**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE EDUCAÇÃO**

JULIANE OLIVIA DOS ANJOS

As joias de Oxum: as crianças na herança ancestral afro-brasileira

São Paulo
2016

JULIANE OLIVIA DOS ANJOS

As joias de Oxum: as crianças na herança ancestral afro-brasileira

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Educação.

Área de concentração: Cultura, Organização e Educação.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Patrícia Dias Prado

São Paulo
2016

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catálogo na Publicação

Serviço de Biblioteca e Documentação

Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo

371.98 Anjos, Juliane Olivia dos

A599j As joias de Oxum: as crianças na herança ancestral afro-brasileira /
Juliane Olivia dos Anjos; orientação Patrícia Dias Prado. São Paulo: s. n.,
2016.

130 p.; apêndices

Dissertação (Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Educação.

Área de Concentração: Cultura, Organização e Educação) - - Faculdade
de Educação da Universidade de São Paulo.

1. Crianças 2. Ancestralidade afro-brasileira 3. Candomblé

4. Educação 5. Infância I. Prado, Patrícia Dias, orient.

ANJOS, Juliane Olivia dos.

As joias de Oxum: as crianças na herança ancestral afro-brasileira. Dissertação apresentada à banca examinadora como requisito parcial para obtenção do título de Mestre do Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo.

Banca Examinadora

Prof.^a Dr.^a Patrícia Dias Prado (presidente)

Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo

Prof.^a Dr.^a Maria Walburga dos Santos

Faculdade de Educação da Universidade Federal de São Carlos

Prof. Dr. Marcos Ferreira-Santos

Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo

Aprovado em dezembro de 2016.

Imagem 1 – Elas ainda brincam. (Autoria: Juliane Olivia dos Anjos)

Dedicatória

Uma imagem caminha comigo, há tempos remotos, adormecida, porém viva. Tenho sete anos de idade e estou sentada numa sala muito iluminada, uma luz branca das lâmpadas acesas antes do amanhecer por completo. Sentada, rapidamente afundo-me o quanto posso em minha cadeira, prendo a respiração e abaixo a cabeça sobre os braços na mesa logo adiante. A sensação de angústia e insegurança brilha tão forte e imponente quanto o branco estridente da iluminação da sala de aula.

No esforço em recordar o contexto da cena, passo a lembrar que vejo uma outra menina, mesma idade, sentada há poucas cadeiras de distância de mim. Sei que o seu nome é Jaqueline. Olhamo-nos sem graça, em silêncio e em

seguida volta novamente a cena da sala branca, a angustia, o afundar na cadeira, a cabeça sobre os braços. Eu e Jaqueline temos um segredo. Compartilhamos da mesma angústia. Em silêncio.

Muito esforço ainda foi preciso para trazer à tona a cena completa. Outra garota, Jussara, sai correndo e chorando da sala de aula, antes de meu olhar cruzar com o da Jaqueline. Por mais que tente, já não posso esconder o que une a nós três: não é a idade, não é o nome com a mesma letra inicial.

O garoto, Renan, diariamente, segue na fila de entrada do pátio para a sala de aula gritando pelos corredores: “Neguinha preta, toda queimada! Neguinha preta, toda queimada!”. Incessante. Ensurdecador.

Em minha memória, as duas filas de crianças de uma primeira série seguem andando pelo corredor escuro sem professora. Seria o mesmo que imaginar um carro andando sem ninguém que o guie. Não faz sentido. Não é real. Hoje entendo que a total cumplicidade da professora com os gritos de Renan a tornaram invisíveis em minha memória.

Jussara era uma criança com a pele mais escura que minha e o cabelo mais crespo que o meu. Jaqueline, no entanto, era muito parecida comigo, ainda que eu me esforçasse por imaginá-la com pele mais escura numa tentativa de me ver como o último alvo certo da violência distribuída gratuitamente por Renan e pela indiferença de todos os demais. Aqui aprendi a primeira lição do racismo: negros e negras são rivais. A luta, hoje compreendo, é por ser a exceção que irá confirmar a regra. Ou melhor: exemplos para serem usados na confirmação do mito da igualdade racial, a principal engrenagem no crime perfeito que é o racismo brasileiro (MUNANGA, 2009).

No dia em que Jussara quebrou o silêncio e correu para pedir ajuda fora da sala de aula aconteceu a cena que carreguei por longos anos sem saber ao certo do que se tratava. E isto só se deu porque Jussara quebrou o silêncio e rebelou-se. Correu. Gritou. Pediu socorro.

Em minha emoção já fragilizada e a pouca idade, a atitude de Jussara escancarou o que até então eu não era capaz de entender: que a qualquer momento a violência chegaria certa e impune contra mim. A fuga de Jussara me virou o estômago, pois eu, de alguma forma, já sabia que não era Renan, o violento. Já tinha entendido que todos concordavam. Compreendi

outras cenas de bate boca em locais públicos de minha mãe contra outras pessoas rindo indiscretamente de nós ou dos relatos de meu pai sobre as batidas policiais às 5h da manhã no caminho ao trabalho.

Não enxergava solução e a única coisa que pedia enquanto abaixava a cabeça sobre os braços era que Jussara voltasse logo. Que Jussara não faltasse à aula. Que sempre houvesse uma Jussara para chamar a atenção dos Renans. Que eu não fosse assim tão “neguinha preta”. Que eu nem fosse. Nada. Não fazia mais questão. Não precisava aparecer. Não precisava ser vista. Afundei-me na cadeira e abaixei a cabeça neste dia e em muitos outros depois dele. Antes mesmo de querer olhar a luz. De cruzar o olhar e chamar Jaquelines e Jussaras para devolver o insulto, de gritar junto, de correr.

O racismo é uma ideologia. A ideologia só pode ser reproduzida se as próprias vítimas aceitam, a introjetam, naturalizam essa ideologia. Além das próprias vítimas, outros cidadãos também, que discriminam e acham que são superiores aos outros, que têm direito de ocupar os melhores lugares na sociedade’ (MUNANGA, 2009, p. 17).

Este dia me ensinou sobre a solidão de ser negra. Porque tomei o caminho de tornar-me invisível e dispensável para escapar dos olhares e da violência decorrente deles. Para complementar a extração da minha humanidade, da humilhação, era preciso também ser melhor e muito melhor que todos para escapar dos apontamentos mais óbvios sobre marginalidade ou perdição. Esforços sobre-humanos na vala da desumanidade: sem nenhuma palavra para nomear eu já compreendia o que era o racismo e a noção de culpa, de merecimento da violência por ser negra me guiou por muito tempo na vida.

Quando, já adulta, encontrei palavras, imagens e vozes denunciando esse racismo que plana livremente como que no ar que respiro, passei a fazer parte deste coro. Revolta. Raiva. Tristeza. Como Jussara, rebelando-se contra Renan.

Mas isto não foi suficiente: permaneci atravessada pela imagem da sala branca, eu criança afundando na carteira. Daí que comecei a buscar outros caminhos que não o da solidão, nem o de correr sabe lá pra onde para denunciar o racismo – a uma sociedade racista.

Esta imagem adormecida foi sendo despertada ao longo desta pesquisa. Não à toa lancei-me a esta investigação que parte, antes de tudo, da possibilidade do encontro com uma cultura – ou o pequeno espaço de uma roça de Candomblé – que pensa (e imagina) sua infância a partir de pressupostos distintos destes que marcaram a minha própria infância e seguiram, a partir do dia desta memória, me colocando neste lugar da fuga de uma exposição à violência racial. Hoje talvez entenda esta busca como primordialmente uma tentativa de apaziguar esta criança amedrontada. De olhar para Jaqueline como possível amiga e não rival. De pedir perdão à Jussara. Às Jussaras, Jaquelines, Julianes e todas as crianças negras que ainda hoje afundam seus corpos sobre si pelos mesmos motivos, eu dedico esta busca.

AGRADECIMENTOS

Imagem 2 – Mensageira. (Autoria: Juliane Olivia dos Anjos)

Poucos dias antes da conclusão do relatório de qualificação, em maio de 2015, recebi a inusitada visita de uma coruja. Ela estava parada em frente à porta de meu apartamento, em Santos/SP. Demorei alguns segundos para entender que era de fato uma coruja parada ali, num prédio numa cidade completamente urbanizada. Tentei verificar se ela estava ferida, mas rapidamente descobri que estava bem saudável: a qualquer movimento meu em sua direção, ela me ameaçava ferozmente batendo o bico e ficando em posição de ataque! Mesmo com as ameaças, coloquei um potinho com água e outro com pedaços de mamão para ela. De tempos em tempos, abria a porta para ver se ela ainda estava ali, um tanto pela inconformidade e encantamento, outro tanto por preocupação de alguém machuca-la. E assim permaneci em casa naquela tarde, concluindo a escrita do relatório de qualificação. Com o cair da noite de lua cheia ela foi embora, mas deixou comigo uma doce e intensa sensação de não estar só: as corujas são as aves das grandes e poderosas mães ancestrais africanas, as Iya Mi! Que benção. Ainda sob a sensação desta visita tão peculiar e honrosa, meu primeiro agradecimento é

para quem me ensina a serenidade e a profundidade do sentido da própria gratidão: os Voduns, Orixás e meus ancestrais.

A benção Mãe Zulmira, Iya Ana Rita, Gaiakú Regina e Dabossi Urânia, minhas mais velhas! Júlia Encarnação, Tamiris Nascimento, Thamires e Àwuré Camargo, Karina Pimentel e toda a família formada na presença dos Orixás, Nkisis e Voduns, axé.

Urânia, companheira, amiga e irmã que chegou a minha vida no instante em que inicia minha jornada com as crianças do Candomblé, me fazendo perceber e aceitar a missão. Quem me mostra que os sonhos e as vitórias do povo negro devem ser vividos coletivamente, quem me mostra a potência, graciosidade, força, orgulho e respeito à nossa ancestralidade, Urânia, gratidão pela companhia e retaguarda nos caminhos!

O amor cotidiano, fraterno, da família que a estrada me ajudou a criar, tão fundamentais para manter aquecidos coração e alma no processo desta pesquisa, Ivana Oliveira, Isabel Nascimento, Tamiris Nascimento, Mariana Rocha e Cinthia Toledo, praticamente minhas doulas no trabalho de parto desta filha escrita que aqui apresento! Gratidão!

Thiago Molina, Jaqueline Barbosa, Dica Elias, Magno Farias, Ju Bernardo, Renato Rosa, Bryan Faustino, Carla Andrade, Deborah Oliveira, Indira Arruda, Ivan Ferreira: agradecida por estarem presentes, em seus tempos e possibilidades, preenchendo de força e afeto os trilhos árduos - e felizmente finitos - deste caminho!

Prof. Dr. Marcos Ferreira-Santos, meu mestre, gratidão imensa pela criação e defesa do espaço em que têm lugar de destaque as pessoas e culturas historicamente excluídas do meio acadêmico. Constantemente inspirador e nutritivo. Agradeço por me trazer o olhar para a radicalidade da poesia fundamental mesmo (e talvez mais necessária) no meio acadêmico.

Prof^a Dr^a Maria Walburga dos Santos, pela acuidade e força dos apontamentos, igualmente sentidas em sua presença, além da inspiradora militância pela Educação Infantil, em seu trabalho na Universidade e nos espaços em que nos exigem a sutileza e perspicácia de “Ocupar e Resistir”!

Às mulheres negras presentes em minha trajetória acadêmica: Prof^a Dr^a Maria Letícia Barros Pedroso Nascimento, Prof^a Dr^a Kiusam de Oliveira e Prof^a Dr^a Alyxandra Gomes: agradecida pela prontidão e cuidado. À Maria Cristina Francisco agradeço por sua militância e trabalho tão cuidadoso, afetuoso, potente e comprometido junto ao AMMA Psique e Negritude, a energia fundamental de renascimento que eu necessitava para retomar a alegria e responsabilidade que este mestrado representa!

A minha orientadora, Prof.^a Dr.^a Patrícia Dias Prado, agradeço pela companhia nas angústias e alegrias, e também pela dose precisa de direcionamento em relação aos procedimentos teóricos e metodológicos. Por mostrar-me que minhas características de criatividade, criticidade e, principalmente, o forte envolvimento emocional com a pesquisa me fazem pesquisadora. Gratidão pela confiança desde o início, pela paciência, pelo cuidado, pela parceria.

Também, ao Grupo “Pesquisa e Primeira Infância: linguagens e culturas infantis,” agradeço pelo suporte e cuidado coletivo tão necessário para a realização de uma pesquisa.

Agradeço à concessão de bolsa de estudos pela CAPES/FE-USP. E também, à Prefeitura de Santos/SP pelo início da implementação, em agosto de 2014, do Programa Mestre-Aluno, reconhecendo a necessidade de incentivo e valorização dos estudos de mestrado e doutorado de seu quadro docente.

A minha família agradeço o carinho de sempre e a compreensão de me ter pela metade (muitas vezes, menos que isso!), neste tempo de realização da pesquisa. Sempre se alegrando e compartilhando de minhas conquistas. Minha bisavó Olivia, avó Joana e avô José (com seu chapéu), proteção da família Olivia dos Anjos no Orum! Avó Odila, a mais velha de nós no Aiyê. João Fulgêncio dos Anjos, meu pai, Jackeline Olivia, minha irmã e Jacira Olivia, minha mãe: mais que tudo, amo vocês e é de vocês também esta nova conquista!

Um nascimento.

Resumo

ANJOS, Juliane Olivia dos. As Joias de Oxum: as crianças na herança ancestral afro-brasileira. 2016. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

Esta pesquisa visou identificar e compreender os lugares ocupados pelas crianças nas culturas identificadas com a ancestralidade afro-brasileira, predominantemente, o Candomblé. Trata-se de uma pesquisa na área da Educação que articula estudos advindos de distintas áreas para compor sua problematização, análises e possíveis caminhos. Como processo desta pesquisa, falar das crianças na herança ancestral afro-brasileira passou a significar a importância de afirmar os lugares por elas ocupados neste referencial, em suas facetas social, religiosa e espiritual e, ainda, em sua cosmovisão. Ao mesmo tempo, destaca a ancestralidade afro-brasileira como um importante referencial para se pensar as infâncias. Aponto um panorama teórico de como crianças e infâncias têm sido abordadas pelas áreas de estudos das infâncias, buscando identificar lacunas e avanços nos olhares e práticas sobre este ponto. Por outro lado, pesquiso como a área de estudos das culturas e ancestralidade afro-brasileira têm se dedicado às crianças. Apresento análises e relatos de trabalho de campo, realizado em diversos espaços e tempos, sempre em comunidades identificadas ao referencial afro-brasileiro, mais demarcado, com o povo-de-santo dos Candomblés Jeje e Ketu. Exponho, por fim, os caminhos em que o próprio referencial ancestral afro-brasileiro estrutura suas noções e práticas de infância, respaldadas, principalmente, nos Orixás Exu e Oxum. Ao passo que, internamente, a cosmovisão Exuística e a cosmovisão Oxumística estruturam uma noção de infância que afronta noções ocidentais de infância (como incompletude, apartação, ingenuidade e inferioridade), este referencial vem ao encontro das necessidades de valorização da identidade negra e infância, e também, de práticas espelhadas (negras) na educação da infância e no debate teórico na área.

Palavras-chave: Crianças Negras. Ancestralidade afro-brasileira. Infância e Candomblé. Educação. Infância.

Abstract

The aim of this research was to identify and understand the place that the children occupy in cultures identified with the afro-brazilian ancestry, notably the *Candomblé*. This research is rooted in the Educational field and it articulates with other researches originally from different areas so as to compose its problematization, analysis and possible paths. As a process in this research, to talk about children in the ancestral afro-brazilian heritage has meant to signify the importance of affirming the places they occupy in this referential, being its social facets, social and spiritual, and also in their worldview. At the same time, this study highlights the afro-brazilian ancestry as an important referential to think and reflect upon the childhoods. In this study, I propose a theoretical panorama of how children and childhoods have been approached in the study areas of childhoods, trying to identify possible gaps and advances in the approaches and practices about this point specifically. On the other hand, I research how the area of Cultural Studies and Afro-brazilian ancestry have dedicated their effort to children. Reports and analysis of field work are presented, they were conducted in various spaces and time, Always within communities identified to the afro-brazilian referential, especially with the devotees of Jeje and Ketu *Candomblé*. Finally, I expose the paths in which the referential of afro-brazilian ancestral constitute its notion and practices of childhood, principally based upon the Orishas Exu and Oxum. Simultaneously, internally the “*Exuistic*” and “*Oxumistic*” cosmovision fix up a notion of childhood that challenges western notions of childhood (uch as incompleteness, secludness, ingenuity and inferiority), this referential comes along with the necessity of valorization of the black identity and childhood, also of black practices spread in children education and the theoretical debate within the area.

Key words: Black Children. Afro-brazilian ancestry. Childhood and Candomblé. Education. Childhoods.

NOTA: PALAVRAS E EXPRESSÕES DE USO DO CANDOMBLÉ

Notando ser necessário retomar diversas vezes a palavras e expressões usadas no cotidiano do Candomblé, expressivamente, das nações Ketu e Jeje, estudadas nesta pesquisa, opto por inserir neste início um elenco destes termos usados, contextualmente, nesta dissertação, apresentando seu breve significado. Nesta lista, trago tanto palavras utilizadas na fala cotidiana do povo-de-santo nas línguas Iorubá e Fon, como também, expressões do português brasileiro que são utilizadas com significado peculiar no contexto da religião.

Outra percepção foi relativa à ortografia destas palavras que aparecem escritas de várias formas distintas na literatura da área, tanto acadêmica, quanto informal (como blogs de terreiros, por exemplo). Há um debate nesta área, por um lado, na incorporação do uso aportuguesado das palavras Ioruba, ou ainda, seguindo algumas regras simples de ortografia destas palavras. Por outro lado, um movimento de reafricanização tem buscado apreender a grafia culta utilizada na língua original africana. O debate sobre a reafricanização e mesmo os conhecimentos efetivos sobre a grafia e ortografia original destes termos é ainda recente e, mais do que isto, necessita de estudo específico destas línguas, o que não se tornou componente desta pesquisa.

Assim, opto por utilizar a ortografia aportuguesada e/ou formas largamente utilizadas pela literatura na área. Cabe acentuar que estes significados estão simplificados e espera-se que no decorrer da leitura do texto o leitor possa aprofundar a interpretação.

- **Orixás, Voduns e Inquices**

Deuses e deusas celebrados e revividos no Candomblé, sendo Orixá a denominação das nações Iorubá (nagô, ketu e afins), Vodum, da nação Jeje e Inquice das nações Congo-Angola. O aprofundamento no estudo e vivência das nações de Candomblé permite inferir, também, as origens de cada um destes deuses, correlatos a regiões em que são cultuados em território africano e as suas narrativas míticas. No entanto, no Brasil, há uma predominância da denominação destes entes como “Orixás” e

certo paralelismo no panteão dos deuses cultuados nos Candomblés, em território nacional. Opto, na escrita, por utilizar o termo “Orixá” em contexto mais Iorubano (como na pesquisa de campo em terreiro Ketu) e Vodum em contexto de Candomblé Jeje, ou quando tratar de deuses identificados como Voduns, indicando, a necessidade, inclusive, de não sobrepor diferentes divindades, ainda que possuam características assemelhadas.

Exu – Este poderoso Orixá possui uma diversidade de correlatos nas religiões tradicionais da África Negra. No contexto Vodum chama-se Legbá e também é referenciando nos Candomblés por outros nomes como Eleguá, Lebara e Bara. No Candomblé é um Orixá mensageiro entre o Orum (equivalente ao espaço celeste, mundo dos Orixás e ancestrais) e o Ayiê (mundo físico, terreno, de quem cultua os Orixás), fundamental, extremamente respeitado e cultuado com muito zelo.

Gu, Ogum – Respectivamente, denominação do Vodum e do Orixá. Também possui muitos correlatos nas religiões tradicionais negro-africanas. Representa o homem trabalhador, criador das ferramentas que facilitam e potencializam o trabalho. Também, por isso, está associado à guerra, às estradas e à tecnologia.

Agué, Oxóssi – Respectivamente, Vodum e Orixá relacionado à caça e, por isso, à fartura e prosperidade.

Omolu – Um dos grandes reis Voduns, compõe a parte Jeje do panteão unificado Jeje-Nagô dos Candomblés no Brasil. Omolu é poderoso senhor da terra, vinculado à saúde, à espiritualidade. A depender de sua narrativa, pode ser chamado de Obaluaiê, Azansú, Avimajé.

Sogbô, Xangô – O paralelo entre estes dois deuses (Vodum e Orixá) não é tão evidente, pois muitas das narrativas de Sogbô apontam-no como um dos reis Vodum-Jeje, ao passo que, muitas das narrativas de Xangô designam-no como o grande Rei Nagô. Para o contexto desta pesquisa, cabe notar que nos Candomblés esta diferenciação se dá de maneira menos publicizada. Em termos gerais, Sogbô e Xangô são deuses masculinos vinculados ao domínio do fogo e da justiça.

Oyá, Iansã – Deusa com uma grande diversidade de domínios, sua denominação diferencia-se de acordo com sua narrativa, estando “Oyá” mais voltada às narrativas de seu vínculo com o mundo dos mortos e “Iansã” com seu vínculo à força, vitalidade e guerra.

Oxum – Orixá que carrega o nome de rio em território Nagô (atual Nigéria), relacionada ao poder, beleza, sabedoria e perspicácia feminina, à gestação e maternidade, ao cuidado materno às crianças pequenas, à valorização dos saberes ancestrais. No Candomblé está ligada ao elemento natural das águas doces.

Iemanjá – Ligada ao elemento natural das águas salgadas, Iemanjá é um dos mais conhecidos Orixás em território brasileiro. Popularmente seu culto aparece relacionado à proteção dos trabalhadores das águas e a pedidos de renovação. No Candomblé, Iemanjá é Orixá, também relacionada à maternidade, com muitas narrativas de uma grande mãe, a primeira mãe, ou uma mãe mais velha. Antes de tudo, porém, Iemanjá é a dona de todas as cabeças, termo mais importante que sua relação com as águas salgadas. A cabeça, no Candomblé, é assaz sagrada para a personalidade do/a iniciado/a e para sua conexão ancestral e celebração dos Orixás e Voduns.

Nanã – Também parte do panteão Jeje-Nagô, Nanã é Vodum vinculado ao reino da terra, como Omolu. É sempre representada por uma mulher mais velha e muito sábia, quem teria fornecido a lama criadora dos corpos humanos (para onde todas as pessoas devem retornar, devolvendo a lama de Nanã).

Bessém, Oxumarê – Poderosa serpente que indica conexão entre caminhos, entre céu e terra. Parte do panteão Jeje-Nagô, chamado de Oxumarê nos Candomblés Ketu, onde não ocupa posição de grande destaque. A serpente é, no entanto, símbolo mais sagrado da nação Jeje, faz de Bessém um dos grandes reis entre os Voduns.

Lissá, Oxalá – Lissá é tido como um dos Voduns primordiais no panteão Jeje, enquanto Oxalá tem este título entre os Nagôs. Deus masculino, velho e sábio, sereno, lento, mas conciso, representado por águas calmas e vestimentas brancas. Em Salvador e Recôncavo Baiano/BA, em que a cultura do Candomblé ultrapassa as delimitações dos

terreiros e está presente nos hábitos cotidianos e domiciliares, é comum encontrar parte da população usando roupas brancas às sextas-feiras, em respeito à Lissá e Oxalá.

- **Expressões e palavras do cotidiano do Candomblé**

Abebé – espelho usado pelos Orixás Oxum e Iemanjá.

Abian – pessoa que frequenta o terreiro e não é iniciada no Candomblé. Normalmente, entende-se por abian as pessoas que estão em processo para chegar à iniciação no Orixá.

Babalorixá – sacerdote, cuidador dos Orixás.

Borí – ritual de oferecimento de comida ao Orí.

Casa – é a tradução de Ilê (Iorubá) para o português e é usada corriqueiramente para se remeter ao terreiro (ex: “Lá em casa é assim...” ou “As filhas da Casa do Ogum...”)

Caruru – prato a base de quiabo e que também nomeia a festa em que é oferecido aos Ibejis e Erês.

Dabossi – um cargo de pessoa iniciada há mais de 7 anos no Vodum Omolu e que já deu esta obrigação.

Ekede – mulher iniciada como cuidadora dos Orixás e Voduns, não entra no transe dos Orixás.

Erê – crianças. Usada para designar tanto as crianças em si quanto os Orixás Ibeji.

Fon – língua falada na África Ocidental (região do Benim e Togo) e base para o Candomblé Jeje

Gaiakú – sacerdotisa do Candomblé Jeje, iniciada no Vodum Omolu.

Ilê – casa, em Iorubá.

Ioruba – língua falada na África Ocidental (na atual região da Nigéria e parte do Benim) e base para o Candomblé das nações Nagô.

Ipeté – prato de Oxum.

Iya – mãe, em Iorubá. Também é usado cotidianamente como contração de Iyalorixá e Iyalaxé

Iyabá – são os Orixás considerados as grandes mães, no Candomblé.

Iyalorixá – sacerdotisa no Candomblé Ketu, cuidadora dos Orixás.

Jeje – nome da nação de Candomblé que cultua os Voduns e tem sua origem no antigo Reino do Daomé (atual Benim).

Ketu – nome da nação de Candomblé que cultua Orixás e tem sua origem na região de língua Iorubá, atual Nigéria. Ketu também é uma cidade na Nigéria.

Obrigaço – so rituais demarcados por perodo de tempo que atualizam a relao do povo de santo com seus Orixs, Voduns ou Nkisis. Cada pessoa tem suas obrigaes com seu regente.

Odu – destino, em Iorub.

Og – homem iniciado como cuidador dos elementos das festas dos Orixs, como o toque, o canto, a mata etc. No entra no transe dos Orixs.

Olubaj – prato de Omolu, tambm nomeia o nome de sua festa.

Omolocum – prato de Oxum.

Or – cabea, em Iorub. Sagrada para o Candombl.

Ronc – quarto sagrado, somente pessoas iniciadas ou autorizadas podem entrar.

Xir – roda em que so tocadas e danadas as cantigas mticas de todos os Orixs, Voduns e Nkisis, convocando-os para sua presena no terreio.

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 – Elas ainda brincam. (Autoria: Juliane Olivia dos Anjos).....	iv
Imagem 2 – Mensageira. (Autoria: Juliane Olivia dos Anjos).....	viii
Imagem 3 - A estrada é morada (Autoria: Juliane Olivia dos Anjos)	20
Imagem 4 – Mão de mãe (Autoria: Juliane Olivia dos Anjos).....	29
Imagem 5 – Festa dela. (Autoria: Juliane Olivia dos Anjos)	45
Imagem 6 – Festa delas (Autoria: Juliane Olivia dos Anjos).....	73
Imagem 7 – Para onde retornar: caminhos de Nanã (Autoria: Juliane Olivia dos Anjos)	110

SUMÁRIO

<i>INTRODUÇÃO: A estrada é morada – trajetória, caminhos e questões da pesquisa....</i>	<i>20</i>
1 CRUZAMENTOS E CAMINHOS DA PESQUISA	29
1.1 PROJETO INICIAL.....	30
1.2 CAMINHOS DA PESQUISA	35
2 DOS CAMINHOS QUE SE CRUZAM: Cultura Afro-Brasileira e Infância.....	45
2.1 HERANÇA ANCESTRAL AFRO-BRASILEIRA.....	46
2.1.1 As vozes ancestrais	46
2.1.2 Estratégias de mediação e resistência: a presença da Cultura Afro-Brasileira nas instituições públicas.....	50
2.2 O LOCAL E O GLOBAL EM SER CRIANÇA NOS TERREIROS	64
2.2.1 Cultura Afro-Brasileira nas pesquisas sobre Infância	66
2.2.2 Infância nas pesquisas sobre Cultura Afro-Brasileira.....	70
3 CANDOMBLÉ, CRIANÇAS E O COTIDIANO DO MITO – trabalho de campo.....	73
3.1 PROJETO “A PONTE – UM DIÁLOGO ENTRE DOIS MUNDOS”	74
3.1.1 Entrevista com Dabossi Urânia.....	77
3.1.2 Entrevista com Gaiakú Regina.....	78
3.2 O ILE ÀSE KETU EGBÉ ONI, CASA DE OGUM.....	82
3.2.1 O Ile Àse Ketu Egbe Oni e sua comunidade.....	82
3.2.2 Entrada no campo	84
3.2.3 Ouvindo história que criança conta.....	87
3.2.4 Conversando com Iya Ana Rita sobre as crianças na Casa de Ogum	91
3.3 IBEJIS, ERÊS: AS CRIANÇAS ANCESTRAIS	95
3.3.1 O chamado dos Erês	95
3.3.2 Caruru dos Sete Meninos	98
3.3.3 Relações entre os Erês e as Crianças	101
3.3.4 Erelândia.....	104
3.3.5 Considerações sobre a dimensão Erêzística	107
4 A PEDRA ATIRADA HOJE – CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	110
4.1 COSMOVISÃO DE VODUNS E ORIXÁS	111
4.2 ASSIMETRIA DA LUDICIDADE NOS CAMINHOS DE EXU	114
4.3 ENCANTAMENTO E CUIDADO: AS GESTAÇÕES OXUMÍSTICAS	119
REFERÊNCIAS.....	123
APÊNDICES	128
APÊNDICE A – ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA COM URÂNIA DE OLIVEIRA RODRIGUES	129
APÊNDICE B – ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA COM REGINA MARIA DA ROCHA	130

Imagem 3 - A estrada é morada (Autoria: Juliane Olivia dos Anjos)

***INTRODUÇÃO: A estrada é morada –
trajetória, caminhos e questões da pesquisa***

INTRODUÇÃO: A estrada é morada – trajetória, caminhos e questões da pesquisa

Minha curiosidade como pesquisadora, desde a graduação em Pedagogia, na Faculdade de Educação da USP¹, gira em torno de observar: quais os espaços ocupados pelas crianças em nossa sociedade e cultura? Supondo, desde então que, de tão naturalizados que são estes lugares, é preciso fazer um movimento de distanciamento para compreender as dinâmicas sociais e culturais que estabelecem os espaços tanto físicos quanto simbólicos que são ocupados pelas crianças.

Por esta razão, desde minha primeira pesquisa de Iniciação Científica, em 2009², ou de projetos pessoais de estudos e profissionais, venho me empenhando em observar as crianças, seus lugares e olhares fora do espaço mais óbvio de sua presença: a escola. Este distanciamento em nível de pesquisa não foi por falta, mas sim, por excesso de interesse da presença das crianças na escola.

Estas investigações começam com observações descompromissadas às crianças pelos diversos espaços em que estão presentes, por onde passo, como observadora curiosa pelas ruas das periferias de São Paulo ou de Salvador, ainda habitadas pelas brincadeiras infantis; das cores das roupas e contas colocadas nas crianças nas festas de Largo de Salvador: Iemanjá, Santa Bárbara, Lavagem do Bonfim, Nossa Senhora da Conceição e seus gestos de menção e reverência aos Orixás, mesclados com a feliz irrupção de brincadeiras; os olhares ao mundo que gira sem notar sua presença na correria da cidade, nas rotinas e espaços escolares, em suas casas ou na falta delas; a criação de grandes aventuras em pequenos espaços, com pequenos objetos e pequenos novos amigos, preenchendo de vida as lacunas do cotidiano entre uma ordem adulta e outra; a impaciência e aborrecimento em apresentações musicais “barulhentas”, os dedos sempre tapando os ouvidos e os olhos ameaçadores, mas o brilho e a fixação do olhar nas mãos dos músicos e a boca entreaberta revelando a total disponibilidade das crianças em lidar com emoções contraditórias; as complexas máscaras criadas usadas na presença de adultos, a quem se deve satisfação; as pequenas experimentações de tiranias e poderes; o choro como língua em meninas pequenas, em meninos grandes.

¹ De 2006 a 2011.

² Sob a orientação do Prof.Dr. José Sérgio Fonseca de Carvalho, a pesquisa tinha como foco o estudo dos conceitos de “natalidade”, “vida” e “mundo” de Hannah Arendt, conectando-os à noção de Infância.

Já em meu primeiro trabalho como professora de Educação Infantil, em 2007 e 2008, no Projeto Girassol no Jardim São Remo³, a pesquisa e os estudos das áreas da Filosofia, Artes e culturas serviam-me como um refúgio nas intermináveis listas de regras e procedimentos repetidos há décadas nas escolas e também questionadas naquele espaço de trabalho; livros e manuais de especialistas afirmando terem catalogado cada tipo de criança e do que precisam; inserindo regras às minhas falas, corpo e formas de agir diante das crianças que, diariamente, iam ao meu encontro e, mesmo em silêncio, indagavam-me: -“*O que preparou para nós?*”. E, na busca por responder à altura de meus questionamentos e a esta abertura e curiosidade nos olhares das crianças, é que iniciei o trajeto de buscar fora da escola referências para meu trabalho como professora e como pesquisadora da infância.

Sobre a temática da Infância fiz duas pesquisas de Iniciação Científica durante a graduação em Pedagogia, na Faculdade de Educação da USP. A primeira, uma articulação entre de conceitos de “vida”, “mundo” e “natalidade” de Hannah Arendt com a noção de Infância. A segunda intitulada: “Imagens de Crianças no Cinema: infância e outras possibilidades do olhar”, concluída em 2010, junto à Faculdade de Educação da USP, ambas sob a orientação do Prof. Dr. José Sérgio de Carvalho. Neste segundo trabalho observei e analisei os tipos de abordagem e temáticas que o cinema apresenta as crianças e organizei algumas categorias que ajudam a compreender as temáticas mais recorrentes sobre os espaços ocupados por elas, tanto material quanto simbolicamente nas produções cinematográficas.

Uma destas categorias chamei de “As crianças que nos escapam” e desencadeou uma série de reflexões e ações posteriores que culminaram no esboço inicial desta pesquisa. Esta categoria indica a grande produção cinematográfica no Brasil de narrativas sobre crianças em contextos de miséria e violência e apresentam a possibilidade de superação desta condição apenas por trajetórias individuais. Além

³ O Jardim São Remo é um pequeno bairro pobre localizado ao lado do Campus Butantã da USP. Neste momento, encontra-se em andamento uma pesquisa de mestrado na FE-USP sobre as relações entre a USP e jovens da São Remo, pesquisa realizada por Mariana Machado Rocha, também professora do Projeto Girassol nesta época citada. Era conhecido como creche, mas atendia crianças de 3 a 6 anos de idade, gerido por uma Organização Não Governamental. Em 2009, iniciou convênio com a prefeitura de São Paulo para suprir a ausência de atendimento de crianças de 0 a 3 anos de idade, passando a ser um CEI (Centro de Educação Infantil). Alterou-se, também, a relação de trabalho, sendo exigido diploma de magistério ou de nível universitário das professoras, fato que impossibilitou a continuidade de algumas professoras na creche, eu, inclusive. Em 2013 o CEI Projeto Girassol encerrou as atividades de atendimento às crianças pequenas.

disso, nessas narrativas as escolas aparecem como espaços irrelevantes ou mesmo ausentes no esboço de uma narrativa brasileira sobre infância (ANJOS, 2012).

A partir destas afirmações passei a me interessar não apenas pelas formas e espaços de ser criança fora da escola, como também pelas crianças à margem da escolarização, seja por não acessarem a escola, ou mesmo, por serem excluídas dentro do processo de escolarização, pontos em que o racismo atua com bastante vigor.

Apesar da democratização do acesso à escolarização ser uma grande conquista, a escola não é o único espaço formativo das crianças (FERREIRA-SANTOS, 2005b p.212); muitas das crianças brasileiras estão inseridas em contextos formativos que contrastam com a perspectiva que a escola absorve com eficiência de outros contextos da sociedade, sendo um local pouco voltado para o trabalho e a aprendizagem coletiva junto de um foco altamente produtivista e conteudista que, por vezes, deixa-se escapar das demandas humanizadas e significativas.

Mais de uma década após a assinatura da Lei Federal 10.639/03, que altera a Lei de Diretrizes e Bases da Educação (Lei 9394-96), inserindo o artigo 26-A e institui a obrigatoriedade do Ensino da História e da Cultura Africana e Afro-Brasileira nas escolas de Ensino Fundamental e médio⁴, meu trabalho como professora, à época, na Rede Pública Municipal de Educação de Santos/SP e minha inserção junto às comunidades de terreiro de Candomblé, me levam ao caminho inverso à escola nesta pesquisa. Não porque a escola não possa ser um lugar privilegiado de trabalho entre infância, Cultura e História Afro-Brasileira, mas porque minha proposta é apreender concepções de infância num espaço de identificação étnica e cultural como forma de buscar um referencial afro-brasileiro do que é ser criança. Nisto inclui-se perceber como é formada a imagem de criança para as comunidades de terreiro, tendo como fonte principal a mitologia que respalda e fundamenta o cotidiano do povo de santo. Encontro nesta mitologia uma recorrência marcante da presença das crianças, não apenas em quantidade de narrativas, mas também pela qualidade do que é dito.

No primeiro capítulo, “Cruzamentos e Caminhos da Pesquisa” apresento as diretrizes gerais do projeto inicial desta pesquisa e, posteriormente, indico as decisões, caminhos, dificuldades e atividades de pesquisa realizadas.

⁴ Artigo alterado pela Lei 11.645/08, acrescentando a obrigatoriedade do ensino de história e cultura indígena aos mesmos níveis de ensino.

No segundo capítulo, “Dos caminhos que se cruzam: Cultura Afro-Brasileira e Infância” proponho uma aproximação à Cultura Afro-Brasileira, especificamente, ao Candomblé. A perspectiva de que haveria algo mais profundo e fora, talvez, das linhas discursivas mais racionalizáveis fizeram-me percorrer o caminho, antes mesmo de se chegar às crianças, da noção de ancestralidade. Este termo, que aparece nos argumentos dos movimentos sociais negros, que fundamenta a legislação que instaura a obrigatoriedade do Ensino da História e Cultura Africana e Afro-Brasileira nas escolas do país, que aparece como amálgama das religiões de matrizes africanas seria a pedra fundamental no histórico de resistência, preservação e valorização da cultura, história e identidade negra.

Apresento a trajetória percorrida em distintas áreas e temas para construir o cerne de minha pesquisa: global x tradicional, cultura afro-brasileira x mundo público e, por fim, cultura afro-brasileira x infância. Estas aproximações e cruzamentos mostraram-se bastantes latentes ao longo da pesquisa. Nas tentativas de pesquisar o tema proposto tornou-se lentamente evidente de que não se trata de tema constituído. Assim, foi necessário buscar distintas referências e áreas que pudessem compor o entrelaçamento da questão da infância na ancestralidade afro-brasileira.

A primeira dualidade percebida foi entre as relações das culturas e população afro-brasileira com o mundo público. Isto porque, durante a disciplina “Do Afro ao Brasileiro”, cursada no 2º semestre de 2013⁵, estudei a trajetória primordial das legislações e registros da imprensa e outros documentos históricos versando sobre a população africana e afro-brasileira, principalmente, no que se referia à religiosidade (NASCIMENTO, 2010; PARÉS, 2007; SILVA, 2002). O mesmo retrospecto foi realizado a partir das produções brasileiras sobre a população africana e afro-brasileira. Com estes estudos analisei que o interesse do poder público (e de outros espaços, como a mídia e a academia) por esta cultura passa por estágios de invisibilidade, racismo aberto, criminalização e, a partir de estratégias de resistências diretas ou indiretas da população afro-brasileira e sua cultura, outros contornos vão sendo constituídos, até hoje.

Estes novos contornos, ainda distantes de um ideal de igualdade, de superação do racismo e do preconceito com a cultura negra culminam num grande marco que é a

⁵ Curso ministrado pelo Prof. Dr. Vagner Gonçalves da Silva, junto ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de Antropologia da USP/SP.

promulgação da Lei Federal 10639, de 02 de janeiro de 2003, que institui a obrigatoriedade do Ensino da História e da Cultura da população negra no Brasil. Esta Lei tem sido amplamente estudada no campo da Educação, abarcando praticamente a totalidade das pesquisas acadêmicas que se debruçam sobre as relações étnico raciais, ou sobre a Cultura Afro-Brasileira e a Educação.

Enxergo aqui a primeira encruzilhada: enquanto a história da população negra no Brasil é de um conflito árduo e incessante na luta por conquistas de direitos e espaços, a partir de 2003 abre-se uma enorme visibilidade que abarca, talvez, pela primeira vez, todo um setor organizado da sociedade e do porte contingencial da área da Educação em torno de discutir (ainda que para discordar ou referendar conhecimentos estereotipados) a história e a cultura da população negra no Brasil (com um atraso de dois, três séculos). Chamo isto de encruzilhada, pois trata-se de dois caminhos que se cruzaram: a necessidade de compensar um atraso secular de invisibilização da história e cultura da população negra nas narrativas de pertencimento nacional e, em outra via, a lacuna grave dos setores da educação em debaterem e combaterem o racismo. No meio desta encruzilhada, as infâncias afro-brasileiras vivenciam os dois lados da moeda. E junto delas esta pesquisa.

Daqui parto para a segunda encruzilhada: a percepção de que as crianças do Candomblé, bem como a própria religião estão necessariamente coabitando a lógica da tradição e a lógica global. Nesta parte da análise pretendo aproximar os debates sobre descolonização e etnocentrismo que aparecem nas pesquisas, tanto das Culturas Afro-Brasileiras, quanto nas pesquisas sobre infância.

Para encerrar esta sessão, faço breve levantamento sobre como as pesquisas na área de Cultura Afro-Brasileira, principalmente, sobre religiosidade têm observado as crianças em suas indagações. Faço o mesmo exercício de reflexão em relação à área dos estudos da infância: como têm abordado questões relativas à Cultura Afro-Brasileira e às relações étnico-raciais?

Estes cruzamentos foram necessários, pois colocam em evidência que este lugar do qual me propus a observar as crianças é ainda pouco ocupado, praticamente inexistente. Foi necessário lançar um olhar ampliado, voltar um pouco atrás na ansiedade de chegar aos terreiros e falar diretamente com elas, crianças e Erês. Há muito mais construções pelos caminhos. Neste capítulo apresento minha jornada por estes caminhos, buscando suas bifurcações e pontos de fuga.

No terceiro capítulo: “Candomblé, crianças e o cotidiano do mito – trabalho de campo” apresento os relatos do trabalho de campo realizado Primeiramente, com as entrevistas com duas das principais integrantes do Projeto “A Ponte”, sua idealizadora e diretora geral, Dabossi Urânia e também uma das sacerdotisas do grupo, Gaiakú Regina. Com elas busquei retomar os momentos da concepção do Projeto de encontro do Candomblé Jeje com sua origem e a noção de ancestralidade e as relações entre as crianças no Candomblé e a herança ancestral revivida na religião, buscando retomar memórias e narrativas pessoais, tanto dos momentos em que estive com elas, no período de 2011 a 2013, quanto da influência do Candomblé para sua percepção do que é ser criança.

Na segunda sessão deste capítulo apresento o trabalho de campo realizado no Ile Àṣe Ketu Egbe Oni, iniciando, assim, um trabalho de cunho etnográfico. Parto da apresentação inicial do Ilê e sua comunidade, e sigo para um relato mais detalhado sobre os cuidados para a entrada e a entrada em campo em si. Adiante, apresento a sessão “Ouvindo história que criança conta”, relatando o convívio com Júlia, no Ilê Asé Ketu Egbe Oni. Encerro com as narrativas sobre crianças contadas pela Iya Ana Rita.

Na terceira etapa deste capítulo, apresento relatos de meus contatos com os entes Erês e Ibejis, apontando possibilidades de interpretação de sua posição, vinculadas à noção de criança e infância no Candomblé.

Então, apresento as considerações finais da pesquisa, buscando concatenar os pontos fundamentais dos referenciais analisados, incluindo as análises do trabalho de campo. Apresento a possibilidade de olhar para este referencial afro-brasileiro de infância, a partir de duas matrizes principais: da dimensão lúdica e ardilosa de Exu, junto da dimensão espiritual, sábia e maternal de Oxum.

Fotografias

Opto, ainda, por trazer uma fotografia no início de cada capítulo e em outros espaços pontuais. As fotografias, de minha autoria, são trazidas no intuito de complementariedade do desenvolvimento da argumentação, como uma narrativa poética e imagética. Ainda que não tenha sido o principal recurso em minha pesquisa e que não tenha a fotografia como uma linguagem que domino profissionalmente, o desenvolvimento de meu olhar fotográfico esteve imbricado no desenvolvimento de

meu olhar para as crianças nos contextos culturais afro-brasileiros. A Imagem 1, usada como imagem na abertura da Dedicatória, é uma fotografia feita em Ouidah, cidade no litoral do Benim, em novembro de 2012. A comitiva do Projeto "A Ponte" partindo, após a chuva durante a visita ao "Cemitério dos Vivos", momento de grande emoção nesta viagem. As crianças brincam correndo da (e com a) chuva e sorriem despedindo-se de nós. Ainda que aquele povoado nos tenha marcado profundamente, o retrovisor aparente nos traz para dentro do ônibus, lembrando que a comitiva seguiu viagem e muitos outros caminhos e marcas vieram pela frente, outras ficaram para trás.

A Imagem 2 é, a princípio, a mais ilustrativa entre esta lista de imagens, Fiz esta fotografada em Santos/SP, em abril de 2015. No entanto, esta imagem revela uma potencia mais interessante que a unicamente ilustrativa. A mistura da postura guardiã da coruja articula-se à comicidade da mesma coruja pousada num corredor de um prédio ao lado de um pratinho de mamão, revela uma imagem paralela ao que esta pesquisa encontrou. Na cosmovisão do Candomblé a coruja é o animal que representa e é mensageiro das grandes mães feiticeiras, as Iya Mi Oxorungá, com quem o Orixá Oxum também possui grande relação. Os Orixás Oxum e Exu como condutores da cosmovisão – maternal e lúdica – do Candomblé sobre as crianças.

A Imagem 3 foi tirada numa estrada de terra entre Cotonou e Abomey, também em novembro de 2012, pelo Projeto "A Ponte". Meus pés, uma saia feita de tecido comprado numa pequena loja local e a estrada de terra seca e vermelha, solo africano: esta imagem, simples, é uma das mais marcantes em minhas recordações, onde pulsa a noção dos caminhos ancestrais. Foi, por isto, escolhida para dialogar com a Introdução: A estrada é morada.

O olhar do menino fixo ao que acontece adiante (danças dos festejos do encontro entre religiosas do Vodum do Brasil e Benim) e, ao mesmo tempo, a busca de sua mão pela mão de sua mãe: a Imagem 4 traz a potência deste vínculo das crianças, ao mesmo tempo, ao mundo coletivo e ao mundo maternal, ao espaço que é seu na cultura da qual compartilha, junto da companhia e cuidado de sua mãe (que também atua e compartilha da mesma cultura). Proponho esta imagem como diálogo imagético com o Capítulo 1 – Cruzamentos e Caminhos da Pesquisa.

A Imagem 5 mostra uma criança rodando sua saia numa festa de jongo e foi a imagem que escolhi para dialogar com as reflexões do Capítulo 2 – Dos Caminhos que se Cruzam.

A Imagem 6, de duas crianças num terreiro de Candomblé, numa festa para os Erês, radicaliza a noção de que, ainda que não sejam participantes diretas da religião, como iniciadas, a presença das crianças na cultura afro-brasileira é fundamental e dela decorrem práticas que também ultrapassam o espaço restrito religioso (espaço que também não é entravado).

Opto com a última fotografia (Imagem 7) propor uma narrativa mais complexa. Fiz esta fotografia em Savalu, interior do Benim, em novembro de 2012 numa pedreira consagrada ao Vodum Nanã Buluku. Na imagem, os pés de Mãe Zu de Nanã tocando o solo sagrado de sua mãe, Vodum a quem pertence o domínio do solo, do chão, o fim e recomeço de tudo o que é vivo. Esta fotografia vem no último capítulo no intuito de conversar com as narrativas de fim e de recomeço, vida e morte, domínio de Nanã, a quem, contam-se as narrativas do Candomblé, devemos devolver, na morte, o barro que ela empresta para formar nossa matéria em vida no Aiyê.

Imagem 4 – Mão de mãe (Autoria: Juliane Olivia dos Anjos)

1 CRUZAMENTOS E CAMINHOS DA PESQUISA

1 CRUZAMENTOS E CAMINHOS METODOLÓGICOS

1.1 PROJETO INICIAL

O Projeto “Joias de Oxum: as crianças na herança ancestral Afro-Brasileira” nasce da percepção de dois grandes problemas que envolvem a infância e a Cultura Afro-Brasileira. O primeiro relaciona-se com os rumos de aplicação da Lei Federal 10.639/03 em que passa a ser necessário pontuar não apenas a integração de conteúdos relativos à história e à cultura afro-brasileira e africana ao currículo escolar, mas também a aproximação da escola às lógicas estruturantes das matrizes africana e afro-brasileira. A necessidade deste caminho se coloca exatamente pelo alheamento dos conteúdos curriculares da escola brasileira a estas matrizes, bem como a histórica e arraigada criação e difusão de conteúdos estereotipados da população negra brasileira e afrodescendente como submissa e apática na criação das narrativas históricas nacionais. Portanto, este primeiro problema pondera a aplicação da Lei 10.639/03 como uma possibilidade de vínculo da instituição escolar com a população negra a partir de um referencial positivo e ativo de sua história e cultura.

O segundo problema que embasa esta pesquisa é a identificação, nos espaços vinculados às matrizes africana e afro-brasileira, da forma de se compreender os lugares a serem ocupados pelas crianças, pelos aprendizes e também das formas de compartilhamento dos conhecimentos.

Os objetivos apresentados em meu projeto inicial visavam identificar os espaços ocupados pelas crianças nas narrativas míticas que compõem a herança ancestral afro-brasileira, principalmente na religiosidade e, num segundo momento, colocá-las em diálogo com os estudos das infâncias na educação.

Para alcançar este objetivo mais geral, propus a verificação de duas hipóteses: a primeira, de que as crianças aparecem como elemento estruturante dentro das culturas afro-brasileiras e a segunda de que este referencial poderia ser analisado como uma perspectiva especificamente afro-brasileira de infância.

A hipótese de que as crianças são estruturantes no funcionamento foi traçada a partir de minha vivência junto ao povo de santo em Salvador-BA e Cachoeira-BA e ao longo do Projeto A Ponte em viagem ao Benim, país do leste africano. Inicialmente visualizei espaços em que a presença das crianças no Candomblé é marcante. No espaço

da mitologia dos Orixás, em que predominam Oxum e Ibeji; na presença dos Erês e a presença específica das crianças nos terreiros.

Oxum, a mãe da água doce, é um dos Orixás mais cultuados no Brasil (LIMA, 2008). Suas narrativas apontam para uma variedade imensa de atributos e muitos são os que a procuram para pedir ajudas com amor, dinheiro, filhos, beleza. Dentre os vários de seus domínios, rege a fertilidade. Oxum, contam algumas de suas narrativas (PRANDI, 2001a; LIMA, 2008), foi capaz de impedir que as mulheres engravidassem em represália aos homens, que não a respeitaram deixando-a de fora das reuniões que definiriam o andamento do mundo. Desesperados, os Orixás homens pediram ajuda a Orumilá, deus supremo, que lhes advertiu sobre o erro de ter deixado Oxum de fora das reuniões. Este seria um primeiro referencial para compreendermos tanto o poder que Oxum exerce sobre as crianças (tanto o nascimento e, veremos, formação e morte) quanto à força fundamental que as crianças exercem na mitologia afro-brasileira.

À Oxum, também se confere a paciência, amor e certa meninice como atributos necessários para o cuidado incondicional às crianças pequenas. Seria Oxum quem cuidaria para que as crianças pequenas nasçam e cresçam, quem as deixa aprontar, quem as protege de malefícios sérios. Oxum seria responsável por cuidar das crianças, frágeis fisicamente, mas que, com a proteção da Iyabá podem fazer suas estripulias e crescerem bem. Em um mito, Oxum transforma seus filhos em verdadeiras joias, a quem confere muito zelo, proteção e cujo brilho a envaidece. As crianças do Candomblé, então, são antes de tudo, protegidas e mimadas por Oxum. Em um dos mitos, Oxum leva embora o tão sonhado filho de Iemanjá por ela não ter cumprido corretamente uma obrigação, após ter sido ajudada por Oxum.

Vemos então a forte presença das crianças em sua vinculação com este Orixá que participa inclusive das reuniões que decidem sobre o rumo das coisas. Oxum, com seu abebé, o espelho em que enxerga sua beleza, se enxerga também bela, pois se vê dentro do mundo e nele também enxerga seu passado, não dispensa a presença de suas joias. As crianças, as joias de Oxum!

No capítulo do livro de Prandi (2001) dedicado aos mitos dos Ibejis, encontramos a definição deste Orixá, que são duas crianças gêmeas: “Os Ibejis são poderosos, mas o que eles gostam mesmo é de brincar” (p. 377). Os dois irmãos aparecem hora atormentados, hora protegidos por um terceiro gêmeo (Idoú), que seria o complemento, aquele que, de fato, fica na cabeça dos irmãos. Os irmãos têm um elo fundamental, em que um não pode viver sem o outro. Por isso, os Ibejis são comumente

retratados como uma estatueta de madeira sempre em par, indicada, inclusive por um dos mitos como a forma em que os Ibejis não poderiam mais ser desligados.

Há, sem dúvida, uma menção ainda mais profunda ao papel dos Ibejis para a estruturação do Candomblé: assim como Oxum, uma Iyabá detém os poderes da fertilidade – sem a qual uma família, um povo, uma cultura não têm continuidade – os Ibejis são a consequência da fertilidade, como as crianças que chegam junto aos vivos com o papel de mantê-los e renová-los.

É pelo mito “Os Ibejis nascem como abicus mandados pelos macacos”, que Prandi (2001) aponta para o oposto disso, que vemos o forte indício de quão relevante é a presença das crianças na estruturação do Candomblé: “Abicus nascem para morrer e nascer de novo e morrer – esse é o jogo deles” (p. 371). Os abicus são maus presságios, pois indicam a entrada na morte no cerne da fertilidade de uma família, de um povo. Advertem que há algo muito mal resolvido, uma punição por desrespeito a forças vitais (em que se inclui a morte) superiores aos vivos.

As crianças trazem a presença de Oxum e dos Ibejis, mas os abicus indicam a presença de Icu (a morte). Assim, vê-se na presença das crianças na mitologia do Candomblé, tanto a presença da maior bondade, riquezas e alegrias, quanto a desolação da morte, desgraças e infertilidade. Por que exatamente nas crianças estão conferidos estes atributos? Importante notar que as crianças nunca dizem respeito unicamente a elas mesmas: elas são consequências de um ciclo, de uma tradição, de uma história. A morte de uma criança não é mau presságio biográfico, mas sim, a sua família e ao seu povo. Seu nascimento e vida trazem bons presságios igualmente.

Além destes, muitos são os mitos do cotidiano que permeiam o imaginário, justificam as práticas e conferem sentido às comunidades de terreiro que se remetem às crianças. Uma delas diz que “é bom” que tenha criança presente em todos os momentos de realização dos ritos sagrados do Candomblé. Por exemplo, junto de um barco recolhido para os processos de iniciação no Candomblé, crianças filhas de algumas das pessoas recolhidas no barco significa um bom presságio. Nenhum barco deixa de ser recolhido se não houver uma criança junto, mas há um consenso de que é um barco mais fértil o que tem a sorte de ter uma criança.

Outra aparição não menos importante das crianças, nesta estruturação do Candomblé, está na ligação do plano físico ao simbólico: os Erês. São entes que cumprem a função de intermediar o acesso dos filhos e filhas aos Orixás, trazendo e levando recados, conselhos e pedidos de um plano a outro. São figuras carismáticas que

gostam de brincar, comer doces, pregar peças nas/os adultas/os e que, curiosamente, costumam ter rixas com as crianças presentes nos terreiros.

Nas relações cotidianas nos espaços comunitários dos terreiros fica evidente a estrutura de poder fortemente pautada na experiência/idade, o que legaria às crianças um lugar desprivilegiado dentro desta hierarquia. No entanto, fui notando que, exatamente por isso, as crianças têm autorização para circular por onde, como e quando quiserem, subvertendo a lógica da rígida estrutura e de papéis. Em outras palavras, seria exatamente a invisibilidade das crianças o que as permite conhecer tudo o que acontece naquele espaço. Em alguns lugares observei a grande quantidade de crianças e sua importunação em meio a festas, ou em outras atividades da comunidade. Apesar de caretas, gritos e ameaças, elas jamais foram retiradas do convívio com as/os adultas/os em um espaço para as crianças.

Há obviamente algumas recriações, mas entre o que é permitido e o que é proibido, há um espaço livre destinado às crianças. E, como quase nada é falado no Candomblé sem que se tenha extrema necessidade, pelas posturas das/os adultas/os com as crianças, notei não a destinação de um poder ou responsabilidade, mas algo como que uma desatenção atenta. Então, por exemplo, uma criança, menina, que no furor das brincadeiras e curiosidades infantis intrometer-se a tocar um dos atabaques consagrados do terreiro de Candomblé, haverá certo descaso das/os adultas/os, certa concessão à brincadeira por um tempo, antes das falas de proibição, quase como quem diz: *“mulheres não podem tocar atabaques”*, e esta menina só poderá encostar no atabaque porque é criança.

A permissão consentida às crianças de circularem e experimentarem todos os lugares e papéis é um forte indício, junto da estrutura mítica, do que esta pesquisa visa investigar: que as crianças ocupam um lugar fundamental para a estruturação das culturas afro-brasileiras e que estas culturas podem fornecer importantes elementos para a composição de narrativas (afro) brasileiras sobre a Infância.

Para verificar estas hipóteses e alcançar estes objetivos apresentados, o projeto inicial propunha um estudo a partir de dois pilares: (a) da ancestralidade como base para a compreensão do Candomblé, percebendo esta noção como um conteúdo fundamental para a criação das narrativas estruturantes para o povo de santo e (b) da Mitohermenêutica como escopo teórico-metodológico. A perspectiva, naquele momento, era de um estudo sobre as narrativas (cantigas, mitos, estórias, ensinamentos) e sobre os lugares ocupados pelas crianças nos terreiros de Candomblé, onde seria

realizada a pesquisa de campo. Estes terreiros são vinculados ao Projeto “A Ponte”, que participei como pesquisadora e produtora cultural em 2011-2012⁶, em que propunha dar continuidade no vínculo gerado pelos quase dois anos de trabalho e de pesquisa junto a estas comunidades.

⁶ O Projeto “A Ponte” tratou-se de uma iniciativa cultural independente de valorização da nação de Candomblé Jeje, de Salvador e Recôncavo Baiano. Culminou com a realização de uma viagem com uma comitiva de religiosas/os destas casas ao Benim, antigo Reino do Daomé, onde tem origem as tradições desta nação. Apresentarei o projeto com mais detalhes no Capítulo 3.

1.2 CAMINHOS DA PESQUISA

Ao longo deste tempo de pesquisa foi necessário alterar algumas das propostas iniciais para seguir trilhando o caminho de investigar a presença e a qualidade da presença das crianças e das infâncias nos terreiros de Candomblé. A multiplicidade de possibilidades de investigar este tema e, também, as limitações da vida cotidiana para dar conta destas tarefas fui denominando – às vezes como brincadeira, outras com um certo cansaço – de percalços, bifurcações, as voltas, as pedras no caminho que parecia, inicialmente, simples e direto. As encruzilhadas exigiram a tomada de decisões para onde e como seguir adiante. Só bem mais tarde é que fui compreender, mas estes percalços significaram a entrada, concreta, ardilosa e maravilhosamente de Exu em minha pesquisa.

Enquanto isso, segui em meu trabalho como professora Educação Infantil da Rede Municipal de Santos/SP, que me impôs algumas dificuldades extras. A primeira: nenhuma possibilidade de dispensa ou acordo para a realização da minha pesquisa foi concedida. Não estava, inicialmente, preparada para a realização da pesquisa sem a possibilidade de uma licença mínima para, ao menos, a realização do trabalho de campo com os terreiros participantes do Projeto “A Ponte”, em Salvador e em Cachoeira, na Bahia. Isto, por si só, foi difícil de enfrentar e me reorganizar para a realização da pesquisa em São Paulo ou de, alternativamente, deixar a docência na Educação Infantil de lado para investir com a profundidade que eu desejava na pesquisa.

Além disso, o espaço não oferecia, internamente, incentivos e me vi ocupando uma dupla dificuldade: o enfrentamento aos procedimentos escolarizantes arraigados neste espaço, incluindo as práticas racistas e sexistas, para além da própria concepção de infância e de Educação Infantil dominantes. Junto disto, a dificuldade de compreensão das colegas de trabalho e do próprio sistema da Secretaria de Educação da Prefeitura de Santos/SP em absorver as peculiaridades de uma professora em formação como pesquisadora.

A este duplo desencaixe, optei por responder com propostas de trabalho voltadas para os temas que tangenciam minha pesquisa, como o Projeto “Uma Viagem Pela África”, que realizei com todas as turmas da escola em que trabalhava em 2013.

Por outro lado, estas propostas acentuavam meu distanciamento das colegas de trabalho, tanto professoras quanto gestoras: incredulidade de que eu estivesse mesmo com o mestrado em andamento, atribuição as minhas propostas de trabalho com as

crianças de uma certa petulância acadêmica – “-*Você faz assim porque está na teoria, na prática não é assim*” e, também, o questionamento – por vezes, em tom de acusação – do meu trabalho e pesquisa em Cultura Afro-Brasileira estar propondo uma “inversão do racismo”.

Apesar do ambiente desfavorável, as demandas da vida não me permitiram exonerar da docência na Educação Infantil e foi necessário um tempo para o cuidado com estas relações conflituosas no cotidiano de meu trabalho e também para meu cuidado pessoal. Um respiro.

Se, inicialmente, buscava a resolução de cada percalço prevendo dar segmento aos planos iniciais o quanto antes, com o tempo passei a compreender as contrariedades, paradas e necessários desvios, como o próprio caminho da pesquisa. E, mais do que a compreensão do ato de pesquisar, esta noção me remete à concepção de tempo que encontro nos terreiros de Candomblé:

À concepção africana de tempo no candomblé e em outras denominações religiosas de origem negro-africana estão intimamente associadas às ideias de aprendizado, saber e competência. Para os africanos tradicionais, o conhecimento humano é entendido, sobretudo, como resultado do transcorrer inexorável da vida, do fruir do tempo, do construir da biografia. Sabe-se mais por que se é velho, porque se viveu o tempo necessário da aprendizagem. A aprendizagem não é uma esfera isolada da vida, como a nossa escola, mas um processo que se realiza a partir de dentro, participativamente. Aprende-se à medida que se faz, que se vive (PRANDI, 2001, p. 52).

Este tempo, ainda segundo o autor, não é individual e linear. O tempo é coletivo e só pode dizer daquilo que é vivo, que é vivido, que é lembrado. O tempo atual é interligado ao tempo que passou e será estendido ao que virá. Não se pode antecipar nem viver o que passou, como não se pode antecipar o nascimento de um/a bebê ou banhar-se em águas que já correram adiante no rio. Da mesma forma, é um tempo cíclico, constantemente atualizado pela vivificação da palavra através das narrativas míticas, no Candomblé, nas cantigas nas festas dos Orixás, Nkisis e Voduns (PRANDI, 2001).

Estar imersa nesta concepção de tempo moveu-me do lugar em que o tempo e o conhecimento são encadeados pela linearidade, pela sucessão de acontecimentos, prazos e planejamentos precisos que devem ser reconfigurados e compensados em caso de

imprevistos. O tempo da espera e da escuta se fez presente e necessário. Não apenas diante das dificuldades de dar prosseguimento ao planejado, mas também, internamente, como constituição biográfica.

A proposta de realização do trabalho de campo nos terreiros de Candomblé com os quais eu já tinha contato, na Bahia, foi descartada pela impossibilidade de meu afastamento do trabalho como professora de Educação Infantil na Rede Municipal de Santos/SP. Esta foi a mais difícil decisão, pois com ela, os materiais e relatos levantados na participação do Projeto “A Ponte”, no Benim/África, com as sacerdotisas destes terreiros, teriam que ser praticamente desconsiderados. Além disso, a relação que eu já tinha estabelecido com as pessoas destes Candomblés me colocou um novo problema: para além da busca de outros espaços para a realização da pesquisa, meu comprometimento com a relação de respeito e cuidado com a religião, religiosas/os e comunidade em geral do Candomblé não poderia estar de fora de minha presença nos terreiros.

Passei a procurar terreiros de Candomblé em São Paulo, busca que durou praticamente um ano inteiro. Conheci e recebi referências de muitos Ilês na Grande São Paulo e Baixada Santista. Mas eu sabia que faltaria algo: a forma de aproximação ao lugar que pretenderia desenvolver a pesquisa não poderia vir carregada dos traquejos dos antropólogos já tão conhecidos pelo povo de santo. Receava carregar comigo este peso, o que, ao meu entender, acarretaria em duas perdas fundamentais na construção do meu espaço no terreiro: com a Iyalorixá ou o Babalorixá da casa, responsável por permitir ou não a minha presença em diversos lugares e horários no terreiro, bem como com as crianças ali presentes.

Isto porque tomei para mim o desafio desta abordagem que margeia a pessoa e a pesquisa acadêmica, como diz Juana Elbein dos Santos:

A convivência, passiva como observadora no começo e ativa à medida que se foi desenvolvendo progressivamente a rede de relações interpessoais e minha consequente localização no grupo, foi-me iniciando no conhecimento “desde dentro”, obrigando-me a agilizar, revisar, modificar e, às vezes, rejeitar, mesmo inteiramente, teorias, métodos inaplicáveis ou desprovidos de eficácia para a compreensão consciente e objetiva dos fatos. Isto nos leva a defrontar-nos com dois problemas: 1) como ver e 2) como interpretar (SANTOS, 2008, p.16-17).

Segundo Luz (2010, p.54), o “como ver” seria dado pelo próprio referencial oferecido pela cultura estudada. Proponho uma extrapolação desta definição: o problema de “como ver” pode ser transformado em “comover”, ou seja, de se deixar tocar profunda e verdadeiramente pelo referencial transmitido nos terreiros estudados. Também pode ser “co-mover” e buscar me movimentar em parceria e aprendendo tanto com os peixes que alimentam, como também com o próprio movimento do fluir do rio.

A mitohermenêutica complementa a compreensão da problematização de Juana E. dos Santos (2008): como interpretar?

Esta mitohermenêutica, na reflexão sobre a educação, se debruça sobre a interpretação de obras de arte e das culturas, mas, principalmente, situa a compreensão de si mesmo como ponto de partida, meio e fim de toda jornada interpretativa. Portanto não se trata de uma simples técnica de interpretação, mas uma jornada interpretativa em que o hermenêuta se instala na paisagem cultural das obras com que trabalha, viaja ao seu interior e reconstrói os sentidos de tal imersão (FERREIRA-SANTOS, 2005b, p. 216).

O ponto de partida de “si mesma” numa jornada interpretativa em busca da mitologia herdada pela ancestralidade afro-brasileira é, nesta pesquisa, mais do que uma revelação pessoal e particular. É, também, a tentativa de articular seus meios e fins às reflexões em andamento e às práticas realizadas na área da educação sobre a cultura afro-brasileira. Trata-se de buscar diminuir meu endividamento comigo mesma, com a ancestralidade afro-brasileira, depois de vinte anos na escola em que me negligenciou esta referência; trata-se ainda da inquietação em não aceitar mais negligência, esquecimento da África: coincidência ou não, notei ao visitar o Benim que a chamada Árvore do Esquecimento secou e morreu.

Com o tempo da academia avançando muito mais depressa e linear que o tempo da conquista de confiança, necessários para ser recebida na casa do povo de santo, diversas vezes, tentei alterar os rumos da pesquisa, cogitei abrir mão desta postura de criar um vínculo para realizar a pesquisa. E optei por esperar e criar eu mesma o vínculo, pois tanto pela minha convivência com o Candomblé em Salvador-BA e no Benim, quanto pela minha experiência como professora de crianças pequenas, sei que este vínculo de confiança é fundamental na qualidade das relações e na implicação destas pessoas com o que é pesquisado. Esta opção tornou de fato a pesquisa mais

vagarosa e, ao final de 2014, em que eu previa ter realizado já boa parte do trabalho de campo, sequer havia conseguido encontrar um novo espaço para sua realização.

A busca foi realizada em Ilês frequentados por amigos e amigas. Inicialmente, escrevi mensagens a estas pessoas explicando a situação de estar “sem casa”, pois não poderia retornar a Salvador para a realização do trabalho de campo. Um colega retornou meu pedido dizendo fazer parte da Rede Nacional das Religiões Afro-Brasileiras e Saúde – a RENAFRO Saúde – e que os Ilês pertencentes à rede não aceitam pesquisadoras/es. Insisti um pouco, pedindo para conhecer ao menos o seu próprio Ilê, em dia de festa pública. Minha ideia era mesmo frequentar as casas para, aos poucos, conhecer e ser conhecida pela comunidade antes de iniciar a negociação para a realização da pesquisa. Este colega, no entanto, não retornou mais as mensagens, fazendo-me compreender o posicionamento fechado daqueles Ilês.

Esta recusa fez-me compreender o outro lugar do qual precisaria ter cuidado na realização da pesquisa: de mulher negra e devota dos Orixás. Esta outra busca, em nível mais pessoal, escancarava-se abertamente nas recusas pela realização da minha pesquisa. Isto porque, se por um lado estava sendo cuidadosa com o peso que há na relação entre os terreiros e pesquisadoras/es, por outro, me parecia completamente legítimo que esta pesquisa fosse realizada por mim, tanto por fazer coro às críticas elaboradas pelo povo de santo diante da academia, quanto por me sentir parte deste mesmo espaço, ainda que sem um teto para abrigar-me. Foram, portanto, meses habitando este não lugar: nem o lugar da pesquisa, nem o lugar da comunidade de terreiro.

Dentre as pessoas com quem entrei em contato, obtive uma segunda resposta, de outra amiga. Ela mesma havia conhecido recentemente um Ilê, em que seguia cuidando de sua espiritualidade e religiosidade e, por estas e outras razões, me informou que seria bastante complicada minha entrada nesta casa como pesquisadora. No entanto, era muito bem vinda como convidada. Ela ainda me passou o contato de várias outras Iyalorixás, o que retornava ao ponto inicial de pedir para entrar na casa das pessoas sem ter sido convidada.

Esta amiga, no entanto, foi morar no norte do país e meu contato com este Ilê ficou adormecido por um tempo. Em janeiro de 2015, esta amiga, de férias em São Paulo-SP, convidou-me para participar de um mutirão de limpeza do terreno do Ilê, uma chácara na periferia de Embu das Artes. Passei o dia lá, ajudando na limpeza do mato e construção de uma mureta numa das entradas do terreno. Neste dia, por conta da

intensidade do trabalho, tive pouco contato com a Iyalaxé Ana Rita Dias Encarnação, mas serviu, antes de tudo, para me reconectar com as formas de funcionamento do Candomblé, mesmo fora do espaço especificamente sagrado: o coletivo, o cuidado com a terra, o tempo de trabalho e de descanso.

Com o passar do tempo, uma grande fragilidade emocional por ver a pesquisa praticamente parada, mandei um recado para Iya Ana Rita pedindo para conversar com ela. Estava disposta a pedir ajuda abertamente, tanto do ponto de vista religioso, quanto para a pesquisa. Ela mandou-me seu telefone e dias depois, minha amiga, de volta à São Paulo, convidou-me para participar da reza para Xangô, a ser realizada no dia 19 de abril.

Neste dia, desentendida com o caminho de ônibus (pelo menos, 4 meios de transporte distintos) entre minha casa, em Santos/SP e o Ilê, em Embu das Artes/SP, acabei chegando quando tudo já estava pronto e as pessoas aguardavam a minha chegada e de mais uma moça.

Ao final do dia, já mais próxima das pessoas e da rotina da casa, Iya Ana Rita disse que tinha que falar comigo, respondendo à mensagem que havia lhe mandado. Já era tarde e ela estava cansada de todo o trabalho que envolveu aquele dia, mas me chamou e fomos conversar. Expliquei minha situação, de não ter podido voltar a Salvador e que estava com muitas dificuldades de encontrar um Ilê para realizar a pesquisa. Mais do que isto, sentia que minha desconexão com o Candomblé estava me afetando pessoalmente, pois vinha me sentindo muito cansada, depressiva e desanimada.

Iya Ana Rita é baiana de Salvador e mora em São Paulo há cerca de 40 anos. Foi funcionária pública da Prefeitura de São Paulo e tem grande envolvimento com a militância a favor do Candomblé e com o Movimento Negro, além de ter bastante compreensão e acesso a pesquisadoras/es das religiões afro-brasileiras da USP. Compreendendo minha situação, disse-me que não poderia, de forma alguma, fazer uma pesquisa no Candomblé, ainda mais sobre crianças, sem pedir as devidas permissões de Exu e aos Erês! Combinamos que eu retornaria para preparar os presentes deles, pedindo, assim, antes de tudo, a permissão do ponto de vista sagrado.

Voltei ao Ilê outras vezes, como as demais pessoas, para ajudar nos cuidados com a casa (dentro do que se pode ser realizado por pessoas não iniciadas). Enquanto isso, Iya Ana Rita ia contando várias histórias e retomava mitos e cantigas. O assunto na

cozinha, entre quatro outras abians, era sempre em torno do desconhecido e da curiosidade de aprender mais sobre os mitos, as palavras e os Orixás.

Nestes dias, Iya Ana Rita contou sobre muitas histórias envolvendo crianças, ao longo dos 30 anos de existência deste Ilê. Numa delas, em específico, perguntei em tom de brincadeira se poderia usar em minha pesquisa, pois envolve todos os elementos que eu venho pesquisando. Para minha surpresa, Iya Ana Rita disse que eu não só podia analisar este relato, como haveria ainda muitos outros. Autorizou-me também a ver todas as fotografias dos tempos de fundação do Ilê e depois, ela sentaria comigo para contar sobre as crianças que aparecem nas imagens. Assim, estava iniciado o trabalho de campo no Ilê Àṣẹ Ketu Egbe Oni, em Embu das Artes, em abril de 2015. Só mais tarde, em tempos de finalização do texto da dissertação é que pude compreender que muito do trabalho de campo já havia sido – e continuava sendo – realizado: o tempo de Exu, outro tempo, ainda mais complexo e sagaz.

Além da busca por um Ilê para a realização do trabalho de campo, dediquei-me ao levantamento de pesquisas nas áreas dos Estudos da Infância e da Cultura Afro-Brasileira, principalmente, as pesquisas sobre Candomblé que já tangenciam o tema aqui proposto. Trata-se de compreender a) quais as pesquisas realizadas que tratam diretamente ou tangenciam os temas relacionados às infâncias e às crianças dos terreiros de Candomblé; b) as possibilidades de articulações entre as duas áreas; c) as lacunas e avanços presentes nestes estudos. Estas articulações e análises caminharam para a constatação de que o tema proposto é ainda pouco estudado, em ambas as áreas.

Do ponto de vista do estudo da ancestralidade, tida como um dos princípios norteadores desta pesquisa, a opção foi realizar entrevistas semiestruturadas com participantes do Projeto “A Ponte”, buscando valorizar a experiência, a relação constituída com estas pessoas e trazer algumas colaborações destas mulheres à pesquisa. A proposta foi de entrevistar duas mulheres: a realizadora do projeto e uma sacerdotisa, ambas integrantes do grupo que foi ao Benim.

Em janeiro de 2015 foram realizadas as duas entrevistas no estado do Rio de Janeiro: Dabossi Urânia, a realizadora do projeto e de Gaiakú Regina, uma das sacerdotisas. Uma terceira mulher, Mãe Zulmira, aceitou ser entrevistada, mas não foi possível conciliar datas. As falas de Mãe Zu nos áudios e filmagens do Projeto “A Ponte”, no Benim, no entanto, são bastante agregadoras para a pesquisa, até então, e serão consideradas.

Ademais, concluí as atividades didáticas previstas pelo Programa de Pós-Graduação da FEUSP com a participação e apresentação de trabalho em dois Congressos e cursando três disciplinas da pós-graduação. A primeira delas foi realizada no Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH-USP): “Do Afro ao Brasileiro: Religião e Cultura Nacional”, ministrada pelo Prof. Dr. Vagner Gonçalves da Silva. Neste curso pude aprofundar e conhecer novos autores dos estudos das religiões afro-brasileiras. E dentre as diferentes visões e temas abordados, esta disciplina contribuiu para ampliar e focalizar um olhar para as relações históricas e socialmente constituídas entre o povo de santo e o mundo público, passando pelas políticas públicas, pesquisas acadêmicas e movimentos sociais.

O olhar a esta trajetória contribui em dois aspectos: primeiro, que nestas relações parece estar posto para a própria existência do Candomblé a necessidade de criar diversas estratégias de resistência diante das investidas violentas contra seu funcionamento. E, segundo, uma possível relação entre as trajetórias do Candomblé e da Infância na produção de conhecimento de resistência contra o lugar da subalternidade.

A segunda disciplina cursada foi “Pesquisa com Crianças, Educação Infantil e Educação dos Corpos na Primeira Infância”, ministrada pela minha orientadora, Prof.^a Dr.^a Patrícia Dias Prado, na Faculdade de Educação (FEUSP/SP). Nesta disciplina pude aprofundar minhas leituras sobre os procedimentos de pesquisa em Antropologia e sobre os estudos etnográficos, com e sobre crianças, além de aprimorar as críticas e possíveis aproximações entre os Estudos da Infância e os Estudos das culturas Afro-Brasileiras. Por fim, “Sociologia da Infância e Educação Infantil”, disciplina ministrada pela Prof.^a Dr.^a Maria Letícia do Nascimento, também na FEUSP, na qual tive acesso a referenciais da Sociologia da Infância, especificamente, de autores/as da língua inglesa.

Também fizeram parte de meu trajeto de pesquisa, até então, a apresentação de dois trabalhos no IV Congresso de Pesquisadores Baianos, realizado na UFRB, em setembro de 2013 e no III Seminário Internacional – Infâncias e Relações Étnico-Raciais, realizado em março de 2014 na UFSCar. No primeiro, ainda no início do mestrado, tive retornos de pesquisadoras/es da Antropologia das Populações Afro-Brasileiras, enquanto que, no segundo evento, as maiores contribuições foram de pesquisadoras da área da infância.

Além destes trabalhos apresentados realizei, como professora da Rede Municipal de Santos, o Projeto “Uma Viagem pela África”, em 2013 e, em 2014, fui convidada

pelo Fórum Paulista de Educação Infantil para apresentar uma fala na Assembleia realizada em Santos/SP, em setembro. Neste espaço, busquei articular o projeto realizado com as crianças na escola ao meu projeto de pesquisa, com o objetivo de dialogar sobre questões que envolvem o racismo nas práticas da Educação Infantil e a necessidade de criar outros referenciais no que tange às lutas por uma educação antirracista, aproveitando a presença de professoras e gestoras da Rede, presentes neste espaço de formação. Em novembro de 2014 pude apresentar e discutir novamente sobre estas articulações, junto à turma de estudantes da disciplina: “Educação Infantil”, na graduação em Pedagogia (FEUSP), ministrada pela Profª Drª. Patrícia Prado, em viagem didática à Casa de Cultura AFRO Fazenda Roseira⁷.

Também passei a fazer parte do grupo “Pesquisa e Primeira Infância: linguagens e culturas infantis”, sob a coordenação de minha orientadora, aprofundando estudos e discussões fincados na área da Infância, incluindo os momentos de orientação coletiva das pesquisas realizadas pelo grupo. E, por fim, participei do Programa de Aperfeiçoamento do Ensino (PAE) como monitora da disciplina: “Cultura & Educação IV: Afro-Ameríndia”, sob a coordenação do Prof. Dr. Marcos Ferreira-Santos (FEUSP/SP). Neste Programa, foi possível aprofundar as leituras e debates acerca das formas de educação e de visão de mundo das matrizes afro e ameríndias, totalmente em diálogo com os objetivos de minha pesquisa.

Em 7 de julho de 2015 foi realizada a Banca Examinadora de minha Qualificação. Compuseram a banca a Profª Drª Maria Walburga dos Santos, o Prof. Dr. Marcos Ferreira-Santos e a Profª Drª Patrícia Dias Prado, de grande contribuição para as finalizações desta pesquisa.

Em 2015, participei, junto da jornalista Djamila Ribeiro e do escritor Nelson Maca, do evento “Negr@s Protagonistas”, de Dayane Rodrigues, em Santos/SP. Este debate, trouxe aspectos da infância ao debate sobre ascensão da população negra. Também promovi atividade de formação sobre infância e cultura afro-brasileira às professoras na Escola Municipal de Educação Infantil em que estava sediada. Fui, ainda, convidada como formadora em dois eventos pela Prefeitura Municipal de São Paulo: na Jornada Pedagógica da Diretoria Regional de Ensino do Butantã, com o público de professoras da Educação Básica da Rede Municipal e também no Novembro

⁷ Sede da Comunidade Jongo Dito Ribeiro, na cidade de Campinas/SP.

Negro do Centro de Formação e Cultura da Cidade Tiradentes, debate predominantemente com um público jovem.

Em 2016, deixei meu trabalho como professora de Educação Infantil na Rede Municipal de Santos/SP e passei a trabalhar como educadora do SESC⁸ Santo André/SP, atuando nos programas infanto-juvenis, especificamente, com o público e programação para crianças de 0 a 6 anos e familiares, além de encontros formativos com grupos de professoras de Educação Infantil e outras instituições de atendimento à crianças pequenas. Neste espaço, com maiores possibilidades de articulação entre infância e cultura em minha atuação, ganhei um novo fôlego para a retomada final desta pesquisa.

Por fim, o que reorientou meu processo de escrita da dissertação, foi o convite que recebi para mediar a roda de conversa “Entre nós – Nós por nós mesmos”, encerrando o Seminário Omo Erê⁹, em outubro de 2016 em São Paulo/SP. Uma conversa entre crianças, falando sobre suas percepções sobre racismo e sua formação como crianças negras. Além das crianças convidadas – Mc Soffia, Daruê Rosa e Dandara Pilar – o relato de uma criança no público deu outros contornos a interpretações que vinha deixando em segundo plano, no contexto desta pesquisa: as crianças à margem, retomando, inclusive, uma categoria que desenvolvi em minha Iniciação Científica (ANJOS, 2009).

Após esta atividade, o Seminário Omo Erê foi encerrado com a peça teatral “Eleguá, menino e malandro” da Cia. Clã do Jabuti, tratando de mitos e narrativas de Exu. A peça mostra brilhantemente as narrativas em que Exu passa a ser o primeiro a ser lembrado, o primeiro a ser saudado, o primeiro a comer, o que precisa vir antes de tudo. Mas mostra, também, que a artimanha de Exu pode fazer o que está no fim virar o princípio – “Atirando uma pedra hoje, mata o pássaro ontem” – e assim, como no Seminário Omo Erê, Exu aparece com força, poderoso, sorridente e sagaz, no fim de minha trajetória no mestrado, mas como o princípio que reorganiza toda a vivência nesta trajetória.

⁸ Serviço Social do Comércio.

⁹ Promovido pelo grupo Dúdu Badé, coletivo de arte e cultura afro-brasileira, com sede em São Paulo/SP.

Imagem 5 – Festa dela. (Autoria: Juliane Olivia dos Anjos)

***2 DOS CAMINHOS QUE SE CRUZAM: Cultura
Afro-Brasileira e Infância***

2 DOS CAMINHOS QUE SE CRUZAM: Cultura Afro-Brasileira e Infância

2.1 HERANÇA ANCESTRAL AFRO-BRASILEIRA

2.1.1 As vozes ancestrais

Era uma voz, um vento, um sussurro, relampo, trovão e murro nos que se lembraram. Uma palavra quase sem sentido, um tapa no pé do ouvido. Todos escutaram um grito mudo perguntando aonde nossa lembrança se esconde. Meus avós gritaram (SIBA)¹⁰.

Colocar os pés em terras africanas é o sonho da vida de muitos que têm naquele continente o berço de sua própria história. Em 2012 tive a oportunidade, não apenas de eu mesma realizar este sonho, mas de fazê-lo em companhia de um grupo de religiosas de tradicionais terreiros de Candomblé Jêje da Bahia; pessoas com duas, três vezes minha idade e um vínculo emotivo e carnal pra muito além do que minha apreensão podia – e ainda pode – supor.

Na cidade de Ouidah, litoral do Benim, país do leste africano, está localizada a primeira *Route de l' Esclavage*, fundada pela Unesco, em 1992. Trata-se da demarcação do território por onde eram levadas as pessoas capturadas para, em seguida, serem comercializadas no regime escravocrata orquestrado pelos europeus. Se a descrição deste roteiro é por si só carregada, o que dizer da sensação de passar por todos os sete marcos delimitados neste caminho?

“*Até hoje escutamos os seus gritos*”, disse o guia oficial da *Route* quando nos contava sobre o que era aquele pedaço cimentado cercado por um muro branco: o Cemitério dos Vivos. Ali, contou-nos, eram enterradas todas aquelas pessoas que pelo caminho desde sua captura até Ouidah estavam debilitadas, ou pela idade, por doenças ou que aparentemente causariam problemas por resistência. Enterrados vivos, como o próprio nome já diz.

No momento em que o guia autoriza nossa entrada no exato lugar em que os corpos eram soterrados, a brisa fresca daquele dia nublado torna-se uma ventania. As

¹⁰ Letra da música “Vale do Jucá”.

árvores ao redor sacodem com força, movimento realçado por nosso atordoamento; o barulho da ventania disfarça os soluços das lágrimas que escorrem aos rios de todo o grupo. O vento de Iansã – a dona dos rituais fúnebres – nos saúda, e em seguida a chuva diz que nosso tempo ali já foi o suficiente.

Perto dali está outro marco, uma árvore, que segundo os Beninenses é a mesma da época da escravização de pessoas: a Árvore do Retorno. Chegando nela, o guia nos conta o porquê dela dentro da Rota da Escravização: *“todas as almas dos africanos que morrerem fora da África retornarão para África”*. Coincidência ou não, em todas as terras para onde os africanos foram enviados e escravizados se instalaram as resistências em torno da garantia do resguardo das almas: as religiões afrodescendentes estão presentes por toda a Diáspora Africana (BELLEGARDE-SMITH, 2011). O âmbito religioso, do sagrado, o culto ao passado ancestral revelado através dos mitos é privilegiado na costura cotidiana que, ao longo dos séculos, torna verificável a premissa narrada pela Árvore do Retorno.

Esta herança mítica para a população afrodescendente funciona como o elo ao passado ancestral na terra mãe, talvez a única herança que a experiência escravagista e colonialista não conseguiu eliminar. Para Eliade (2007) os mitos relatam como algo, seja uma realidade completa ou um elemento único, passou a ser (p. 11). Desta forma, a herança mítica transmitida pela oralidade, nas diversas línguas entre os africanos espalhados mundo afora, torna-se o elo de ligação ao passado ancestral africano, no qual as coisas tornam-se verdadeiras e, desfrutar desta herança é, mais do que retornar ao passado, reativá-lo (ELIADE, 2007; FERREIRA-SANTOS, 2005; PRANDI, 2001b; XAVIER, s/d).

Esta herança coletiva pertence ao grupo comunitário a que pertencemos e me ultrapassa. Desta forma, temos com esta ancestralidade uma relação de endividamento na medida em que somos o futuro que o passado possuía e nos cabe atualizar suas energias mobilizadoras e fundadoras. Num resumo: nossa dívida com a ancestralidade é sermos nós mesmos (FERREIRA-SANTOS, 2005, p. 215).

A ancestralidade é um fator fundamental para a dinâmica da Cultura Afro-Brasileira, principalmente, para a religião. A partir do culto aos ancestrais e da mitologia que atualiza e refunda o tempo ancestral em presente é que temos vivas, hoje, uma valiosa e ampla cultura.

No Benim, Mameto Zulmira, a Mãe Zu, iniciada de Nanã Buluku, há mais de 70 anos, deu o seguinte depoimento:

Uns dias antes de vir pra cá eu perdi um filho. Nunca imaginei sentir dor tão profunda. Mas a sensação, a alegria de estar na África, na terra dos meus ancestrais consegue ser ainda mais forte (Depoimento de Mãe Zu, novembro de 2012).¹¹

Esta fala de Mãe Zu desvela um sentido fundamental para este estudo: milhares de pessoas foram arrancadas da África, mas a África permaneceu nestas pessoas. Além destes, outros relatos dos religiosos do grupo compõem uma fantástica e preciosa narrativa sobre o reencontro com a terra ancestral.

A noção afro-brasileira de ancestralidade, que inicialmente era um conteúdo em torno do qual giravam algumas das hipóteses desta pesquisa, foi ganhando contornos cada vez mais firmes e precisos. Ela agora aparece como o fundamental contraponto da ideia de passado, o passado no tempo histórico vinculado e sedimentado no período da escravização.

Enquanto que este passado vincula à escravização o suposto início da trajetória da população negra no Brasil, a ancestralidade traz o tempo mítico, o tempo da afirmação e uma memória coletiva e afetiva de união e respeito. A noção de passado origina uma visão, ainda que, em alguns casos, benevolente, na qual a população negra está sujeitada, violentada, passiva, degradada e silenciosa, humilhada e desumanizada: é o tempo da criação e efetivação do racismo e das relações racializadas das quais se originam as desigualdades que vivenciamos até hoje.

A ancestralidade, em contrapartida, remete a outro lugar e a outro tempo: um tempo, ao mesmo distante e muito próximo: distante, ao ponto de não se poder afirmar quando, perto o suficiente para se saber quem habitava e o que era este lugar e este tempo. Este tempo é também o tempo do presente: a ancestralidade é pelo que se celebra a vida, é o compromisso tanto com a distância no tempo quanto com cada uma das pessoas que atualizou e retransmitiu essa herança. E consegue ser o que está por vir, pois nele cabe, também, o compromisso pela sua constante atualização.

Assim, identificar as crianças imbricadas neste meio ancestral deixou de ser um apontamento e passou a ser, em si, conteúdo para nortear esta pesquisa. Porque as

¹¹ Parte deste depoimento está disponível no *teaser* do documentário (em processo de edição) “A Ponte”, de Urânia Munzanzu disponível em <https://vimeo.com/185874849>.

comunidades envolvidas a partir da questão ancestral possuem funcionamento particular de se referenciar em diante do mundo.

Junto disto, foi tornando-se mais viva a experiência de minha participação no Projeto “A Ponte”, em 2012. Este projeto foi idealizado por uma filha de santo do Bogum, um dos mais conhecidos e antigos terreiros de Candomblé da nação Jeje no Brasil, que fica em Salvador/BA. Consistiu em, primeiro, promover um encontro entre casas da nação Jeje-Mahin e, na sequência, em promover a estadia de uma comitiva de sacerdotisas destas casas ao local de onde tem origem sua nação: o Benim, antigo Reino do Daomé. Participei deste projeto em sua criação, desenvolvimento e culminação com a viagem da comitiva ao Benim.

Por se tratar de uma iniciativa completamente independente, doe meu trabalho como produtora cultural deste projeto em troca de, também, poder pesquisá-lo e desenvolver minhas ideias e contatos com aquele grupo no decorrer do Projeto. Nos 20 dias que passei no Benim, praticamente, não dormi. O trabalho de produção cultural só cessa (ou diminui de intensidade) no exato momento em que a programação se inicia e quando tudo flui tranquilamente. É o trabalho dos bastidores, da resolução de dia, horário, trajeto, hospedagem, alimentação, negociação de valores, apresentação de nossa proposta etc. Tudo sem que o grupo percebesse e pudesse desfrutar da viagem com tranquilidade.

Nesses momentos em que a produtora não é mais tão necessária, como nos encontros de nossas mães de santo com as sacerdotisas do Vodum no Benim, entrava em campo minha faceta pretensamente etnógrafa e pesquisadora: nas conversas em nosso ônibus entre as mães de santo pelas estradas do Benim e suas visões sobre aquilo que estávamos vivenciando, as cantigas puxadas pelos Ogans rememorando uma letra ao ler certa palavra em língua *fon* numa placa numa pequena comunidade de Vodum afastada no litoral ou em momentos de insegurança e tensão em estradas escuras e desconhecidas; as bênçãos constantes, a orientação carinhosa e cuidadosa dos limites de minha presença de não iniciada nos templos de Vodum, os diálogos encantados com a população local usando apenas o escasso vocabulário de *fon*, ainda lembrando nas roças do Jeje; o encontro com religiosos do Vodum, os templos, as entrevistas, as falas oficiais dos guias do governo, o encontro com os Voduns em si.

Tudo isso e muito mais, em uma intensidade, das quase 24h por dia, daqueles inesquecíveis 20 dias de novembro de 2012. Depois dali, o pouco que pude extrair de imediato desta imersão – um privilégio – foi a mola propulsora para uma readequação

em minha proposta de pesquisa para ingresso no mestrado na FEUSP. Deste “trabalho de campo deslocado”, pude notar duas coisas mais fundamentais: primeira, que seria basilar observar a ancestralidade para se compreender a jornada – ou herança – da população afro-brasileira em minha pesquisa. Ainda titubeante em afirmar a fertilidade em articular infância afro-brasileira e ancestralidade.

A segunda percepção foi a materialização da força que a religiosidade de matriz africana exerce sobre boa parte dos desdobramentos culturais da população negra no Brasil: parece ser, ela mesma, o canal pelo qual se entoa, se revive e se utiliza desta herança que é a ancestralidade. Aqueles dias no Benim foram repletos de uma magia, uma conexão que me pareceu – ainda sem saber explicar ao certo – só ser possível por se tratar de uma comitiva de religiosas e religiosos do Candomblé, cujo intuito era o puro e simples de realizar o sonho, seu e dos que vieram antes de si, de pisar em solo africano¹².

Esta experiência complementa a bibliografia na área que aponta o Candomblé como um polo do qual originam práticas culturais e narrativas identitárias negras no Brasil. Minha participação no Projeto “A Ponte” colocou-me em conexão com este amálgama que é a ancestralidade. A partir disso que, apesar de identificar a presença marcante das crianças em diversos agrupamentos culturais afro-brasileiros, optei por analisar esta presença no Candomblé, pressupondo que esta análise poderia reverberar e influenciar na forma com que outros espaços afro-brasileiros pensam e praticam suas infâncias. Em outras palavras, o Candomblé tornou-se, no Brasil, um porta-voz, precursor e revitalizador da questão ancestral afro e, no caso desta pesquisa, também da infância.

2.1.2 Estratégias de mediação e resistência: a presença da Cultura Afro-Brasileira nas instituições públicas

A promulgação da lei 10639/03, a instituição da obrigatoriedade do ensino sobre a História e a Cultura Africana e Afro-Brasileira nas escolas, é um marco legal que representa importante avanço para a história brasileira, tanto para a população afrodescendente, quanto à própria noção de democracia do país. No entanto, ao mesmo

¹² Sobre “sonho” e “herança ancestral”, Pinto Filho (2015) apresenta relatos aproximados em relação à viagem à Nigéria de uma comunidade de terreiro nagô de Recife/PE.

tempo em que a lei 10639/03 é uma conquista, de forma alguma ela se apresenta como o fim de um já longo e árduo caminho para a superação do racismo, mesmo em seu aspecto mais simbólico.

Para isto, a princípio, apresento uma reflexão sobre os trajetos a que a História e a Cultura Afro-Brasileira desdobram-se, abordando sua relação com as instituições públicas, com as narrativas nacionais e sua relação com a academia. Com esta reflexão, pretendo compreender como a obrigatoriedade do Ensino da História e Cultura Afro-Brasileira passou a ser, ao longo do tempo, uma importante pauta para os movimentos sociais e intelectuais negras e negros.

Não tenho a pretensão, no entanto, de traçar todos os pontos de uma trajetória tão múltipla, diversa e complexa. Assim, delimito aspectos que envolvem a trajetória do Candomblé, por algumas razões: a) pela amplitude do tema que converge aos objetos de estudo da lei e a necessidade de um recorte; b) pelo papel que o Candomblé tem em criar suas próprias narrativas, tendo sido importante espaço para a criação e difusão, inclusive, de outras produções culturais afro-brasileiras; c) por ter em sua história fundamentais aspectos de relação com o mundo público da política, da academia e das instituições, seja por conflitos, seja por mediações; d) e, por fim, pelo Candomblé ser o foco de minha pesquisa de mestrado: por possuir uma série de narrativas e práticas sobre a presença das crianças pode ser analisado pelo seu caráter formativo; e) refletir sobre a possibilidade de um elo entre o Candomblé e a instituição escolar, debate também revestido de conflitos e mediações por ambos.

Os estudos sobre a população negra no Brasil têm seu início datado da segunda metade do século XIX sendo, antes disso, desconhecidos quaisquer interesses por parte dos estudiosos no Brasil desta população. Silva (2002) diz que o início dos estudos sobre a população negra no Brasil é paralelo à formação dos estudos sobre a cultura brasileira, sendo importante diferenciar os propósitos, métodos e status das pesquisas antropológicas, etnográficas e etnológicas.

Primordialmente, foi o índio o eleito como o personagem do Brasil, aparecendo de maneira distinta dentro destas três correntes. Uma destas foi a imagem heroica e idealizada pela etnografia, sendo Gonçalves Dias seu precursor. Neste período, a etnografia tinha o fim específico de recolher materiais e expô-los.

Os estudos sobre o povo negro inicia-se mais adiante, dentro das pesquisas antropológicas, que tinham proximidade com as ciências naturais. Com a ênfase em análises biologizantes, a categoria “raça” ocupa lugar preponderante, no qual se iniciam

os estudos sobre a população negra: uma perspectiva de evolução racista em que os/as africanos/as e seus descendentes são vistos/as como primitivos/as.

Diferente das abordagens iniciais sobre os/as indígenas, estes estudos apontam o povo negro como elementos externos à nacionalidade e, sendo primitivo, seria responsável pelo atraso do desenvolvimento social brasileiro. Além disso, a imagem da população negra denotava um conflito:

O negro raramente era o elemento central das narrações que figurava. Nos casos em que era visto como “objeto” central da composição discursiva ou pictórica, sua imagem era frequentemente revestida de características negativas (como indolência, agressividade, imoralidade, promiscuidade) ou exóticas (como o primitivismo de suas danças, crenças religiosas e festejos) (SILVA, 2002, p. 85).

No entanto, ao mesmo tempo em que é visto como um peso para o desenvolvimento é o trabalho negro que sustenta as bases econômicas do Brasil: neste período, então, a pessoa negra é vista como um mal necessário. Cabe notar, porém, que os/as indígenas foram tornados/as personagens idealizadas e heroicas após terem sido exterminados na prática. A população negra foi sendo submetida às mais diversas formas de exploração, porém, sua presença é necessária e sempre conflituosa. E é o conflito a base de boa parte das produções culturais negras que conhecemos até hoje.

Os estudos sobre as relações da população negra no Brasil apontam que, antes do foco nos aspectos culturais, os registros oficiais sobre a população negra eram basicamente os autos policias, boa parte deles, versando sobre as práticas religiosas, compreendidas primordialmente como práticas de feitiçaria e magia.

É interessante observar que o Código Criminal de 1830, o primeiro elaborado pelo Estado Brasileiro para substituir o “acervo de leis desconexas, ditadas em tempos remotos” pelo Estado Português, não incluía perseguição aos feitiçeiros. Se a religião dos negros era, então, vista como feitiçaria, não sentiram os legisladores brasileiros necessidade de controlá-la, através da lei mais geral, enquanto vigorou o estatuto da escravidão. Tornados livres e, conseqüentemente, ao menos a nível do discurso, sujeitos de uma igualdade política e constitucional, no Código Penal passa a figurar artigo no qual se poderiam enquadrar as religiões dos negros, geralmente tidas como feitiçaria, bem como manifestações da religiosidade das camadas populares, agora potencialmente mais perigosas porque engrossadas por milhões de negros livres. O Código Penal de

1890 incriminava não só o curandeiro, mas também o feitiçeiro, juntamente com outras categorias, como espíritistas e cartomantes. (DANTAS, 1988, p. 165).

A partir dos estudos destas documentações, Luís Nicolau Parés (2007) nos apresenta uma possível trajetória das práticas religiosas que nascem no seio das populações africanas no Brasil e que se desdobram até hoje como as religiosidades afro-brasileiras. Os primeiros relatos destas práticas são denominados de calundus e são vinculados a curas, adivinhações a algo semelhante à possessão e não possuíam espaço próprio para sua realização. O “calunduzeiro” (homens e mulheres) é que conduziria os trabalhos onde se fizesse possível e necessário. São, portanto, práticas individualizadas, sem uma continuidade registrada.

Ao longo do tempo vão aparecendo paralelamente aos calundus, segundo o autor (PARÉS, 2007), relatos de práticas institucionalizadas, coletivas, que apresentam regularidade na sua frequência e aparecem também imagens e objetos que podem ser identificados como altares e assentamentos, indicando a fixação daquelas práticas em um único local. Há relatos, também, de oferendas, a comida ritual ofertada a um deus (p. 118). A noção de “magia”, portanto, é importante elemento para a formatação de narrativas do e sobre o Candomblé.

A noção de magia gera posicionamentos bastante conflituosos. Segundo Maggie (1992) apesar do tratamento policial dado às práticas tidas como feitiço das populações negras, este controle não era exercido com intuito de exterminá-lo e sim de controlá-lo.

A análise mais detida descobre que, na verdade, tratam da caça aos feitiçeiros. Sua leitura não evidencia a intenção de liquidar a crença, mas a necessidade de identificar feitiçeiros, autores de magia maléfica. As representações expressas pelos personagens dos casos analisados enfatizam uma diferença claramente definida entre magia maléfica e magia benéfica, e indicam que as religiões mediúnicas ou cultos são percebidos como práticas de magia benéfica, enquanto feitiçeiros e criminosos são aqueles que fazem o mal, trabalham para o mal (MAGGIE, 1992, p. 25).

Portanto, algumas práticas eram permitidas – apesar de controladas, evidentemente – e, segundo a autora, foram as que, ao longo do tempo, passaram a pleitear com vigor o status de religião. As demais, tidas como feitiçarias, eram perseguidas e caçadas.

Porém, a própria necessidade de definição entre magia maléfica e magia benéfica aparece somente às práticas das populações negras. Parés (2007) mostra que práticas comuns “às tradições ameríndia, católica e africana, somente aqueles casos que envolviam ‘demônios africanos’ ou praticantes africanos eram designados como *calundus*” (p. 113), ou seja, como práticas de feitiçaria.

Ao final do século XIX o médico Raimundo Nina Rodrigues (CORRÊA, 2013; DANTAS, 1988; SILVA, 2002) desenvolve seus estudos no interior de Candomblé em Salvador e publica “O animismo fetichista do negro bahiano” e, posteriormente, “Os africanos no Brasil”. Nestes trabalhos, Rodrigues apresenta elementos da liturgia daquela religião com o intuito de demonstrar que a população negra não tinha capacidade psíquica para adotar o cristianismo, uma religião superior por seus elementos de abstração (SILVA, 2002, p. 87). Tratam-se de obras bastante dicotômicas, pois, pela primeira vez, a religiosidade negra foi objeto de um estudo aprofundado, detalhado e comprometido. Todavia, Nina Rodrigues desenvolve sua análise sob uma perspectiva racializada dos estudos antropológicos, legando à população negra e africana o status de primitivismo.

Convencido da inferioridade da raça negra, tida como ‘produto da marcha desigual do desenvolvimento filogenético da humanidade’ (1977:5), Nina Rodrigues admitia, contudo diferenças de capacidade e graus de cultura entre os negros e, após apresentar um elenco dos povos africanos que teriam vindo para o Brasil, conclui que os que foram aqui introduzidos ‘não pertenciam exclusivamente aos povos africanos mais degradados, brutais e selvagens’, uma vez que os *hamitas* (brancos) convertidos ao islamismo foram introduzidos, bem como negros dos mais adiantados. Entre estes estavam os *nagôs*, cujo predomínio e influência na Bahia eram atestados não só pela língua, transformada em língua geral dos negros, como pela religião (DANTAS, 1988, p.152).

Ao mesmo tempo em que este trabalho de Nina Rodrigues pode ser visto como problemático, por conta desta visão racista sobre a população negra africana, sua visão de superioridade dos *nagôs* tem, até hoje, bastante eco nas práticas e discursos sobre o Candomblé. As ideias mais fortes que encontramos são a de que os traços *nagôs* são superiores aos demais traços africanos vindos ao Brasil, principalmente, dos povos banto, do Congo/Angola e a de que se deve buscar a maior proximidade possível com a

pureza nagô, mais próxima, portanto, da origem africana, para aparar as influências de outras culturas africanas e a mestiçagem.

São os terreiros de Candomblé nagô mais antigos, os chamados “nagô puros”, que vão ganhando status de religião e gerando parâmetros de legitimação ou não de práticas e pessoas. Autoras como Beatriz Góis Dantas (1988) e Yvonne Maggie (1992) partem da análise de que a relação destes terreiros com os intelectuais, políticos e outras pessoas influentes é que os fizeram adquirir tal status.

Para Nicolau Parés (2007) o movimento de aproximação destas personalidades, teria se dado exatamente pela organização prévia dos próprios participantes das comunidades religiosas e alguns terreiros, como o Gantois, já tinham sua reputação estabelecida previamente aos estudos de Nina Rodrigues, por exemplo.

Neste mesmo sentido, J. Lorand Matory (1999) fala da importância da organização política e estratégica negra para a constituição da identidade Iorubá. Em primeiro lugar aponta a necessidade de se romper com a noção de que as etnias africanas representam a origem da própria raça humana e, segundo, do rompimento com a noção de que as mediações são feitas “de-cima-para-baixo”, ao que os/as integrantes das comunidades religiosas necessariamente estariam subordinados aos interesses dos intelectuais e políticos.

Para alguns autores, cita Matory (1990), estes agrupamentos “eram grupos étnicos africanos que foram levados para o Novo Mundo e, até certo ponto, lá ‘sobreviveram’” (p.58) e se, por um lado, os agrupamentos de africanos/as foram forçados pela própria dinâmica do regime escravista, por outro, a dinâmica da (re)organização cultural e política e reivindicação étnica destes agrupamentos foram fundamentais para os processos de resistências (nos campos da política, da identidade e no campo simbólico/cultural) afrodescendentes. Estas “agencys” Iorubá (no Brasil e em todo o Atlântico Negro) eram movimentos com intencionalidade e ação estratégica bem-sucedida, junto de sua sabedoria cosmopolita, de integração de várias nações (p.61) que culminam na marcada criação da identidade Iorubá, Nagô.

A perseguição policial, por exemplo, gerou algumas estratégias. Uma, foi o uso por parte dos praticantes do Candomblé, das conceituações elaboradas pelos “de fora”: o status de superioridade de algumas práticas, principalmente, dentro do panteão Jeje-Nagô, como forma de escapar ao julgamento de “feitiçaria” ou “curandeirismo”. Esta noção era mais forte se reivindicada em nome de uma tradição muito antiga,

sobrevivente e próxima da origem africana, como nos casos dos terreiros mais famosos da Bahia, como a Casa Branca e o Gantois.

Esta formulação é tão importante que existe até os dias de hoje. Recentemente, visitando Salvador/BA, fui novamente ao Museu Ilê Ohun Lailai, um pequeno acervo sobre o histórico do Ilê Axé Opo Afonjá. Num dos painéis de apresentação do terreiro, uma frase chamou-me bastante atenção: diz ser nagô puro, num formato único no Brasil. Perguntei à guia e curadora do museu, qual o sentido desta ideia de “formato único”:

Curadora: Quer dizer que aqui é o mais importante, o mais tradicional...

Eu: Porque é Ketu, né?

Curadora: Isso, Ketu. Todo mundo, todo mundo mesmo que quer fazer essas coisas de mestrado, doutorado tem que vir é aqui! Porque aqui é que nasceu, aqui é o mais tradicional! Vem artista, todos os intelectuais estão aqui. Mestrado e doutorado, não adianta, não pode ir em outro lugar, tem que ser aqui mesmo, porque a origem tá é aqui, não é mesmo? Então, tem que vir é aqui, na origem. (Caderno de campo, janeiro de 2014).

A apropriação da narrativa do “nagô puro” pelo próprio terreiro, do lugar de origem da religião no Brasil e a parceria com pessoas com poderes, que a população negra não tinha (e provavelmente, ainda não tem) forma uma das mais importantes estratégias de mediação dos conflitos por parte dos/as praticantes do Candomblé, para sua manutenção diante do mundo público.

No entanto, em paralelo com esta busca de aceitação no mundo público, é uma força exatamente oposta que contrabalança esta estratégia: a dimensão do segredo é fundamental para o desenvolvimento da religião.

(...) o segredo nessas religiões é menos uma questão de “conteúdo” de informações específicas e mais de controle de acesso dos religiosos aos fragmentos dos conhecimentos litúrgicos com os quais se pode sistematizar o corpus religioso de uma forma mais legítima. Ou seja, o segredo opera como uma estrutura de termos de significação variável que se definem por oposição e contraste, em meio a relações de poder e concorrência existentes entre os membros dos grupos religiosos e destes entre si (SILVA, 2002, p.134).

Ainda sobre a repressão policial, Maggie (1992) mostra que o povo-de-santo encontrou formas de olhar para este problema a partir de sua própria lógica: consideram que a repressão existiu, foi forte, mas a crença venceu. Nesta narrativa, o Candomblé teria conseguido estruturar-se internamente para combater a violência repressora, da sua própria maneira, formas que a polícia não domina, do culto e crença aos Orixás.

As Irmandades católicas são outros exemplos bastante importantes destas mediações. Muitas vezes incentivadas pelas classes dominantes, estas organizações tinham como objetivo público a conversão negra ao catolicismo. No entanto estes espaços serviam também para a prática da religiosidade africana, não aceita no espaço público. São organizações como as irmandades fundamentais para a criação do lastro de memória e de práticas culturais afro-brasileiras que chegam aos nossos dias.

Essas pessoas encontravam um espaço alternativo para a perpetuação de valores, disposições emocionais, orientações existenciais, concepções sobre a pessoa, formas de expressão, gestualidade etc., próprias das culturas africanas, aspectos esses que se imbricavam indissociavelmente à sua religiosidade (PARÉS, 2007, p. 111).

Este sentido atribuído às organizações negras é fundamental para a reflexão sobre a presença da cultura afro-brasileira na escola: é possível dar conta dos conteúdos que compõem a Lei 10.639/03 sem levar para dentro das escolas algumas das dinâmicas internas à trajetória da população negra no Brasil? Em outras palavras, tendo em vista a trajetória de conflito e mediações necessárias a que a população negra teve de enfrentar ao longo do tempo no Brasil, diante das instituições públicas, o ingresso destes conteúdos.

Vagner Silva (2002) aponta que paralelo aos estudos realizados na Bahia por Artur Ramos, discípulo de Nina Rodrigues, em Pernambuco, Gilberto Freyre lança Casa-Grande e Senzala. Dos trabalhos de Freyre e da escola que funda, dois dados são importantes para o presente texto: o primeiro é o questionamento do sociólogo às produções da escola baiana focadas em aspectos psicanalíticos o que, segundo ele, desconsideravam o fato da população negra no Brasil estar em condição de escravizada. Logo, o que Nina Rodrigues e seus discípulos apontam como um dado cultural ou biológico de primitivismo teria a ver, na verdade, com as condições sociológicas às quais esta população esteve sujeita no país.

Ainda segundo Vagner Silva (2002), o segundo aspecto importante dos estudos, a partir de Casa-Grande e Senzala é um marco da criação da noção de uma identidade brasileira pautada na convivência harmônica entre as três raças: branca, negra e indígena. Fica demarcado o ingresso da população negra nas narrativas sobre a identidade nacional, ainda que, a partir de uma roupagem que lhe nega toda trajetória de necessário conflito.

Como afirma Kabenguelê Munanga, há um ‘mito originário’ na sociedade brasileira, de ‘penetração muito profunda’, que repousa no triângulo racial ‘brancos-negros-indios’ e nas uniões sexuais entre eles, formando todas as combinações possíveis. Para Munanga, o ‘mito’ encerra a mistura em dois níveis: biológico e cultural. Da ideia de dupla mistura, brota a de democracia racial: a mestiçagem teria gerado um povo sem barreiras, em que as pessoas de todas as camadas sociais e origens étnicas convivem harmoniosamente. Na versão de Jorge Amado, a mistura também é dupla: física e simbólica. Em seu discurso, a valorização do mestiço engendra igualmente a tolerância racial. Porém, para Amado, convivem bem, não necessariamente todas as camadas sociais, antes os diversos grupos étnicos (GOLDSTEIN, 2000, p. 234).

Pode-se inferir que destas duas concepções, uma que foca a religiosidade como fator preponderante para os estudos afro-brasileiros e outra, a que insere os/as negros/as na dinâmica das narrativas nacionais, derivam produções em outros espaços. De um lado, pela própria população negra organizada, que passa a reivindicar para si elementos destas narrativas religiosas, culturais e sócio históricas. De outro, a população negra começa a ser narrada como personagem nacional em produções diversas, como na literatura, no cinema, no teatro e também, na política. A cultura afro-brasileira vai ganhando status de cultura nacional.

Analisando cada período desta trajetória é possível notar a formulação de uma narrativa sobre a população negra, aqui observada, principalmente, sob o aspecto do Candomblé. Inicialmente, até as últimas décadas do século XIX, há uma invisibilização sobre esta população, não havendo estudos dedicados a ela e a sua história, cultura e condições sociais. Do ponto de vista narrativo do mundo público brasileiro, esta população era tão somente um mal necessário para a subexistência do país. Esta formulação é bastante difundida até os dias atuais em que se considera que, antes da abolição, a história das/os negras/os no Brasil resumiu-se à escravidão.

O momento posterior pode ser marcado pela escola fundada por Raimundo Nina Rodrigues: uma perspectiva biologizante de cultura que converge com as ideias do racismo científico. Nesta época, cria-se a noção de que a população negra é psiquicamente inferior e incapaz de deixar de lado suas práticas tidas como “primitivas” e aderir, de fato, à superioridade da raça branca.

Para Silva (2002), o momento seguinte tem como marco os estudos de Gilberto Freyre. Nesta nova formulação, a população negra aparece como um dos alicerces para a fundação da identidade nacional, junto da branca e a indígena. Dentro desta perspectiva, o homem e a mulher negra são vistos como corpos naturalmente fortes e sensuais; são feitos para os trabalhos que demandam força e para o sexo. É o chamado “mito da democracia racial” pois, ao mesmo tempo que aponta a mesma importância para as três populações fundadoras do país, lega à população negra o mesmo papel desde os tempos da escravidão de carregar o país sobre seus corpos, atribuindo características tão biologizantes para uma perspectiva cultural, quanto Nina Rodrigues.

Evidentemente que, outros momentos existiram e estes, mesmo os mais primordiais, ainda possuem lastros nos dias de hoje. Atualmente, parece-me que a população afro-brasileira, principalmente, o povo de santo e os movimentos sociais vêm fazendo incursões para a criação de uma nova narrativa: o mundo negro bate à porta das instituições públicas, buscando a efetivação de direitos já adquiridos, adquirindo outros e escancarando alguns dos conflitos antes legados ao nível da, até então, necessária mediação.

Por um lado, esta organização traz à tona debates como as políticas de reserva de vagas para acesso às universidades públicas e em concursos públicos, o direito do Candomblé, da Umbanda e de outras religiões afro-brasileiras em serem reconhecidas publicamente como religiões e a promulgação da Lei Federal 10.639/2003 (BRASIL, 2003). Por outro lado, ressurgem com força práticas e discursos discriminatórios que em nada deixam a desejar para as práticas e discursos do período escravocrata e dos posteriores, em que o racismo ainda não era visto como uma questão problemática enquanto narrativa nacional. É um momento importante, portanto, de publicização dos conflitos.

Muito se debate sobre a implementação da Lei 10639/03, sendo esta uma das principais bandeiras dos movimentos sociais negros no momento. Em torno da lei que institui a obrigatoriedade do ensino da história e da cultura africana e afro-brasileira

cria-se uma expectativa de uma formação antirracista e com bases em referenciais afrodescendentes, com a valorização de sua trajetória de resistência.

O que tem se levado muito pouco em consideração são as características da própria instituição escolar. Segundo Ferreira-Santos (2005), neste conflito, temos de um lado a escola e sua tradição branco-ocidental forjando uma instituição oligárquica, patriarcal, individualista e contratualista e, de outro, as culturas populares de base afro-brasileiras e ameríndias como espaços forjados a partir de uma noção comunitária, matrial, coletiva e afetual (p. 212).

Nesta perspectiva, é preciso deixar de lado as concepções da educação escolar como redentora dos males que afligem a sociedade. Esta sociedade não apenas está dentro dos muros escolares, mas é próprio da característica daquela instituição ser bastante lenta para mudar internamente e ainda desenvolver conteúdos que pertinentes a uma formação humana que seja minimamente consensual.

Em 2010, desenvolvi uma pesquisa sobre as imagens da infância no cinema e uma das conclusões mais interessantes foi que, nesta linguagem, apesar de as crianças serem protagonistas de um sem fim de filmes e contextos, a escola é praticamente inexistente para compor as narrativas sobre as infâncias (ANJOS, 2011).

Vale trazer mais uma de minhas experiências como professora da Educação Infantil, com crianças em um pequeno trabalho sobre cultura indígena. Em 2012, com meninas e meninos pequenos de 3 a 6 anos, em uma escola pública em Santos/SP, deparei-me com suas ideias sobre o povo indígena, em que um grupo de crianças definia “as pessoas”, de um lado e “os índios” de outro lado, não os reconhecendo como pessoas como elas próprias. Fui desenvolvendo atividades e contextos para compreender esta concepção das crianças e cheguei às seguintes informações:

- Que os índios são fortes, guerreiros, “bonzinhos”, usam arco e flecha e comem os animais da floresta;
- Que, para elas, os/as indígenas não eram pessoas como “nós” porque vivem no mato, não usam roupa, pintam o corpo e fazem “u-u-u-u”;
- Que o lugar em que as crianças pequenas têm acesso à cultura indígena é a escola, espaço que sistematiza-se mais para este assunto que a família e a televisão.

A primeira ideia formulada pelas crianças é paralela à noção idealizada e heroica do povo indígena, dentro dos ideais de bravura e bondade, do ser que vive nas matas

caçando e vivendo em liberdade. Afirmando também a concepção de que a expressão “o índio” indica o gênero masculino e não uma neutralidade universal para os/as indígenas como um todo.

Questionei às crianças se “nós” não comemos animais também, ao que responderam um sonoro “-*Não!*”. Lembrei-as do cardápio da própria escola do dia anterior que continha filé de frango. Algumas concordaram que o frango era um animal também, mas negaram ter comido (várias disseram “-*Eu não comi!*”) e outras riram, afirmando que o frango não era o mesmo bicho que os índios comiam. Tanto uma, quanto outra posição pode ser interpretada como estratégias criadas por parte das crianças por uma necessidade de diferenciarem-se daqueles/as que não consideram em nível de igualdade enquanto pessoas.

O segundo item apresenta os elementos que as crianças identificam como distintivos para definir o que é ser índio e também para distingui-los “das pessoas”, grupo do qual elas fazem parte. Esta ideia, do meu ponto de vista, seria um paralelo ao que aponta Silva (2002) sobre as incursões etnográficas iniciadas com Gonçalves Dias, exposição dos objetos indígenas: uma demarcação do que seriam os seres estranhos à realidade de quem vai à exposição?

O terceiro item remete ao formato predominante das instituições escolares e educativas, principalmente, de Educação Infantil, cujo planejamento anual é baseado nas chamadas datas comemorativas. Nesta forma de organização, a escola vai montando seus planejamentos dos conteúdos das datas e feriados do calendário anual. O dia 19 de abril, o “dia do índio” faz parte deste calendário e é na proximidade desta data que a escola se organiza para tal. No entanto, além desta forma de organização não considerar as demandas e propostas pela própria escola, ainda faz com que as crianças tomem contato, todos os anos, com os mesmos repetidos temas, muitas vezes, da mesma forma (mesmas atividades, propostas, desenvolvimento). Este formato faz com que o andamento dos trabalhos da escola seja suspenso por conta da chegada de uma nova data comemorativa, o que acaba culminando na reprodução de atividades superficiais e estereotipadas destes assuntos.

O “dia do índio” é um dos mais marcantes: no dia 19 de abril vemos as crianças saírem das escolas com seus cocares feitos de papel à cabeça, seus rostos pintados, as apresentações com roupas feitas de rafia ou palha, as músicas “Índiozinhos” e “Brincar de Índio” da Xuxa.

Assim como a ideia do enaltecimento do índio como personagem brasileiro pela etnografia no século XIX, quando a escola comemora o dia 19 de abril surge o argumento de uma educação pautada pela diversidade e pelo conhecimento de diversas culturas. No entanto, a abordagem destes conteúdos dá-se de maneira completamente superficial, estereotipada, segregadora, heteronormativa, racista e gera, como vimos, a noção, não de uma sociedade brasileira diversa, mas de separação do diverso inclusive em sua humanidade.

Cabe refletir: esta imagem idealizada e heroica do povo indígena não está ainda presente em nosso cotidiano? Esta visão, ao mesmo tempo em que tenta enaltecer aquela população não propõe o acesso sobre as suas dinâmicas culturais, históricas, políticas e sociais. Cria, então, um parâmetro do que é ser indígena, a régua com a qual se mede o que é e o que não é aceito a esta população. A exposição dos objetos e utensílios, por exemplo, acaba sendo um dos parâmetros que determina como é “o índio”.

Imagens como estas, que são estudadas e criadas no âmbito da academia, mesmo após serem ultrapassadas dentro dela, acabam sendo reproduzidas por muito mais tempo em outros espaços, como a própria escola. E esta é uma reflexão importante no que tange à implementação da lei 10639/03 (e também a Lei 11.645/08, que inclui os aspectos culturais e históricos das populações indígenas ao artigo 26A da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – Lei 9394-96).

Não cabe descartar a importância desta legislação, uma pequena mas, importante brecha de acesso a uma das maiores e mais importantes instituições públicas do Brasil, a escola. Ao contrário, refletindo sobre a trajetória de conflitos e mediações entre o “mundo negro” e o “mundo público”, cabe retomar e elaborar novas estratégias para a efetivação da conquista deste espaço.

Certamente, uma das estratégias para a implementação da Lei 10.639/03 é a própria adesão dos conteúdos que versam sobre a história e cultura da população afro-brasileira à lógica escolar. No entanto, é uma estratégia que pode ser extremamente ineficaz, como a “comemoração do Dia do Índio” descrita acima.

Interessante, no entanto, é notar o próprio papel formativo que há no cerne das culturas afro-brasileiras, que é o foco de minha pesquisa do mestrado. O Candomblé e sua grande capacidade de criar conteúdos simbólicos, valores e mesmo uma possível perspectiva afro-brasileira do que é ser criança, é fonte de um rico material para se pensar nesta ponte entre os propósitos da Lei 10.639/03 e a escola. A própria trajetória

do Candomblé, tanto em suas mediações com o mundo externo, quanto em sua capacidade de aglutinar e produzir outras formas de manifestações culturais (como o jongo, a capoeira, o samba e o maracatu), indica sua potência mediadora e resistente, balizas fundamentais para a constituição de um possível novo momento, em que o referencial afro-brasileiro possa ser, de fato, valorizado.

2.2 O LOCAL E O GLOBAL EM SER CRIANÇA NOS TERREIROS

Omólú e as figurinhas

Estava pela primeira vez naquela roça de Candomblé. A festa de Ogum já se encaminhava para sua segunda, talvez terceira hora. Num banco ao meu lado, um pequeno grupo de cinco meninos começa a se destacar no público. Um amigo percebe meu interesse e diz que três deles são filhos de uma das filhas de santo do terreiro. Ela passa apressada em seu traje branco de saia, bata, ojá e contas coloridas de seus Orixás e, sorrindo, me diz “eu tenho sete!”, apontando em direção ao seu filho mais novo, um bebê que vai no colo do pai logo a diante.

Os meninos ao meu lado – o mais novo com uns 4 anos de idade e os demais com 7 a 9 anos, provavelmente – parecem aproveitar uma pequena pausa no Xirê para que a conversa e movimentos contidos se transformem num fervoroso debate sobre algum problema no jogo de figurinhas. Logo depois, soma-se ao debate os movimentos do jogo de “bafo”, ali no banco do barracão mesmo.

O debate vai acalorando e os tapas do “bafo” ganhando mais vigorosidade. Cada um dá seu palpite, grita uma regra esquecida, demonstra sua torcida ou zomba do adversário. Eu vou ficando imersa no bate-boca e no bate-figurinha, vou percebendo que é o “líder”, o “espertão”, o “perdido”, o “injustiçado”, papéis – estes e outros – que vão se alterando pelas ações, falas...

Quase esqueço os tambores soando, ainda que mais lentos por conta da pausa no Xirê.

Daí que chega uma senhora, uma ekede. Sai de dentro do roncó direto no grupo de crianças. Passo firme, olhar severo. Em tom baixo e sereno, indaga, mas que completado por sua postura, teve mesmo um tom de alerta bastante : “Vocês não têm respeito não?”. As crianças imediatamente se aprumam sentadas no banco. A mais nova sorri e, olhando para mim, vai discretamente se arrastando pelo banco até alcançar sua mãe. A ekede vira-se para o menino aparentemente mais velho do grupo e diz duramente: “E você, hein?!”

Ele a encara nos olhos, vira-se e vai rapidamente, passo firme e, em seu traje branco de calça, bata, contas e ojá, retorna para suas funções de Dofono de Omolu.

(Caderno de campo, abril de 2013).

Para compreendermos esta relação das culturas afro-brasileiras com as crianças, não podemos observar apenas as relações estabelecidas internamente. Isto porque as condições objetivas para sua manutenção se dão também em outros âmbitos,

principalmente o econômico, o social e o político (HALL, 2009; MOURA, 1988; PINHO, 2010), fator basal também para a compreensão da dinâmica racial brasileira.

Clovis Moura (1988), em “Sociologia do Negro Brasileiro”, dialoga com esta percepção e nos apresenta sua análise da cultura afro-brasileira a partir das categorias: grupos diferenciados e grupos específicos. Os grupos diferenciados seriam aqueles que, dentro da dinâmica social ampla, são carregados de marcas externas que conferem o status de diferenciação diante do grupo dominante acreditado homogêneo. E, a população negra, é marcada e diferenciada antes de tudo por sua cor.

Já os grupos específicos seriam aqueles que se identificam internamente e reúnem-se em torno de algo comum tanto como forma de sustentar o próprio grupo e suas tradições, como maneira de colocar-se diante da sociedade:

Deixam de ser carregador, aprendiz de alfaiate, costureira, estivador, empregada doméstica, vendedor ambulante ou desempregado para se hierarquizar de acordo com o sistema de valores simbólicos do candomblé ou de outros grupos específicos. E é justamente a importância do mundo simbólico desses grupos que consegue fazer com que os negros os procurem, pois sem ser uma fuga, é uma reelaboração, através deles, do significado da sociedade que os discrimina. (MOURA, 1988, p. 121).

Mesmo os grupos específicos estão constantemente submetidos às pressões externas e podem sucumbir “ao processo de branqueamento social e ideológico” (MOURA, 1988 p. 144, grifos no original). As escolas de samba seriam um exemplo categórico desta pressão e sujeição. As escolas e o próprio samba originados como cultura, especificamente, negra brasileira, são identificados, atualmente, como constituintes da cultura nacional. No entanto, os traços de resistência, de valor simbólico, subjetivo e político e o resgate de uma memória africana e afro-brasileira do samba não alcançaram o mesmo status. E são exatamente estes valores que identificam estas culturas como afro-brasileiras, que não chegam a compor as narrativas que identificam a cultura nacional: o samba foi assimilado (branqueado) e à população negra cabe apenas o papel do folclore.

Para Pinho (2010) é inegável o valor que o movimento de reafricanização de Salvador/BA teve, tanto para a população negra que a impulsionou, como ainda, expande-se para uma narrativa soteropolitana pautada nos valores africanizados, para além da marca racial. Narrativas estas que, posteriormente, ganham força em todo

território nacional. No entanto, para o autor, este movimento não foi capaz de alterar as relações sociais racializadas em Salvador/BA: a população negra permanece nas camadas mais sujeitas à violência, subemprego, miséria, repressão policial etc.

Assim, pensar a infância presente nos terreiros não é tratá-la como um objeto exótico e intacto. Ela é constituída por um referencial afro-brasileiro, mas ele próprio está inserido na dinâmica constitutiva da sociedade e da cultura brasileira, buscando estratégias de resistência e ocupação de espaços para sua legitimação e empoderamento. Ao mesmo tempo, também se trata de compreender este referencial e esta constituição da dinâmica da infância no Candomblé, como um referencial possível (e necessário) para a reflexão e proposição de práticas relativas às infâncias na Educação Infantil e em outros espaços.

2.2.1 Cultura Afro-Brasileira nas pesquisas sobre Infância

Esta interface entre local e global é também uma característica das pesquisas realizadas na área da infância, principalmente, na Sociologia da Infância. Junto deste articulam-se outras orientações para análise da infância como as noções de estrutura, geração e agência. Para este trabalho, vale compreender a Sociologia da Infância como uma área que se tem proximidade pelo seu princípio mais geral: a proposição de um olhar questionador à posição de subalternidade ou de invisibilidade das crianças diante da cultura e da sociedade nas pesquisas nas Humanidades.

Segundo Fernanda Muller,

De fato, a sociologia tradicional não ignorou as crianças, mas as silenciou. Muito do pensamento da sociologia sobre as crianças deriva do trabalho teórico sobre a socialização, que concebeu as crianças a partir das instituições e não delas próprias. As teorias tradicionais da socialização corroboram a construção científica da irracionalidade, da natureza e da universalidade da infância (MULLER, 2007, p. 13).

A Sociologia da Infância questiona as teorias tradicionais da Sociologia em que as formulações referentes às crianças dão-se pela compreensão de sua relação com as instituições. Passa a propor uma metodologia de trabalho em que as crianças são

consideradas participantes ativas dos contextos estudados. William Corsaro (2005) mostra que seu trabalho de campo, foi deixando de ser uma pesquisa sobre as crianças, propondo-se a pesquisar com as crianças. (p. 445). Desta forma, esta noção me traz o questionamento: de quem serão as vozes ouvidas para se alcançar os objetivos de minha pesquisa? Estou considerando e como estou considerando as próprias crianças como informantes do problema delimitado?

Jens Qvortrup (2011) indica a necessidade de localizar as crianças nas análises macroestruturais das políticas e da economia, por exemplo. Ressalta que as crianças não apenas fazem parte desta estrutura, mas é também atingida por ela e atinge em seu lugar estas estruturas:

Penso que se possa discutir, de modo convincente, que crianças são participantes ativas na sociedade não somente porque realmente influenciam e são influenciadas por pais, professores e por qualquer pessoa com quem estabeleçam contato, mas também por duas outras razões: primeiro, porque elas ocupam espaço na divisão de trabalho, principalmente em termos de trabalho escolar, o qual não pode ser separado do trabalho na sociedade em geral; na realidade, essas atividades são totalmente convergentes no mercado de trabalho. Em segundo lugar, porque a presença da infância influencia fortemente os planos e os projetos não só dos pais, mas também do mundo social e econômico. A infância interage, então, estruturalmente, com os outros setores da sociedade (QVORTRUP, 2011, p. 205).

Compreende-se que, para Jens Qvortrup (2010, 2011), a infância é dada estruturalmente e possui termos gerais que atingem a todas as crianças de uma mesma geração, como a institucionalização das crianças e as legislações que orientam as crianças como “menor” em relação aos adultos (2011, p. 204). Também insere “infância” como uma categoria relevante para a Sociologia, assim como classe, gênero, raça e etnia. E, desta forma, afirma que os estudos sobre a Infância devem ter como primeiro recorte a própria Infância, sendo as demais categorias subsequentes e complementares para a análise.

Neste sentido, os trabalhos de Qvortrup (2010, 2011) contribuem com as reflexões sobre as metodologias de trabalho empregadas em pesquisas com e sobre crianças. Em relação à minha pesquisa, os trabalhos deste autor podem ser visibilizados em dois aspectos: o primeiro, da proposta do autor em ter a infância como primeiro recorte de análise na pesquisa, tendo os demais fatores como complementares, levou-me à indagar

se este recorte seria possível em meu trabalho, que visa compreender as relações entre uma religiosidade específica e as crianças.

A segunda possível articulação é a noção de “estrutura” apresentada pelo autor: uma de minhas hipóteses de pesquisa caminhou no sentido de afirmar que as crianças não apenas participam do Candomblé, como a própria noção de infância é estruturante para a religião. Seria possível articular, em alguma medida, as noções de estrutura apontadas por Jens Qvortup (2010, 2011) e a noção de estrutura dentro de um grupo específico?

No entanto, a infância enquanto uma categoria social que todas as crianças de certa geração estão inseridas possui, do meu ponto de vista, um limite bastante curto na possibilidade de articulação com meus objetivos de pesquisa. Isto porque minha investigação parece caminhar mais no sentido de questionar esta noção de infância única ou infância geral, para trazer à tona a necessidade de afirmar referenciais corriqueiramente negligenciados e silenciados (talvez, tanto quanto as próprias crianças) nos estudos sobre e com as crianças no Brasil. Trata-se de um esforço de articulação entre dois sujeitos esquecidos ou secundarizados e é este o limite do método proposto por Qvortrup (2010, 2011) para minha pesquisa.

Também para Sarmiento (2008), a infância é uma categoria social. É marcada por contradições e desigualdades; é também homogênea se analisada em comparação às demais categorias geracionais, mas heterogênea quando entrecruzada com as demais categorias sociais como gênero, raça, classe e etnia.

Esta visão de Sarmiento (2008) dialoga com meu trabalho quando me proponho a analisar “o local e o global em ser criança no terreiro”. Isto porque, nesta perspectiva, investigo o possível duplo pertencimento e duplo referencial das crianças do Candomblé: são distintos seus papéis e lugares como crianças na sociedade globalizada e na estrutura comunitária religiosa específica (que, em si mesma, também lida com este duplo pertencimento)?

Outras/os autoras/es, no entanto, localizam suas teorias sobre Infância alinhadas com os debates pós-estruturalistas. Leena Alanen (2001) faz um paralelo entre o papel da emergência da Sociologia da Infância, ao mesmo papel que os Estudos Feministas tiveram e têm em fazer emergir debates sobre as condições sociais, materiais e as relações estabelecidas sobre um sujeito invisibilizado, até então (PROUT, 2010; MONTANDON, 2001).

As visões de Qvortrup (2010, 2011) e estes últimos autores formatam uma noção distinta de Sociologia da Infância. No entanto, noto que há possibilidades de aproximações com ambas correntes (materialista de Qvortrup e pós-estruturalista de Alanen, James, Jenks e Prout). Isto porque, mesmo considerando as implicações macroestruturais às quais as crianças Candomblecistas estão submetidas, elas ocupam predominantemente os lugares das margens sociais. Assim, do meu ponto de vista, é preciso considerar estes fatores em articulação como formatadores de uma infância que está exposta à sociedade global, mas dela é excluída; que vivencia sua cultura, sua religião, mas é discriminada por isto.

Na área dos Estudos Sociais da Infância são escassas as pesquisas desenvolvidas nos espaços das culturas afro-brasileiras. Num levantamento nas principais bases de dados brasileiras não encontrei nenhuma pesquisa com esta temática.

Levantando termos como “etnografia” e “criança negra”, os trabalhos encontrados foram nas áreas da Assistência Social (temas principais: abandono, delinquência, liberdade assistida, famílias desestruturadas), da Medicina e da Enfermagem (doenças, tratamentos, transtornos neurológicos) e da Psicologia (Saúde Mental). No campo da Educação da infância, os trabalhos centram-se no racismo na escola, na articulação de temáticas que tratam do corpo, de gênero e sexualidade, diferença e diversidade, com destaque à produção organizada por Abramowicz e Moruzzi (2012), Cruz et al. (2012) e Santos (2012).

No entanto, nas Ciências Humanas, de forma geral, os termos vinculados à raça e etnia, têm sido usualmente evocados para tratar de aspectos degradantes (dominados em número pelas pesquisas nas áreas da Saúde e da Assistência Social). Nas pesquisas no campo da Sociologia da Infância, da Antropologia da Criança e afins, o debate étnico-racial não aparece do ponto de vista positivo, expandindo a noção dos temas já citados, sobretudo, do racismo na constituição da identidade da criança negra e da intolerância religiosa. Reivindica-se o pertencimento étnico-racial para evidenciar, ainda que, de maneira crítica, os sofrimentos causados pelo racismo, seja contra as crianças negras, seja contra as práticas escolares e educativas racistas em sua forma e conteúdo.

O lugar demarcado para as crianças negras e às culturas afro-brasileiras nestas pesquisas indica, além da necessidade da expansão do olhar e busca por alternativas para a superação da educação racista, o potente espaço e poder do racismo na infância, especialmente, nos espaços da Educação Infantil. Portanto, estas pesquisas assumem o

fundamental papel da denúncia das práticas racialmente discriminatórias na Educação Infantil.

Seria o momento de extrapolar os limites da denúncia e expandir o olhar para as possibilidades que as crianças negras e as culturas afro-brasileiras têm, para além dos estigmas raciais historicamente constituídos e perceber as primeiras como produtoras de culturas de pares, têm o direito de ter acesso a uma história e cultura afro-brasileira que extrapola, em muito, os limites do racismo e do escravismo. Não somente ter acesso, mas também elaborar histórias e culturas afro-brasileiras, desde o nascimento (PRADO, 1998). Além da necessidade de nos dar a conhecer as infâncias e as crianças que habitam as ricas e múltiplas rodas que entoam os tambores da ancestralidade africana no Brasil.

2.2.2 Infância nas pesquisas sobre Cultura Afro-Brasileira

Foram desenvolvidas algumas pesquisas na área de estudos das culturas das populações afro-brasileiras que pretendiam compreender os espaços ou as relações entre as crianças com estas culturas (ADINOLFI, 2004; BOTELHO, 2005; CAVALLEIRO, 2000; MOLINA, 2011). Estes trabalhos têm o intuito de compreender as possibilidades educativas das culturas estudadas e as possíveis relações com a educação escolar, principalmente a partir da promulgação da Lei Federal 10639/03. Os objetivos gerais destas pesquisas estão relacionados à compreensão das dinâmicas institucionais (principalmente, entre escola e cultura) das quais as crianças fazem parte.

Em “Educação nos Terreiros e como a escola se relaciona com as crianças de Candomblé” de Stela Caputo (2012), a autora apresenta uma perspectiva que chama de “Aprendizado dentro dos terreiros”, dedicando-se, então, a observar e analisar as crianças dentro dos terreiros de Candomblé, analisando somente este contexto, sem vínculos à compreensão desta relação com a escola – o que a autora irá fazer na segunda parte desta tese. No “Capítulo 3: Crescendo entre Òrísà – Aprendendo com crianças de terreiro”, Caputo (2012) propõe uma perspectiva de dupla aprendizagem: das crianças que crescem entre os Orixás e dela, enquanto pesquisadora, que aprende com o Candomblé.

Apesar de não ser uma pesquisa que visa dialogar com a área dos Estudos Sociais da Infância e não ter como objetivo compreender a infância ou as culturas de pares nos terreiros, os relatos, anotações e imagens de seu convívio com crianças dos terreiros de Candomblé no Rio de Janeiro que pesquisou são bastante interessantes sobre a presença e participação das crianças e jovens na religião. Foi um dos poucos trabalhos encontrados que apresentam esta perspectiva.

A partir da etnografia realizada por Caputo (2012) é possível dar um passo adiante na confirmação de minha hipótese de que as crianças compõem parte estruturante para esta religião. Isto pode ser percebido nos relatos individuais sobre as crianças que, desde cedo (algumas com 2 anos de idade) ocupam posições de importância dentro da religião. Uma delas foi o menino Ricardo, a primeira criança com quem a pesquisadora encontrou em suas pesquisas desempenhando um cargo na religião, quando ele tinha 4 anos de idade. Assim como ele, Júlia, também de 4 anos de idade, recebeu um recado através de um Orixá, indicando seu cargo dentro da religião:

Por fim, Yánsàn fez a mais importante revelação, ao anunciar quem seria a sucessora de Mãe Palmira: Júlia da Cruz Navarro, então com 4 anos, neta da própria mãe de santo, assumirá a direção do Ilé Omo Oya Leji quando a avó se ancestralizar (CAPUTO, 2012, p. 106).

Outro relato interessante trazido por Caputo (2012) é da menina Laremi. A menina teria nascido bastante doente e praticamente condenada à morte. Obaluaê, o Orixá da saúde e da doença, desceu ao terreiro e ordenou que Laremi fosse iniciada como sua filha de santo. Assim foi feito e a menina cresce saudável. Segundo as narrativas do povo de santo, Laremi seria uma criança Abicu. Prandi (2001), no mito “Os Ibejis nascem como abicus mandados pelos macacos”, nos diz que os “Abicus nascem para morrer e nascer de novo e morrer – esse é o jogo deles” (p. 371). Uma criança que nasce para morrer indica a entrada da morte no cerne da família de santo, que precisa estar atenta para que a criança permaneça no Ayiê – a terra que habitamos – sendo necessárias as realizações de obrigações religiosas sempre (CAPUTO, 2012).

Este dado analisado por Stela Caputo (2012) é relevante para minha pesquisa, pois nele articulam-se as estruturas míticas e físicas da religião, em torno do nascimento e vida de uma criança que, segundo as próprias narrativas do Candomblé, são sinônimos de alegria e fertilidade para a família.

Na segunda sessão da pesquisa, a mesma autora (CAPUTO, 2012) sai dos terreiros e busca compreender a relação das escolas com as crianças do Candomblé. Assim, seu foco passa a ser mais próximo das demais pesquisas que vinculam Culturas Afro-Brasileiras e Crianças: intolerância religiosa, ensino das Culturas e História Afro-Brasileira na escola, práticas racistas na escola e identidade racial da criança afro-brasileira. Assim, ainda que numa perspectiva distinta, a tese de Stela Caputo (op.cit) dialoga com esta perspectiva de minha pesquisa, pois compreende, ainda que de maneira setORIZADA, que as crianças do Candomblé vivenciam sua Infância em dois espaços com orientações bastante distintas: o local, do terreiro de Candomblé, e o global, da escola.

Imagem 6 – Festa delas (Autoria: Juliane Olivia dos Anjos).

3 CANDOMBLÉ, CRIANÇAS E O COTIDIANO DO MITO – trabalho de campo

3 CANDOMBLÉ, CRIANÇAS E O COTIDIANO DO MITO – trabalho de campo

3.1 PROJETO “A PONTE – UM DIÁLOGO ENTRE DOIS MUNDOS”

O Projeto “A Ponte – Um diálogo entre dois mundos” foi uma ação cultural produzida independentemente, tendo como sua idealizadora e coordenadora geral Urânia de Oliveira Rodrigues, ou Dabossi Urânia Munzanzu. Em entrevista, ela conta que a ideia surge de sua percepção de certa desmotivação de sua nação de Candomblé, a nação Jeje-Mahin:

Urânia: É uma nação de um número muito pequeno de casas. São três casas que são as matrizes, todas três são na Bahia... Eu to falando de Jeje Mahi porque tem Jeje Mina, que tem uma casa que é a matriz e que tá fechando já porque assim, existe o templo tombado mas a continuidade da cultura não existe, não iniciou mais ninguém e essa cultura tá morrendo, salvo engano tem duas pessoas que dão continuidade ao Candomblé de Mina e daqui há pouco se acaba. Então essas casas porque eu sou Jeje Mahi e eu não quero ver minha tradição morta, eu não quero que “ah no passado existia...” não, eu quero a continuidade da minha tradição, da tradição do meu povo... (Entrevista concedida em janeiro de 2015).

O Projeto teve sua primeira etapa realizada na Bahia, com o reencontro destas três casas que há tempos estavam distanciadas: o Zoogodô Bagum Malê Hundó (o terreiro do Bogum, que fica localizado em Salvador-BA), o Zoogodô Bogum Malê Seja Hundê (a Roça do Ventura, que fica em Cachoeira-BA) e o Hunkpame Ayono Huntologi (Cachoeira-BA). Este encontro aconteceu no lançamento do livro “Bitedô: onde moram os nagôs”, de Luis Cláudio Nascimento, em novembro de 2011 na Universidade Federal do Recôncavo Baiano (UFRB). A partir deste dia, o Terreiro do Bogum e o Huntologi prosseguiram no projeto e Urânia convidou Mameto Zulmira, do Nzó Tumbenci para participar das ações do projeto dali adiante. Isto porque, apesar de atualmente ser da nação de Candomblé Angola, Mãe Zu – como é mais conhecida – foi

iniciada no Candomblé Jeje Mahin há quase 75 anos atrás junto da histórica Gaiakú Luiza, fundadora no Huntologi.

Após o falecimento de Gaiakú Luiza em 2005, Mãe Zu assumiu as obrigações de luto e iniciação de Gaiakú Regina como nova sacerdotisa do Huntologi. Assim, Mãe Zu, Gaiakú Regina e Naandhoji India (do Terreiro do Bogum) foram as protagonistas do Projeto “A Ponte”, na busca por essa valorização e incentivo pela manutenção da tradição Jeje Mahin.

A segunda etapa do Projeto foi a realização da viagem, em novembro de 2012, ao Benim, antigo Reino do Daomé, onde originam-se os principais fundamentos da tradição do Candomblé Jeje. Dabossi Urânia convidou, além das três sacerdotisas, dois ogãs e uma ekede, além de uma Iyalorixá representante da Secretaria de Cultura do Governo da Bahia. Outra parte do grupo foi composta por uma equipe técnica em audiovisual e fotografia e Urânia, eu e Alyxandra Gomes, da UNEB¹³, formamos o subgrupo de gestão (produção cultural, intérprete de línguas, planejamento etc) e pesquisa do projeto.

O trabalho foi intenso durante todo o ano de 2012, principalmente, no que tange à captação de recursos. Neste sentido, Dabossi Urânia analisa criticamente esta dificuldade, apontando o fato de se ter uma ideia de valorização das Culturas Afro-Brasileiras, mas a falta de garantia das políticas vigentes em atingir pessoas que dão sustento a estas culturas, mas não conseguem usufruir dos incentivos para valorização:

Urânia: [o Jeje Mahin] é uma tradição de matriarcado e esse matriarcado nunca foi reconhecido. Embora as casas sejam tombadas... Mas quem é que viajava, falava sobre essa tradição? Os homens! As mulheres ficavam só mantendo as coisas funcionando, os terreiros funcionando. (Entrevista concedida em janeiro de 2015).

Chamou atenção, no decorrer do processo de levantamento de recursos para o projeto, a tentativa de alteração das sacerdotisas convidadas por não serem amplamente conhecidas, por não estarem nas universidades, na gestão pública, na política, ou na mídia. Uma primeira tentativa de negociação de recursos para a realização do projeto foi a conexão desta viagem ao Benim com o Festival de Voduns que acontece no dia 10 de janeiro, todos os anos. No entanto, em janeiro acontecem as principais festas e

¹³ Universidade Estadual da Bahia.

obrigações do Candomblé Jeje Mahin e as sacerdotisas ficariam impossibilitadas de participarem da viagem. E a captação completa dos recursos se deu, de fato, faltando apenas 10 dias para o embarque!

Eu e a intérprete chegamos a Cotonou, capital do Benim, no início de novembro de 2012, dias antes do restante do grupo, para a realização do trabalho de produção cultural: preparar os roteiros em locais de Culto de Vodum e contratar os guias locais, transporte e hospedagem nas localidades que gostaríamos de conhecer. Estes dias foram apenas uma prévia, pois o trabalho foi incessante até o término da viagem. Estava sob minha responsabilidade encontrar formas de acessarmos templos e comunidades de Culto de Vodum que saíssem dos roteiros turísticos e nos quais nossas mães de santo pudessem trocar experiências e energias com as sacerdotisas locais. Além disso, precisariam ser momentos em que a equipe de audiovisual pudesse trabalhar e captar material suficiente para a edição do documentário, posteriormente. Apesar do volume exaustivo de trabalho e responsabilidades estes objetivos foram alcançados.

Uma das questões mais interessantes na viagem foi a comunicação que se estabeleceu entre o grupo de religiosas brasileiras e beninenses.

Eu: Me pareceu que a gente não tinha nenhum tipo de linguagem falada com as pessoas lá, mas em lugares que teve uma identificação religiosa, teve uma conexão também, com as pessoas. Eu to no caminho certo em pensar que essa comunicação vem desse tipo de vivência, desse tipo de memória, da forma de enxergar o mundo...

Urânia: Sim, tem... eu acho assim, a comunicação, nesse caso que a gente tá falando, da relação com África, da relação nossa enquanto diáspora e com os africanos, ela se dá em vários momentos, de várias formas. Então é o corpo, é a forma de enxergar o mundo, são as poucas palavras que agente ainda tem na memória e que foram passadas através da oralidade... e a religião fez isso de uma forma talvez mais completa porque preservou um pouco da língua, do canto, do costume, do paladar, da dança, da relação com o corpo...(...) mas o encontro e o encaixe, ele é tão perfeito que a gente acaba identificando que não, que a gente preservou e a gente ainda é capaz de se comunicar com os nossos, né? (Entrevista concedida em janeiro de 2015).

Esta complexa comunicação que ultrapassa os limites da língua falada – principalmente, as colonizadoras, como português e francês – apoia a compreensão da

ancestralidade como um princípio de comunhão e um dado na realidade da diáspora negra.

A seguir, apresento as entrevistas com Dabossi Urânia e Gaiakú Regina, realizadas em janeiro de 2015. Nestas entrevistas semiestruturadas, com roteiro prévio (Apêndices A e B), parti do tema da ancestralidade para chegar, então, à conversa sobre ser criança no Candomblé, tanto do ponto de vista da religião, quanto memórias pessoais sobre o assunto.

3.1.1 Entrevista com Dabossi Urânia

Urânia de Oliveira Rodrigues é mobilizadora cultural em Salvador/BA, há mais de 20 anos, trabalhando sempre com a Cultura Afro-Baiana. Como gosta de lembrar, é soteropolitana nascida no bairro Pelourinho, no auge da afirmação e resistência dos movimentos de cultura negro-baiana da década de 1970. Sua relação com o Candomblé em boa parte de sua vida deu-se por esta vivência pública, circulando pelos bairros negros de Salvador: Curuzu, Liberdade, Pelourinho, Engenho Velho da Federação, Cosme de Farias. Foi iniciada no Candomblé Jeje Mahin, no Terreiro do Bogum, há cerca de 10 anos e, recentemente, após dar sua obrigação de 7 anos, recebeu o cargo de Dabossi.

Perguntei-lhe sobre sua relação de afeto e atenção que dedica às crianças por onde passa, principalmente, com bebês. Lembrei-lhe, inclusive, que em minha estadia em Salvador/BA, quando nos conhecemos e começamos nossa amizade e projetos culturais juntas, Urânia protagonizou a série de circunstâncias que chamaram minha atenção para os espaços ocupados pelas crianças no Candomblé. Ela conta que ter o Candomblé alterou sua relação com as crianças: *Urânia: enquanto mulher negra a gente aprende sempre que engravidar, ter filhos, num sei o quê... é problema, é atraso! Eu aprendi no Candomblé que é prosperidade, é luz e que criança sempre vai nos apontar caminhos e nos ensinar a ser melhores. Depois eu sou filha, devota... de Tobossi né... de Oxum... que é a mulher... a energia feminina mais poderosa e que, e que detém um poder que eu acho muito nobre que é o poder da fecundidade, que é o poder de tomar conta dos úteros e da capacidade de nós mulheres de gerar humanidade. Então... por fé, por princípio religioso, político, por gênero, eu sou pelas crianças...* (Entrevista concedida em janeiro de 2015).

Aqui, Urânia apresenta a relação primordial da percepção sobre a presença das crianças para o povo de santo: é a presença de Oxum – também conhecida por Tobossi no Candomblé Jeje – e de prosperidade.

Durante a entrevista, Dabossi Urânia também relaciona Oxum e suas águas aos desvios das pedras do caminho e também às torrentes impiedosas quando necessárias, na trajetória de luta e resistência do povo negro. Mais adiante, Urânia relaciona a ludicidade e a flexibilidade das crianças a esse mesmo ensinamento das águas de Oxum. É possível inferir, então, que a presença das crianças representa a materialização destes ensinamentos de Oxum?

Urânia segue, ainda, dizendo que a presença das crianças mostram caminhos e que *“a criança que a gente preserva na fase adulta [é] que nos faz sonhar e criar possibilidades mesmo nos terrenos mais áridos e mais ácidos e a gente encontra caminhos”*. Esta ideia da criança preservada na fase adulta já demonstra outro lugar ocupado por elas do ponto de vista do Candomblé. Não trata mais da presença e do convívio de outras crianças, mas da presença de uma criança dentro de si mesma, adulta, idosa.

Esta fala revela ao menos dois sentidos da noção de ser criança para o Candomblé: primeiro, da presença da ludicidade como linguagem orgânica do povo de santo. E, segundo, a complexidade da presença, em si mesmo/a, da manutenção de uma criança viva e vivenciada. Este segundo aspecto, suponho, seja também contemplado pela presença dos Erês nas trajetórias de filhos de Orixás e Voduns.

3.1.2 Entrevista com Gaiakú Regina

Regina Maria da Rocha assumiu o cargo de Gaiakú do Hunkpame Ayono Huntologi, em Cachoeira/BA, em 2006, após o falecimento de sua tia, a grande e memorável Gaiakú Luiza de Oyá, nome fundamental para a resistência do Candomblé Jeje nas últimas décadas.

Em entrevista, realizada em janeiro de 2015 em Guapimirim/RJ, propus um roteiro semiestruturado partindo da vivência na viagem ao Benim, pelo Projeto “A Ponte”, também sobre os festejos de janeiro de 2013 no Huntologi, que participei e

sobre suas ideias e memórias, tudo permeando as noções de ancestralidade e infância no Candomblé.

Regina: o Candomblé tem muito a ver com ancestralidade. Porque tudo o que a gente sabe a gente aprende dos mais velhos... Porque como a gente não tem nada escrito, não tem uma escola de Candomblé, então o que a gente aprende é justamente com nossos mais velhos. Tudo o que a gente sabe vem passando de geração em geração (Entrevista concedida em janeiro de 2015).

Nesta passagem, Gaiakú Regina aponta uma importante questão relativa à noção de ancestralidade: a relação da aprendizagem com os mais velhos. Esta relação não diz diretamente sobre a idade de nascimento. Relaciona-se também com a idade de iniciação na religião e o cargo ocupado pela pessoa dentro do terreiro. Gaiakú Regina conta que foi iniciada há, relativamente, pouco tempo – cerca de 15 anos – mas que seu caminho no Candomblé iniciou-se ainda criança, com o convívio nas roças de Candomblé frequentadas por seus familiares, principalmente sua tia Gaiakú Luiza. Desde lá, Gaiakú Regina teria indicação de ocupar cargos de responsabilidade no Candomblé Jeje. No entanto ela afastou-se do Candomblé em sua juventude. Foi estudar e trabalhar em Salvador/BA e na década de 1980: “...começou a ficar mais complicado ficar afastada. Mas aí minha tia fez umas coisas para acalmar, porque eu não podia largar tudo”, conta sorrindo.

Com o falecimento de Gaiakú Luiza em 2005, Gaiakú Regina, a herdeira do lugar de sacerdotisa da casa, passou a ser orientada¹⁴ por Mameto Zulmira, ou Mãe Zu, que foi iniciada no Candomblé Jeje no mesmo barco que Gaiakú Luiza. Esse “amadrinhamento” é interessante para analisar o ponto de vista da ancestralidade vinculada ao conhecimento que vem dos mais velhos: a religião funda-se e perpetua-se cotidianamente em nome de quem veio antes. E esse “antes” não está conectado somente a um passado mítico. Diz respeito a todas as pessoas que construíram o caminho e possibilitaram a chegada até o momento atual.

Quando perguntada sobre sua percepção das proximidades e diferenças entre o Candomblé Jeje e o Culto de Vodum no Benim, Gaiakú Regina diz que notou algumas

¹⁴ Todas as pessoas iniciadas no Candomblé, mesmo as sacerdotisas, precisam de uma mãe ou pai na religião e precisa ser uma pessoa mais velha na religião.

semelhanças nas danças, na energia dos Voduns e nas cantigas, mas que, no geral, a forma de cultuar os Voduns é muito distinta. Recordei de quando, já no final de nossa viagem ao Benim, Gaiakú Regina e Mãe Zu conversavam sobre a enorme diferença nas vestimentas dos Voduns no Benim para o Brasil. Quando estive nos festejos de janeiro de 2013, no Huntologi, perguntei à Gaiakú Regina se a viagem ao Benim lhe faria repensar as formas de cultuar os Voduns em sua casa. E ela, pensativa, respondeu que não, pois a forma como se cultua os Voduns ali é fruto da fé e do trabalho de sua mãe de santo, Gaiakú Luiza, a quem deve o respeito de manter a tradição: *“Titia [Gaiakú Luiza] era muito rígida com a tradição. E da forma que for possível, eu vou manter assim como ela manteve o que aprendeu com seus mais velhos”*.

Ao falar sobre as crianças, Gaiakú Regina refere-se à presença de alegria e da ludicidade, contemplada também pela presença nos terreiros dos Erês. Diz que a presença das crianças é muito bem-vinda, mesmo na intensidade dos trabalhos, quando a comunidade se reúne para organizar as festas.

Gaiakú, ainda faz uma crítica às pessoas que são do Candomblé e não levam seus filhos e filhas para o terreiro.

Regina: no Candomblé a criança, ela não vai sozinha. Sempre que ela vai ela é levada, ela é ensinada a respeitar a ver a aquilo como realmente é uma religião. Então você vê que antes, muita gente que era do Candomblé, era da religião, mas não envolvia seus filhos... Não sei por que, não sei por que eles não queriam que eles participassem, talvez porque eles não entendessem aquela coisa das manifestações dos Voduns. Então eram muitas as pessoas que eram do culto e não levavam seus filhos. Nem todos. Mas ainda hoje se vê isso (Entrevista concedida em janeiro de 2015).

Neste ponto ela apresenta dois itens importantes para análise: primeiro, o preconceito contra o Candomblé que consegue, algumas vezes, exercer força inclusive entre as pessoas da religião e, segundo, a noção da presença das crianças como importante para a continuidade da tradição. Gaiakú Regina prossegue falando desta continuidade, da importância das crianças conhecerem e respeitarem o Candomblé ainda que não sigam caminho como religiosas. Conta que quando era criança, passava muito tempo na roça de Candomblé, levada por seus familiares. Mas que, não sabe ao certo porque, as crianças não podiam entrar no barracão. Parte das brincadeiras entre as

crianças era arrumar um jeito de ver o que acontecia dentro do barracão sem serem notadas.

Regina: E a gente via, via tudo! Ficava olhando de ponta de pé, apoiando a mão, assim, ó, que era alta a janela, eu era a menorzinha, ficava só o olhinho aparecendo! Naquela época as portas não eram abertas como são hoje, para quem quisesse entrar... era fechado. (Entrevista concedida em janeiro de 2015).

Também conta que era rara a iniciação nos Voduns de criança. Com menos de 7 anos era quase impossível, com exceção das crianças que tinham questão de saúde grave. Conta que Mãe Zu foi iniciada ainda criança, mas já tinha 9 anos de idade, mas criança pequena era muito incomum. Retomei rapidamente esta questão com Iya Ana Rita, do Ile Àṣẹ Ketu Egbe Oni, e ela supõe que esta alteração se deu ao longo do tempo, pois naquela época, o culto aos Voduns e Orixás ainda seria visto como prática de sacrifício e sequestro de pessoas.

Essas memórias de Gaiakú Regina são interessantes para refletir sobre quais são as alterações que o Candomblé sofre da década de 1940, 1950 para cá, principalmente no que tange à presença das crianças no espaço sagrado – e não apenas no espaço comunitário, o que parecia, segundo seus relatos, ser comum.

3.2 O ILE ÀŞE KETU EGBÉ ONI, CASA DE OGUM

*Xangô chegou e deu seu grito ancestral
- Kabecilê!*

*Com a cabeça no chão, como as abians
deviam fazer, eu apenas ouvi, vindo da
janela da casa mais acima, uma voz
fininha respondendo:*

- Kanecirê!

*O diálogo continuava, Xangô há dois
passos de mim, anunciava sua chegada:*

- Kabecilê!

*- Kanecirê! - vinha de longe. Era o
Marcos, de 6 anos de idade, que
distraindo-se do desenho na TV para
saudar a chegada do Xangô de seu pai.*

*(Caderno de Campo no Ile Àşę Ketu
Egbe Oni, abril de 2015).*

3.2.1 O Ile Àşę Ketu Egbe Oni e sua comunidade

O Ile Àşę Ketu Egbe Oni tem Iya Ana Rita como sacerdotisa. Ela foi iniciada no Candomblé há cerca de 30 anos. Com 3 anos de iniciada recebeu o cargo de Iyalaxé da casa – a grande guardadora do Axé da casa. É um Candomblé da Nação Ketu, localiza-se num bairro periférico de Embu das Artes/SP. Seu terreno é uma chácara e, boa parte dele é constituído pela mata, o que o faz semelhante aos terreiros de Candomblé mais antigos, sediados em Salvador e Recôncavo Baiano. A parte edificada é dividida entre o espaço ritual e a casa coletiva em que reside a Iya Ana Rita e hospeda a comunidade durante os trabalhos sagrados, além de abrigar os momentos de descontração e de convívio entre a família do Ilê.

Iya Ana Rita conta que este terreno foi comprado por ela e pelo pai fundador do Ilê, há cerca de 30 anos. Boa parte das fotografias que Iya Ana Rita mostrou-me era deste período, em que toda a comunidade trabalhou para a organização da Casa de Ogum. Todas as edificações foram construídas pela própria comunidade, pela família de Orixá desta casa, naquela época. Após o falecimento do Babalorixá de Iya Ana Rita, o Ilê ficou fechado, cumprindo um longo período de luto religioso. Atualmente, o Ile Àşę

Ketu Egbe Oni encontra-se em fase de reabertura religiosa, reiniciado com a ligação estabelecida, em 2013, entre Iya Ana Rita, Iruwa¹⁵ e Nyota¹⁶.

Iya conta que muitas pessoas da comunidade deixaram o Candomblé e converteram-se para o Neopentecostalismo. Parte destas pessoas, são mulheres que, vendo-se pressionadas em diversos âmbitos – econômico, racial, religioso –, optam por seguir a religião de seus companheiros, buscando uma maior aceitação familiar e, conseqüentemente, social.

Iya Ana Rita é baiana de Salvador e é bastante rigorosa e centrada nos fundamentos da religião. Também acumula uma importante bagagem como militante do movimento negro e, assim, mantém com firmeza os valores e ideais que, para ela, dão suporte à existência do Candomblé como parte da história da resistência negra. Por isso, o período de fechamento da casa está sendo mais prolongado, pois Iya Ana Rita não abre mão de que tudo seja feito com muito cuidado e fundamentado na lógica mais primordial do culto aos Orixás: “– *Demorei até agora para fazer, só faço se for direito!*”, disse ela, em nossa conversa inicial.¹⁷

Também disse que planejava voltar à Bahia quando apareceram as duas abians que estão ajudando-a com o processo de reabertura da Casa, ainda que não sejam iniciadas. A comunidade frequentadora da Casa de Ogum é basicamente de abians e seus amigos e familiares. Cerca de 5 abians formaram o grupo mais constante neste tempo em que eu tenho frequentado o Ilê. Outras pessoas, como namoradas/os, amigas/os, irmãs/ãos, etc, aparecem mais esporadicamente, mas formam, ainda, um grupo que sustenta a casa do ponto de vista de sua manutenção, o convívio social e o conhecimento inicial das narrativas dos Orixás. Arriscaria a comparar estes dois grupos à fala de Gaiakú Regina sobre as funções de cada pessoa dentro do terreiro: quem é iniciada nos Orixás já possui suas obrigações de trabalho determinadas e há, também, a presença de uma comunidade expandida, que não é necessariamente iniciada, mas que vai à roça para ajudar.

¹⁵ Nome fictício. Na Nigéria, significa “Aquele que viu o mundo”.

¹⁶ Nome fictício. Significa “Guerreira”.

¹⁷ Assim como Mameto Zulmira passou a ser a “mãe” de Gaiakú Regina com o falecimento de sua mãe, Gaiakú Luiza, Iya Ana Rita necessita de uma “mãe” ou um “pai” para realizar os rituais de reabertura da casa.

3.2.2 Entrada no campo

Conheci o Ilê Asé Ogum por intermédio de uma amiga. Ela, por sua vez, chegara ao Ilê em 2013 para cuidar de suas obrigações em seu caminho na religião dos Orixás. Não nos falávamos fazia tempo, mas eu sabia que ela estava frequentando um Ilê na grande São Paulo. Primeiro, porque tendo sido a pessoa que me iniciou nas palavras¹⁸ do culto aos Orixás, sabia que ela não estaria totalmente desamparada espiritualmente e, segundo, porque havia conhecido a Iya Ana Rita no mês de junho anterior, numa festa do grupo de jongo que Nyota faz parte.

Conversei por mensagens, telefonemas e e-mails com todas as pessoas conhecidas que poderiam indicar e me apresentar a algum terreiro de Candomblé em que eu pudesse, potencialmente, vir a desenvolver a pesquisa. Minha fala, neste momento, foi de retomar com estas pessoas os objetivos de minha pesquisa e explicar minha necessidade de encontrar um terreiro de Candomblé, em São Paulo, dada a inviabilidade para minha ida e permanência em Salvador. A princípio, eu precisaria apenas ser apresentada à casa, participar das festas e ir, aos pouco, abrindo os caminhos da relação que gostaria de estabelecer com aquela comunidade.

Tive poucos retornos. Uma resposta negativa, de um colega participante da RENAFRO Saúde (Rede Nacional de Religiosidades Afro-Brasileiras) e Nyota que me passou uma lista de contatos que ela criou ao longo de sua caminhada. Perguntada especificamente sobre a Casa de Ogum, ela me disse que seria complicado para ela fazer esta indicação, ao passo que ela mesma ainda estava construindo seu espaço dentro do Ilê. Também me informou que a casa está fechada¹⁹ há mais de vinte anos e seria muito difícil Iya Ana Rita receber uma pesquisadora. Mas ela me convidaria para todos os momentos em que coubesse a chegada de pessoas externas a casa.

¹⁸ Digo “nas palavras”, pois apesar de, até então, não conhecer formalmente os meandros do Candomblé, já tinha um certo repertório de uma espiritualidade abafada desde criança, tanto por uma inexplicável sensibilidade, quanto por práticas alimentares e de vestimentas, indiretamente herdada por minha família oriunda da Bahia e de Pernambuco. Esta “primeira iniciação” foi o momento em que passei a nomear este repertório.

¹⁹ Quando falece alguma pessoa de um Candomblé, a casa fica fechada por um determinado tempo. Quanto maior o cargo e a presença desta pessoa no terreiro, mais tempo a casa fica fechada. No caso do Ilê Asé Ketu Egbe Oni o falecimento foi do Babalorixá, fundador deste Ilê. Este fechamento é a pausa nos festejos públicos, principalmente, o xirê, o toque para os Orixás. No entanto, permanecem os cuidados internos e as obrigações de filhos e filhas da casa.

Assim foi e, em janeiro de 2015, fui convidada para participar de um mutirão de limpeza do Ilê. Foram cerca de 15 pessoas, quase todas convidadas externas como eu. Passamos o dia entre a capinação, a construção de uma mureta e o conserto do galinheiro. Com o sol escaldante, as mulheres já mais inseridas a casa se encarregavam de subir e descer as escadarias para levar água, sucos e frutas a quem estava ali no trabalho mais braçal. Iya Ana Rita encarregou-se da cozinha e nos ofereceu um maravilhoso banquete com feijão baiano, galinhada, frutas e suco natural. Ao final do dia, preparou acarajés que foram nosso lanche da tarde.

Eu conhecia parte das pessoas presentes, algumas amigas em comum, minhas, de Nyota e outras conhecidas da mesma festa de jongo em que vi Iya Ana Rita pela primeira vez. E, com muito trabalho a ser realizado, pouco conversamos sobre a presença delas ali no Ilê. Mas supus que, pelo engajamento delas, não era a primeira vez que estavam ali, como era meu caso. Também não consegui conversar, neste dia, com Iya Ana Rita.

Procurei Iya Ana Rita virtualmente, e pedi seu telefone. Minha ideia era falar abertamente sobre a pesquisa e propor-lhe uma entrevista, nos moldes propostos para Dabossi Urânia e Gaiakú Regina. Poucos dias depois, Nyota mandou-me recado que, no dia 19 de abril, haveria uma reza²⁰ para Xangô no Ilê Asé Ketu Egbe Oni. Disse que Iya Ana Rita pediu para eu ir com tempo para termos a tal conversa que eu havia mencionado por mensagem.

No dia da reza éramos ao todo 8 pessoas, todas presentes no dia do mutirão, com exceção de uma mulher de Salvador/BA, irmã de Iya Ana Rita, que passava férias em São Paulo e o único homem, neste dia. Assim que chegamos, Iya orientou que tomássemos banho e colocássemos roupas brancas limpas e, rapidamente, fomos todas para os momentos da reza.

Já de noite, quando tudo acabou e comíamos coletivamente no barracão do Ilê, Iya disse que ainda precisava conversar comigo. Foi uma mistura de alívio e receio. Alívio porque eu estava sem forças para pedir uma conversa sobre a pesquisa e achei ótimo que ela mesma me chamou e receio, porque esta fragilidade já havia colocado muitos obstáculos para a continuidade da pesquisa e do meu próprio caminho na religião dos Orixás. Tive receio de, nesta conversa, colocar em risco a possibilidade de criar meu espaço ali, como filha, em nome da criação do espaço como pesquisadora. Ou

²⁰ A reza, como prática interna ao Candomblé, trata, basicamente, do momento do canto das cantigas míticas dos Orixás.

ainda, com o desânimo que vinha carregando sobre os caminhos, acabar perdendo uma boa chance de conquistar ambos os espaços.

No entanto, a conversa com Iya Ana Rita foi bastante tranquila. Expliquei que estava pesquisando, mas que as coisas não vinham caminhando muito bem: os planos não davam certo, não estava encontrando um terreiro para fazer a pesquisa e estava com o ânimo e a confiança muito abalados fazendo-me ter perdido um tanto o foco de que caminho seguir. Também disse-lhe que algumas amigas haviam alertado-me que eu precisaria, pelo menos, pedir autorização a Exu para realizar a pesquisa, coisa que eu fazia em meu âmbito pessoal, mas, sem estar vinculada a nenhuma casa de axé. Eu realmente não tinha pedido esta licença do ponto de vista sagrado no Candomblé.

Iya Ana Rita disse-me que deveríamos pedir licença a Exu e aos Erês. Entendi que o primeiro, sendo o grande comunicador da religião dos Orixás, seria o primeiro receptor de meu pedido e que os segundos deveriam ser saudados pelo tema envolvido na pesquisa.

Adiante, Nyota ligou-me avisando que Iya Ana Rita iria realizar uma pequena obrigação da casa e me prontifiquei a ajudar, pois a própria Iya já havia indicado a necessidade de mais pessoas envolvidas na reabertura e cuidados de toda aquela nova comunidade que estava se reformatando.

Durante esta obrigação, estavam presentes as mesmas pessoas da semana anterior, na reza de Xangô e Iya Ana Rita rememorava mitos, cantigas, palavras em Iorubá que designam objetos e ações que, com o passar do tempo, tornaram-se internas da religião. Iya me perguntava sobre minha experiência com o povo de santo da nação Jêje, na Bahia e no Benim. Numa das histórias que contava animada sobre uma menina que foi iniciada ainda bebê, no Ilê, há mais de vinte anos atrás, enquanto nos orientava com os afazeres da casa possíveis a quem não é iniciado na religião, falei, em tom de brincadeira, que a história era tão boa que eu iria ligar o gravador e colocá-la em minha pesquisa. Todos riram e Iya Ana Rita disse: *“Pode colocar! E tem muito mais, tem muita história com criança nessa casa!”*.

A partir daí, ela própria passou a me indicar histórias, caminhos e narrativas que permeiam o tema da pesquisa. Autorizou-me a olhar as duas pilhas de mais de 20 álbuns com fotografias do Ilê e se dispôs a contar-me as histórias que envolvem as crianças que aparecem nas imagens. Iya Ana Rita, também, está constantemente preocupada com minha escrita e meu fortalecimento.

Desta forma, penso ter atingido meu objetivo inicial para a realização do trabalho de campo. Ousaria dizer que este objetivo foi, inclusive, ultrapassado. A aceitação de minha presença na Casa de Ogum por Iya Ana Rita se dá tanto do ponto de vista da pesquisa, quanto do ponto de vista do sagrado, como abian e possível filha da casa. Na verdade, a separação destes dois papéis só é possível do ponto de vista didático ou, talvez, a pesquisadoras/es com outras perspectivas. No meu caso, no entanto, o encontro e aceitação à casa de Ogum como parte daquela comunidade é o encaixe, o apaziguamento diante dos desajustes encontrados em outros espaços.

Fazer-me pesquisadora dentro do terreiro é o início de uma caminhada não somente pelo e sobre o terreiro, solo a ser por mim compreendido, nem a conversão à religião para melhor compreensão do olhar nativo, tema já amplamente debatido na Antropologia. É, antes de tudo, o encontro comigo mesma, com minha ancestralidade, com os processos de cura, com os valores e formas de ver o mundo deixado como legado e herança negra atualizada cotidianamente no terreiro.

Desta forma, penso ter atingido meu objetivo inicial para a realização do trabalho de campo. Se, inicialmente, não previa a necessidade de uma nova casa de axé²¹ para realizar a pesquisa, refletir sobre minha entrada tornou-se parte importante da pesquisa e de meu caminho como pesquisadora até aqui.

3.2.3 Ouvindo história que criança conta

Na comunidade que se tem formado na Casa de Ogum as crianças eram presença constante em todas as ocasiões que estive presente, desde abril. Júlia, com um pouco menos de 7 anos de idade, neta de Iya Ana Rita, esteve no Ilê na maioria dos dias de minha presença. Personalidade forte, sempre se tornava a líder das brincadeiras quando outras crianças estavam presentes.

A presença de Júlia chamou minha atenção logo no primeiro dia que fui à Casa de Ogum. Ela, no entanto, não me deu espaço para conversas nas primeiras visitas e eu mantive o distanciamento, inclusive nas observações possíveis. Meu foco foi, então, o diálogo com Iya Ana Rita sobre minha presença no terreiro e a conquista deste espaço

²¹ No plano de trabalho inicial previa a realização do trabalho de campo em dois terreiros da Bahia – em Salvador e em Cachoeira – com os quais já tinha relação estabelecida pela participação em comum no Projeto “A Ponte”.

no grupo. Coincidentemente, no mesmo dia em que Iya Ana Rita autorizou a realização de minha pesquisa com ela, Júlia começou a me requisitar para mostrar seus desenhos, livros e conversar sobre seus afazeres no dia a dia.

Era o meu segundo final de semana no Ilê e neste dia havíamos acordado muito cedo e o trabalho seguiu intenso o dia todo. Eram somente mulheres adultas além da própria Iya Ana Rita, Júlia era a única criança e ao longo do dia e brincava ora sozinha, ora com alguma das mulheres que ficasse um pouco ociosa durante o trabalho. Boa parte do tempo, Júlia permanecia na cozinha da parte sagrada do Ilê, onde eram preparados os alimentos.

Era neste espaço que Iya Ana Rita ia contando as narrativas, os mitos, cantava trechos de cantigas e respondia as dúvidas das abians. Estas narrativas explicavam a forma de preparar cada alimento, a forma de cortar, de cozinhar, de temperar. Conforme íamos perguntando mais, Iya respondia com seu jeito durão, mas muito prestativa e carinhosa até chegar à frase, sempre sorrindo “Ah, aí você já tá querendo saber de mais!”, indicando o limite do segredo e também do silêncio, tão importante ao Candomblé.

Depois da primeira etapa, algumas mulheres foram descansar dentro de um dos roncó do Ilê. O roncó é um espaço totalmente sagrado em que pessoas não iniciadas só podem entrar com autorização e o máximo de respeito. Foi quando notei que Júlia correu para dentro do roncó e disse que ia dormir com as mulheres lá dentro. Iya Ana Rita colocou-lhe uma roupa branca e elas ficaram lá dentro descansando juntas. Júlia saiu depois de uma ou duas horas dormindo no roncó e voltou a brincar.

Quando tive a oportunidade, perguntei a Iya Ana Rita porque Júlia pode entrar no roncó, já que isto era vedado às pessoas não iniciadas.

Iya: Criança, até os sete anos, pode tudo no Candomblé!

Eu: Pode mexer nos atabaques, entrar no roncó, tudo?

Iya: Tudo! Tudo!

Eu: E se a criança for iniciada, ela pode fazer coisas que não são da função dela? Por exemplo, uma menina iniciada, poderia mexer nos atabaques?

Iya: Aí é que pode mesmo! Até os sete anos, elas podem tudo. Depois não. (Caderno de Campo, abril de 2015).

Já de noite, durante uma pausa nos trabalhos, Iya Ana Rita levou-me até onde estavam os álbuns de fotografia do Ilê, separou-me uma rede e me deixou bastante a vontade. Foi quando Júlia, repentinamente, interessou-se por mim. Perguntou meu nome, veio mostrar-me seus livros, contar que faz capoeira, que vai à escola, que ama desenhar. Pediu-me para preparar algo para comer e, empolgada, perguntou sobre minha vida e falou de si. Em um momento, contando uma longa história sobre suas aulas de capoeira, eu lhe disse que não sabia o que era uma palavra que ela tinha dito e ela respondeu: *“Ah, isso eu explico outra hora!”*.

Depois desta aproximação inicial, disse-lhe que iria ver as fotos do Ilê na varanda e ela decidiu ir comigo. Deitamos na mesma rede, ela com um caderno, sulfite e caneta, e ia desenhando enquanto conversávamos e eu olhava as fotografias do Ilê.

Ela começou a contar uma história sobre o “pássaro do arco-íris”, que só aparecia no Ilê quando tinha um arco-íris. Conforme ia contando sua história mágica, ia fazendo seu desenho, repleto de animais, plantas e seres maravilhosos.

Júlia: Ele só vem no arco-íris, só mesmo!

Eu: E onde ele fica quando não tem arco-íris?

Júlia: Hum... não sei, ele não vem não, só no arco-íris mesmo! [...]Mas ele só quer ficar na briracera e no porelole! Tem que deixar um lugarzinho pra ele!!!

Eu: Eita, Lu, eu to ruim, não sei o que é briracera e porelole...

Júlia: Ué!

Eu: Não sei mesmo, me explica!?

Júlia: Ah, eu explico outra hora!

Eu: Tá bom, já são três coisas que você vai me explicar! O golpe da capoeira, briracera e porelole, eu não sei!

Júlia: Oxi! E você vai ficar ouvindo história que criança conta, é??? (Caderno de Campo, janeiro de 2015).

Quando Júlia disse esta última frase, rimos juntas e lhe disse que era exatamente isso que eu queria: ouvir história que criança conta! Ela continuou sua história mágica, envolvendo pássaros e mais pássaros, sol, animais fantásticos que ajudavam o pássaro do arco-íris quando ele chegava, ajudavam Júlia a se salvar da chuva, atravessar a mata e a ver o arco-íris. Fiquei encantada com o desenho e com a história, por mais que conviva cotidianamente com crianças de praticamente mesma idade de Júlia, em meus trabalhos como professora de Educação Infantil. Percebendo meu encanto e os elogios

que fiz ao seu desenho, Júlia decidiu que não ia mesmo me deixar ver as fotos naquele momento e foi pegar seus cadernos para me mostrar. Até então, não havia lhe dito que sou professora.

Então, com os cadernos e livros da escola no colo, sentamos lado a lado na rede e o assunto mudou totalmente de figura. Júlia começou mostrando-me seu caderno de desenho de 2014, quando estava na Educação Infantil. Fiquei chocada com a diferença na produção da menina. Os desenhos do tal caderno eram todos – sem nenhuma exceção – impressos, xerocados. A cada nova página abria-se um “ursinho”, “formas geométricas”, “bonequinhos” e representações de datas comemorativas, seguindo uma sequência que se tornou prática quase unânime na Educação Infantil no país – nesta ordem: Carnaval, Páscoa, Dia do Índio, Dia das Mães, Festa Junina, Dia dos Pais, Folclore, Dia das Crianças e Natal, fora os demais “dias” que variam de escola para escola – em que Júlia recebia um: “Parabéns” ou “Bom” por ter cumprido a ordem de colar ou pintar com as cores e lugares pré-definidos.

Enquanto ela me mostrava este caderno fui lhe dizendo que era professora e contando minhas atividades com as crianças. Ela não acreditava muito e seguia mostrando seus desenhos. Notei que ela parecia angustiada com os recadinhos dados pela professora em seus desenhos e, aos poucos, foi deixando transparecer que é considerada uma criança com desempenho mediano em sua escola, que não obtém das professoras os elogios rasgados como eu havia lhe dado anteriormente. Júlia insistiu em mostrar seus cadernos, a apostila de Língua Portuguesa da Educação Infantil. Se a coisa mais prazerosa para Júlia – o desenho – era transformada numa tarefa vazia de criação e cheia de cobranças, nas páginas intermináveis de exercícios de escrita, ficou mais evidente a difícil relação de Júlia com a escola (e da escola com Júlia). Sem que eu perguntasse sobre, ela apontava diretamente para os exercícios incompletos ou com um X vermelho da correção da professora: ” – *É que eu não sei..* ”.

Aquela situação foi me angustiando e decidi contar a Júlia que era professora das crianças pequenas. Inicialmente, ela tentou chamar ainda mais minha atenção para seu capricho no caderno do Primeiro ano, principalmente com os números nas lições de Matemática. Mas disse-lhe que não trabalhava assim com minhas crianças, o que precisei repetir algumas vezes, incluindo que eu preferia o desenho que ela tinha acabado de fazer do que aquelas pinturas dos cadernos.

Decidi mostrar-lhe fotografias da escola armazenadas em meu celular: o dia que fiz um “passeio pela chuva na escola” e deixei um imenso guarda-chuva para as

crianças andarem pelos locais “proibidos” – molhados – porque estava chovendo; mostrei o trabalho com um conto indígena de um livro de Daniel Munduruku (2002) e a pintura coletiva desenvolvida pelo grupo; mostrei os insetos que as crianças encontravam pela escola e a comoção de riso e medo que sempre envolve estes momentos; os desenhos com giz colorindo todo o chão do parque da escola; mostrei os cantos de brinquedos que proponha com tecidos em que surgem cabanas, toalhas de mesa, cortinas, tapetes, fantasmas e bruxas e reis e rainhas africanas/os. Enfim, uma diversidade de momentos que me são preciosos e em que tinha basicamente somente as crianças como parceiras. Júlia ficou em silêncio por um tempo e depois perguntou-me se aquilo ali era mesmo uma escola. Respondi que sim. Depois disse que não achava que eu era professora, não.

Em outro dia, escutei ela contando à Iya Ana Rita que não queria ir à escola, porque aquela escola era muito grande, tinha secretaria, corredor, muitas salas. Sua avó disse-lhe que todas as escolas eram iguais e tinham as mesmas coisas. “– *É nada! A Juliane disse que na escola dela não tem nada disso. É bem pequenininha, não tem secretaria, não tem corredor, não tem inspetor, só tem uma sala...*”. Fiquei curiosa com esta adaptação que Júlia fez das fotos que lhe mostrei: talvez, inicialmente, sua percepção foi de que todas as escolas e professoras teriam que ser como as suas e eu não me encaixava naquela ideia. Depois, Júlia elaborou a ideia de uma escola completamente diferente para encaixar as atividades que eu havia lhe mostrado, uma concepção bastante próxima, inclusive, da disposição espacial do Ilê.

3.2.4 Conversando com Iya Ana Rita sobre as crianças na Casa de Ogum

Foram muitas as histórias e narrativas contadas por Iya Ana Rita. Mas, uma delas, foi a que mais chamou a atenção, a história de uma criança que foi iniciada ainda bebê.

Iya Ana Rita contou que, há cerca de uns 25 anos, estava na USP no Encontro Regional de Negros e Negras do Sul e Sudeste. Viu uma mulher, negra, com uma criança de colo, olhando, a certa distância, para a fila do bandeirão (Restaurante

Universitário da USP). Iya Ana Rita viu uma mulher, Célia²², foi conversar com ela, que contou sua história.

Célia morou nos Estados Unidos com sua mãe e, ainda adolescente, teve um filho, um menino. Voltou ao Brasil, onde teve sua segunda gravidez. Sua mãe, morando numa região agrícola do interior de São Paulo, ficou com o menino, mas não pode ajudar Célia a criar, também a menina Omosume²³. Ela, então, voltou à capital onde passou um tempo morando num abrigo de jovens e adolescentes. Como estava prestes a completar 18 anos de idade, precisava procurar um trabalho para deixar a instituição e levar sua filha. Sem trabalho, a instituição seria a responsável pela criação da pequena Omosume. Célia arrumou um trabalho como trabalhadora doméstica numa casa que a abrigava somente durante a semana. Aos finais de semana e durante as viagens desta família, ambas ficavam na rua. Célia soube do referido Encontro Regional de Negros e Negras do Sul e Sudeste, e foi até à USP pedir ajuda.

Iya Ana Rita acolheu a moça em sua casa, neste final de semana em que a conheceu. Alguns dias depois, Célia voltou com Omosume, decidida a morar lá. Iya Ana Rita conta que quando elas chegaram estava pronta para ir ao Ilê, pois aconteciam os trabalhos da véspera do Ipeté de Oxum²⁴. Falou com seu Babalorixá e ele disse para levar as duas para o Ilê.

Iya Ana Rita contou que foi banhar Omosume na bacia, no Ilê, e a menina simplesmente desfaleceu. Tentou reanimá-la: “*Esta menina não vai morrer aqui comigo dando banho, né?*”, lembra, e a menina continuava desfalecida, sem se mover, sem respirar. Renata, uma ekede, ajudou Iya Ana Rita e dali alguns segundos a menina voltou a respirar: nasceu! Iya lembra de Ekede Renata dizendo: “*Olha, Ana Rita, não tem jeito, ela terá o cargo de Iyalorixá da casa!*”.

Assim, a menina Omosume foi iniciada com 7 meses de idade para Oxum e com cargo de Iyalorixá da casa. Célia foi iniciada como Ekede da casa.

No meio deste caminho, com o falecimento do Babalorixá com o passar do tempo muitos filhos e filhas foram para outros Ilês ou deixaram de praticar a religião. Célia e Omosume foram algumas delas. Célia tornou-se evangélica e saiu do Ilê junto de sua filha, na época com 6 anos de idade.

²² Nome fictício.

²³ Nome fictício. Em Iorubá, significa “uma criança é a coisa mais preciosa”.

²⁴ Um dos pratos de Oxum.

Iya Ana Rita conta de que há pouco tempo, encontrou Célia e Omosome no *facebook*. Mandou uma mensagem à Omosome, saudando Oxum – como é prática entre o povo de santo. A moça (atualmente, com cerca de 26 anos de idade) respondeu arredia, em nome do “Divino Espírito Santo”. Iya Ana Rita compreendeu, então, que Célia não só abandonou a religião como também não manteve viva a memória da pequena infância de Omosome no Candomblé.

Indaguei como seria isso, de uma criança ser criada no Candomblé e, posteriormente, não recordar, ou ainda, negar isso em sua trajetória. Iya Ana Rita conta de sua neta, Júlia, que passa boa parte de seu tempo no Ilê com ela e também seus outros netos e crianças que por lá passaram. Diz que por mais intensa que seja a vivência de Júlia e das outras crianças no Candomblé, se ela for morar distante, por exemplo, e seu pai não quiser que ela saiba, vivencie a religião, ela pode não lembrar, não continuar.

Iya Ana Rita: A gente pode cuidar deles aqui, mas depois a gente não sabe o que será. A gente não controla. (Caderno de Campo, abril de 2015).

Esta percepção de Iya Ana Rita agrega-se a outras falas sobre mitos que conta no cotidiano dos trabalhos no Ilê. Preocupada com o andamento da escrita da minha pesquisa, Iya, certo dia, perguntou-me se estava conseguindo escrever, depois que vi as fotografias e ouvi as histórias que havia contado. Disse-lhe que aquela tinha sido mais uma semana difícil, que além da escrita não sair, eu vinha ficando cada vez mais confusa e insegura com a pesquisa e com os andamentos da vida. Iya olhou-me um tanto apreensiva e disse:

Iya Ana Rita: Ah, menina, vamos logo fazer as suas coisas²⁵, não é bom mexer com esse povo de Exu e Erê [sem pedir licença]...

Eu: Exu?

Iya Ana Rita: É! Quer coisa mais lúdica do que Exu? As crianças são de Exu e de Erê, não se mexe com esse povo [sem pedir licença]... (Caderno de Campo, abril de 2015).

²⁵ Quando conversei com Iya Ana Rita sobre as dificuldades com o andamento da pesquisa, ela indicou e depois o jogo de búzios confirmou a necessidade de um pedido de licença do ponto de vista sagrado no Candomblé. Essa licença foi pedida com os presentes a Exu e aos Erês.

Com esta fala, Iya Ana Rita inseriu uma nova informação a minha pesquisa: a relação de Exu com as crianças, conferindo caráter ainda mais agregado à ideia de que “*no Candomblé as crianças podem tudo*”, como dito por Iya Ana Rita, numa outra situação: “*Exu é o grande e poderoso Orixá guardião e da comunicação, a quem se pede licença antes do início de qualquer trabalho sagrado no Candomblé*”. A relação de Exu com as crianças indicaria, com mais veemência, uma noção da infância como o lugar inquestionável da brincadeira, das possibilidades, dos caminhos abertos?

Em outro dia, ainda, com a presença de cerca de 7 crianças de uma mesma família no Ilê, Iya Ana Rita chamou nossa atenção:

Iya Ana Rita: Vocês têm que entender que no Candomblé as crianças são responsabilidade de todo mundo! Não é só da mãe, do pai, da irmã, não! É de todo mundo!(Caderno de Campo, abril de 2015).

Com isto, em pouco mais de um mês de trabalho de campo – e mais do que isto, de entrada como parte da família do Ilê Àṣe Ketu Egbe Oni – foi possível encontrar uma série de noções que caminham no sentido de perceber como possíveis de verificação as hipóteses apresentadas em meu projeto de pesquisa. A primeira, de que as crianças fazem parte da estrutura do Candomblé, como observei junto de Iya Ana Rita e à comunidade da Casa de Ogum. A segunda, ainda mais evidente, de que **há no Candomblé um referencial afro-brasileiro de infância.**

3.3 IBEJIS, ERÊS: AS CRIANÇAS ANCESTRAIS

No Candomblé temos ao menos dois exemplos de crianças ancestrais: os Orixás Ibejis e as entidades Erês. Na religião umbandista é marcante a presença e importância dos Erês, sendo pequena a menção aos Ibejis.

O papel dos Erês tanto em uma, quanto em outra religião é bastante demarcado: na Umbanda, os Erês representam uma das mais importantes linhagens espirituais e no Candomblé, são mensageiros vinculados aos Orixás. Neste segundo caso, é importante notar que, enquanto na Umbanda o transe das pessoas chamadas médiuns ocorre com todas as linhagens espirituais (Erês, Caboclos, Boiadeiros, Pretos Velhos, Exus, etc), no Candomblé o transe ocorre estritamente com a energia do Orixá para quem o filho ou filha é consagrado. Porém, todas elas têm, também, a energia de um Erê que se manifesta em momentos específicos, como um estado (“estado de Erê”) que media a relação entre o filho ou a filha e o Orixá.

Pude acompanhar a presença de Erês em alguns momentos ao longo da pesquisa. No Candomblé, a presença dos Erês é dada em momentos mais reservados e específicos, sendo menos comum o encontro e conversa com eles do que na Umbanda.

3.3.1 O chamado dos Erês

A primeira Erê com quem me encontrei foi a Izegbe²⁶. Era uma sexta-feira de 2011, próxima ao Dia de São Cosme e São Damião²⁷, estava em minha casa, em Salvador/BA. Meu colega de casa, Ndulu²⁸, recebia a visita de uma amiga de outro Estado. Todos/as vestindo branco, em respeito ao dia de Oxalá²⁹. Mas, desatento, Ndulu cozinhava uma moqueca com muito dendê – um dos maiores tabus de Oxalá – e sua amiga começou a sentir-se mal. Deitou-se para buscar melhora, mas... depois de uns minutos, meu colega me chamou pedindo ajuda: “*Iansã está querendo chegar aqui em casa!*”. Eu não sabia o que fazer, mas fiquei menos assustada que ele. Fui conversar

²⁶ Nome fictício. Na língua gbe/fon, Izegbe sugere: criança muito esperada.

²⁷ Santos do catolicismo popular fortemente sincretizados com os Erês na Umbanda e no Candomblé.

²⁸ Nome fictício. Ndulu conota, em Ibo nigeriano: irmão.

²⁹ Hábito comum ao povo-de-santo, largamente disseminado em Salvador/BA, mesmo entre não praticantes do Candomblé, o uso da roupa branca às sextas-feiras representa a serenidade, sobriedade e sabedoria do Orixá Oxalá.

com a moça, mas quando cheguei ao quarto, já encontrei a Erê Izegebe muito feliz de estar ali! Enquanto Ndulu estava desesperado, decidi brincar com a criança: cantamos, dançamos. Difícil era conter a vontade da Izegebe em pular na cama! De repente – como fazem mesmo as crianças – ela começou a choramingar pedindo omí³⁰. Foi Ndulu quem me explicou que omí era água. Busquei uma canequinha e a alegria voltou! Cantamos mais e Izegebe reconheceu uma das cantigas:

“Eu sou, eu sou, eu sou, eu sou jacaré boiô! Eu sou, eu sou, eu sou, eu sou jacaré boiô! Sacode o rabo, jacaré! Sacode o rabo, jacaré! Sacode o rabo, jacaré! Sacode o rabo, jacaré! Eu sou jacaré boiô!”

Disse-me, mal podendo conter tamanha felicidade: “-Essa é uma de nós, é de meu povo pequenininho!”, e cantava e pulava fazendo a coreografia do jacaré boiô! Meu amigo, ainda preocupado, principalmente, com o pula pula da Izegebe pelo quarto, decidiu tentar uma estratégia que, infelizmente, dá certo com algumas crianças: ligar vídeos na internet. Em poucos segundos sua tática foi desmontada, pois Izegebe sequer olhou para a tela do computador!

Volta e meia, a felicidade da Erê era substituída por um choro, um choramingo, uma manha. Comprei uns doces – sorte ter por perto um destes bares antigos que vendem doces de amendoim, abóbora, batata doce, jujubas – e a felicidade de Izegebe voltou! Omí e doces: receita da felicidade!

Ndulu, preocupado, ligou para uma vizinha nossa, que é do Candomblé. A princípio, no entanto, ela se recusou a ir até lá. Eu continuava tranquila brincando com Izegebe. Meu amigo estava impaciente e disse para Izegebe, que insistia em querer brincar com ele: “-Não, não, Izegebe, não vou brincar. O que você veio fazer aqui se ninguém te chamou?”

Izegebe ficou brava e respondeu sem cerimônias: “-Minha mãe mandou eu vir! É ela que manda, minha mãe manda em tudo! Não você! Eu só vou embora se ela quiser!”

A moça que recebera o Erê, após passar mal supostamente por conta do dendê na sexta-feira, era Iaô de Iansã³¹. Izegebe compreendia-se como irmã da moça, pois ambas eram filhas de Iansã dividindo, também, o mesmo corpo físico. A explicação de Izegebe

³⁰ Omí: água, em Iorubá.

³¹ Iaô: em Iorubá, significa exatamente “Esposa”. Mas, no Candomblé, tornou-se sinônimo de “filha”, “filho” com menos de 7 anos de iniciação .

para sua chegada, no entanto, não tinha nada a ver com o dendê: estando próximo ao dia das festas do Erês e também do Dia das Crianças, por isso, recebera autorização de sua mãe Iansã para brincar e receber mimos e presentes no Ayê. Izegbe trouxe, em sua fala, características típicas do que se espera do temperamento impetrado por Iansã: firme e perspicaz. Quando Iansã mandou este recado, meu amigo não falou mais nada!

Depois de um bom tempo brincando com Izegbe, a vizinha candomblecista chegou ainda a contragosto. Ela estava bem chateada com meu amigo por tê-la colocado nesta situação. Eu não entendia muito bem o motivo, afinal, não fazia sentido, para mim, deixar Izegbe ali pra sempre! A vizinha trazia consigo um pouco mais de doces e levou Izegbe para o quarto com uma caneca com *omí* e um *ojá* branco. Izegbe ficou feliz por ter mais uma pessoa com quem brincar e por ganhar mais presentes, mas rapidamente começou a chorar muito, entendendo que iria embora.

Esta vizinha era ninguém menos que Urânia Munzanzu. Foi neste dia que a conheci. Conversando com ela dias depois, explicou-me porque estava chateada de ter sido chamada por meu amigo naquela situação:

Urânia: Os Erês são das coisas mais bonitas que existe, é amor, é alegria, e quando aparecem é uma benção. Lógico que não é pra eles ficarem em casa, assim do nada, mas fiquei chateada que ele [Ndulu] me chamou para mandar o Erê ir embora, que é a pior parte... Podemos brincar, conversar, entrar nesta energia bonita deles, mas mandar embora é muito cruel.

Este dia, no entanto, não acabou com Izegbe indo embora. Após isso, fui para a casa de amigas onde faríamos um jantar e um luau – era lua cheia. Mal pisei na porta de entrada e uma das moças presentes na casa começou a sentir-se diferente, com muito sono. Não parava de me olhar. Ainda sentindo-se estranha, chamou seu esposo e subiram para o terraço. Depois de uns minutos, o rapaz voltou e me disse: “-Iansã está chamando ‘a moça’”. A moça, no caso, era eu. Já estava começando a ficar assustada... Quando cheguei no terraço, encontrei Iansã que me abraçou em silêncio. Fez um gesto e o rapaz entendeu que era para chamar as outras pessoas da casa. Todos subiram e saudaram o Orixá.

Após isso, Iansã deu passagem para a Erê brincar! Novamente, músicas, brincadeiras, doces e omí! Aguardei para ver se poderia conversar com o Erê, pois com Izegbe havia entendido como um acaso e não lhe perguntei nada. Mas esta Erê não queria conversar, queria dançar e cantar. Depois de uns minutos, foi embora por conta

própria. Todos/as se abraçaram, sentindo-se muito abençoados/as. Pouco tempo depois, outra moça, também filha de Iansã, sentiu forte a presença do Orixá. Algumas pessoas riam e diziam ser influência “da paulista” na casa. A paulista: eu mesma.

Desta vez, eu não consegui brincar tranquila. Tentava entender aquela noite, esta experiência tão distante de meu cotidiano em São Paulo. Morando por poucos meses em Salvador/BA, distante profissional e academicamente da minha recém formação em Pedagogia e educação, de pouco tempo antes mal saber o que era Orixá. Estava eu ali, numa sexta-feira, todos/as vestidos/as de branco, dançando com os Erês. Fiquei buscando entender o recado.

3.3.2 Caruru dos Sete Meninos

O mês de Setembro é dedicado às festas dos Ibejis e Erês, em Salvador/BA e Recôncavo Baiano. Esta época refere-se ao dia 27 de Setembro, dia de São Cosme e São Damião, santos do catolicismo popular. Este é um dos mais complexos imbricamentos sincréticos entre o referencial religioso afro-brasileiro e católico.

No chamado “Caruru dos sete meninos”, apesar da data remeter aos santos católicos, são oferecidas refeições aos Orixás Ibejis e, também, espera-se a presença, tanto de crianças quanto a manifestação dos Erês. Trata-se de uma festa religiosa, mas predominantemente realizada nos domicílios, seja por famílias candomblecistas, seja por promessa aos Ibejis, seja por uma tradição de devoção e fé depositada na força vital atribuída aos gêmeos e Erês. Maria Walburga dos Santos (2012) aponta correlação entre alguns dos festejos do Catolicismo popular e do Candomblé, como a festa da Mesada dos Anjos, realizada no Quilombo de Bombas (SP).

Essa comemoração tem motivo de agradecimento. No mês de junho, coincidindo com a época final da colheita, os habitantes organizam um grande almoço para as crianças. A tradição que o motivo para a festa é o pagamento de promessa feita aos anjos quando ainda se está preparando o terreno para o plantio. Caso plantação e colheita sejam protegidos, os adultos organizam a festa coletiva, reverenciando os anjos na figura das crianças, servidas primeiro (quase sempre são as últimas) (SANTOS, 2012, p. 270).

Pude acompanhar a realização de alguns destes festejos. Observei que, mesmo quando se trata da realização do Caruru em âmbito doméstico, um elemento faz desta uma festa muito próxima às festas dos Orixás, nos terreiros de Candomblé: centralidade no alimento. Quem oferece o Caruru cozinha esperando toda uma comunidade e este compartilhamento do alimento é a materialização da própria fé nos Ibejis e Erês. Assim, encontramos uma série de Carurus familiares tradicionais nestas regiões.

Além do prato principal à base de quiabo, costuma-se preparar uma refeição com outros pratos que remetam a todo o panteão dos Orixás ou, ao menos, àqueles Orixás aos quais os/as devotos/as querem agradecer um pouco mais (como pipoca em menção à Omolu, inhame em menção à Ogum, milho branco em menção à Oxalá, feijão fradinho em menção à Oxum e assim por diante). Fato importante é notar, então, que nas festas das crianças em contextos norteados pelo Candomblé, o foco principal é o compartilhamento da refeição às crianças e aos Erês, e não a distribuição de doces, prática mais difundida em outras partes do território nacional, inclusive em contextos norteados pela Umbanda. Esta peculiaridade expõe as crianças como centro do funcionamento deste festejo candomblecista, ainda que predominantemente em espaço doméstico.

Diante da heterogeneidade, não há o Cosme e Damião. Não há os Ibejis. Não há o ritual do caruru sob regras e preceitos determinados para o culto aos gêmeos. As manifestações são diversas, o culto um emaranhado de muitas influências, o ritual se reinventa e se remodela de múltiplas formas para adequar-se à realidade de cada contexto, de cada devoto. Tudo se move por uma fé viva acompanhada pelo que se apresenta elemento fundamental: o caruru e as crianças (NASCIMENTO, 2011, p. 11).

Ainda morando em Salvador/BA, em 2011, fui convidada a participar de um Caruru num pequeno terreiro de Candomblé Angola, cuja sacerdotisa era tia de uma amiga minha. Fomos recebidas pelo Caboclo³² da casa, que cantou e dançou com nossa chegada! Referiu-se com alegria à festa das crianças, dizendo estar feliz por abrir o terreiro com aquele festejo, feito para elas.

Os filhos e filhas da casa vestiam seu traje branco de trabalho no terreiro e ainda concluíam a preparação do Caruru e seus acompanhamentos. O grupo com o qual eu

³² É comum no Candomblé Angola a presença das entidades brasileiras, principalmente, o Caboclo.

chegara acomodou-se nos fundos da construção principal da casa, um quintal cheio de árvores, antes da parte isolada da mata consagrada aos Nkisis e Orixás. Iniciou-se a distribuição do Caruru e refrigerante à vontade. Alguns homens ficaram decepcionados com a bebida servida e decidiram juntar-se para comprar algumas cervejas para acompanhar o Caruru, naquela tarde de sol quente. A sacerdotisa da casa, então, mandou um recado por uma de suas filhas que, com muita calma, foi pedir ao grupo para não beber cerveja na festa, que tinha feito esta promessa aos Erês, que tudo naquele dia seria deles e pra eles. A bebida alcoólica não poderia ser oferecida aos Erês e não devia estar presente na festa deles!

Dando-me conta do tamanho daquela fé e afeto aos Erês, observei que havia apenas duas crianças na festa. Um menino, de uns 4 anos de idade e sua irmã, com 2 ou 3 anos. Eles corriam pelo quintal e pelo mato sem parar! A menina girava seu vestido, o menino corria de um lado para o outro, pareciam procurar o ritmo, o trajeto e a velocidade do vento que mexia a mata naquela tarde. Os/as adultos/as, já satisfeitos/as com o Caruru, começaram um samba de roda³³.

Quando a tarde chegava ao seu fim, as duas crianças pareciam exaustas, mas continuavam brincando, mesclando as brincadeiras a algum choramingo típico do cansaço. Já não corriam mais e aos poucos vinham pedindo colo para recuperar energias e voltar a brincar. Num destes retornos, aproximaram-se dos tambores e começaram a tocar junto de um dos percussionistas, no mesmo tambor, acentuando com as mãozinhas o ritmo marcado do samba de Caboclo³⁴.

Eu, maravilhada e espantada, observei a reação do homem que tocava o surdo com a pesada baqueta: continuou tocando como tocava antes. Observei ao redor, imaginando que algum/a adulto/a tiraria a dupla dali: todos/as permaneciam dançando, cantando, tocando e sorrindo. E, ainda, quando algum músico deixava o instrumento de lado, as crianças assumiam o posto entrando oficialmente na roda.

Após esta observação, notei o mesmo tipo de acontecimento em diversos outros espaços culturais e/ou religiosos afro-brasileiros. Em rodas de capoeira, de jongo, sambas de roda, as crianças vão aproximando-se dos tambores, tocam junto dos/as percussionistas, volta e meia assumem o instrumento em meio ao grupo de tambores e,

³³ Música e dança típicas da região do Recôncavo baiano, considerada Patrimônio Imaterial Brasileiro pelo IPHAN.

³⁴ Música e dança típicas dos Candomblés de Caboclo do Recôncavo Baiano.

em casos mais específicos, são as próprias percussionistas, assumindo, inclusive, este mesmo lugar de diálogo entre mãos que ocorre no pequeno espaço do coro dos tambores!

Paralela a esta inserção das crianças na percussão que conduz o ritmo, está a inserção das crianças pequenas nas rodas de dança das festas afro-brasileiras. Em uma festa no Terreiro do Bogum, Salvador/BA em 2012, uma menina de 2 anos de idade brincava no centro do barracão, antes do início da festa. Quando as Vodunsi formaram a roda para esperar o chamado dos atabaques e início da festa, a menina passou a brincar por entre a roda, de mulheres adultas. Sua brincadeira era nitidamente uma dança, marcada pelos gestos e corporeidade dados pela dança dos Voduns e Orixás. O coro dos atabaques soou e a Vodunsi, mãe da pequena menina que brinca de dança, trouxe-a para perto de si. A menina seguiu alguns passos da roda e, na sequência, correu para continuar brincando em outro lugar.

Esta imersão das crianças na gestualidade do Candomblé, na dança e no toque, mostra a dimensão da corporalidade lúdica como fator intrínseco à própria religião, sendo acessada, produzida e compartilhada entre adultos/as e crianças.

3.3.3 Relações entre os Erês e as Crianças

Em Caruru que fui como convidada em Salvador/BA, outra observação importante, desta vez, envolvendo uma relação entre os Erês e as crianças da festa. Nesta casa, o Caruru é oferecido anualmente como uma promessa antiga de uma das mulheres mais velhas da casa e foi se tornando uma festa tradicional organizada por toda esta família (configuração bastante comum nos Carurus de Salvador/BA).

Uma comprida e alta mesa foi arrumada na sala da casa dispondo os alimentos que seriam servidos em homenagem aos Ibejis: o inhame cozido, o milho amarelo, o milho branco, o feijão preto, feijão fradinho, pipoca, farofa, galinha cozinha e preparo de quiabo, o próprio caruru. Debaxo da mesa foram sentadas sete crianças, representando, assim, o Caruru dos Sete Meninos. Estas crianças, meninos e meninas, eram pequenas, não tinham mais que 6 anos de idade. Próximo a elas, as mulheres das famílias acenderam velas e as crianças foram servidas, cada uma com seu prato contendo cada um dos alimentos em menção aos Orixás.

Rapidamente, outra senhora, aparentemente a mais idosa, tirou as crianças debaixo da mesa e as pessoas da família passaram a distribuir os pratos de Caruru a

todos/as os/as presentes. Enquanto eu aguardava ser servida, observei a chegada do Erê de uma das moças da família que oferecia o Caruru: chegou pulando de alegria! Corria de um lado para o outro ajudando na entrega dos pratos aos/às convidados/as e fazendo falas como: “- *Que gostoso! Nossa, que delícia! Guarda pra eu também, eu vou comer também!*”, muito à vontade, parecendo evidente ser aquele um espaço em que se sentia confortável.

Com meu Caruru, sentei-me do lado de fora da casa para comer e observei quando um menino de uns 3 anos de idade saiu correndo de dentro da casa, muito rápido e furioso. Num canto do quintal, pegou uma vassoura e, ainda correndo, pegou alguns chinelos que encontrou pelo chão e voltou correndo para dentro da casa. Algumas pessoas correram atrás do menino, umas bravas, outras às gargalhadas. Perguntei a um amigo sobre o que estava acontecendo, que me explicou:

Meu amigo: Esse Erê que está aqui é o Erê da mãe dele [do menino]. Fica bulindo com ele o tempo todo, agora ele quer é se vingar!

Eu: Ele quer bater no Erê da mãe dele?

Meu amigo: Não, bater ele não vai, mas Erê não pode nem ver chinelo e vassoura! O melhor é esconder. Eles se sentem tristes, lembram de maus tratos, que apanhavam.. Não precisa nem ameaçar, só de colocar perto faz o Erê ficar triste e querer ir embora! (Caderno de Campo, Salvador/BA, 2011).

Aqui, novamente, retoma-se a ideia apresentada por Urânia Munzanzu: da tristeza do momento de partida dos Erês. As pessoas correm para impedir que um sofrimento lhe seja causado: querem cuidar para que permaneça manifestado e feliz! Esta dimensão do cuidado remete à dimensão Oxumística da noção de infância, neste espaço afro-brasileiro. Junto disto, os Erês colocam em prática o elemento lúdico e brincalhão às festas religiosas, tornam a fé um ato mais humano e vivo, compartilhando de sentimentos de alegria, afeto e também de traquinagens e pregação de peças. Compartilham do alimento e do trabalho. São mediadores entre o mundo sublimado e o mundo da concretude dos sentidos humanos. Comunicadores e mediadores tangíveis, os Erês são a própria manifestação Exuística de infância afro-brasileira.

Cabe pontuar, também, a relação entre os Erês e as Crianças. Em mais de uma situação, além da descrita acima, os Erês aparentemente escolhem crianças presentes no terreiro como principal alvo de suas travessuras. Notei mais de uma ocasião, em espaços diferentes, que Erês não deixaram bebês dormirem, ou bastava um/a adulto/a distanciar-se para irem cutucar e acordar as crianças. Quando questionado o motivo de ter acordado um bebê e uma criança de 3 anos, mesmo tendo adultos/as presenciado seu ato, um Erê respondeu: “-*Eles não queriam dormir não, eles querem brincar!*” E dá-lhe criança chorando de sono!

Neste terreiro, em Salvador/BA, era necessário alguém sempre brincando com o Erê para ele deixar as crianças dormirem ou brincarem. Quando menos se imaginava, lá estava ele de novo, ou acordando as crianças, ou criando brincadeiras que poderiam causar algum desconforto nelas. Por um lado, me parece parte do aspecto brincalhão dos Erês. Por outro, uma disputa de atenção com as crianças: tendo certo aval por estarem manifestados, acabam fazendo com que os/as adultos/as tenham que correr o tempo todo para proteger as crianças (e, em alguns casos, para proteger os Erês, quando as crianças aprendem, também, a causarem-lhe desconforto)!

Os diálogos entre os Erês e as crianças não se dão apenas pela disputa. Participei, em 2015, dos preparativos do Caruru, no Ile Àș Ketu Egbe Oni (Embu das Artes-SP). Seria um Caruru com características mais domésticas, apesar de estarmos num terreiro de Candomblé. Quando a refeição estava pronta, um Erê manifestou-se. Éramos apenas adultos/as presentes naquele espaço da casa, quando o Erê chegou. Algumas filhas da casa pegaram os alimentos que haviam sido separados em primeiro lugar, para servir ao Erê. Mas ele não aceitou. Chamou uma senhora que estava presente e a fez compreender: devia chamar seu neto de 4 anos que estava brincando em outra parte da casa!

O menino veio e perguntou para a avó: “-*Por que ela está assim?*” – referindo-se à mulher que manifestava o Erê. A avó respondeu, sabiamente: “-*É que ela agora vai ficar um pouquinho criança!*”. O menino se deu por satisfeito e conversou bastante com o Erê, entendendo tudo o que ele pedia. E foi dele que o Erê aceitou receber o prato de Caruru! Enquanto o Erê comia satisfeito, o menino voltou a brincar tranquilamente.

3.3.4 Erelândia

Existe outra forma de manifestação dos Erês que não está diretamente relacionada a sua manifestação física em um/a filho/o de santo. É corriqueiro quando a comunidade se encontra nos terreiros notar a presença da vibração (lúdica) dos Erês bastante próxima às crianças. Isso pode justificar, por exemplo, um tratamento diferenciado às crianças nas obrigações religiosas, pois se percebe que, além de serem crianças em si, os Erês estão por perto delas, garantindo a dimensão sagrada de sua presença.

Em 2016, num terreiro de Candomblé Ketu em Salvador/BA, participava como convidada dos preparativos para um Olubajé. Uma menina de 5 anos de idade, familiar de uma filha daquele Ilê, interagiu com todos/as os/as presentes. Eu varria o quintal e ela aproximou-se:

Amachi³⁵: Quem arrumou seu cabelo?

Eu: Eu mesma...

Amachi: Você que deixa esse fiozinho assim perto da orelha?

Eu: Isso, eu não gosto muito de deixar a orelha aparecendo... E você, quem fez essas trancinhas?

Amachi: Mainha. Eu adoro arrumar o cabelo! Mas esse seu fiozinho aí não tá bonito não!

Eu: Poxa, sério? Eu acho um pouco bonito...

Amachi: Não é não! Seu cabelo tá todo horrível! Tem que arrumar assim que nem eu, não pode sair assim, tá horrível! (rindo muito)

Eu: (rindo também) Poxa, vou pedir pra sua mainha arrumar meu cabelo, então!

Amachi: Mas não pode deixar esse fiozinho não, nada a ver!

Eu: Ah, o fiozinho tem que ter, eu gosto! E olha você, também tem uma trancinha sozinha, igual meu fiozinho!

Amachi: Então, faz trancinha também!

E saiu correndo.

(Caderno de Campo, Salvador/BA, 2016).

³⁵ Nome fictício. Em Ibo nigeriano, indica: “Quem sabe o que Deus nos trouxe através desta criança”.

Depois que me recuperei de tamanha sinceridade, comecei a observar sua ação entre os/as adultos/as e crianças. Ela ainda lançou um “-*Seu cabelo está horrível, por que não ajeita?*” a Nyota, minha amiga, também presente no terreiro, ambas meio despreocupadas com os penteados mesmo! Ela afeiçãoou-se a mim (e eu a ela) e volta e meia ela retomava a zombaria com meu cabelo! Em outro momento, pediu-me para trançar e ajeitar meu penteado. Eu deixei, negociando apenas que ela deveria manter o tal “fiozinho” próximo à orelha, mais como forma de continuar a brincadeira do que por realmente achar fundamental esta parte do penteado. Ela habilmente criou uma trança única, que vinha atravessando toda minha cabeça, usando todo meu cabelo. Mostrava como sabia fazer a trança, rapidinho e devagar, sempre rindo muito da brincadeira! Ela ficou orgulhosa do resultado e saiu mostrando meu penteado novo para as pessoas na casa! Ria tanto que eu não sabia se estava mais feliz de ter feito o penteado ou pela graça de me expor como um troféu para todo mundo!

Mais tarde, ela me encontrou lavando a louça e ficou na cozinha choramingando, pedindo manga. Na menção, em segundos, de ninguém responder a seu pedido, segurou em minha saia e ficou pedindo manga, precisava comer manga!

Peguei a fruta e fui sentar com Amachi no quintal. Perguntei se ela gostava da casca da manga e ela disse que não. Então, dei-lhe a manga e fiquei com a casca. Ela comia a fruta com prazer e de repente incomodou-se em me ver comendo as cascas! Novamente lhe ofereci a casca da manga e ela ainda tentou comer um pedaço. Não gostou e me deu para comer de volta, o mesmo pedaço!

Eu: Babado eu não quero não, viu!?”

Amachi: Ué, você não come a casca? Pode comer essa aí!

(Caderno de Campo, Salvador/BA, 2016)

Não comi aquele pedacinho de desaforo! Logo em seguida, após querer comer até a casca da manga, Amachi fez um choramingo e disse que não queria mais manga. Disse-lhe que não precisava chorar, era só dizer que não queria mais e tudo bem, eu comeria o restante da manga. Ledo engano: voltou a comer tudo, só fiquei com a casca mesmo.

Mais tarde, após o Olubajé, a menina buscava com quem brincar, mas o trabalho de preparo da festa e o avançar do horário não deixavam mais muita disposição em quase ninguém. Ainda tentei brincar um pouco com ela – que também estava cansada,

evidentemente – mas eu precisava mesmo descansar. Amachi ficou chateada e começou a chorar. Expliquei que poderíamos brincar no dia seguinte, pois eu dormiria ali e ela também. Ela chorava inconsolável dizendo que ela iria embora e não estaria lá ao amanhecer. Ainda chorando, no meu colo, perguntou-me onde eu morava. Quando respondi: “-*São Paulo*”, Amachi chorava alto dizendo que queria ir embora comigo para São Paulo, agarrou-me pelo pescoço, muito triste mesmo.

Fiquei meio sem saber o que fazer, entendia o apego e eu, inclusive, estava sentida – apesar de saber que voltaria àquele Ilê outras vezes – mas a vida de professora me fez aprender a agradecer em conhecer crianças maravilhosas sem, necessariamente, conviver com elas por muito tempo. Mas Amachi chorava muito... Propus de tirarmos umas fotos e eu deixaria as fotos no celular de sua mãe. Ela sorriu tanto nas fotografias que é curioso lembrar o quanto chorava antes!

Juntei-me a um grupo de mulheres que sentara no chão e conversava antes de preparar-se para dormir. A mãe de Amachi estava neste grupo e falei sobre o quão especial é a menina! Mas estava preocupada de tê-la magoado, pois tinha chorado muito porque no dia seguinte não nos encontraríamos. A mãe de Amachi me disse que elas não iriam embora não, dormiriam ali também. Deixei pra lá.

Pela manhã, Amachi apareceu na cozinha enquanto sua avó, a zeladora da casa tomava seu café da manhã. Meio irritada, a menina pedia bolo, enquanto alguns/mas adultos/as desatentos/as diziam: “-*Vai comer pão, de manhã a gente come pão*”. A avó da menina chamou-me e disse baixinho: “- *Pegue um pratinho ali pra ela, ela quer bolo*”. Um homem passava e disse à avó: “-*Ela tem que comer pão, vai comer doce logo cedo, mãe?*”. Com o aval da mais velha da casa³⁶, peguei um prato e fui ajudar a servir o bolo enquanto Amachi dizia, irritada, a quantidade. Pediu uma grande quantidade. O mesmo homem quis repreender, mas a avó olhou-me e disse: “-*Pode colocar mais*”. Coloquei. Quando ia colocando mais um pedaço, a menina já comia concentrada e me deu uma bronca: “- *Chega!*” E a avó: “- *Se ela não quer mais, então chega mesmo...*”. Mais baixinho ainda, para que somente eu e aquele homem pudéssemos ouvir, a avó disse:

³⁶ A expressão “minha mais velha” ou “meu mais velho” é comum entre o povo de santo, indicando bastante respeito e autoridade a estas pessoas com mais tempo de iniciação no Candomblé.

Não é ela que quer, 'eles' estão por perto desde ontem, deixa comer o bolo!

(Caderno de Campo, Salvador/BA, 2016).

Eles: os Erês! Não sendo ocasião para manifestarem-se fisicamente junto aos filhos e filhas de Orixás, os Erês aproximam-se das crianças e, junto delas, trazem sua energia brincalhona, comunicativa e... faminta! Isto também ajuda a compreender a posição das crianças em momentos mais sagrados, em que podem participar de espaços em que adultos/as não iniciados/as não podem: as crianças, ainda que não iniciadas, têm a capacidade de caminhar com a força dos Erês. Força esta que se relaciona intrinsecamente aos desígnios de Exu e é protegida pela perspicácia e sabedoria das mães e avós, nos desígnios de Oxum.

3.3.5 Considerações sobre a dimensão Erêzística

Eu estava hospedada na roça e Candomblé em Cachoeira/BA, no mês de janeiro de 2013. Era muito cedo e escutei um choro fino vindo de perto da cozinha. Um choro muito triste e dolorido que, depois de um tempo, afastou-se. Adormeci novamente e acordei com uma algazarra de vozes vindo do mesmo lugar e pareciam estar num debate. O choro que escutei solitário anteriormente estava no meio delas. Em meio ao debate, reconheci a chegada de uma das sacerdotisas presentes na casa, que aparecia para consolar e acalmar a voz chorosa. As demais vozes foram distanciando-se, ainda meio em tom de debate, meio em tom de descontração. Quando o choro acalmou, reconheci a voz da avó da casa. A voz ainda chorava, pediu a benção às duas mães e se afastou.

As duas senhoras conversavam na cozinha sobre o ocorrido: algum conflito entre o grupo de Erês. Estavam chateadas, relatavam nunca terem presenciado aquilo. Uma delas disse:

-No tempo dos antigos, o Erê vinha era para deixar a gente em paz, acalmar a mente, as perturbações, esquecer os problemas do mundo lá fora. Nunca vi Erê brigando, criando problema... Assim a mente e o espírito não descansam, não é pra isso que os Erês vêm.

(Caderno de Campo, Cachoeira/BA, 2013).

Mais tarde pude compreender que aconteceu algum conflito por conta de uma bolsinha que uma Erê tomara para si e outra também a queria. Esta segunda, que ficara sem a bolsinha, entristeceu e começou a chorar desoladamente. Os outros Erês não se importaram e isso deixou a Erê ainda mais triste. Uma ekede chamou o grupo para juntar-se à Erê isolada, chorando na cozinha, foi quando houve o debate sobre continuar ou não aquela discussão.

A conversa das sacerdotisas remete a um aspecto fundamental do papel dos Erês para filhos e filhas do Candomblé: o estado de criança é fonte para apaziguamento interior, da pessoa, e media a relação com o Orixá.

O estudo de Martins & Bairrão (2009) sobre os Erês na Umbanda contribui para uma reflexão sobre os Erês no Candomblé³⁷. Este estudo estabelece relações entre os Erês na Umbanda e o *puer*, arquétipo da criança na teoria psicanalítica jungiana, que se relaciona também a um apaziguamento do indivíduo. No arquétipo *puer*:

A criança representa a possibilidade de renovação e o fluir na vida, associação que decorre de suas características intrínsecas, como a inocência e o fato de se apresentar constantemente cheia de vida. Acrescenta ainda que a criança é um símbolo de união. Ela integra as partes dissociadas da personalidade. Em suma, o arquétipo da criança cumpriria a função de integrar aspectos conscientes e inconscientes, trazendo a renovação, solução de conflitos e proporcionando a autorrealização, sem que este motivo seja percebido pela consciência (MARTINS & BAIRRÃO, 2009, p. 490-1).

Neste artigo, Martins & Bairrão (2009) ainda apontam a ligação entre o *puer* e o *self*, em outras palavras, a aproximação do arquétipo da criança ao arquétipo do Deus.

Do ponto de vista do conteúdo significativo, foram encontradas semelhanças entre sentidos veiculados pelos espíritos infantis e significados do arquétipo do *puer*. Assim como o *puer*, a criança na umbanda (os espíritos mais próximos de Deus) está associada ao *self* (que tem em Deus e na Criança Divina símbolos seus). (Martins e Bairrão, 2009, p. 503).

³⁷ Apesar de diferenças importantes no tratamento de Erês no Candomblé e Umbanda, trago aqui esta reflexão como ponte para a análise do arquétipo criança nas duas religiões.

A autora e autor indicam a limitação da aproximação (ou, ainda pior, a sobreposição) entre o arquétipo *puer* e os Erês na Umbanda. Do ponto de vista dos arquétipos, no entanto, é possível visualizar duas recorrências dos significados da criança para a psicanálise e para as religiões em que os entes infantis estão presentes: a importância do estado de apaziguamento e mediação entre o mundo físico e a os deuses.

Esta reflexão remete, ainda, a uma das falas na entrevista de Dabossi Urânia, em que indica a importância da preservação pessoal da criança nos caminhos da vida adulta. Esta presença, enquanto formação da pessoa e da comunidade, remonta aos aspectos lúdicos como um saber intrínseco e valioso no Candomblé e na ancestralidade afro-brasileira.

Imagem 7 – Para onde retornar: caminhos de Nanã (Autoria: Juliane Olivia dos Anjos)

4 A PEDRA ATIRADA HOJE – CONSIDERAÇÕES FINAIS

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

4.1 COSMOVISÃO DE VODUNS E ORIXÁS

A imersão no Candomblé como pesquisadora permitiu a expansão da visão deste lugar como religião e foi revelando as formas de pensar e organizar o mundo, a cultura e a sociedade, tendo os Voduns, Orixás e Inquices e como os fios condutores destas percepções. As cantigas e mitos dos Orixás narram seus feitos, suas vitórias, derrotas e apontam os caminhos possíveis para se refletir sobre o que se vive no agora.

Aprender a olhar o mundo a partir dos caminhos – odús – dos Orixás é, certamente, um dos resultados mais significativos desta pesquisa. Com isto, não apenas passou a ser possível observar a proposta da pesquisa, em compreender os lugares das crianças e da infância no Candomblé, como também, este passou a ser um repertório, um referencial a minha própria prática como educadora e pesquisadora. Em outras palavras, aprendi a olhar o Candomblé apreendendo sua forma de olhar o mundo. Esta transmutação dialoga com um dos objetivos iniciais desta pesquisa: vivenciar uma infância inserida no referencial afro-brasileiro, uma infância que poderia ter sido a minha. Mais ainda:

A importância de levar a sério o repertório do contexto pesquisado. Não como ilustração e, sim, como a percepção de mundo e forma de conhecimento e saber. Do ponto de vista prático, é não só falar dos conteúdos que se aprende sobre os Orixás (por exemplo: saber a região de cada orixá, cada mito, o que cada um come, que cor usa, etc.) mas, fundamentalmente, a **forma** como se aprende e se organiza o mundo.

Isso, ainda dialoga com duas outras questões: primeira, um fundamental referencial positivo de negritude (sem as narrativas de escravização, por exemplo) e segunda, a compreensão do latente e necessário conflito enfrentado pelo povo de santo..., pois não se trata apenas de uma religião negra, trata-se de uma cosmovisão negra.

O desafio da escrita desta dissertação trouxe, como fruto, a possibilidade de visualizar o trajeto realizado na pesquisa. Mais do que isto, a escrita em si mesma tornou este um caminho coeso (e latente). Se, por um lado, foi necessário deixar informações, fatos e ideias para trás, por outro, deixar esta jornada mais visível tornou

possível perceber as lacunas e avanços da pesquisa e posso, nela, encontrar a caminhada – acidentada, lenta, mas muito frutífera – em que me faço pesquisadora.

Antes de tudo, com esta pesquisa, aprendi a orientar meus sentidos a tudo o que pudesse vir a compor meu conhecimento à narrativa sobre ser criança no Candomblé. Inicialmente, como método de pesquisa, ainda que jamais contemplada pelos termos, podia apontar a busca por este aprendizado como: a) definição do objeto de pesquisa; b) definição de uma pergunta básica norteadora para a pesquisa e c) hipóteses a serem investigadas, refutadas ou afirmadas.

Aos poucos, vi-me distante destes termos. Sequer a construção de um caderno de campo, no sentido mais físico do termo, passou a ter sentido neste trabalho. Por vezes, interoguei-me e fui questionada deste desprendimento como falta de disciplina e engajamento científico. Por outro lado, cresciam e enraizavam os aprendizados da jornada da pesquisa, expandida em muito do meu trabalho de campo.

Demorei, isto é fato, para encontrar-me com Amadou Hampâté Bâ que me fez, já ao final dos prazos de entrega da pesquisa, compreender o lugar dos sentidos na busca pelo conhecimento:

O fato de nunca ter tido uma escrita jamais privou a África de ter um passado, uma história e uma cultura. Como diria mais tarde meu mestre Tierno Bokar: “A escrita é uma coisa, e o saber, outra. A escrita é uma fotografia do saber, mas não o saber em si. O saber é uma herança que existe no homem. É a herança de tudo aquilo que nossos ancestrais puderam conhecer e que se encontra latente em tudo o que nos transmitiram, assim como o baobá já existe em potencial em sua semente” (HAMPATE BÂ, 2013, p.175-176).

Talvez, pela minha formação baseada na leitura e na escrita as palavras, escritas, do mestre de Bâ ajudaram-me a rememorar e alinhar uma série de falas em entrevistas, – que talvez tenham, até então, passado despercebidas – ensinamentos e vivências dos mais diversos tipos, orientadas por minha sede em conhecer as infâncias que habitam o Candomblé, formando, enfim, uma belo e bem tramado tecido; a cultura oral mostra-se como o exercício constante, disciplinado e bastante focado de atenção e sede pelo conhecimento. A palavra tem poder de conhecimento. A escuta idem. E o conhecimento tem, em si, o poder de conectar – religar – prestigiar e refundar a ancestralidade.

Em março de 2016, num diálogo no Ilê Axé Ogum com Mãe Didá, uma sacerdotisa de Salvador/BA que visitava a casa, disse-me: “-*Você não sabe nada de Candomblé não. Vou te contar...*”

Lá foi ela, me contando como o Candomblé chegou ao Brasil, ainda como um jogo de divinação, trazido por um homem africano, que fundou o Candomblé da Barroquinha (Salvador/BA)... E continuou, até chegar na história sobre a fundação do Ilê Asê Iya Nassô Oka, o Terreiro da Casa Branca, as sucessões das Iyalorixás e sua feitura – iniciação no Candomblé – há quase 70 anos atrás. Ela questionou-me do porque utilizar diversas nações como referência em minha dissertação e como eu comprovei a veracidade do que coletei pelas demais mulheres entrevistadas. Alertou-me que o que é dito precisa ser provado e esta prova é dada por outras pessoas que presenciaram os fatos e podem contar a mesma história.

Quando escutei esta sua fala pela primeira vez, fiquei um tanto atordoada por imaginar que ela estava a apontar algum furo num dos relatos apresentados por mim em meu texto. Porém, com um pouco mais de convívio, fui entendendo sua forma de educar, sempre perguntando: “Qual é sua interpretação para tal coisa? Me conte, o que você achou daquilo?”. E, a partir destas palavras, ela apresenta sua versão, sua narrativa e aponta no que concorda, no que discorda. Em outro diálogo:

Mãe Didá: Eu recebi meu cargo de Iyalorixá na frente de muitas pessoas. São elas que podem vir aqui e confirmar que isto aconteceu. Da mesma forma, dias desses eu fui convidada para ser a porta voz para dar o cargo de Iyalorixá daquela menina que vocês viram aqui. O cargo saiu no jogo, eu fui lá e confirmei. Então fizemos uma cerimônia, convida muita gente e o cargo é dado em voz alta para todos saberem. Ninguém vira e diz ‘Agora eu sou Iyalorixá’. Isso não existe no Candomblé. Nossa cultura é oral, não temos livro de registro, por isso quem legitima o que aconteceu é quem está presente. Se vocês escutarem alguém dizendo que é Iyalorixá mas não tem mais ninguém que confirme, não tem como saber, aí é complicado, como que a pessoa recebeu um cargo dessa importância e ninguém ficou sabendo?

Nesta fala, Mãe Didá dialoga com Tierno Bokar: o saber é uma herança. Uma fala ou uma escrita vazia de saber ou de verdade, é uma falsa herança. E é a comunidade que a vivencia, narra e testemunha que legitima e refunda este conhecimento.

4.2 ASSIMETRIA DA LUDICIDADE NOS CAMINHOS DE EXU

Rei da Astúcia.
Senhor dos Ardis.
Margem, Zona de Fronteira.
Ruas, Esquinas, Estradas.
Interstícios.
Personalidade Liminóide.
Inocência de criança e licença de ancião.
Protetor do Terreiro.
Porteiro e guardião.
Sempre invocado para o bom desenrolar da festa.
Madeira que cupim não rói.
Braço direito de Orunmilá.
Anda pelos campos, anda entre os ebós.
Atirando uma pedra hoje,
Mata um pássaro ontem.³⁸

No Candomblé, Exu sempre deve vir primeiro. Mas com sua versatilidade, se Exu aparece no final, este que joga uma pedra hoje e mata o pássaro ontem, faz o passado virar o futuro e altera todo o tempo cronológico, transmutando e transcendendo tudo o que veio antes dele.

Próximo à entrega desta dissertação fui convidada para mediar a atividade “Conversa entre nós – eu por eu mesmo”, no encerramento do Seminário Omo Erê, realizado pelo coletivo Dúdú Badé em São Paulo/SP. O evento aconteceu na Casa de Cultura da Brasilândia, bairro periférico na Zona Norte de São Paulo/SP.

O intuito desta atividade para a qual fui convidada era o de realizar uma roda de conversa entre crianças para falarem sobre suas experiências enquanto crianças negras. A mediação desta atividade foi bastante desafiadora. As três crianças convidadas (uma criança de 9, outra de 11 e a terceira de 12 anos de idade), a princípio não estavam muito a vontade para, abrindo mão de fazer outras coisas mais interessantes no espaço (com árvores, espaço livre para correr, brinquedos de parque e muitas outras crianças brincando), fazerem falas como esperadas em atividades semelhantes com adultos.

³⁸ Fundamental Oriki de Exu. Divulgado amplamente em portais de terreiros de Candomblé e centros de Umbanda, sem fonte original. Disponível <http://iledeobokum.blogspot.com.br/2012/06/quem-e-exu-parte-3.html>

A conversa fluiu vagarosamente e no meio da atividade, uma mulher perguntou às crianças se elas já tinham sofrido alguma situação direta de racismo. Pedi para nos contarem, também, como a situação tinha sido contornada, pela escola ou pela família, posto que estas três crianças são de famílias militantes dos movimentos sociais e culturais negros de São Paulo/SP.

Lembrei de uma menina, a Adebankê³⁹, que havia me abordado antes do início da roda de conversa para perguntar se conhecia uma das frutinhas que ela havia colhido na área externa do Centro Cultural. Ela estava praticamente mapeando todas as árvores frutíferas da praça e conectando adultas e adultos que aguardavam, em silêncio, o início da roda de conversa! Adebankê trouxe-nos a energia e vigor da comunicação pulsante dos Erês e de Exu.

Na roda de conversa perguntei diretamente a ela se gostaria de contar algo para nós e ela, muito habilmente, decidiu falar. Sentou-se ao meu lado na roda, tomando posição par a par das crianças convidadas para as falas principais.

Adebankê: Um dia, na capoeira, um menino me chamou de macaca. O nome dele é Miguel. O professor falou pra ele que ele não podia dizer isso, que eu não era macaca, que a pessoa negra, ela também é pessoa.

A firmeza e a espontaneidade da menina continuaram em outros momentos de sua fala e ela conquistou o mesmo espaço de fala das crianças convidadas previamente. Ainda que as perguntas do público tentassem direcionar a conversa para assuntos mais leves, Adebankê demonstrava sua necessidade de falar sobre sua experiência cotidiana, constante e indefesa de ataques racistas que sofre:

Adebankê: Eu não gosto que na escola não me tratam direito por eu ser negra. Eles não sabem que isso me magoa muito, me xingam, falam mal, fazem bullying, racismo comigo. Eu fico muito triste. Mas eu aprendi com minha mãe a perdoar. Porque eu já mudei em algumas coisas, esses meninos também podem mudar. Um dia eles vão ver que o que eles fizeram foi errado, eles vão mudar dentro deles e vão parar de ser racistas com as pessoas negras.

Ela fez-me recordar de minhas próprias experiências quando criança, como relatado na “Dedicatória” desta dissertação. A cada depoimento da menina,

³⁹ Nome fictício. Em Iorubá traz o significado de “os deuses estão cuidando dela”.

aprofundava-se o silêncio pesado na plateia de jovens, adultos/as e idosos/as militantes dos movimentos sociais e culturais negros. Ao passo que notávamos as crianças filhas destas famílias com mais recursos e suportes para o enfrentamento das discriminações, criando, inclusive novas possibilidades de demarcarem sua presença socialmente (como capoeiristas, rappers e dançarinas), Adebankê nos deu o alerta da continuidade persistente da opressão racial às crianças negras nas escolas (e na sociedade em geral, como na própria aula de Capoeira).

Adebankê Eu tenho uma amiga que sofre muito com o racismo. As pessoas falam para ela não ficar assim. Eu falo pra ela que ela não pode ficar assim, que eu não deixo aquilo me abalar. Todo mundo fala pra ela que ela é linda, que é inteligente, mas ela continua triste, mesmo assim ela se sente como se sempre faltasse alguma coisa...

Eu: O que você acha que faz falta pra ela, Adebankê?

Adebankê: Amor...

Nesta fala, Adebankê silenciou todo o público. Eu, com microfone em mãos, fiz coro a este silêncio. Com apenas 10 anos de idade, sem suporte familiar e com ostensivo ataque racista contra si – incluindo a criatividade de fazer um relato como se fosse de uma amiga – a menina foi capaz de traduzir o que os movimentos sociais negros demoraram algumas décadas para encarar como pauta política: a dissolução do afeto causada pelo racismo. A falta de amor apresentada pela menina como uma fissura na autoestima e em sua humanidade.

Cabe aqui compreender o lugar que esta criança tomou para si, assumindo a fala, rompendo com as perspectivas para aquele momento; usando a potência que as crianças têm de serem comunicadoras de mensagens que irrompem memórias de minha própria infância (passado que é vivo e presente em meu corpo e em minha vida atual, tendo se desdobrado, inclusive, nesta pesquisa) e expectativas que tenho em relação às infâncias que habitam as crianças negras nos tempos atuais e futuros, Adebankê trouxe insegurança e dúvidas dos caminhos a serem tomados.

Exu, Bará, Legba, Lebara, Eleguá. Todos os nomes levam ao mesmo ente, permeadoe dono de sabedoria, da perspicácia, da comunicação e da criação. As narrativas de Exu giram em torno de algum feito, que o tiram do lugar do esquecimento

para o lugar de destaque; que faz os Orixás mais velhos, respeitarem-no como o mais novo; como aquele que soluciona algo de difícil criação; aquele que é capaz de unir opostos e separar os iguais; que recebe o papel de mensageiro, com quem se deve sempre falar primeiro.

Para Silva (2013), Exu é dos eixos mais complexos na cosmologia do Candomblé. Nos sincretismos pela Diáspora Negra, Exu pode ser visto como protetor e como demônio, como menino e como ancião, e até mesmo é sincretizado, em Cuba, com o mensageiro católico, o menino Jesus (SILVA, 2013, p. 17).

Seja velho ou criança há ruptura aos códigos das normas; ele goza da licença natural do inocente e a licença privilegiada do mais velho. Quando criança, ele é o experimentador, que quebra as regras; como um homem velho ele goza da sabedoria que o leva além das regras. Assim, quando os Iorubás dizem que ele é o mais jovem dos Orixás, mas o pai de todos eles, eles estão cientes de que ele contém este paradoxo. (WESCOTT, 1962 apud SILVA, 2013, p. 17. Tradução minha).

A dimensão Exuística no Candomblé pode ser traduzida por estes atravessamentos e versatilidades; é a dimensão que imputa caráter poderoso à ludicidade; brincar é linguagem e brincar é saber. O Candomblé é uma religião, uma cultura e uma cosmovisão lúdica. Tem em Exu seu comunicador. Comunica-se e produz saber Exuísticamente: pela dança, pelo canto, pelo toque musical, pela comida, pela festa, pela indumentária, pela comunhão. Exu é o início de qualquer trajetória no Candomblé, mas é, também, seu próprio corpo brincalhão.

As crianças estão profundamente atreladas a esta mesma dimensão Exuística. Enquanto a comunidade, por exemplo, trabalha para a realização das festas e dos fundamentos sagrados no terreiro, as crianças circulam, brincam, comunicam-se, pregam peças, riem, choram, dinamizando o momento do trabalho pela vivacidade do brincar. Júlia, no Ile Àșe Ketu Egbe Oni em Embu das Artes/SP e Amachi, em Salvador/BA, são dois exemplos desta dinâmica Exuística carregada a todos os espaços do Candomblé pelas crianças.

Durante os momentos sagrados, tampouco as crianças rendem-se a formalidades, sequer às regras intrínsecas à própria ludicidade dos festejos nos terreiros de Candomblé. Correm entre o público, jogam figurinha, aproveitam o intervalo no xirê para brincarem capoeira no meio do barracão ou experimentarem o som dos atabaques. No Candomblé, aprende-se Exuísticamente e ser criança é ter a plenitude do aval desta forma de ser e de saber. Assim como os Erês.

Por ser puro movimento, Exu dança. Não basta dizer que ele se expressa pelo corpo. É algo mais: sua força atravessa os corpos em todos os sentidos, movimentando-os. E os corpos falam a linguagem que Exu lhes infundiu com seu sopro. Tornam-se, então, não apenas meio de expressão, mas também receptáculo da fala do mundo. (DRAVET, 2015, p.20)

A relação entre esta força de Exu e as crianças manifesta-se nesta pesquisa. As crianças e a noção de infância vinculadas à cosmovisão Exuística mostra-se como importante reconhecimento agregado ao longo desta pesquisa.

4.3 ENCANTAMENTO E CUIDADO: AS GESTAÇÕES OXUMÍSTICAS

Iruwa: Juê, tem uma coisa que faz tempo que queria comentar contigo, acho que ainda não o fiz... pelo sim, pelo não, qualquer coisa farei de novo. Sobre uma das belezas da criança, quando dorme... parece Orixá. (Anotação pessoal, 2016)

Recebi esta mensagem de Iruwa, junto de duas fotografias de seu filho com 8 meses de idade, Ayodelê⁴⁰, dormindo. Seu relato continua, dizendo não compreender o universo dos Erês, mas que percebe há um tempo que as feições do filho adormecido a fazem recordar as feições de filhas e filhos de Orixá quando os recebem em seu corpo.

Iruwa, morou no Ile Àṣẹ Ketu Egbe Oni (Embu das Artes/SP) entre 2013 e 2015, se tornando grande parceira de Iya Ana Rita na manutenção do terreno do terreiro. Em meados de 2015, voltou a morar no interior do Estado de São Paulo, junto do companheiro e sua família carnal, e engravidou. No âmbito do Ilê, as narrativas sobre sua gravidez perpassaram sempre sobre sua forte ligação e devoção ao Orixá Oxum!

Em uma de suas visitas ao Ile Àṣẹ Ketu Egbe Oni durante a gravidez, Iya Ana Rita preparou um Omolocom, prato típico de Oxum, em que são colocados ovos inteiros. Iya Ana Rita nos explicou que o ovo nos pratos de Oxum são ligados à fertilidade, à gravidez e que tinha colocado um ovo para cada mulher presente na casa comer. Rindo, nos alertou para tomarmos cuidado ao comer o ovo da comida preferida de Oxum, pois ela poderia querer mais que um bebê na casa! Ainda nos explicou que o ovo cozido é colocado inteiro, pois é bom que cada pessoa coma seu próprio ovo e só divida com quem queira dividir a vida (no sentido da fertilidade, com quem gostaria de formar família, ter um filho, por exemplo).

Quando Ayodelê tinha apenas 3 meses de idade fomos a uma festa de Oxóssi num Candomblé em Taboão da Serra/SP. O barracão, toda a casa e até a rua estavam lotados e Iruwa buscava espaços em que pudesse contemplar o xirê e amamentar seu filho. O menino satisfazia-se em mamar e dormir, sem parecer se incomodar nem com o volume dos atabaques, nem da quantidade de pessoas presentes na festa. Nem mesmo o empurra-empurra causado de tempos em tempos pelas crianças que iam para dentro e fora do barracão constantemente. Nos intervalos de mamada, Ayodelê passava para o meu colo ou o de uma das outras mulheres do Ile Àṣẹ Ketu Egbe Oni também presentes na festa.

⁴⁰ Nome fictício, do Iorubá, significa “a alegria chegou ao lar”.

No momento da dança de Oxum na festa, o Orixá saudou Iruwa e num gesto, pediu para pegar o bebê em seu colo. Ayodelê foi, quietinho, para os braços de Oxum! Com ela dançou suas cantigas e permaneceu em seu colo por quase todo o restante da festa!

Em julho de 2016, Iya Ana Rita, Nyota, Iruwa, Tiombe⁴¹, Ayodelê e eu viajamos juntas/os para Salvador/BA, para participarmos do Olubajé num terreiro de nação Ketu de uma sacerdotisa amiga de Iya Ana Rita. Ayodelê, com pouco menos de 6 meses de idade, fez sua primeira viagem de avião e conheceu seu terceiro terreiro de Candomblé!

Durante os preparativos da festa (enfeites, limpeza, refeição para toda a comunidade durante o trabalho e a parte mais sagrada, desempenhada por pessoas específicas), Ayodelê conheceu o colo de todas as pessoas presentes no terreiro e reclamava apenas para mamar e dormir. Ficou muito a vontade, inclusive com as peripécias da pequena Amachi, que volta e meia o procurava para fazer suas brincadeiras, reclamar de seu choro e, sobretudo, não deixa-lo dormir!

Durante o Olubajé, fiquei boa parte do tempo com Ayodelê no colo. Coloquei-o sentado de frente para o barracão, ele nitidamente animado com o que via, balançava freneticamente braços e pernas, como se tentasse sair correndo para brincar ali no meio dos Orixás, suas mãozinhas abrindo e fechando tentando pegar o que passava em sua frente! No entanto, quando Omolu, o dono da festa, passava perto de nós, Ayodelê ficava boquiaberto e parava seus movimentos: maravilhado, quase hipnotizado pela dança ancestral do Orixá coberto de palhas! Essa cena repetia-se com o girar da roda no barracão, encantando até mesmo o público próximo a nós que vinha para a festa: a dança animada de Ayodelê, sacudindo-se como podia ao ver os Orixás, mas parando abismado com a passagem do velho Orixá Omolu!

No tempo da criação, quando *Oxum* estava vindo das profundezas do *Orun*, *Olodumare* confiou-lhe o poder de zelar por cada uma das crianças criadas por *Orixá*, que iriam nascer na terra. *Oxum* seria a provedora de crianças. Ela deveria fazer com que as crianças permanecessem no ventre de suas mães, assegurando-lhes medicamentos e tratamentos apropriados para evitar abortos e contratempos antes do nascimento; mesmo depois de nascida a criança até ela não estar dotada de razão e ela não estar falando alguma língua, o desenvolvimento e a obtenção de inteligência estaria sob o cuidado de *Oxum*. Ela não

⁴¹ Nomes fictícios, todas são mulheres do Ilê Àṣẹ Ketu Egbe Oni.

deveria encolerizar-se com ninguém a fim de não recusar crianças a um inimigo e conceder gravidez a um amigo. A tarefa de Oxum é como declaramos. Ela foi a primeira *Iya-mi* encarregada de ser *Olutoju awom omo* (aquela que vela por todas as crianças) e *Alawoye omo* - a que cura crianças. (SANTOS, 2008, p.85)

Esta citação de Juana Elbein dos Santos (2008, originalmente publicado em 1986), é retomada por Ronilda Ribeiro (em 1995) em sua tese de doutorado. O texto original é apresentado pela primeira autora, tendo como fonte um discurso em Iorubá e traduzido por ela. Neste discurso, Oxum é apresentada não apenas como o Orixá da fertilidade, da gravidez, como vemos em boa parte dos mitos apresentados por Reginaldo Prandi (2001a), mas também como a protetora da mãe, da criança, do trabalho de parto em si e do bebê após seu nascimento. Os cuidados de Oxum com crianças pequenas, até que aprendam a falar, foi citado, também, por Dabossi Urânia Munzanzu (Entrevista concedida em 2015).

Ainda que haja esta delimitação pela idade das crianças, o cuidado e encanto às “crianças criadas pelos Orixás”, como diz o discurso Iorubá, é mais do que uma tarefa literal deste Orixá e, sim, uma dimensão de importante relevância que é concedida à esta primeira Iya-Mi, uma grande e poderosa mãe. É a dimensão Oxumística, que permeia todas as relações religiosas e cosmogônicas entrelaçadas e criadas pelo Candomblé.

Vale retomar outro trecho da entrevista de Dabossi Urânia (2015), em que afirma que sua trajetória como Vodunsi alterou sua relação com a maternidade. Se do ponto de vista social e econômico, a gravidez para uma mulher negra da periferia pode lhe trazer mais opressões e problemas, no Candomblé aprendeu que a chegada de uma criança sempre é um bom sinal: é a presença e um presente de Oxum, uma maternidade coletiva no cerne da comunidade de terreiro e a própria presença da criança, podendo ser um maior acesso à infância que cada pessoa carrega dentro de si e que pode lhe dar soluções, alternativas e caminhos por toda a vida!

A dimensão Oxumística também aparece na formatação familiar do Candomblé: sempre pode-se ser necessário voltar ao ventre. O momento da Iniciação talvez seja a mais importante gestação pela qual passam os filhos e filhas de Voduns, Inquices e Orixás. A Iniciação no Candomblé utiliza dos mesmos signos de uma gravidez: o recolhimento num lugar seguro, do qual se sairá com uma nova vida, com uma nova família e um novo caminho. É um parto. E como um parto, traz à vida – desta vez,

consagrada aos Orixás e ancestrais – as possibilidades do aprendizado e continuidade das tradições da religião. A feitura é signo de Oxum.

A estrutura familiar do Candomblé também remonta à dimensão Oxumística. A não ser que uma pessoa seja muito antiga (para lá de algumas décadas) de iniciada na religião, ela sempre precisa ser filha de alguém. Nesta pesquisa, tive contato com duas histórias atravessadas por esta maternidade, ainda que tardia. No Ile Àṣẹ Ketu Egbe Oni (Embu das Artes/SP), Iya Ana Rita busca uma nova Iyalorixá para ela mesma, para enfim poder reabrir o terreiro. Já no Humkpame Ayono Huntologi (Cachoeira/BA), Gaiaku Regina passou a ser filha de Mãe Zu, do Nzó Tumbenci (Lauro de Freitas/BA), após o falecimento da grande e saudosa Gaiku Luiza.

Assim, a dimensão Oxumística diz respeito ao cuidado e valorização da gestação e das crianças, que atravessa e estrutura o convívio, a manutenção e fins da própria religião e comunidade dos Candomblés.

REFERÊNCIAS

- ABRAMOWICZ, Anete; MORUZZI, Andrea. (orgs). *O plural da infância: aportes da Sociologia*. São Carlos: EdUFSCar, 2012.
- ADINOLFI, Maria Paula Fernandes. *A África é aqui*. Representações da África em experiência educacionais contra-hegemônicas da Bahia. Dissertação (Mestrado em Antropologia), FFLCH-USP, São Paulo, 2004.
- ALANEN, Leena. Explorations in generational analysis. In: ALANEN, Leena; MAYALL, Berry. *Conceptualising child-adult relation*. London/UK: Routledge Falmer, 2001, p. 11-22.
- ALMIRANTE, Kleverton Arthur de. *A infância religiosa do Candomblé: os olhares dos pesquisandos, etnografia e educação*. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Alagoas. Maceió, 2015.
- ANJOS, Juliane Oliva dos. *Imagens de Crianças no cinema: infância e outras possibilidades no olhar*. (Relatório Final de Iniciação Científica), Faculdade de Educação da USP, São Paulo, 2010 (no prelo).
- _____. Imagens de crianças no cinema. *in* *Visibilidades*. Revista Ibero-Americana de Educação, Cultura e Artes, Espaço Iberoamericano, Portugal/PT, 2012: 43-52.
- BELLERGARDE SMITH, Patrick; MICHEL, Claudine. *Vodou Haitiano: Espírito, mito e realidade*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.
- BOTELHO, Denise Maria. *Educação e Orixás: processos educativos no Ilê Axé Mi Agba*. Tese (Doutorado), São Paulo, FEUSP, 2005.
- BRASIL. Lei 9.394 de 20 de dezembro de 1996 que Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Brasília, 1996.
- BRASIL. *Lei 10.639 de 09 de janeiro de 2003* que altera a Lei 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. Brasília, 2003.
- CAPUTO, Stella Guedes. *Educação nos terreiros e como as escolas se relacionam com as crianças de Candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.
- CASTRO, Josué T de. Vá e conte ao seu povo. *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi*, Ciências Humanas, Belém, v. 3, n. 1, jan/abr, 2008, p. 79-91.
- CAVALLEIRO, Eliane. *Do silêncio do lar ao silêncio escolar*. São Paulo: Contexto, 2000.

- COHN, Clarice. *A criança indígena: a concepção Xikrin de infância e aprendizado*. Dissertação (Mestrado), São Paulo, FFLCH, 2000.
- _____. *Antropologia da Criança*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2005.
- CORRÊA, Marisa. *As ilusões da liberdade: a Escola Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2013.
- CORSARO, William A. Entrada no campo, aceitação e natureza da participação nos estudos etnográficos com crianças pequenas. *Educ. Soc.*, Campinas, ago. 2005, v.26, n.91, p.443-464.
- CRUZ, Ana Cristina. J. da. et al. Corpo: sexualidade, gênero, raça e etnia. In: ABRAMOWICZ, Anete; MORUZZI, Andrea. (orgs) *O plural da infância: aportes da Sociologia*. São Carlos: EdUFSCar, 2012, p. 59-96.
- DANTAS, Beatriz G.. *Vovó Nagô, papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- DRAVET, Florence Marie. Corpo, linguagem e real: o sopro de exu bará e seu lugar na comunicação. *Ilha do Desterro*, Florianópolis, v. 68, n. 3, p. 15-25, dez. 2015
- ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. São Paulo Perspectiva, 2007.
- FERREIRA-SANTOS, Marcos. *Crepusculário: conferências sobre mitohermenêutica e educação em Euskadi*. São Paulo, Zouk, 2005a.
- _____. Ancestralidade e convivência no processo identitário: a dor do espinho e a arte da paixão entre Karabá e Kiriku. In: SECAD/MEC. (Org.). *Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal n.º 10.639/03*. Brasília, Edições MEC/BID/UNESCO - Coleção Educação para Todos, p. 205-229, 2005b.
- FERREIRA-SANTOS, Marcos; ALMEIDA, Rogério. *Aproximações ao imaginário: bússola de investigação poética*. São Paulo: Képos, 2012.
- GOLDSTEIN, Ilana. *O Brasil Best seller de Jorge Amado*. Literatura e Identidade nacional. São Paulo: Editora SENAC, 2003.
- GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo, Rio de Janeiro: Editora 34/Universidade Cândido Mendes - Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.
- HALL, Stuart. *Da diáspora - Identidades e Mediações Culturais*. Belo Horizonte: UFMG - Humanitas, 2009.
- HAMPATÉ BA, Amadou. *Amkoullel, o menino fula*. Tradução de Xina Smith de Vasconcellos. 3ª edição. São Paulo: Palas Athena: Acervo África, 2013.

- LARROSA, Jorge B. *Pedagogia Profana: danças, piruetas e mascaradas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- LEITE, Fábio. *A Questão Ancestral. A África Negra*. São Paulo: Palas Athena São Paulo: Casa das Áfricas, 2008.
- LIMA, Luis Felipe de. *Oxum: a mãe da água doce*. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.
- LUZ, Marco Aurélio. *Cultura Negra e ideologia do recalque*. Salvador: EDUFBA, Rio de Janeiro, Pallas, 2010.
- MAGGIE, Yvonne. *Medo do Feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- MARTINS, Júlia Ritez; BAIRRÃO, José F. M. H. A criança celestial: perambulações entre aruanda e o inconsciente coletivo. *Fractal, Rev. Psicol.* Rio de Janeiro. n. 3, v. 21., set, 2009, p. 487- 506.
- MATORY, J. Lorand. Jeje: repensando nações e transnacionalismo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 57-80, abr. 1999.
- MOLINA, Thiago dos S. *Relevância da dimensão cultural na escolarização de crianças negras*. Dissertação (mestrado em Educação). FE-USP, São Paulo, 2011.
- MONTANDON, Cléopâtre. Sociologia da infância: balanço dos trabalhos em língua inglesa. *Cad. Pesqui.*, São Paulo, n. 112, mar. 2001, p. 33-60.
- MOURA, Carlos Eugenio M. de. *Culto aos Orixás, Voduns e Ancestrais nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.
- MOURA, Clóvis. *Sociologia do Negro Brasileiro*. São Paulo: Ática, 1988.
- MÜLLER, Fernanda. *Retratos da infância na cidade de Porto Alegre*. 2007. . Tese (Doutorado em Educação). UFRS. Porto Alegre: UFRS, 2007.
- MUNANGA, Kabenguelê. *Negritude - Usos e sentidos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- _____. Nosso Racismo é um Crime Perfeito. *Revista Fórum*. São Paulo, ago., Ed 77 2009.
- MUNDURUKU, Daniel. *Kabá Darebu*. São Paulo: BrinqueBook, 2002.
- NASCIMENTO, Luiz Cláudio. *Bitedô: onde moram os nagôs. Redes de sociabilidade africanas na formação do candomblé jeje-nagô no recôncavo baiano*. Rio de Janeiro: CEAP, 2010.

- NASCIMENTO, Luiza Mahin A. L. Culto doméstico a Cosme e Damião em Cachoeira, Recôncavo da Bahia. . *Anais. IV Seminário do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Desigualdades, Violência e Criminalização da Pobreza*. Cachoeira, 2014. Disponível em: <https://www3.ufrb.edu.br/sppgcs2014/mahin.pdf> acesso em: 10/10/2016.
- OLIVEIRA, Ariene Gomes de. *A educação nos terreiros de Caruaru/Pernambuco: um encontro com a tradição africana através dos Orixás*. Dissertação (Mestrado). Centro Acadêmico do Agreste-UFPE. Caruaru, 2014.
- OLIVEIRA, Kiusam de. *Candomblé de Ketu e Educação: Estratégias para o empoderamento da mulher negra*. Tese (Doutorado em Educação). FE-USP, São Paulo, 2008.
- PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do Candomblé*. História e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas/SP: Editora da UNICAMP, 2007.
- PINHO, Osmundo S. de A. *O mundo negro – Hermenêutica Crítica da Reafricanização em Salvador*. Curitiba: Progressiva, 2010.
- PINTO FILHO, Olavo de S. *Cadernos nagô: A reversibilidade do Alapini Paulo Braz Ifamuyiide*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) FFLCH-USP, São Paulo, 2015.
- PRADO, Patrícia D. *Educação e Cultura Infantil em Creche: um estudo sobre as brincadeiras de crianças pequenininhas em um CEMEI de Campinas/SP*. Dissertação (Mestrado em Educação). FE-UNICAMP, Campinas, 1998.
- PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001a.
- _____. O candomblé e o tempo. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, out. 2001b, p 43-58.
- PROUT, Alan. Reconsiderando a nova sociologia da infância. *Cad. Pesqui.*, São Paulo, v. 40, n. 141, dec. 2010, p. 729-750.
- QUEIROZ, Karla G. da S. *Convivendo com os orixás: a trajetória religiosa de crianças adeptas ao candomblé e o contexto escolar*. Dissertação (mestrado). Instituto de Psicologia-UFBA, Salvador, 2015.
- QVORTRUP, Jens. A infância enquanto categoria estrutural. *Educ. Pesqui.*, São Paulo, v. 36, n. 2, ago. 2010, p. 631-643.
- _____. Nove teses sobre “infância como um fenômeno social”. *Pró-Posições*. FE-UNICAMP. Campinas: v. 22, n.1, jan./abr./2011, p. 199-2011.
- RIBEIRO, Ronilda. *Mãe Negra: significado iorubá da maternidade*. Tese (Doutorado em Antropologia). FFLCH-USP, São Paulo, 1995.

- SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte: Pàdè , Àsèsè e o Culto Égun na Bahia*. São Paulo: Vozes, 2008.
- SANTOS, Maria Walburga dos. Crianças no tempo presente: a sociologia da infância no Brasil. *Pro-Posições*. FE-UNICAMP. Campinas, v.23, n.2, p. 235-240, ago. 2012
- SARMENTO, Manoel J. Sociologia da Infância: correntes e confluências. In. SARMENTO, Manuel J.; GOUVEA, Maria. Cristina. S. de. (orgs). *Estudos da Infância: educação e práticas sociais*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 17-39.
- SEGATO, Rita. Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Iorubá. *Estudos Afro-Asiáticos*. Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, 2003, p. 333-363.
- SILVA, Vagner G. da. Religiões afro-brasileiras. Construção e legitimação de um campo do saber acadêmico (1900-1960). *Revista USP*. São Paulo, USP-CCS, n. 55, 2002, p. 82-111.
- _____. *Exu Brasil: o Senhor de muitos nomes*. Tese (Livre-Docência). Departamento de Antropologia-USP. São Paulo, 2013.
- XAVIER, Juarez Tadeu de P. *As teias entrelaçadas pela oralidade africana*. São Paulo, s/d.a. 8p. (mimeo).
- _____. *Valores universais da tradição Iorubá*. São Paulo, s/d. 18p (mimeo).

APÊNDICES

APÊNDICE A – ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA COM URÂNIA DE OLIVEIRA RODRIGUES

Entrevistada: Urânia de Oliveira Rodrigues, Terreiro Zoogodô Bogum Male Rundó

Urânia de Oliveira Rodrigues é jornalista, nascida em Salvador. Foi a realizadora do “Projeto A Ponte”, que levou um grupo de sacerdotizas do Culto de Vodum (O Candomblé Jeje) da Bahia ao Benim em 2012, projeto no qual participei como produtora.

Apresentação - Urânia, minha pesquisa é sobre as crianças e o Candomblé. Mas, mesmo focando meu olhar nas crianças, me parece que tudo no Candomblé está conectado à noção de Ancestralidade. Nesta entrevista, Urânia, gostaria de saber sobre o que te motivou a realizar o “Projeto A Ponte” e também um pouco de sua trajetória como filha de santo.

1) Quais foram as motivações que te levaram a idealizar e realizar este projeto?

- Por que escolheu somente mulheres como autoridades religiosas?

- Por que escolheu as três casas participantes/Culto de Vodum?

2) Você, particularmente, tem uma relação de muito afeto com as crianças que encontra, tem um olhar para as crianças dentro do Candomblé, inclusive me indicou e contou várias histórias de crianças do Bogum que conheceu. Vejo que você tem um olhar e um cuidado com elas, principalmente com bebês! Fora os bebês que praticamente pularam no seu colo quando estávamos no Benim! Pode comentar um pouco sobre isso?

3) Urânia, lembro dos 20 dias de nossa viagem em que tudo me parecia ter uma conexão entre vocês que vivenciam o Candomblé diariamente, uma lógica que eu era capaz apenas de imitar, escutar e tentar aprender o máximo. E, inclusive, com diferenças substanciais entre as pessoas no Benim, houve uma ligação muito forte quando visitamos as comunidades de culto de Vodum, uma conexão silenciosa, sem a linguagem formal, mas bastante intensa. Viver sob a égide dos mitos, da energia, das histórias do Candomblé é uma linguagem própria? Isso tem influência na sua forma de lidar com as mulheres, com a cultura, com as crianças?

4) Por fim, gostaria que você contasse um pouco mais sobre sua trajetória no Candomblé, não apenas como sua religião.

APÊNDICE B – ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA COM REGINA
MARIA DA ROCHA

Entrevistada: Regina de Melo – Gaiakú Regina, do Hunkpame Ayono Huntologi

1) Gaiakú Regina, minha pesquisa é sobre as crianças e o Candomblé. Mas, mesmo focando meu olhar nas crianças, me parece que tudo no Candomblé está conectado à noção de Ancestralidade. E a nossa ancestralidade já é diferente um pouco da ancestralidade que encontramos no culto de Vodum no Benim, inclusive a jeito mesmo de tratar as crianças é bem diferente... O que a senhora acha, estou no caminho certo?

2) Gaiakú Regina estive em sua roça nas festas de janeiro de 2013, logo após nosso retorno do Benim e aqueles dias não saíram mais de minha mente. Achei tudo muito encantador, harmônico e poético. Naqueles dias, tive certeza que o Candomblé é uma das coisas mais bonitas que já vi em toda a vida. Gostaria que a senhora contasse um pouco sobre como se chega à construção de uma festa linda assim, tão grande, com tantos dias e tantas pessoas envolvidas.

- mencionar Gaiakú Luiza;

- perguntar sobre os impactos da ida ao Benim na construção dos festejos de janeiro.

3) Nestes dias que fiquei no Huntologi eu já estava pesquisando as crianças no Candomblé e me recordo de não haver muitas crianças na roça, ali no dia a dia. Faz sentido pensar que a presença dos Erês, esta sim constante, garante uma certa energia específica das crianças no desenvolvimento dos trabalhos no terreiro?

4) Por fim, gostaria que a senhora contasse um pouco mais sobre sua trajetória no Candomblé até chegar a ser Gaiakú!