<sup>37</sup> Irmã mais velha na língua iorubá.

conta a grande história da vida, incluindo sempre o ser humano. E a criação do mundo acontece segundo a cosmovisão africana da maneira mais humana possível. A criação do ser humano com a participação de um homem e uma mulher. *Nanã* e *Oxalá*, juntos, criaram o ser humano, conforme mito adaptado por Petrovich e Machado (2002):

A mitologia nos conta que *Olorun* criou o mundo criando todas as águas, todas as terras e todos os filhos das águas e do seio das terras. Criou uma multiplicidade de plantas e bichos de todas as cores e tamanhos. Um dia, *Olorun* chamou *Oxalá* e ordenou que ele criasse o ser humano. *Oxalá* sem perda de tempo, deu início ao trabalho que lhe foi ordenado. Fez um homem de ferro, constatou que era rígido demais. Fez outro de madeira que também ficou muito sem jeito. Tentou de pedra, o homem ficou muito frio. Depois tentou de água, mas o ser não tomava uma forma definida. Tentou fogo, mas depois de pronto a criatura se consumiu no seu próprio fogo. Fez um ser de ar, depois de pronto o homem voltou a ser o que era no princípio apenas ar. Ele ainda tentou criar também com azeite e vinho de palma. Mas nada aconteceu novo. Preocupado, sentou-se à margem do rio observando a água passar. Das profundezas do rio surge *Nanã*, que indaga sobre a sua preocupação. *Oxalá* fala da sua responsabilidade naquele momento e das suas tentativas infecundas. *Nanã* mergulha nas águas profundas e traz lama. Volta e traz mais lama e entrega para *Oxalá* para que ele cumprisse a sua missão. *Oxalá* constrói este outro ser e percebe com alegria que ele é flexível, que ele move os olhos, os braços, a cabeça então, sopra-lhe a vida. A criatura respira e sai cantando pelo mundo: *ara aiyê modupé / Orumilá funfun ojo/ nilê ô*.<sup>38</sup>

Compreender o pensamento africano passa pela necessidade de apreensão de outras realidades. O ser humano não foi construído de um único elemento da natureza. A construção foi de um ser síntese do mundo, síntese de elementos cósmicos. A cosmovisão africana, destacadamente a mitologia, serve como reflexão para aproximação ou reconciliação da tradição, com a cultura, com a Ciência, com a Filosofia, com a Psicologia moderna e com a vida numa outra perspectiva de mundo.

---

<sup>38</sup> Esta é uma cantiga de agradecimento criada por Mestre Didi para a Mini Comunidade *Oba Biyi*.

Para Merleau-Ponty (1994, p. 19) “A verdadeira filosofia é reaprender o mundo, e nesse sentido uma história narrada pode significar o mundo com tanta ‘profundidade’ quanto um tratado de filosofia”. Vale considerar que a nossa linguagem não está apenas nas falas. Nos trajes rituais das mulheres, por exemplo, tudo faz sentido: as cores, a quantidade de anáguas, o tecido, a qualidade e cores das contas ou guias, o pano da costa, na sua qualidade e jeito como é posto. O uso ou não de batas, que indica a senioridade no grupo, a forma de como o *ojá* prende os cabelos, tipo de calçado. Esta é uma linguagem que contém uma fala, que é um texto inteiro sobre a filha de santo a partir do seu jeito de vestir-se e caminhar no mundo. Um texto no hipertexto que é o cenário-comunidade.

## Aprendendo a aprender o corpo cultural

O mito da criação dos seres humanos no primeiro momento propiciou uma intensa reflexão quando nos indagamos “quem somos nós?” Daí nós nos pensamos cada um com o seu jeito de ser-no-mundo, a partir de elementos da natureza identificados, sintetizados e relacionados com a complexidade de comportamentos humanos. Nós nos percebemos, nas nossas singularidades, na mais profunda relação com vida pessoal e comunitária. O mesmo mito inspirou práticas pedagógicas abrangendo tanto a perspectiva de aproximação com as ciências, como motivação para compreender questões da saúde, formação de atitudes, cuidado com a vida e com o outro.

Um vigoroso trabalho conjunto foi realizado com Dr<sup>a</sup> Mônica Nunes, na Faculdade de Odontologia da UFBA, envolvendo estudantes do primeiro semestre no ano 2000. Os encontros, também realizados na Eugenia Anna, renderam um conhecimento singular, reunindo os saberes das folhas e da Ciência numa conexão importante para os dois grupos de pesquisa. Crianças e jovens estudantes produziram o que foi chamado de árvore do conhecimento num respeitoso contato com as folhas e com o meio ambiente do terreiro. Importante foi quando, lançada a pergunta “o que é ter saúde?”, uma criança respondeu: “ter saúde? É quando a gente está feliz”. A resposta foi acolhida pela médica acatando o conceito acadêmico de saúde integral.

A seguir, a aproximação com as ciências aconteceu com a modelagem de órgãos e partes do corpo com a argila e a criação de várias histórias com diálogos entre os órgãos e aparelhos no seu funcionamento solidário. Segundo os tradicionalistas africanos, é a mitologia que faz a mediação que insere quem está sendo iniciado (que não tem o mesmo sentido ocidentalizado) na grande história da vida. Assim, o africano conta uma história e depois outra. Da mesma forma, há uma história cosmológica no interior da qual há outra história de vida, onde finalmente pode ser encontrada a nossa própria história de vida vivente. Nas comunidades de religiões afro-brasileiras, vive-se mitologicamente. Coll (2002, p. 79) chama a atenção para o fato de que:

Cada cultura e também cada civilização, repousa e fundamenta-se em mitos próprios que não são reduzíveis uns aos outros, o que não impede que possam existir semelhanças. Numa perspectiva transcultural, penso que é no nível dos mitos que devemos trabalhar: primeiramente para ver se há elementos com valor transcultural e, depois, independentemente desta constatação, mas levando-a em consideração, explorar como podemos entrar em comunhão mítica de nossos respectivos mitos, sem abandoná-los.

Um bicho ou uma planta pode estar associado a uma história do orixá para que não seja esquecido um só detalhe do jogo, que se transforma em celebração de vida e esperança de uma cultura viva e vivificante. No caminho da aprendizagem, através de narrativas que se repetem indefinidamente, há de se compreender que o sentido, a atração e a repulsão vivem no mesmo plano.

As práticas pedagógicas do pensamento africano se realizam como uma ação poética de criação e autorrecriação, e o cuidado é o que mais importa. De onde surgem essas ideias? Em Osogbo, na Nigéria, durante o festival de *Oxum*, pude compreender porque comer pato e até pegar no bicho é uma quizila, ou interdição dos filhos de *Oxum*. No momento da oferenda no rio *Oxum*, em seguida a oferenda principal, foi colocada uma enorme quantidade de patos no rio. Espantada com a nossa relação com patos, perguntei a Omidire sobre o que havia percebido. Ele respondeu, com prontidão, usando códigos que fazem parte também do nosso universo religioso para uma revelação considerável. Daí compreendermos que nossos ancestrais nos legaram percepções e interpretações fenomenológicas irrigadas pelo vigor mitopoético como ação



educadora. A criação de histórias, portanto, é uma forma natural de mitologização com uma função de en-sinar.

*A pata no masculino está associado à maternidade esta associada ao cuidado ao olhar não desviante da mãe. Oxum é mãe por excelência. É a que não desvia os olhos do filho. É a que anda atrás para prestar atenção ao caminho dos filhos. O pato é diferente da galinha. A galinha caminha na frente. Se um filho desviar ela pode até não se dá conta do acontecimento.<sup>39</sup>*

## Abrindo caminhos no mundo, cantando e dançando

Naturalmente que o sentido de ser-sendo passa por todos os sentidos, e é a compreensão fenomenológica dos mistérios e dos acontecimentos mitológicos que nos constroem. Os animais, como presença sagrada, inspiradora para a comunidade, também se oferecem como alimento, não como predadores ou presas, mas como parte da presença do divino que morre e partilha seu corpo para o fortalecimento e vida da comunidade. Neste sentido, a aceitação do indeterminismo afugenta o fantasma da ininteligibilidade ocidentalizante.

O sangue que molha a terra é regenerador e se esparrama em forma de axé que alimenta a natureza originante. O animal, quando integrado aos outros elementos no sacro-ofício é lavado previamente e considerado como um ser que compreende a sua função naquele momento. A função de transitar pelos mais íntimos caminhos que fazem os encontros dos deuses com os homens evidenciando as suas presenças míticas.

Na trama sagrada que se faz no diálogo com as experiências ancestrais, a água lava os bichos não apenas para limpar as impurezas do ambiente físico, mas como uma forma de aproximação da oferenda com a energia que há de fluir animada pelas rezas, cantos e danças durante a obrigação ritual. Como em outras práticas rituais, tudo vai estar em concomitância com o acontecimento imanente. Reiteramos que só por uma intensa concentração nas muitas atitudes individuais e coletivas é que se efetiva o acontecimento que se encanta como se espera.

<sup>39</sup> Conversas com Ayoh'Omídire, em 2004, em visita a nossa residência.

Cada obrigação envolve todo terreiro. Há os que estão envolvidos diretamente, a Mãe de Santo, a *Iya Kekerê*, o *Babalossain*, que cuida das folhas, a *oganlá*, responsável pelas cantigas, os *alabês* que tocam os atabaques, entre outros que participam com suas presenças para a redistribuição do axé. Os mais velhos têm sempre um papel ativo nas obrigações. Eles podem não praticar ações visíveis. Podem estar simplesmente sentados ou até cochilando, se for o caso. Para todos os efeitos, estão juntos com os outros que se movimentam vivenciando todas as ações rituais no mesmo grau de importância.

A primeira entidade a ser evocada é *Exu* com o canto de consideração pela sua presença: “*Inã Inã mo juba aiyê/ Ina mo juba. Exu do fogo, peço licença. Exu do fogo eu apresento meus respeitos*”. A evocação é para que o *Exu* do fogo, existente em cada ser, possa inflamar as palavras dos homens e das mulheres para que tomem o significado das ondas e das danças que se movem em qualquer direção. E as ações rituais possam se esparramar em fluxos ressonantes e se transformar no mistério da comunicação, que nas religiões de matriz africana é da responsabilidade do orixá *Exu*. Orixá que interfere nas louvações, tecendo tempos e espaços transcendentais, envolvendo todo patrimônio imaterial disponível na capacidade mobilizante das rezas, gestos, cantos, danças, mitos que infestam o universo de cada obrigação.

Para que se cumpra esta função comunicante, antes de qualquer obrigação pública ou privada, a comunidade se reúne para o *Padê*. Este é um ritual de encontro entre o passado, o presente e o devir, devotado a *Exu*, elemento dinâmico propiciador da comunicação entre os seres humanos e as diferentes dimensões cósmicas. *Padê* ou *Ipadê* é um ritual que remete às percepções pessoais e coletivas numa polilógica de sentidos regidos por memórias da comunidade. É um ritual que dá significado às relações peculiares entre as entidades de todos os mundos, e de *Exu* com a comunidade. É um ritual interno, com a finalidade de reiterar os respeitos e consideração pelos incontáveis serviços que *Exu* presta à comunidade e a cada um, em particular.

Falamos anteriormente que em tempos remotos, *Exu* teria conquistado a confiança dos homens, aprendendo e ensinando os segredos do oráculo para que estes pudessem dialogar com os orixás apresentando as suas queixas, buscando a cura para os seus males e a realização dos seus mais íntimos desejos. Isso significa que os homens, ao se darem conta dos acontecimentos

imanes pelo jogo dos búzios ou *Ifá*,<sup>40</sup> vão se comunicando com os orixás, fazendo-lhes oferendas que alimentam as possibilidades, a vida e o axé.

Seria esta a raiz do princípio do mobilismo heraclitiano de onde “tudo flui”? Daquele que não diz nem oculta embocado nas suas diversidades e trans-temporalidade? *Exu* não só está relacionado com os ancestrais femininos e masculinos, mas também com tudo que existe e que se imagina existir no universo, porque tudo é vivo. Ele não pode ser aprisionado em nenhuma categoria. Ele é parte da natureza, do ser humano e da humanidade nas suas ambiguidades e contradições e em seus enigmas mais imponderáveis.

O *Padê* é o momento em que os atabaques<sup>41</sup> falam, evocam os ancestrais, convocam entidades de todos os mundos, valendo-se de um código extraído da nossa mais remota configuração de humanidade. Quem sabe, posso fazer minhas as palavras de Galeffi (2001, p. 315) quando, apoiado em Nietzsche (1987), nos fala de um fazer operante que tem como sentido a própria construção da humanidade do homem, na mais lúdica expressão do termo.

Isto significa, entre outras possibilidades, que o mundo é um jogo de possibilidades interpretativas, um infinito de jogos de possibilidades. E o *infinito* aqui não tem mais nada a ver com o mundo teologicamente acabado, mas pelo contrário, fala de um mundo em ebulição, mundo de infinitas formas, ofertadas ao perspectivismo humano.

*Exu* é o princípio, o meio e o fim. *Exu* está na árvore, no rio, no peixe, no pássaro, na pedra e em todo ser vivente. Como elemento energético, dinamizador e plasmador, ele é o que desenvolve, mobiliza, faz crescer, transformar e comunicar no incessante fluxo das vivências cotidianas entre o *Orun* e o *Aiyê*. Ele é o tudo e o nada. Seu jeito buliçoso de existir encontra ressonância no pensamento filosófico de um universo sem lógica. Um universo de lógicas infinitas, um universo polilógico. Mas qual seria a relação entre esta prosa, que pode até ser considerada sacrílega, e o jeito acadêmico de me fazer entender? Como é possível compreender os etnométodos vivenciados na comunidade do *Afonjá* e a sua episteme singular?

---

<sup>40</sup> Orixá masculino, o senhor da adivinhação. Jogo divinatório.

<sup>41</sup> Instrumentos da orquestra sagrada do candomblé.

A tradição oral reúne um sem número de histórias míticas que o homem apreende na sua existência, como adutor de valores que agem na atemporalidade. Histórias, memórias de vivências ontológicas criadas para fixar ensinamentos para uma educação iniciática de uma forma de educar para ser. Seria esta uma das premissas para uma educação de sujeitos autônomos e coletivos? Buscamos resposta para mais esta indagação.

Entendo que esta abordagem pode até melindrar a ortodoxia intelectual da razão triunfante. Onde já se viu criar-se um diálogo filosófico para educação incluindo *Exu*? Teria este diálogo caótico alguma possibilidade de favorecer a implicação formativa de outra epistemologia para en-sinar o povo afro-descendente? Adianto que esta disposição não despreza nenhuma outra interpretação no caminho de compreensão do mundo, mas este é o lugar de onde falo. Quando assumo esta mediação dialógica e estimulante para a compreensão de princípios e valores da tradição e cultura afro-brasileira, é por acreditar que este é um fato que não se realiza por legislação. Se uma Lei<sup>42</sup> se impõe para educar o afrodescendente na consideração pela sua cultura, mais importante ainda é a urgência de criar-se uma linha de fuga que possa acolher outra epistemologia, outro contorno para um jeito de educar para ser-no-mundo, sendo diferente. Uma “Pedagogia da Diferença”<sup>43</sup> seria um caminho? Urge que sejam reabilitados e dinamizados valores cosmológicos, vivenciais num mundo aberto e dialógico.

Acredito em caminhos, encontros e celebrações, como afirmava Carlos Petrovich. Caminhos que se constroem nos jogos ritualizantes no cotidiano quando o extraordinário é o prosaico. Caminhos que se realizam também na emergência das instabilidades e turbulências vivenciadas no mais profundo do ser. Instabilidades e turbulências que se identificam metaforicamente com a evolução das estruturas sociais, culturais e simbólicas. Estruturas que tencionadas coletivamente se movem, flexibilizam e se intensificam nas suas possibilidades auto-organizativas alterando as regras do jogo jogado. Seria esta uma filosofia exuniana no seu vigor originante? Ou uma pedagogia que permite ao educador e ao educando perceberem o seu entorno e a tessitura das suas contradições?

---

<sup>42</sup> Trata-se da Lei 10639 de 9 de janeiro de 2004, que obriga o ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana.

<sup>43</sup> Pedagogia defendida por Dante Augusto Galeffi em *Filosofar & Educar: inquietações pensantes*.

*Conta-se que certa vez um homem muito rico tratava mal os seus trabalhadores. Por conta de muitos desgostos, todos juntos resolveram fazer reivindicações. Para humilhar seus empregados, ele deu um pedaço de terra a cada um. Com a intenção de manter a subalteridade a que estava acostumado, ofereceu-lhes milho torrado para semear nos seus próprios campos. Os seus trabalhadores plantaram e o local passou a ser vigiado dia e noite para garantir que a plantação não nasceria. Então, Exu se deu conta da maldade e não suportou a injustiça. Resolveu dar o troco àquele falso benemérito criando uma bela estratégia. Exu chegou ao centro da cidade e começou a fazer brincadeiras e travessuras. Somente isso. Nas suas divertidas pintanças, as vacas começaram a voar, cavalos falaram, a lua dançou e o sol rodopiou. Foi tanto movimento que não ficou quem não corresse para ver o que estava acontecendo. Mais rápido do que a luz Exu entregou novos e férteis grãos de milho aos empregados que se apressaram em plantar. E para o desespero daquele homem, nunca se viu plantação mais próspera.<sup>44</sup>*

Pode-se compreender daí, que este comunicador, na sua missão de ensinar, sinaliza que além de ficarmos atentos com tudo e com todos, é bom aprender a ser como uma semente de milho fértil que rompe qualquer submissão e se põe fora do peso de qualquer vigilância. Exu é um ser que desvela o que é para ser desvelado. Ele é livre como o ar que o representa no espiral dos redemoinhos e se movimenta na sua flexibilidade e mutabilidade constantes, jaculando o seu sopro transformante em qualquer direção.

Com todo respeito a este precursor dos movimentos dinâmicos dos caminhos virtuais, ele pode até ser comparado aos seres humanos. Mas nem a todos. Só àqueles que jogam com o poder da imaginação e sabem onde, como e quando interferir. Aqueles que correm de um lado para o outro criando caminhos para encontros e celebrações. Aqueles que agem, como cantou Raul Seixas, como “os olhos do cego ou como a cegueira da visão”<sup>45</sup> ou os que sabem tencionar poetizando e jogando com a vida. Os que se entregam a uma ressonante gargalhada. Aqueles que não param de traçar caminhos novos, e que cada dia fazem um traçado diferente do outro. Traçados que não

<sup>44</sup> Mito adaptado aprendido pela tradição oral.

<sup>45</sup> Trata-se de um fragmento da canção *Cita* composta pelo cantor e compositor brasileiro Raul Seixas e pelo escritor Paulo Coelho lançada originalmente em 1974.

simplesmente se cruzam, mas que criam caminhos de encontros, mesmo que sejam encontros transitórios.

*Exu* se desloca com a velocidade da luz ou com o cuidado protetor de uma dona de casa. É ele quem desmancha, com habilidade de artesão, o que precisa ser desmanchado ainda na sua imanência. Ele constrói do nada o que precisa ser construído. Se consideramos deste modo, é porque vivemos como tradição a complexidade do cotidiano. Tradição que se alimenta dela própria. Os fundamentos da tradição estão no fato de existir uma cadeia dialógica entre as próprias energias dos fenômenos míticos repetidos e as pulsões grupais. Neste ponto, sou novamente encorajada pela reflexão de Galeffi (2001, p. 316) sobre o universo sem lógica ou um universo polilógico, quando indaga: “Assim todas as possibilidades são igualmente válidas ou ainda, haveremos de escolher, de decidir, de recortar, de fazer com que as infinitas possibilidades se tornem apenas um campo de força que caminha em sentido determinado?”

Este questionamento remete à compreensão arcaica que envolve uma multitemporalidade numa perspectiva de transtemporalidade. Este é um aspecto onde a complexidade do tempo e do espaço mítico pode regar a ideia de um universo em construção. Este é um dos princípios da incerteza que é essencial para a criação de possibilidades e transformações. Possibilidades que também incluem a lógica do arbítrio humano e a corporeidade como fundantes de infinitos caminhos para uma vida vivente comunitariamente, solidariamente.

O pensamento africano se caracteriza pela ideia do corpo comprometido com os fenômenos da natureza. Nessa perspectiva, nos colocamos na relação com as energias da natureza do cosmo de modo a vivenciá-las também no próprio corpo. *Exu Obará*, *Exu*, rei do corpo, o que anima, embeleza e revitaliza. Para cada conjunto de célula que morre por dia, *Obará* faz nascer outras tantas que nos mantêm a vida. É ele que mantém vivo nas pessoas o impulso para troca de afetos e o desejo de gozos para que jamais se acabe a vida na terra. E quando o ser de cada um exulta o prazer e a vida, *Exu* se move infinitamente sem a contagem inflexível do tempo que limitaria os movimentos do corpo. *Exu* é o que faz o jogo do universo e nele estão contidas as infinitas possibilidades como a aleatoriedade do movimento, a vagueza e a desorganização. Nele está contida também a turbulência que o homem vive como um refazer contínuo da ação e do pensamento.

No ritual do *Padê*, vive-se a trama do caos como um mistério sagrado em instâncias que fluem para todos os lados. Mistério sagrado que representa para o homem a mais alta expressão daquilo que foge à ideia do que se chama lógica. São muitas lógicas onde o bem e o mal é tudo igual. E aí, seria possível confiar neste orixá de todas as possibilidades? A resposta é provisória: o arbítrio é do domínio do ser humano. *Exu* faz o jogo do universo e do homem. É ele que encaminha pedidos: carregando as oferendas, mobiliza todo o processo de restituição do que é retirado e ingerido da terra, do rio, da floresta, do espaço urbano e das pessoas. *Exu* é um fractal que se integra. Ele que se divide e fica inteiro em cada ser povoando todo o *Aiyê* e todo o *Orun*. *Exu* fez do mundo inteiro o seu banquete cósmico, engolindo tudo que existe, para, em seguida, vomitar renovado cada ser que é vivo. Isto justifica a compreensão de que *Exu* se firma no princípio de todo ser. Toda matéria individualizada no *Aiyê* está acompanhada do seu próprio *Exu*.

Pulsante, ele corre os caminhos do mundo, os caminhos da vida e o caminho dos encontros amorosos. Anfitrião que não se põe apenas diante das porteiras convencionais, Ele está diante da porta do gozo por onde se concebe a vida. Está na porteira de onde brota a vida. *Exu* é a vida que brota em cada ser. É o que se divide, derrama e junta o que precisa ser juntado. *Exu* é o que vivifica e movimenta tudo que há no mundo. O que não se renova e não se recria continuamente apodrece e morre. É preciso mover-se e se aquecer sempre para manter aceso o pavio da vida. Ele é o absurdo, é o sol que não deixa apodrecer o juízo.

No *Ipadê*, as entidades de todos os tempos são reunidas e consideradas. Os ancestrais são convidados e se fazem tão presentes quanto nós, os vivos. Nenhum ato ritual se efetiva sem essa presença originante. Nenhum ato litúrgico se inicia sem a invocação dos ancestrais como nos ensina Mestre Didi<sup>46</sup> no seu escrito de Roda (1997, p. 43) que diz “*Iyá me axéxe/Baba mi axéxê/Oxum me axéxê/Gbobo axéxê ti nu ará mi/Ki ntô bó orixá aiyê*”, que significa: “Minha mãe é minha origem/Meu pai é minha origem/Deus é minha origem/Todas as origens em mim/Adorarei antes do que qualquer orixá neste mundo”.

---

<sup>46</sup> Deoscóredes M. dos Santos – *Alapini* – Coordenador Nacional do Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-brasileira (INTECAB).

## Água silenciosa e insondável: água início da vida

É neste caminho que buscamos também compreender a relação entre nós e o mundo, ou entre o ente e o mundo como quer Heidegger (2002). O mundo no seu momento estrutural. A ideia de tempo vem antes do ser? Parece que é o tempo que contém o mundo como um fenômeno. Ou é o mundo que, na sua atemporalidade, na sua subjetividade contém os entes? Na sua fala, Felipe Serpa, no início da orientação a este trabalho, declarou que “esta concepção daria lugar a uma nova ciência baseada no pensamento ecológico onde o todo está na parte, onde a essência está na relação, e será a expressão de um novo homem e de uma nova sociedade, que serão determinados historicamente pela superação do ter”. A busca do ser implica no que está na essência originante, no que preexiste ao tempo. O pensamento africano compreende que quando eu era apenas um sinal de vida nos primórdios da concepção, eu já era essencialmente um ser *Oxum*.

Ser feita de *Oxum* é uma consequência para ser distinguida e me fazer presente na comunidade como um ser em plenitude. Eu sempre existi inteira na minha instabilidade constituinte sem depender do jogo tensivo entre o existir e o não existir. No caso do ritual de feitura, o corpo é entregue para se fazer emergir o novo e imprevisível ser no seu estado essência de existir num tempo sem limite. Não há um “esquematismo” espacial temporal para falar ou para compreender-se neste jogo originante que se movimenta em espiral. O povo de santo considera apenas a finitude do corpo. O que é espírito, o que sempre existiu vai para a ancestralidade, a fim de conviver mais profundamente com a sua comunidade. Pensando a ancestralidade como filha de *Oxum*, me permito sorver as palavras da realidade poética de Bachelard (1998, p. 72):

Água silenciosa, água sombria, água dormente, água insondável, quantas lições materiais para uma meditação da morte. Mas não é a lição de uma morte heraclitiana, de uma morte que nos leva para longe com a corrente. É a lição de uma morte imóvel, de uma morte em profundidade, de uma morte que permanece conosco, perto de nós, em nós.

Esta é uma condição que transcende ao que se compreende como existência antes e depois da vida, o que transcende ao que se mostra na cotidianidade.



E o axé se faz presente no seu sentido dinamizador e coletivo. O conhecimento de si e do mundo é um fenômeno reflexivo e trajetivo. Trajetivo no sentido de se desvelar no jogo do cotidiano. O cotidiano seria este conjunto de situações que se repetem. E as ações mais parecem atingir os limites dos conflitos entre pessoas que se experimentam, que se exprimem e se expressam nas rotinas e até em momentos rituais que se repetem como novidades. Isto é cotidiano.

O ritual da feitura, então, acontece num coletivo onde estão juntas as entidades ancestrais, entidades do presente e os orixás na sua nascerça. Todos vivem a concomitância e a complexidade da vivência fundamental para a existência da comunidade e de seu povo e das suas entidades protetoras. Vive-se e magnifica-se o ser na sua singularidade, que deve emergir e conviver no grande coletivo constituído de outros coletivos em toda sua complexidade. Coletivos que são magnificados pelas singularidades e pela ausência de categorias artificializantes. O limite entre o que poderia ser considerado como categorias seria tão tênue que não diferenciaria o suficiente para a nossa compreensão. Tudo e todos se relacionam num jogo de imprevisibilidades. A comunidade não se constitui em uma comum unidade. Uma comunidade de terreiro não é homogeneizante. Assim, um filho de *Ogun* vai conviver com outros filhos de *Ogun* com suas singularidades e suas diferenças fundantes do mistério do que é ser-sendo. É justamente a condição de irmão de cabeça que lhe dá a condição de ser-sendo, um ser distinto. Esta diferença é irrevogável nas probabilidades do ser humanidade e essência divina que somos.

Na primeira leitura deste texto, o professor Luiz Felipe Serpa declarou ainda que: “A coisa contemporânea mais fundamental desta reflexão é a concomitância do coletivo, com o singular e com o que está em potência”. Ser na comunidade é uma escolha. A bem da verdade, cada um que chega numa comunidade de terreiro sabe o que quer ser. No meu caso, em especial, eu escolhi começar do princípio.

## O pensamento africano como fundante para a formação e caminhada heurística

Um ano depois que frequentava a comunidade do *Ilê Axé Opo Afonjá*, meu companheiro Carlos Petrovich foi levantado *Ogan*. Preferi declinar do tratamento especial que me cabia como esposa de *Ogan* para ganhar o direito de circular na cozinha, lavar pratos, servir comidas ao invés de ser servida. Eu mesma escolhi ser *abian*, espécie de aspirante ou noviça; comecei também participando das obrigações rituais internas. Esta é uma coexistência que vai bem além da capacidade de percepção do que está à vista. A convivência, o estudo, a pesquisa, tudo foi se transformando como uma memória viva que se altera através de processos vigorosos de criação e recriação. Neste contexto, a entrada para a vida acadêmica não é um ato mágico. Contrariamente ao que possa parecer, eu não estou me despidendo das marcas da minha ancestralidade. Também não as imponho como única referência. O que acontece, de verdade, é uma concomitância entre todos os acontecimentos que me constroem na convivência comunitária.

De fato, o que buscava foi sendo encontrado na possibilidade do desvelamento da cosmovisão ancestral, como precursora de aspectos do desenvolvimento científico como alicerce e ferramenta que sustentam a base filosófica contemporânea. Neste contexto, se inclui a compreensão de aspectos da psicologia moderna, complementares do meu estudo. Considero que o meu fazer acadêmico tem contribuído também para a minha condição de ser religiosa. Chama atenção para o traço peculiar daquele que é feito na relação com o lugar do invisível. Nesse caso, o invisível não é o contraditório do visível. O visível possui, ele próprio, a membrana do invisível.

Por outro lado, parece que a nossa relação com o mundo pode ser melhor compreendida considerando, ao mesmo tempo, a relação pessoa e a sua filiação espiritual. Conhecer a alma do outro, cuidar do outro, portanto, são premissas que fundamentam a inserção do novo filho na comunidade. Esta é uma forma de comprometer-se dos mais experientes com os menos experientes.

Por conta da convivência com a família ancestral, da necessidade de aprender com os mais velhos e de em-sinar aos mais novos, me dei conta que já havia aprendido os códigos da comunidade e a linguagem do grupo que se constitui como um bem, um legado vivo da ancestralidade.

As relações foram se estreitando com os mais velhos. Todos e todas foram incluídos. Extraordinária a relação com as crianças que se constituíram em interlocutores de grande valia. Suas falas atingem a dimensão do mitopoético. Falas que traduzem as vivências sedimentadas pela tradição que nos une e que se inscreve no corpo e no escondido da alma da gente.

Enquanto isso, eu me punha a cultivar saberes e valores comunitários adormecidos em mim mesma. Toda minha existência veio à tona. Tudo faz sentido. As missas, rezas das pretas velhas, as procissões, o povo da roça, as feiras, o engenho e a casa de farinha dos meus padrinhos, os homens que cantavam na feira, as festas de Antonio Machado, os presépios, os banhos de rio, a solidariedade do povo negro e pobre dos subúrbios; a feitura, as festas da comunidade nas suas repetições. Esta foi a chave para a pedagogia criada para o Projeto *Irê Ayó* noutra forma de en-sinar fazendo educação para o cuidado com a vida.

## No dia em que eu me vi nascendo

Fazer educação para o cuidado implicou em vivenciar e compreender o terreiro como o lugar princípio da minha identidade, amparo espiritual, refúgio e célula mãe da comunidade negra. A iniciação ou a feitura, como se fala nos terreiros, não se constitui apenas num ritual de passagem para uma vida religiosa. A iniciação é outra vida que brota da convivência com a comunidade e que se renova até o último dia de nossas vidas. Para quem recebe o chamado para ser feito no santo, há de se permitir ser envolvido pela comunidade numa gestação coletiva que dura o tempo certo sem nenhum compromisso com a marcação controladora do *Chrónos*.

Em cada dia, em cada tempo, acontece o que tem que acontecer. No tempo certo, numa hora certa, toda ancestralidade se disponibiliza para acolher os novos filhos que compõem o barco.<sup>47</sup> Diante da aproximação do momento esperado, vai aflorando, gradativamente, o mistério da essência de cada um. Os sentidos se tornam mais aguçados. Os sons e os cheiros enchem o ambiente sagrado. Tudo é mistério que se faz no rebuliço do segredo: o caminhar

---

<sup>47</sup> Grupo de *iaô*.

das pessoas nos corredores, o bater das tampas nas panelas, o moinho ligado, o burburinho da cozinha, o abre e fecha das portas e das malas, a zoadinha das águas nas torneiras ou despejadas nos potes. Do lado de fora, vem o som das batidas do pilão preparando as folhas.

O pilão bate como batidas de coração. Uma batida maior e outra batida menor. Impossível esquecer desse som e da magia das folhas que exalam do pilão aromatizando a casa de *Oxalá*. Casa mãe que nos acolhe do nascimento à morte. Enquanto seres biológicos, somos criados com a cabeça bem junto ao coração da mãe. O primeiro som que escutamos na vida parece com o som do pilão. Também enquanto nos preparamos para a nossa reexistência negra, somos confortados pelo pulsar do coração da mãe comunidade. O som que se repete, cadenciado no silêncio da casa, sinaliza a aproximação da viagem ancestral. Está chegando a hora. Mães e pais pequenos, todos os mais velhos e também os mais novos caminham de um lado para o outro juntando peça por peça os inúmeros elementos necessários para ajudar nascerem novos filhos.

Os mais velhos vão ficando cada vez mais silenciosos, circunspetos e muito ativos. Ouve-se apenas o ranger das bacias, os passos no corredor, o tampar e destampar das panelas, o trincar de pratos. O cheiro de comida que vai nutrir e animar a intensa noite de vigília, com muito trabalho e rezas.

O estado de gestação da comunidade fica ainda mais evidente. Toda comunidade vigia o parto que dura dias e dias. O ambiente amniótico repleto do sagrado mostra sua transparência numa festa de fé e muitos cuidados. Da despedida solene para a viagem ancestral, guardo o olhar acolhedor de todos meus mais velhos. Enquanto me abençoavam, um por um, eu pensei: E agora, para onde vou? O que me espera? Não demorou muito, eu estava vestida com beleza e dignidade. O cheiro de banho de folha e a roupa nova me faziam feliz e confortável. Eu estava sendo gestada pela comunidade. De fato, nunca estamos completamente criados. Os mais velhos estarão sempre vigilantes nesta caminhada sem fim. Esta não é uma história pessoal. É a história de todos que passaram por essa mesma experiência religiosa.

Durante o recolhimento, os dias passam lentos e com muitas surpresas pelos rituais internos. O cuidado configura-se no que se traduz como tudo que pode ser desvelado. Sobre o cuidado, Pinto (1997 apud SOUSA JÚNIOR, 2003, p. 167) diz que:

O Nkisi, como é conhecido as entidades na nação Angola, é a vida, a essência invisível que se manifesta para nós através dos recipientes humanos, das pessoas por ele escolhidas, mas também são as pedras, o ferro ou qualquer objeto preparado para ser representação simbólica do invisível. Nkisi vem da raiz verbal Kinsa – tomar conta, cuidar: é o que toma conta da vida, cuida da vida. O termo Nkisi é sinônimo da palavra remédio. Ou cura.

Na minha experiência com a espiritualidade, a melhor hora é aquela horinha de manhã, quando um leve burburinho nos desperta, o/a *ojubonan* está chegando. A cada manhã, o pai ou a mãe derrama-se em cuidado sobre seus filhos. Escuta sonhos, vai tirando dúvidas para a construção da nova identidade considerada na sua fluidez. Sabiamente, essa é a hora escolhida para imprimir as marcas da espiritualidade. Marcas de proteção e equilíbrio.

Durante os *xirês*, fui protegida pelo grande útero comunitário, quando nada podia me tocar. Minha *ojubonan*, minha mãe Vardinha, que *Oxum* já levou para perto Dele e outras mulheres mais velhas no santo protegiam meu corpo com seu próprio corpo. Era a comunidade encantada que me encantava para as vivências nos mistérios da nova vida. Tudo estava e está no tempo presente: o corpo físico, emocional, racional, espiritual, integral e integrado pela alegria, beleza e muito cuidado. Um corpo que ocupa um espaço-território. Em outras palavras, este é um paradigma que inscreve no corpo regras culturais reterritorializantes. De fato, a primeira experiência do corpo com o sagrado cria uma parceria entre o ser e o território sagrado, o cosmo e a comunidade numa relação de ser, pertencer e participar como membro solidário. O que não significa ausência de conflitâncias e desencontros.

## O dia do nome: de volta à ancestralidade

Nas religiões de matriz africana, ter um nome ancestral é existir em plenitude. No passado, os nossos ancestrais, depois de sequestrados e separados como peças utilitárias, tiveram seus nomes ancestrais substituídos por nomes cristãos. A perda do nome era legitimada pelo batismo compulsório que tinha a importância do imposto e do uso dos navios negreiros de propriedade

da igreja, parceira de uma missão salvadora de si própria. Era o corte, a ruptura com que o africano tinha de mais precioso: a sua ancestralidade.

Durante o recolhimento para feitura, espera-se com ansiedade o dia do nome quando, de volta para comunidade, os novos filhos, os *iaôs*, serão apresentados com seus nomes ancestrais. Decerto que esta é uma reparação significativa que contempla a pessoa na sua ancestralidade e no sentido do filho da comunidade, agora legitimado pelo princípio do axé compartilhado. O dia do nome ou o dia da saída do *iaô* é como se fosse precedido da volta do útero protetor da ancestralidade para o nascimento de um ser inteiro. Já não somos apenas filhos e filhas da comunidade, somos também filhos do mundo que nos recebe festiva e ritualisticamente. Na comunidade, todos os velhos e velhas e convidados ilustres de outros terreiros esperam o momento. É justamente essa sabedoria matricial que nos devolve por inteiro os princípios básicos da convivência comunitária deixadas do outro lado do Atlântico. A alma ancestral está de volta. Chega a hora de tomar o nome do *iaô*. Tomar o nome de *iaô* é uma honra concedida a religiosos importantes de outro terreiro ou da própria casa. Diante de todo *egbe*<sup>48</sup> reunido, o *iaô* é levado para o centro da sala. Perguntado o nome, primeiro ele/ela responde baixinho, num quase sussurro. Perguntado novamente, ou melhor, numa terceira tentativa, o *iaô* gira o corpo sobre si mesmo, pula e grita bem alto o nome que está trazendo para que se ouça na cidade, nos palácios, no mercado e nas feiras. Ao ouvir o nome, toda a assistência aplaude e toca os atabaques. Os feitos de pouco tempo e alguns convidados podem receber seus orixás. Ao reconhecer o nome que foi revelado, os mais velhos lembram de ancestrais portadores do mesmo nome, suas qualidades e seu prestígio. Lembram as suas disposições morais e espirituais e explicarão aos mais novos o significado do nome ancestral recuperado.

O nome do meu orixá foi tomado pelo Pai Flaviano de Nanã. Nós nos consideramos de modo especial. Ele é uma pessoa sempre pronta a me ouvir e dar suas sábias respostas. Foi com grande alegria e com muita emoção que, no dia seguinte, fiquei sabendo do meu nome religioso. “*Oxum Tunxê*, este é o seu *orukó*, seu novo nome. Daqui por diante, as pessoas aqui vão lhe tratar por este nome”. A pergunta foi inevitável: O que significa este nome? Mãe Stella me em-sinou com a paciência de quem conversa com alguém que está começando a crescer. Indizível o prazer de conhecer o meu nome nagô significa

<sup>48</sup> O mesmo que comunidade.

deveras para a reparação da minha alma ancestral e da compreensão da minha cidadania dentro e fora do terreiro. Mais do que o término da obrigação, o momento vale como o início de uma nova existência na família ancestral. A partir daquele momento, se dá início ao processo da iniciação que dura toda vida.

Na Nigéria, cada orixá é cultuado pela família e seus descendentes. Conheci algumas famílias iorubanas com seus cultos familiares. No Brasil, esta prática foi abolida devido ao fato de que a família africana aqui era separada pelos seus donos. Acredita-se que foi *Iyá Nasô* que reconstituiu essa família de santo com pessoas de famílias diferentes e orixás também diferentes. No processo, foram surgindo membros mais experientes e com sabedoria para fazer reexistir a família ancestral. Como consequência, surgiu a importante figura da mãe e do pai de santo ou a *Iyalorixá* e o *Babalorixá*.

O *iaô*, o novo filho depois de feito, se torna alguém especial. É um regresso venturoso. O *iaô* tem uma nova família, sua família de santo, sua família ancestral. Tem um nome e começa um novo sonho, um projeto de vida, seja qual for a sua idade. Essa é uma ação que acontece parcimoniosamente e envolve toda comunidade. Até que atinja a maioridade com as suas obrigações de sete anos, o *iaô* estará sendo criado pela comunidade que lhe ensina nas regras e os valores do grupo junto com as características que se esperam decorrentes da proximidade com o seu orixá tutelar.

O regresso é de um outro para si mesmo e para a comunidade. A partir desse momento, como filho, passa-se a viver na comunidade a eterna condição de construir-se a cada dia. Agora sim está começando a iniciação. Com a cabeça feita, o *iaô* está pronto para desvelar e ser desvelado em todo seu ser. Ele está religado magnificadamente com o seu ancestral de origem, o seu orixá. Ele agora pode se mostrar com a sua real identidade que o desvela de corpo e alma. O regresso que traz implícito o sentido do renascimento e o acolhimento necessário para o seu crescimento na comunidade. O acolhimento dos mais velhos é o que fortalece e sustenta o sentido e o sentimento de pertença. A sustentação desse acolhimento vai se evidenciando cada vez mais pelo ensinamento desses mais velhos, pela redistribuição do axé, na participação dos rituais internos e pela correspondência no comportamento de quem busca e aceita os novos ensinamentos. O confronto também é uma realidade. O confronto se faz presente pela necessidade de atenção quase absoluta especialmente nos primeiros tempos quando todos os sentidos devem estar

voltados para a um conjunto de regras, nem sempre explícitas, mas necessárias para a manutenção dos rígidos princípios da comunidade. Todos os mais velhos são responsáveis pelos mais novos. E os mais novos buscam os ensinamentos dos mais velhos. O ensinamento não tem hora marcada. Todo saber está imanente em tudo que está para ser desvelado. Insistimos que a escuta é o caminho para aprender a tornar-se efetivamente um ser participante da comunidade. As histórias mudam de endereço, mas a força e a dimensão da reexistência que recebemos pela feitura são as mesmas. O ato da iniciação se constitui num processo de toda vida e é igual em todos os lugares. É um processo como dádiva incondicional daqueles que, como pais e mães de santo, generosamente nos fazem à sua própria imagem e semelhança.

## *Ebome* detinha: em-sinando e desvelando a alma do outro

A convivência numa comunidade de terreiro não é simples. Somos todos muito parecidos, tanto nas virtudes como nas possíveis deformidades. Somos todos uns espelhos dos outros e temos consciência deste fenômeno. Então, com-vivência é a palavra mágica de uma comunidade de terreiro. Aliás, de qualquer comunidade. Toda com-vivência é desafiante. O aprendizado tem que ser rápido. Logo que cheguei à comunidade, esta foi a minha primeira lição com dona Detinha. Era assim que a tratava naquele momento no *Afonja*. Com o tempo, ela foi se tornando pra mim e para Petrovich nossa irmã mais velha no seu significado iorubá. *Ebome* Detinha de *Xangô*, com o seu jeito de líder natural, nos olhou longamente. Olhou firme pra mim e para meu companheiro *Ossóbaró* pela filiação espiritual e pela confirmação como *Ogan de Ogun* algum tempo depois. Ela nos olhou por inteiro e afirmou:

*Que vocês sejam bem-vindos à família de Xangô. Agora que vocês foram chamados para esta família, vamos ficando por aqui. É assim, a gente vai ficando, vai sentindo o cheiro do outro pra ir vendo se gosta, se é isto mesmo. Este foi um dos primeiros ensinamentos desta preceptora que sempre ouviu e entendeu as nossas dúvidas, nossos medos e ansiedades. Sentir o cheiro do outro. Isso nunca me saiu da cabeça. Pra sentir o cheiro do outro, não é necessário nenhum movimento. Nem precisa dizer nada, é só olhar e escutar. É só ficar perto*



*e escutar muito. Escutar é o melhor que se tem a fazer. Não precisa perguntar nada, porque todo saber chega na hora certa. Aqui ninguém fica ignorante é só ficar perto dos mais velhos.*

De vez em quando, ela parava um pouco como se desse um grande mergulho dentro de si mesma, e recomeçava com toda sabedoria e vitalidade que *Xangô* lhe deu. Naturalmente que esta não foi a única voz que me deu educação no axé.

*Ebome* Detinha é uma senhora que se distingue pela compreensão da realidade complexa da comunidade de terreiro. Comunidade que se apresenta como um tecido entrelaçando muitas histórias de vida. No terreiro, nós aprendemos a conviver porque nós nos autoconhecemos. Aprendemos quem somos de verdade. Assim, podemos nos vigiar, nos corrigir ou não. Quando cheguei ao terreiro, *Ebome* Detinha estava sempre sentada diante uma grande mesa na sala da casa de *Xangô*, cheia de retalhos de tecidos, rendas fitas, palha da costa para vestir suas bonecas pretas como os orixás.

*Ebome* Detinha aduba as possibilidades do seu fazer entrelaçando a Ciência, Filosofia, tradição, Arte, o ordinário e o extraordinário com as história dos orixás, atualizando acontecimentos do presente do passado com autoridade e consciência do que está fazendo. *Ebome* Detinha me em-sinou a en-sinar. Esta senhora enquanto se mostrar no seu fazer, se oferece como um ensinamento para uma forma de vida que faz valer a sua qualidade de mais velha implicada no seu fazer sedutor. Fazendo suas bonecas de pano vestidas como orixá, conta histórias de cada um tornando o implícito explícito, trazendo a tona princípios e valores na perspectiva do subjetivo de uma realidade objetivada: o sentido de ser-sendo na comunidade.

No terreiro, o uso exclusivo de critérios racionais na interpretação dos fenômenos não daria conta da compreensão necessária para o autoconhecimento que afeta as relações das pessoas entre si e com a comunidade. Através de *Ebome* Detinha, aprendi a compreender sem interpretar ou julgar as minhas próprias observações. Foram as suas prosas que me fizeram compreender as festas e os principais fatos míticos que nos afetam. São as festas, as obrigações que tecem e costuram as nossas relações com os orixás, com os mais velhos, com os mais novos e com a comunidade.

Com isso, quero dizer também do meu reconhecimento pelo fato de ao mesmo tempo em que Mãe Stella me fazia filha de *Oxum* e *Ogun*, *ebome* Detinha

me ajudava a caminhar pela complexidade dos fundamentos da religião e da convivência na comunidade. *Ebome Detinha* de *Xangô* é uma educadora nata. Na sua casa, abriga princípios africanos de convivência, compreendendo a religião nas suas objetividades e subjetividades como um espelho ancestral. Os seus ensinamentos partem do que foi importante na sua vida no seu trajeto, tanto como mulher negra, matriarca da respeitável família Pimentel, quanto na sua convivência comunitário-religiosa.

Conhecer *Ebome Detinha* no seu jeito de ser e de ensinar foi importante para que eu me considerasse de fato uma mestra. Alguém que ensina porque conhece a alma do outro. Esta mestra de quem falo tem toda uma história em torno da família e da sua condição de ser filha de *Xangô* que envolve inclusive sua relação mitológica com o comportamento do cágado, bicho símbolo da cultura iorubá, que ela mesma associa a longevidade e a sabedoria da convivência comunitária. O cágado anda lentamente olhando a caminho e o que e quem está do seu lado. Ela se encolhe como o cágado a qualquer sinal que possa lhe causar desagrado ou mal-estar. Afirmo que fala pouco para não engolir o vento e enjoar. Os africanos escravizados, segundo sua compreensão, não falavam durante a viagem para não enjoar. Diz ainda que é preciso parar de falar de vez em quando para não perder o controle de si próprio.

Decerto que ela não se inspirou no pensamento deleuziano, quando subentende nas suas teses que o homem permanecerá para sempre entre o silêncio e a palavra. Vivendo um contexto cultural bem distinto do mundo globalizado, ela se encarrega de fazer a tradução histórica, cultural e religiosa tecendo a existência de dois mundos. Desconfiada das verdades absolutas, reconhece na filiação espiritual uma infinidade de interpretações pessoais que lhe oferecem o chão e o prumo.

Revendo as suas prosas, entendo que a comunidade de terreiro não artificializa os acontecimentos. Todo acontecimento tem sua origem no cotidiano do lugar. Os símbolos, via de regra, não são símbolos representativos de entidades. Os símbolos são o que representam. Assim, o *Afonjá* não representa a terra de *Xangô*. O *Afonjá* é a terra de *Xangô*. A terra do *Afonjá* que é lugar sagrado.

*Ebome Detinha* se destaca das outras pessoas pelo fato de enquanto vai construindo o seu artesanato de bonecas, vai compondo sua própria inteireza e contribuindo para a construção de nossas identidades. No seu fazer, ela emite

seus pensamentos, suas memórias, que vão bem além do ato de comercializar suas bonecas vestidas de orixá. Logo que a conheci, ela foi, aos poucos, falando detalhadamente das subjetividades dos elementos que compõem as vestimentas de seus bonecos à semelhança da roupa do orixá. Destes encontros, nasceu a inspiração para o texto *Prosa de Nagô* para formação das educadoras da Escola Eugenia Anna na comunidade *Afonjá*.

Compartilhamos do seu silêncio desvelador. O silêncio que nos coloca dentro de nossa própria essência. As suas bonecas nos ajudam na compreensão do viver comunitário e de cada um de nós em particular. Percebe-se que há uma intencionalidade velada nas suas narrativas míticas, carregadas de ensinamentos motivados pelo modo africano de ser. O seu jeito contribui para o equilíbrio, para a motivação que se apresenta neste meu estudo como motivação genuína. O seu fazer incluiu uma disposição de falar como um monólogo bem do estilo do povo velho no santo derramando saberes, fecundando novas possibilidades de estar no mundo para os que se aproximam da religião. A sua fala detalhada está sempre a desvelar o ser humano na imagem e semelhança dos orixás. Tecendo histórias de vidas, ela vai reunindo valores culturais existentes em cada detalhe que compõe suas bonecas. *Ebome* Detinha comenta fatos do passado e do presente, faz analogias para o autoconhecimento, estimulando a compreensão da essência de cada ser e da memória do grupo ao qual pertencemos.

Transitando pela memória do lugar, trazendo suas narrativas míticas, ela talvez não se dê conta que nas suas falas ou nos seus escritos há uma real necessidade de en-sinar e autoconstruir-se.

Senhora de uma mestria particular, a fala de *Ebome* Detinha deixa significados no seu objetivo de transmitir princípios da tradição, que refletem o pensamento do grupo que testemunha o mundo na sua dinâmica. Ela é a personificação da memória coletiva. É consciente de suas formas, de seus contornos e de seus equívocos. Constantemente, ela afirma: “Os velhos também erram. Os novos precisam ficar atentos para lembrar aos velhos quando eles estiverem esquecidos”.

Assim, ela vai projetando em cada um a condição de um ser consequente na comunidade. A fala de *Ebome* Detinha é atemporal, e só pode ser compreendida na sua incompletude. A sua fala cria possibilidades e o desejo de

interpretação aprendente do movimento dinâmico, dos acontecimentos comunitários que se organizam e se renovam porque se repetem no cotidiano. Neste sentido, sinto-me acolhida pelo pensamento de Macedo (2000, p. 75) quando afirma que:

Como seres-no-mundo estamos, estamos encharcados de cultura, portanto, é mister lidar com a natureza ontológica do ser e a natureza epistemológica do conhecer, assunto caro a uma hermenêutica relacional. Uma consequência natural desta inserção hermenêutica de cunho relacional é a certeza de que o conhecimento é aquilo que criamos interativamente, dialogicamente, conversacionalmente, no âmago da nossa cultura e de todas as indexalidades sociais nas quais estamos implicados.

Uma comunidade de terreiro funciona como um laboratório de conhecimentos, memórias e de histórias. São muitas histórias, muitas biografias singulares que se cruzam criando outras histórias que se juntam à memória coletiva do lugar. Dona Detinha não conta história de sofrimento. Sua história é uma história de emancipação de quem continua se formando, fazendo caminhos para si e para os outros. História de quem sabe o que faz e porque faz. É alguém que se autoriza a falar e defender o pensamento do grupo ao qual pertence. A sua vida pessoal está imbricada com a história representativa não somente do *Afonjá*, mas representativa de outros segmentos da comunidade negra. Ela é, ao mesmo tempo, uma religiosa, uma artesã, uma ensinante, espécie de secretária da casa de *Xangô*, conselheira, mãe, avó e bisavó. A sua história de vida confunde-se com a história da comunidade, acumulando e condensando experiências particulares da memória coletiva que passam por suas narrativas carregadas de acontecimentos e novidades.

O desafio do exercício a que me proponho inclui a decantação dessas suas experiências alquímicas na sua relação com o povo da rua, com os visitantes, principalmente com os mais novos do terreiro, além de seus pares quando se aconselham mutuamente. A sua palavra transmite, transforma e põe cada um de nós numa prontidão para os acontecimentos inesperados. *Ebome* Detinha, consciente da sua importância na comunidade, fala, escuta até compreender completamente o que escuta e nos instiga a este exercício como forma de com-vivência.

É possível que ela mesma não se dê conta da sua importância na construção de nossas identidades, na relação com a comunidade e com os orixás. Como um ser itinerante no terreiro, já tem percorrido um longo caminho se considerarmos que ela viveu a presença de duas mães de santo. Foi ela, com a *Ebome* Maria de Iansã, que acolheu Mãe Stella nos seus primeiros momentos de *Iyalorixá*.

É importante este direito de memória que temos guardado pela fala que se repete de geração para geração; é o que define a nossa ancestralidade na comunidade de terreiro como um bem comum. Memória que revive, que redimensiona positivamente a cultura do lugar, a história, o território e suas realidades sociais e psicológicas acumuladas que ficam como uma sucessão de narrativas que não se perdem.

Pela memória e pela tradição, compreendemos que o pertencimento a uma comunidade de terreiro não é transitório nem eventual, nem necessariamente presencial; mas é para sempre. Com *Ebome* Detinha, aprendi a me pensar como matéria porosa ou como a água, matéria moldável, plástica, que se transforma com as necessidades que se apresentam. Sou filha de *Oxum*. Pela iniciação, aprendi a cuidar do meu corpo como morada do meu orixá, sem fazer a diferença entre a matéria humana e o espiritual.

A maturidade religiosa passa, então, pelo cuidado de si, do outro mesmo e pela sensibilidade em aproveitar todo fragmento de saber que se projeta em forma de frases ou palavras decerto não aleatórias. São sempre palavras desveladoras. São partículas de sabedorias esparramadas e recolhidas ao longo da experiência religiosa. Assim, cada palavra de *Ebome* Detinha tem sido pra mim como miçangas preciosas, que fui juntando até se transformar num fio de contas de *Oxum* e carrego perto do coração, porque é o que dá identidade e compõe o meu jeito de ser-sendo na minha comunidade e no mundo.

Eis pois o Negro-africano,  
o qual simpatiza e se identifica,  
o qual morre para si a fim de renascer no outro.  
Ele não assimila, *ele se assimila*.  
Ele vive com o outro em simbiose,  
*ele co-nhece o outro...*  
Sujeito e objeto são, aqui, dialeticamente  
confrontados no ato mesmo do conhecimento,  
que é ato de amor. 'Eu penso, então eu existo',  
escrevia Descartes.  
A observação já foi feita, pensa-se sempre *alguma coisa*.  
O Negro-africano poderia dizer:  
'Eu sinto o Outro, eu danço o Outro, então eu sou.'  
Ora, dançar é criar, sobretudo quando a dança é dança do amor.  
É este, em todo o caso, o melhor modo de conhecimento

SENGHOR apud MANCE, 1995



## A ENCRUZILHADA É AQUI: E AGORA PARA ONDE VAI O CAMINHO?

Neste momento, sinto a necessidade de deixar cair o pano. Talvez não finalize, mas possa escolher outros caminhos a fim de não interromper o espetáculo da vida. Uma lágrima teimosa desce pelo rosto cansado na madrugada que se aproxima. A menina Vanda, de tranças mal feitas e corpo desajeitado, abraça a mulher madura que caminha com a coragem de quem carrega na pele a cor da noite. As duas correm juntas com o Tempo de todas as esperanças.

É chegada a hora, e não gostaria de falar de perdas. Todos os caminhos foram transformados em caminhos de esperanças. Falo, portanto, do que considero interrupção. Talvez a mais doída tenha sido o afastamento compulsório da Escola Eugenia Anna, na minha comunidade, meu berço ancestral, ainda no meio desta jornada. Estanquei no meio da encruzilhada a espera de outros passantes errantes como eu mesma. Retornei cinco anos depois. A viagem para ancestralidade do querido Professor Serpa, mais tarde se fazendo acompanhar de Carlos Petrovich, deixou um vazio inconcebível. Petrô, companheiro e interlocutor, parceiro que encantou a sua arte, fecundando saberes, transformando sentidos e abrindo outros caminhos que percorremos juntos.

Como em todo espetáculo, em que os atores se juntam e celebram o último ato, nós nos juntamos e nos agradecemos



mutuamente. Nós nos abraçamos numa grande roda, como no *xirê* encantado com todas as presenças. Nós nos acompanhamos. Nós nos construímos. Nós nos dançamos. Não há espectros em nenhuma dessas lembranças. Estamos todas e todos encharcados de vidas. Eu me vejo, eu me sinto, eu me abraço e me danço. Nada é mais humano, mais sagrado e mais objetivo que dançar, lançando-se com formas em qualquer espaço. Os movimentos do meu corpo contam todas as minhas histórias. Eu me danço e me indago: Quais os sentidos que se movem em mim na hora desta quase despedida?

Siqueira (2006a, p. 29) nos fala da “teoria de Senghor que inclui em seus pressupostos a existência de uma força vital entre os negros africanos; ele encontrou meios de descobrir, que esta força é animada pela razão”. De fato, não se trata da razão descrita pela realidade ocidental. É um outro olhar sensível sobre uma razão que é capaz de apreender outras realidades e interpretar fenômenos que só existem no mais escondido da consciência humana. Falo da razão do pensamento africano e suas subjetividades. Falo de uma razão que abriga o desejo cheio de pregnância que ativa na participação irrestrita do sujeito em todo seu processo de ensinâncias e aprendizagens. Há de se perceber, ainda, uma razão para o conhecimento que junta a lógica e a intuição, o distanciamento e a sensibilidade, a imersão, a leveza, a acuidade e o pensamento.

Como em outras instâncias, o conhecimento nascido das subjetividades do pensamento africano está na raiz da ciência contemporânea. Muito das subjetividades deste pensamento na sua condição arcaica tem sido legitimada pelo consenso científico, gerando conhecimentos antes associados apenas ao encantamento e à adivinhação, a exemplo dos conhecimentos médicos.

A respeito desta afirmação, considerando a imagem do povo negro relacionada com a inferioridade, jamais seria vinculada a sua história qualquer atividade filosófica ou intelectual. Nascimento (1996) chama atenção para o fato de que quando se atribui a um povo supostamente branco, não africano, o progresso civilizatório da África subsaariana, afasta o protagonismo do povo negro na construção de civilizações e avanços filosófico-científico-tecnológicos. Mesmo diante de qualquer outra reflexão, insisto: eu me danço, girando por todos os espaços não sem destino.

Olho para trás na busca de um passado não muito remoto. O que mudou? O que este estudo tem potencializado? Compreender o pensamento africano

na formação e no ensino de crianças da comunidade *Afonjá* resultou em viver intensamente a ação de aprender e em-sinar.

No início, foram apenas dois dias intensos com o propósito de fazer cabeças. Naquele momento, foi dada a partida à ideia de iniciar as educadoras para a cotidianidade do *Afonjá* como lugar da Eugenia Anna. Foi levada em consideração a localização da escola e a sua importância para a comunidade. Nos dias, meses e anos que se seguiram, foram se construindo outros caminhos que se cruzavam numa teia de poesia, ciência, sabedoria, natureza, o sagrado, o cuidado e a ancestralidade em-sinando e nos inserindo na vida como o ser coletivo que somos.

Ser coletivo que ficou evidenciado pelo sentido do pensamento africano recriado no cotidiano dos terreiros, onde todos são aprendentes do ato de educar. Concordamos com Serpa (2003, p. 9), quando, prefaciando Galeffi, diz que: “aprender passa a ser o mesmo que aprender a viver junto, aprender a fazer, aprender a pensar, aprender a ver, aprender a falar, aprender a escrever, aprender a aprender”.

São muitas as representações do ato de aprender a estar juntos, nas vivências ritualísticas comunitárias. Dentre estas, é possível distinguir o dia da celebração de *Iyamasê*<sup>49</sup> solenizado sempre no dia 11 de julho. Depois da primeira cerimônia ritual do dia consagrado a mãe de *Xangô*, cada um caminha individualmente para receber da mãe de santo uma pena de galinha *conquen* aos pés de *Xangô*, o dono da comunidade *Afonjá*. Este é um sinal do coletivo e das individualidades magnificadas e preservadas. Tomamos a pena e prendemos nos cabelos. Os homens põem no bolso mesmo, contanto que esteja a mostra. Durante todo dia, nos mostramos uns aos outros, ratificando nossa individualidade no coletivo. À noite, saímos em procissão para o barracão de festas numa dança que re-úne. Tudo que se mostra ao tempo está sendo mostrado aos ancestrais. No barracão, todos nós entregamos as penas a *Iya Kekerê*, que junta num único feixe e põe de volta no quarto de *Xangô*.

Também para reafirmar o sentido agregador dos nossos ancestrais, neste mesmo dia, cada um dos filhos oferece um *ojá* a *Iyamasê*. *Ojá* é um pano com o qual cobrimos as nossas cabeças em momentos rituais ou não. Numa arrumação significativa, os panos são enlaçados deixando perceber mais uma

<sup>49</sup> Qualidade de lemanjá mãe de *Xangô*

vez a importância do sentido agregador do povo negro e as individualidades preservadas. O arranjo, que chamamos de *okó*, acompanha a procissão solenemente. Quando retorna, é posto em frente de *Iyamasê* até

o próximo ano quando tudo se renova e se repete. Assim como as penas, as escamas na sua disposição imbricada que cobrem um corpo também marcam o sentido do coletivo e o individual que se distingue incontestemente. Em qualquer circunstância, a comunidade é sempre a representação de um corpo. As folhas que se esparramam ligadas ao tronco sustentado pelas raízes que firmam e mantêm a vida são também representações do coletivo sustentado pela ancestralidade.

Em alguns terreiros, mais precisamente no Terreiro Mukambo, o coletivo é representado também pela árvore do Tempo enlaçada com um grande pano branco. Segundo o Tata Anselmo (informação verbal)<sup>50</sup> o pano branco abraça o tronco como um abraço em toda a comunidade, protegendo-a. Entretanto, cada galho do tronco ganha o seu pano, o seu laço, representação simbólica da proteção individual.

Na comunidade religiosa, é a feitura que se constitui e define o pleno acolhimento do indivíduo aos olhos do grupo. Por analogia, as educadoras da Eugenia Anna, antes isoladas em suas paredes, não existiam no campo afetivo da comunidade até vivenciarem diálogos, espaços e saberes do lugar. O fato de estarem juntas fazendo um caminho, olhando para o pensamento africano e terem demonstrado o desejo de participar da comunidade como parte desse coletivo, foi o sinal para um outro tempo, uma outra forma de ser-sendo das educadoras como uma força significativa do lugar. Estava sendo iniciada uma parceria implicada pela presença integradora do jeito africano de viver na escola como na vida. Importava, portanto, efetivar o diálogo onde outros saberes também seriam compreendidos para elaboração de uma forma de ensinar, contemplando a criança no seu crescimento e formação de corpo e alma para enfrentar a vida lá fora carregando o legado da sua ancestralidade. Daí por diante, não havia dúvida. Era como se vivêssemos numa comunidade africana ou pelo menos vivendo os princípios que regem a comunidade religiosa *Afonjá*.

Este comportamento nos lembra o pensamento de Santos (1977), quando atenta para o sentido da prática religiosa como possibilidade de convivência,

---

<sup>50</sup> Conversa gravada em 2006 com *Tata Anselmo*. O Pai Anselmo é pai de santo e mestre em educação pela UNEB.

acomodações e reelaborações, refazendo laços na diáspora, transformando vivências em cultos tradicionais africanos. As diferenças étnicas eram uma realidade, mas o que mais importava eram as semelhanças. Importava estar juntos nas irmandades, nas confrarias e mais tarde nos terreiros, o que se constituía também numa postura de afirmação política.

Conscientes da responsabilidade política e pela manutenção do pensamento africano na educação das crianças da Eugênia Anna, continuamos ouvindo a comunidade e nos indagávamos sempre: o que mudou ou o que está mudando entre nós? É possível que o relatório do grupo de educadoras sinalize para alguns acontecimentos importantes.

Ava Wiliams, finalizando a sua estadia em nossa comunidade no ano 2000, colheu da professora Paula Gonçalves o pensamento que se segue:

*Eu trabalho na Prefeitura há um ano e meio. Eu trabalho numa outra escola que tem uma outra visão de educar. Eu trabalho em outra escola. É uma escola católica e não tem esta preocupação com o afrodescendente. O que lamento é que se trata de uma escola católica, mas que está em Salvador. Nem se percebe quando se está diante de uma criança afrodescendente. Enquanto na Eugenia Anna é dada toda importância a esta origem da criança. Eu percebo que aqui com toda dificuldade financeira que se tem o aluno aqui se torna um negro livre, porque conhece quem ele é.*

*A criança de outra escola que não tem este referencial histórico ele é um ser reproduzido e reproduzível. É o aluno que vai continuar se mantendo no lugar que foi criado para o afrodescendente e onde ele via de regra já se mantém. A maioria das crianças são brancas e a maioria que é afrodescendente não conhece a sua história. Esta ali de espectador da história. É muito difícil e necessário que o próprio professor se identifique pra que ele se forme e ensine a cidadãos que vão transformar o Brasil que possa dar outra atenção para o seu povo.*

*O professor precisa formar a sua identidade para depois levar isto para a escola. A pessoa só ama aquilo que conhece. Pra mim a diferença básica é conhecer a história dos ancestrais. Nunca ouvi falar na África na escola a não ser como um continente derrotado. A criança da*

*Eugenia Anna tem outra visão de África. A criança daqui não tem vergonha de assumir a sua etnia. Percebo fora daqui uma criança quando vai reproduzida. Aqui as nossas crianças não vão ser reproduzidas*

*Eu hoje percebo que não buscarem as minhas respostas. Nunca me perguntaram nada. Me davam as coisas prontas. Acho que um problema muito sério no nosso país no que diz respeito ao preconceito é esta forma fingida, esta forma dissimulada de como acontece. O racismo acontece e as pessoas fingem não compreender, não saber por que não querem discutir. Eu acho que nada que é escondido, que não é mostrado não se resolve. Nunca é falado porque as pessoas têm medo de falar para se mostrarem racistas. Mas essas pessoas têm consciência do seu jeito de ser racista no cotidiano delas.*

*O preconceito se apresenta na escola, quando trabalhamos a pluriculturalidade, principalmente quando enfatizamos a cultura afro-brasileira. Quando uma pessoa afrodescendente não é respeitada no mercado de trabalho, quando vai numa loja e é visto como algum que oferece perigo para a sociedade por conta da sua cor. O preconceito se mostra nas piadas, nas brincadeiras que parecem inocentes, mas que colocam a pessoa numa condição de inferioridade.*

*O que é África pra mim? África é história que não me foi contada. A história, não do meu pai ou da minha mãe, mas história de antepassados que não me foi contada. Hoje eu tenho necessidade de descobrir esta história escondida, principalmente depois que vim trabalhar aqui com Vanda no Irê Ayó. Nós trabalhamos com a mitologia africana recriada aqui no terreiro. Nós construímos todo trabalho coletivamente nos ACs (atividades complementares). Nós contamos histórias. Ensinar para nós é estar sempre narrando histórias com a participação das crianças.*

*Toda criança gosta de escutar histórias. Mostramos as crianças que elas fazem parte das histórias que são as histórias dos nossos antepassados. Descobrimos com as crianças os princípios e valores da história. Levamos esta história para o estudo das ciências, para outras áreas do conhecimento, para a matemática e tudo que possa evidenciar a importância do negro no Brasil para composição do povo brasileiro.*

*Estamos sendo falando com a criança, fazendo ela se sentir importante. Não. Aqui nós não ensinamos que Oxum salva. Nos não dizemos que Ogum salva. Falamos de Ogum associado a invenção do ferro, da alquimia e dos remédios. A criança aprende a nossa história e aprende a respeitar a religião como religião e não como folclore. A religião aqui para nós tem que partir de cada um buscar este conhecimento ou esta experiência. Eu defino negritude como uma forma de ser de pensar de representar de conhecer o que é seu. Eu defino minha negritude como uma forma de conhecimento, uma postura política.*

Dentre as muitas demandas que vão surgindo, ao longo do estudo, penso na possibilidade de um esforço coletivo para reverter os argumentos coisificantes da história que nos foi contada e revelar a identidade ancestral que alarga a consciência e autoriza a reinvenção da nossa própria história.

O Projeto Político-Pedagógico *Irê Ayó* foi acolhido na Faculdade de Educação (FACED) da UFBA como um esforço investigativo para um currículo multirreferencial, inicialmente com orientação do professor Ubiratan Castro, mais tarde, o professor Luis Felipe Serpa, e finalmente o professor Dante Galeffi.

Num esforço multidisciplinar, tenho hoje a coautoria da comunidade científica tanto da FACED, como de inúmeros intelectuais e atores sociais que dialógica e colaborativamente têm participado da elaboração e compreensão de pensamentos e saberes desenvolvidos ao longo da história e a memória negro-africana.

O projeto em questão, por experimentação e transferência, evidenciou a possibilidade de vivenciar a sua metodologia em outras comunidades, a exemplo de escolas de orientação católica na periferia de Salvador quando com Carlos Petrovich realizamos trabalho de formação a convite na Pastoral do Menor. Também no sistema municipal de ensino de Lençóis convidados pelo Ponto de Cultura Grãos de Luz e Griô.

Tendo como base o estudo em questão, estou contribuindo com a formação de educadores e educadoras para operacionalização da lei n. 10.639 a convite da Secretaria Executiva de Educação do Estado de Alagoas.

Durante dez meses com o pensamento africano no *Irê Ayó*, participamos do Grupo de Estudos na Secretaria de Educação Continuada Alfabetização e

Diversidade (SECAD) para a Inserção das Diretrizes Nacionais para Educação das Relações Étnico-Raciais e Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana.

Na Secretaria Municipal de Educação e Cultura em Salvador, contribuímos com o texto: *Mitos Afro-brasileiros e Vivências educacionais*. Pasta de Textos da Professora e do Professor (2005).

Finalmente participei com o texto *Tradição oral e vida africana e afro-brasileira* no livro *Literatura Afro-brasileira*, organizado por Florentina Souza e Maria Nazaré Lima e publicado pelo Centro de Estudos Afro-Orientais em coedição com a Fundação Cultural Palmares em 2006.

Orientamos monografias inspiradas no pensamento africano, entre elas *O Ensino da História da África e Afro-Brasileira na Educação Infantil*, de Gonzaga e outros (2006).

Facilitamos pesquisa para monografias e estágios de dezenas de estudantes da Universidade do Estado da Bahia (UNEB) e da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Acolhemos as pesquisadoras Maria Paula Fernandes Adinolfi, mestranda da Universidade de São Paulo (USP), e Márcia Theodorico Mezzano da Universidade do Rio Grande do Sul.

Recebemos Bernd Reiter – Research Associated, Howard Samuels State Management and Policy Center Graduate School and University Center – City University of New York.

Participamos dos programas de intercâmbio internacional da PUC-Rio com importantes universidades americanas.

Estes estudantes e suas respectivas instituições de origem são: Ava Williams (2002) do Programa de Relações Internacionais de Notre Dame University; Edith Saldivar (2002) do Programa de Relações Internacionais da California State University; Jacob Weiler (2003) do Programa de Antropologia de Notre Dame University; Jay T. Price (2003) do Programa de Sociologia da Utah e Sukmeet Angali Kaur (2003) do Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais e Economia da Johns Hopkins University e bolsista da Comissão Fulbright.

Por carta, a professora Denise Fonseca (2006) nos informa que:

Até onde fomos informados pelas instituições de origem, ou pelos próprios estudantes soubemos que a jovem Ava Williams foi imediatamente aceita em um programa de pós-graduação, a partir de um projeto de pesquisa que adotou o Projeto Irê Ayó para o tratamento da questão racial nos Estados Unidos. Além disso, a jovem Edith Saldivar<sup>51</sup> transformou a sua experiência em uma reflexão sobre comunidades latinas nos Estados Unidos, sob a forma de um vídeo documentário, como monografia de graduação e foi aceita no Programa de Mestrado em Relações Internacionais, imediatamente após a sua formatura, na mesma instituição na qual se graduou.

Neste contexto, é óbvio compreender que a proposta não foi concebida apenas para uma comunidade de terreiro, para crianças negras e praticantes das religiões afro-brasileiras. O pensamento africano, que fundamenta as vivências pedagógicas no *Irê Ayó*, reúne valores criadores de identidades e fecundantes de comportamentos solidários e coletivos.

Na formação de fevereiro de 2003, esteve presente a professora Denise Guerra, que demonstrou interesse em compreender melhor o *Irê Ayó* enquanto intervenção para o processo de ensino-aprendizagem de ciências, tendo como fundante o pensamento africano. Vimos como resultado a brilhante defesa de sua dissertação de mestrado na Faculdade de Educação da Universidade Federal da Bahia, com o título: *Cabeças (bem) feitas - Ciências naturais num contexto pedagógico de afirmação cultural*.

Denise conclui seu trabalho dizendo: “A ‘cabeça bem cheia’ está dividida em compartimentos depositários de conteúdos desprovidos de sentidos e significados. Uma ambiência fria em que a transmissão, o depósito, produz o arquivamento dos seres humanos”.

Para Denise:

O currículo de ciências na Eugenia Anna se mostra na perspectiva da cabeça bem feita. Um lugar de intercruzamento, de tessitura

---

<sup>51</sup> Ilê Axé. Afro-Brazilian Cultural Identity By Edith Saldivar. Latin America and Latina/o Studies University of California at Santa Cruz Senior Exit Project. Sprig 2003



de saberes, um ambiente natural e cultural pulsante, ressonante, no qual a arte de indagar, de instigar, de estimular, do estimular, do fazer coletivo produz simultaneamente a dúvida e o vigor para responder as questões locais e globais e assim se iniciar na comunidade e no mundo.

De fato, o Projeto Político-Pedagógico *Irê Ayó*, inspirado no pensamento africano recriado na diáspora, chamou atenção pela sua utopia pedagógica acreditável. Utopia criada pelas possibilidades e consequências de uma consciência histórica na diversidade e pela criação de ações educativas de combate ao racismo e valorização dos contrastes e diferenças.

Assim, vislumbro a possibilidade de continuar contribuindo com esta interlocução, incluindo-me entre outras experiências e em outros estudos que atendam ao chamado nacional para compreensão da pluralidade e da singularidade da nação brasileira, como fractal da reexistência do pensamento africano, recriado na diáspora, sem perder a perspectiva do pensamento em que Mãe Aninha nos en-sina: “de anel no dedo e aos pés de *Xangô*”.

O intenso diálogo com a academia não exclui a compreensão de mim mesma como ponto de partida, meio e fim de toda esta jornada. O meu lugar continua sendo o lugar do pensamento africano recriado na diáspora. Agora, da casa de *Xangô*, olho pela janela o caminho de repouso do Sol já cantado pelo poeta Caetano. Enquanto a estrela do dia se deita no infinito, esparramando seu brilho sedutor, junto-me às outras mulheres aguardando o momento de arrumar a gamela de *amalá* para o ritual que reafirma a nossa condição de filhos da comunidade. A sabedoria da ancestral primeira do *Afonjá* nos dá como herança a festa da Quarta-feira de *Xangô*. Esse é o dia de uma grande festa que se repete e nos agrega mesmo antes da travessia do Atlântico.

É tardinha, corro os olhos pela casa de *Xangô* e encontro a escultura que o artista faz ressaltar o machado, seguro pelas mãos do rei de Oyó e dono do terreiro *Afonjá*. Um dia, *Xangô*, sentindo-se ameaçado pelos inimigos, sobe num monte bem alto e bate com o machado de ferro na pedra com todo vigor de seus músculos. As chispas que saltam vão afastando os inimigos que fogem. *Xangô*, no seu papel civilizador, é o dono das organizações políticas e sociais. É o que desconstrói injustiças e valores inadequados e hipócritas.

O seu *oxê*, o machado de duas lâminas, une a comunidade na sua origem ancestral e na história que ora narramos ritualisticamente em forma de dança. Na metade da festa, o poder das *ayabás* se mostra, quando orgulhosamente trazemos a grande gamela que colocamos no centro do barracão com o *amalá* que *Xangô* e todo povo come pela mão das mulheres. Finalmente a comunidade é abraçada pelo *ojá abalá*.<sup>52</sup> Eu me abraço, me acolho e me junto aos outros. Nós nos abraçamos e nos acolhemos. O *ojá*, levado com o canto e a dança, convoca a comunidade a unir-se e a juntar-se num abraço que vai juntando todos os corpos num grande círculo no centro do barracão. É o próprio *Xangô* que nos abraça, alimentando o fogo do pavio que acende a vida, e a coragem daqueles que têm na pela a cor da noite.

---

<sup>52</sup> Pano velho ou pano antigo na língua iorubá. Tira de pano vermelho semelhante ao que nos cobre a cabeça para obrigações rituais.



## REFERÊNCIAS

- ABIMBOLA, Wande. *Yoruba oral tradition*. Ile Ifé, Nigeria: University of Ifé, Department of African Languages and Literatures, 1975.
- ADÉKÒYÀ. Olumuyiwá Anthony. *Yorubá: tradição oral e história*. São Paulo: Terceira Margem, 1999.
- ADESOJI, Michael Ademolá. *Nigéria e história: costumes cultura do povo Yorubá e a origem dos seus Orixás*. Salvador: Central, 1990.
- APPIAH, Kwame Antony. *Na casa do meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- ARAUJO, Miguel Almir Lima de. *Laços de encruzilhada: ensaios transdisciplinares*. Feira de Santana: UEFS, 2002.
- AUGÉ, Marc. *Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas, SP: Papirus, 1994.
- AUGRAS, Monique. *O ser da compreensão: fenomenologia da situação de psicodiagnóstico*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986.
- AYOH'OMIDIRE, Félix. *Akogbadun: ABC da língua, cultura e civilização iorubanas*. Salvador: EDUFBA: CEAQ, 2004.
- AXILINE, Virginia Mãe. *Dibs: em busca de si mesmo*. Rio de Janeiro: Agir, 1992.
- BÂ, Amadou Hampâté. A tradição viva. In: KI-ZERBO, J. (Org.). *História da África*. São Paulo: Ática; Paris: UNESCO, 1982.

- BÂ, Amadou Hampâté. *Amkoullel, o menino Fula*. São Paulo: Palas Athena, 2003.
- BACHELARD, Gastón. *A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- BARBIER, René. *A pesquisa-ação*. Brasília: Plano, 2002.
- BENISTE, José. *Orun, aiye: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nago-yoruba entre o céu e a terra*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Jogo de búzio: um encontro com o desconhecido*. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- BERGSON, Henri. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- BOFF, Leonardo. *Saber cuidar: ética do humano, compaixão pela terra*. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- BOSI, Alfredo. Cultura como tradição. In: BORNHEIM, Gerd Alberto; FUNARTE. Núcleo de Estudos e Pesquisas. *Cultura brasileira: tradição, contradição*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar: FUNARTE, 1987.
- BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- BRAGA, Julio Santana. *Fuxico de candomblé: estudos afro-brasileiros*. Feira de Santana: UEFS, 1998.
- \_\_\_\_\_. *O jogo de búzios: um estudo da adivinhação no candomblé*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Sociedade Protetora dos Desvalidos: uma irmandade de cor*. Salvador: Ianamá, 1987.
- CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito*. São Paulo: Palas Athena, 1993.
- CAPRA, Fritjof. *O ponto de mutação: a ciência, a sociedade e a cultura emergente*. São Paulo: Cultrix, 1982.
- \_\_\_\_\_. *O tao da física: um paralelo entre a física e o misticismo oriental*. São Paulo: Cultrix, 1983.

- CAPRA, Fritjof. *A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos*. São Paulo: Cultrix, 1996.
- CASSIRER, Ernest. *A filosofia das formas simbólicas: o pensamento mítico*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2001.
- COLL, Augustí Nicolau. As culturas não são disciplinares: existe o transcultural? In: SOMMERMAN, Américo; MELLO, Maria F de; BARROS, Vitória M de (Org.). *Educação e transdisciplinaridade*. São Paulo: TRIOM, 2002.
- COULON, Alain. *Etnometodologia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- COSTA, Alexandre. *Heráclito: fragmentos contextualizados*. Tradução, apresentação e comentários de Alexandre Costa. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Negros estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- D'AMBRÓSIO, Ubiratan. *Transdisciplinaridade*. São Paulo: Palas Athena, 1997.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- \_\_\_\_\_; GUATTARI, Felix. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- DEMO, Pedro. *Complexidade e aprendizagem: a dinâmica não linear do conhecimento*. São Paulo: Atlas, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Solidariedade como efeito de poder*. São Paulo: Cortez, 2002.
- DOLL, William E. *Currículo: uma perspectiva pós-moderna*. Porto Alegre: Artes Medicas, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Lisboa: Livros do Brasil, 1956.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Rio de Janeiro: Fator, 1983.
- FEYERABEND, Paul. *Contra o método*. 3. ed. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1989.
- FORD, Clyde W. *O herói com rosto africano: mitos da África*. São Paulo: Selo Negro, 1999.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da tolerância*. Organização e notas Ana Maria Araújo Freire. São Paulo: UNESP, 2004.

\_\_\_\_\_; GUIMARÃES, Sérgio. *A África ensinando a gente*: Angola, Guiné Bissau, São Tomé e Príncipe. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

GALEFFI, Dante Augusto. *Filosofar & educar*: inquietações pensantes. Salvador: Quarteto, 2003.

GALEFFI, Dante Augusto. *O ser-sendo da filosofia*: uma compreensão poemática-pedagógica para o fazer-aprender filosofia. Salvador: EDUFBA, 2001.

GUERRA, Denise Moura de Jesus. *Cabeças (bem) feitas*: ciencias e o ensinar-aprender. Ciências num contexto pedagógico de afirmação cultural. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2004.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro*: modernidade e dupla consciência. São Paulo: Ed.34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

HEISENBERG, Werner Karl. *Física e filosofia*. Brasília: UnB, 1981.

HELLER, Agnes. *O cotidiano e a história*. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

HOLLY, Mary Louise. Investigando a vida profissional dos professores: diários biográficos. In: NOVOA, Antonio. *Vidas de professores*. 2. ed. Porto: Porto, 1995.

HORTON, Robin. Diferenças entre culturas tradicionais e cultura de orientação científica. In: MERTON, Robert King; DEUS, Jorge Dias de. *A crítica da ciência*: sociologia e ideologia da ciência. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas*: introdução à fenomenologia. Porto: Madras, 2001.

JOSSO, Marie-Christine. *Experiências de vida e formação*. São Paulo: Cortez, 2004.

KOCH, Ingedore Grunfeld Villaça. *O texto e a construção dos sentidos*. São Paulo: Contexto, 2003.

- LARSEN, Stephen. *Imaginação mítica: a busca do significado através da mitologia pessoal*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- LEIRIS, Michel. L'autobiographie em costume d'ethnologue. *Magazine Littéraire*, Paris, n. 409, p. 54-55, maio 2002.
- LEJEUNE, Philippe. Pour l'autobiographie. *Magazine Littéraire*, Paris, n. 409, p. 20-23, maio 2002.
- LIMA, Vivaldo da Costa. *A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrúpicas*. 2. ed. Salvador: Corrupio, 2003.
- LOPES, Nei. *Bantos, males e identidade negra*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.
- MACEDO, Roberto Sidnei. *A etnopesquisa crítica e multirreferencial nas ciências humanas e na educação*. Salvador: EDUFBA, 2000.
- MACHADO, Vanda. *Amor à terra: lição que não se aprende na escola*. In: ENCONTRO DAS FOLHAS PIERRE FATUMBÍ VERGER. Salvador: Prefeitura Municipal, 1996.
- \_\_\_\_\_. Descobrimos os caminhos do renascer. In: SILVA, José Marmo da (Org.). *Religiões afro-brasileiras e saúde*. São Luis, MA: Projeto Ato Ire, Centro de Cultura Negra do Maranhão, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Ilê Axé vivências e invenção pedagógica: as crianças do Opô Afonjá*. 2. ed. Salvador: EDUFBA, 2002.
- \_\_\_\_\_. Intolerância religiosa: vigiando e punindo. In: SEMINÁRIOS REGIONAIS PREPARATÓRIOS PARA CONFERENCIA MUNDIAL CONTRA RACISMO, DISCRIMINAÇÃO, XENOFOBIA E INTOLERÂNCIA CORRELATA, 2000. Brasília. *Anais...* Brasília: Ministério da Justiça, Secretaria do Estado dos Direitos Humanos, 2001.
- MAFESOLI, Michel. *A contemplação do mundo*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1995.
- MANCI, Euclides André. *As filosofias africanas e a temática de libertação*. Curitiba: Instituto de Filosofia da Libertação, 1995. Disponível em: < <http://www.milenio.com.br/mance/%C1frica.htm>>. Acesso em 10 nov. 2006.
- MARTINS, Leda Maria. *Afrografias da memória: o reinado do Rosário no Jatobá*. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza, 1997.



- MATURANA, Humberto R.; VARELA, Francisco J. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. 2. ed. São Paulo: Palas Athena, 2002
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1994
- \_\_\_\_\_. *O visível e o invisível*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- MOITA, Maria da Conceição. Percursos de formação e de transformação. In: NOVOA, Antonio. *Vidas de professores*. 2. ed. Porto: Porto, 1995.
- MORAES, Maria Cândida. *Educar na biologia do amor e da solidariedade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.
- MORIN, Edgar. *Amor, poesia, sabedoria*; 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Educar na era planetária: o pensamento complexo como método de aprendizagem pelo erro e incerteza humana*. São Paulo: Cortez, 2003.
- \_\_\_\_\_. *O método*: 3. Porto Alegre: Sulina, 1999.
- \_\_\_\_\_. *A religião dos saberes: o desafio do Século XXI*. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- \_\_\_\_\_; LE MOIGNE, Jean-Louis. *A inteligência da complexidade*. 2. ed. São Paulo: Fundação Peirópolis, 2000.
- MUNANGA, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos* São Paulo. Ática, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Superando o racismo na escola*. Brasília: Ministério da Educação: BID: UNESCO, 2001.
- NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). *Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1996.
- NEUMANN, Erich. *A grande mãe: um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente*. São Paulo: Cultrix, 1974.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.
- \_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. Lisboa: Guimarães, 1987.
- OLIVEIRA, David Eduardo de. *Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente*. Fortaleza: L. C. R., 2003.

- PESSANHA, José Américo Motta. Cultura como ruptura. In: BORNHEIM, Gerd Alberto. *Cultura brasileira: tradição contradição*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar: FUNARTE, 1997.
- PETROVICH, Carlos R. *Ajaká: o menino no caminho do rei*. Salvador: EDUFBA, 2001.
- PETROVICH, Carlos R.; MACHADO, Vanda. *Ilê Ifê: o sonho do Iaô Afonjá*. Salvador: EDUFBA, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Irê Ayó: mitos afro-brasileiros*. Salvador: EDUFBA, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Prosa de nagô*. Salvador: EDUFBA, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Reparação: o Projeto Político-Pedagógico Irê Ayó*. Ed. trilingüe. Salvador: Play, 2002. 1 videocassete (14 min), VHS, son, color.
- \_\_\_\_\_. *Memorial*. Salvador, 2003. Para ingresso no doutorado na Escola de Teatro da Ufba. Não publicado.
- PRIGOGINE, Ilya. *Do ser ao devir*. São Paulo: UNESP; Belém: Universidade Estadual do Pará, 2005.
- \_\_\_\_\_. *O fim das certezas: tempo, caos e as leis da natureza*. São Paulo: UNESP, 1996.
- QUERINO, Manuel. *Costumes africanos no Brasil*. Prefacio Arthur Ramos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938. (Bibliotheca de Divulgação Científica, 15).
- \_\_\_\_\_. *A raça africana e os seus costumes na Bahia*. Salvador: P555 Edições, 2006.
- REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- RODA, Hildeth de Almeida Lopes. In: SANTOS, Juana Elbein dos. *Nossos ancestrais e o terreiro*. Salvador: EGBA. 1997, p. 43- 45.
- SALÁMÌ, Síkírú. *A mitologia dos orixás africanos*. São Paulo: Odduduwa, 1990.
- SANTOS, Joel Rufino, *História do negro no Brasil*. São Luis: Centro de Cultura Negra do Maranhão, 1983.
- SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte: pade, asese e o culto egun na Bahia*. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1984.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Nossos ancestrais e o terreiro*. Salvador: EGBA, 1997.

\_\_\_\_\_. A percepção ideológica dos fenômenos religiosos: sistema nagô no Brasil versus sincretismo. *Revista de Cultura*, Rio de Janeiro, n. 7, p. 20, 1977.

\_\_\_\_\_. *A natureza do espaço: técnica e tempo: razão e emoção*. 4. ed. São Paulo: EDUSP, 2002.

SANTOS, Juana Elbein dos. Temos tudo para construir uma nova sociedade: entrevista. *Revista Democracia Viva*, n. 2, p. 1-22, 1998. Disponível em: <<http://br.geocities.com/madson-pardo/ms/entrevistas/mseio.pdf>>. Acesso em: 3 nov. 2006.

SANTOS, Myriam Sepúlveda dos. *Memória coletiva e teoria social*. São Paulo: Annablume, 2003.

SELJAN, Zora. *No Brasil ainda tem gente da minha cor?* Salvador: Prefeitura Municipal, 1978.

SERPA, Luiz Felipe Perret. *Ciência e historicidade*. Salvador: L.F.Serpa, 1991.

\_\_\_\_\_. Prefácio. In: GALEFFI, Dante Augusto. *Filosofar & educar: inquietações pensantes*. Salvador: Quarteto, 2003. p. 9.

SILVA, Alberto da Costa e. *A enxada e a lança: a África antes dos portugueses*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996.

SILVA, Eduardo. *Dom Oba II da África o príncipe do povo: vida tempo e pensamento de um homem livre de cor*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

SILVA, Petronilha Beatriz. Gonçalves e. Territórios e educação. In COSTA. Ivan; SILVEIRA, Sonia Maria (Org.). *Negros, territórios e educação*. Florianópolis: Núcleo de Estudos Negros, 2000. (Serie Pensamento Negro em Educação, 7).

\_\_\_\_\_; BARBOSA, Lúcia M. A. (Org.). *Pensamento negro em educação no Brasil: expressões do movimento negro*. São Carlos: EDUFSCar, 1996.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. *Intelectualidade negra e pesquisa científica*. Salvador: EDUFBA, 2006a.

\_\_\_\_\_. *Siyavuma: uma visão africana de mundo*. Salvador: M. L. Siqueira, 2006b.

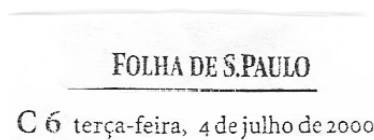
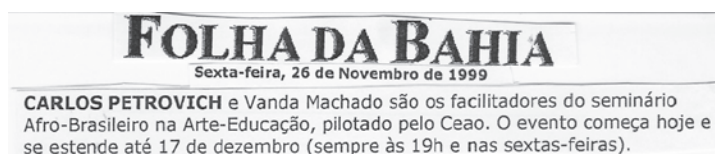
SOARES. Mariza de Carvalho. *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

- SODRÉ, Muniz. *Claros e escuros: identidade, povo e mídia no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- \_\_\_\_\_. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.
- SOUSA JÚNIOR, Vilson Caetano de. *Orixás, santos e festas: encontros e desencontros do sincretismo afro-católico na cidade de Salvador*. Salvador: EdUNEB, 2003.
- SOUZA, Elizeu Clementino de. História de vida e formação de professores: um olhar sobre a singularidade das narrativas (auto) biográficas. In: MACEDO, Roberto Sidnei Alves; SILVA, Gelcivânia Mota; TORRES, Mônica Moreira (Org.). *Currículo e docência: tensões contemporâneas, interfaces pós-formais*. Salvador: EdUNEB, 2003.
- SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa da coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- TEDLA, Eleni Sankof. *African thought and education*. New York: Peter Lang, 1995.
- VANSINA, Jan. *La tradición oral*. Barcelona: Labor, 1968.
- \_\_\_\_\_. A tradição oral e a sua metodologia. In: KI-ZERBO, J. (Dir.). *História geral de África I*. São Paulo: Ática: UNESCO, 1982. v. 1, p. 157-218.
- VERGER, Pierre Fatumbí. *Lendas africanas dos orixás*. Salvador: Currupio, 1985.



## ANEXO<sup>1</sup>

### Reportagens e notícias sobre o projeto



MARCOS VITA  
DA AGÊNCIA FOLHA, EM SALVADOR

Alunos da rede pública de Salvador estão sendo alfabetizados com a ajuda da cultura africana. A experiência didática está ocorrendo com as 350 crianças de 1ª a 4ª séries do primeiro grau da escola Eugênia Anna dos Santos. De acordo com o Conselho Nacional de Educação, a iniciativa é inédita no país.

YGGUE BRASIL 269-2000

O projeto Irê Ayó é a primeira escola a aplicar noções de jonbá e familiarização com lendas e crenças africanas, para reforçar a auto-estima e a consciência negra.

BETH ALMEIDA

Enviada especial do Fundef/MEC

**S**alvador (BA) - Ana de Souza Pereira tem nove anos e está na 4ª série do ensino fundamental. Mora em Sabueiro, um bairro de baixa renda de Salvador. Sua mãe, Marleide de Souza Pereira, é evangélica e procura passar para a filha os preceitos da religião que segue há 14 anos. Mas o rigor religioso de Marleide não impediu que ela, ao escolher a escola onde Ana estudaria, optasse por um ensino que valorizasse a cultura afro-brasileira. Matriculou a filha na Escola Municipal Eugênia Anna dos Santos, que funciona no terreiro de candomblé Ilê Axé Opô Afonjá, em parceria com a Prefeitura de Salvador. "Somos negros e Ana precisa saber a história do nosso povo", defende Marleide, sem temer censura do pastor de sua Igreja: "Se ele fosse contra, teria que oferecer um colégio evangélico de graça".

<sup>1</sup> A qualidade dos originais recebidos são de inteira responsabilidade da autora

# Lição afro

*Escola do Axé Opô Afonjá é a primeira a adotar currículo voltado às raízes africanas*

C 6 terça-feira, 4 de julho de 2000

COTIDIANO

FOLHA DE S. PAULO

**EDUCAÇÃO** Segundo pedagoga, objetivo do projeto é desenvolver a auto-estima das crianças negras; iniciativa é inédita no país

## Alunos aprendem iorubá em escola da BA

Salvador, sábado, 18 de agosto de 2001

**CORREIO DA BAHIA**  
DIÁRIO DE IMPRENSA E CULTURA  
**EDUCAÇÃO**

### Projeto resgata auto-estima de crianças nos terreiros

*Ana Paula Vargas*

A possibilidade de ensinar através de nossa alma ancestral. A educadora Vanda Machado apresentou este mês, na Nigéria, durante a Orixá World Conference, o projeto que implantou há três anos na Escola Eugênio Anna dos Santos, no terreiro Ilê Axé Opô Afonjá. O projeto Irê Ayó passa conhecimentos formais a alunos do ensino fundamental através de mitos africanos, das histórias dos orixás. "O principal objetivo deste trabalho pedagógico é apontar para princípios e valores que contribuam para a auto-estima e construção da cidadania das crianças afrodescendentes. Uma idéia que encontrou forte ressonância na cidade de Oxogbo, que cultua Oxum, onde aconteceu a conferência", conta Vanda Machado.

### FOLHA DIRIGIDA

A professora Vanda Machado, mestre em educação pela Faculdade de Educação (Faced) da Universidade Federal da Bahia (Ufba), integra um dos grupos de trabalho do Ministério da Educação que objetiva operacionalizar a determinação federal nos currículos escolares, em todos os níveis da educação. O projeto Irê Ayó – expressão em iorubá que significa "caminho de alegria" – foi fruto da dissertação de mestrado da professora e que agora está sendo desenvolvido em seu doutorado.

#### A TARDE On Line

Destaque no 8º Congresso Internacional Orisa Tradicion and Cultura, realizado em Havana, Cuba, o Projeto Irê Ayó rendeu dividendos à Bahia: Salvador deverá receber, no próximo ano, o pré-congresso da tradição e cultura dos orixás.

O Irê Ayó desenvolve práticas pedagógicas que trabalham os conteúdos convencionais com inserção de elementos da cultura afro-baiana.

#### Irê Ayo – O caminho da alegria para um aprendizado diferente

Petra Schaeber

Tradução: Fabio M. Said (Fabio.Said@gmx.net)

Do original alemão

SCHAEBER, Petra. Irê Ayo - der Weg der Freude zu einem anderem Lernen. In HABERKORN, Rita (Hrsg.). Anstiftung: Auf dem Spuren ungewöhnlichen Lernens; Festschrift für Jürgen Zimmer. Weinheim, Basel, Berlin: Beltz Verlag, 2003.

# Saber obrigatório

Bahia foi referência para lei federal que torna compulsório ensino da história do povo negro nas escolas

Diário Oficial do Município Quinta-feira, 10 de julho de 2003

## Embassahy quer projetos locais em missão brasileira na África

Durante audiência mantida no Ministério das Relações Exteriores, em Brasília, na última terça-feira, o prefeito Antonio Imbassahy apresentou os diversos projetos da administração municipal, que envolvem ações culturais e parcerias educativas voltadas à valorização das raízes afrodescendentes. Incluindo um projeto de integração e reparação social, a partir de práticas pedagógicas inovadoras.

Os executivos do ministério conheceram projetos como o desenvolvido na Escola Eugênia Anna, localizada na área do Terreiro Ilê Axé Opô Afonjá. O material audiovisual "Reparação" mostra a didática da escola, que trabalha com lendas, aspectos religiosos e expressões idiomáticas africanas na educação convencional, dando espaço a atividades que incentivam a oralidade, marca da cultura daquele continente. Atualmente Salvador mantém relações com diversos países africanos e é cidade-irmã de Pemba (Moçambique), Abuja (Nigéria) e Libreville (Gabão).

Norte-americanos visitaram escola no Terreiro Ilê Axé Opô Afonjá

### Ações da Educação Municipal repercutem internacionalmente

Os projetos pedagógicos da Secretaria Municipal da Educação e Cultura (SMEC), depois de despertarem interesse nacional, repercutem agora internacionalmente. Os estudantes Jacob Weiler e Jay T. Price, de universidades norte-americanas e bolsistas da Comissão Fulbright, vieram a Salvador para conhecer de perto os trabalhos desenvolvidos na capital baiana. Esta semana, a secretária Dirlene Mendonça recebeu um grupo de estudantes americanos em visita ao Brasil pelo programa Community Service.

Presentation at the International Congress of Orisa Tradition and Culture - Ilê Ifé - Osun State - Nigeria - Africa.

Yoruba Pedagogy – The importance of Orisa mythology in education.

Vanda Machado, M.E.  
Creator and director of the Irê Ayô Project  
Eugênia Anna dos Santos Municipal School  
Ilê Axé Opô Afonjá Orisa Community  
Salvador, Bahia, Brazil

Para a idealizadora do projeto Irê Ayô (Caminho da Alegria), aplicado na Escola Eugênia Anna dos Santos, Vanda Machado, a importância da elaboração do conhecimento milenar com o que há de fundamental nas disciplinas, como na matemática, é que vai trazer consciência e valorização do negro no país. "Aqui, a história da África e dos que vieram para o Brasil colônia permeia toda as matérias", disse Machado, que fez sua dissertação de mestrado na Faculdade de Educação da Ufba sobre o tema.

### Educação singular dentro de uma cidade também singular

Kaabó! Iwô Tobi (Seja bem-vindo! Você é importante.) Mensagens em iorubá, escritas em pequenos pedaços de papel, adotadas recentemente pelo prefeito Antonio Imbassahy para saudar os visitantes em seu gabinete, também conquistam a simpatia de quem visita a Escola Eugênia Anna dos Santos. Localizada dentro do Terreiro Ilê Axé Opô Afonjá, no Cabula, a Eugênia Anna é uma escola singular, própria de uma cidade também ímpar como Salvador que, ao longo de 455 anos, preserva sua identidade múltipla, fruto da miscigenação de povos e costumes.

Prefeitura Municipal do Salvador-Bahia

Quarta-feira, 12 de setembro de 2001

## Metodologia da Escola Eugênia Anna ganha o reconhecimento nacional



## COLOFÃO

Formato	17x 23cm
Papel	Alcalino 75 g/m <sup>2</sup> (miolo) Cartão Supremo 300 g/m <sup>2</sup> (capa)
Tipologia	DTL Documenta e DTL Documenta Sans
Impressão	EDUFBA
Acabamento	Cian Gráfica
Tiragem	500 exemplares

O título do livro é muito sugestivo, principalmente quando nos vemos nesta comparação. De uma mistura dessas é que tiramos a melhor essência, pois a mistura de cores nos deu condição de sermos considerados fortes, que há muito resistiu e resistirá para sempre, do mesmo modo que tem resistido a jovem Vanda Machado. Ao ingressar no Ilê Axé Opo Afonjá, uma comunidade de “axé”, chamada pela energia de sua ancestralidade, Vanda se identificou e procura firmar-se ao perceber que está no caminho certo. Quando o espiritual é bem trabalhado, fortalece a essência. Por isso, ao se ler a explanação do que descobriu no Axé de São Gonçalo, se tem vontade de acompanhar a trajetória desta escritora que absorveu com propriedade, os ensinamentos de uma comunidade religiosa, mas também de uma comunidade acadêmica, a nossa UFBA, com seu corpo docente capacitado para esclarecer a verdade através de um ensino bem elaborado.

Como já disse, a forma de ensinar é que forma os novos mestres. A mestra e consciente doutora, Vanda Machado, com certeza têm a base fortalecida pela espiritualidade para se tornar imortal, vivendo sempre no tempo presente.

Vamos absorver esta leitura, expandindo competência para quem procurá-la.

*Maria Stella Azevedo*

Iyalorixá do Ilê Axé Opo Afonjá

