

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Adele Cristiane dos Reis Generoso Ribeiro

Brincando com os orixás: ser criança no candomblé

Mestrado em História

São Paulo

2017

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Adele Cristiane dos Reis Generoso Ribeiro

Brincando com os orixás: ser criança no candomblé

Mestrado em História

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em História, sob a orientação do Prof. Dr. Amailton Magno Azevedo.

São Paulo
2017

Banca Examinadora

*Dedico ao meu filho que,
com pouco tempo ao
nosso lado, nos fez
grandes transformações.
A você meu amor e
gratidão!*

Agradeço ao CNPq e à CAPES pela concessão da bolsa desde o segundo semestre de 2015, sem a qual não conseguiria dar início, continuidade e concretude à pesquisa.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço aos orixás e aos meus ancestrais. Obrigada pelo amor, pela bênção e serenidade.

À comunidade Ilê Aganã Axé Laburé. Com eles aprendi em quatro anos sobre a filosofia candomblé. Agradeço cada conversa, cada olhar carinhoso e cada gesto fraterno. Pude compreender com palavras e ações como é uma comunidade de candomblé.

À Guta Galli, meus agradecimentos e elogio. Sem a criação e produção do documentário Brincando com os deuses não teria me inspirado a conhecer mais a vida no candomblé, nem problematizaria as ações das crianças nessa religião. Obrigada pelo trabalho encantador e brilhante, pela solicitude e carinho.

Ao meu professor e orientador Prof. Dr. Amailton Magno Azevedo. Esses longos anos de contato e admiração geraram essa pesquisa. Agradeço por acreditar em minhas crenças, por transmitir seus conhecimentos, experiências, amizade e consideração, mas agradeço, principalmente, por crer na arte e no desafio de se levar às Áfricas para diversos espaços e mentes.

Às amigas Ana Paula, Marry, Carol e Suellen, por transmitirem seus conhecimentos sobre religiões afrobrasileiras. Sem vocês não teria curiosidades e não gerariam a pesquisa, sem o companheirismo de vocês não teria saciado angústias e aflições relacionadas a esta etapa.

À minha irmã Adriele e amigas Máisa e Ana Lúcia, por me ajudarem na revisão do texto da qualificação e dissertação. Sem a ajuda técnica de vocês eu não teria tranquilidade na finalização da escrita.

À minha mãe Célia. A personificação de Oxum em minha vida, a inspiração para o interesse à temática infância. Agradeço pelo amor, pelas orações, pela confiança, pela proteção.

E por fim, mas não menos importante, ao meu marido Marco Antônio. Obrigada por acompanhar-me em cada etapa do mestrado. Desde as conversas durante a espera para a realização do processo seletivo, às viagens para o terreiro, aos dias e noites de convalescência, à paciência e amor durante a escrita. Sem você nada disso seria possível!

A Deus e todas as energias positivas!

Resumo

Esta pesquisa propôs-se verificar e compreender o papel das crianças no candomblé de Guarulhos, no início do século XXI. Trata-se de um estudo histórico que, a partir dos desdobramentos do documentário *Brincando com os deuses*, ações de nove crianças protagonistas do vídeo, analisou-se os temas desenvolvidos no documentário como orixás, corpo e morte. Com o aporte teórico metodológico da história oral e da etno história, relacionou-se as brincadeiras infantis expressadas no documentário à filosofia iorubana e percebeu-se que elas não são prévias à vida adulta e sim atividades voltadas à compreensão do universo que vivem e propõem formas de reforço e reflexão das ações da filosofia do candomblé. Em torno disso, identificou-se a hierarquia inerente ao candomblé e percebeu-se que há um limite tênue entre a família carnal e família de fé, pois ambos possuem proposições de valores importantes para construção do ser humano, que são entendidas na dissertação como famílias complementares no objetivo de manter o cuidado e a proteção da comunidade no candomblé. Sendo assim, a maternidade também é problematizada nas dimensões da religião e corrobora para o entendimento dos papéis das crianças no candomblé. Destaca-se também orikis e itã para percepção da figura das crianças nessas pedagogias do candomblé. Tanto as representações de figura das crianças como as representações que as crianças possuem acionam ludicidade e sabedoria para a compreensão da dimensão do candomblé. Mas como essas dimensões ainda não são entendidas na sociedade secular, a pesquisa também apresenta qual visão as crianças possuem sobre a discriminação religiosa e o racismo.

Palavras-chave: Crianças no candomblé. Infância e Candomblé. Filosofia iorubá. Brincadeira.

Abstract

The propose of this research is to check and realize children's role at Guarulhos' candomblé, at the beginning of XXI century. It is an historical study that, from documentary's unfolding *Brincando com os deuses*, nine protagonists children's actions, were analyzes the themes developed in the documentary such as orixás, body e death. With the theoretical methodological contribution of oral history and ethno history, was related the children's play expressed in the documentary to the Yoruba philosophy and it was noticed that they are not prior to adult life but rather activities aimed at understanding the universe they live and propose ways of reinforcing and reflecting the actions of candomblé's philosophy. Around this, the inherent hierarchy of candomblé was identified and it was perceived that there is a tenuous limit between the carnal family and the family of faith, since both have propositions of important values for the construction of the human being, which are understood in the dissertation as complementary families in order to maintain the care and protection of the community in candomblé. Thus, motherhood is also problematized in the dimensions of religion and corroborates the understanding of the roles of children in candomblé. Also stands out orikis and itã for perception of the figure of the children in these pedagogies of candomblé. Both representations of figures of the children and the representations that the children possess, activate playfulness and wisdom to the understanding of the dimension of candomblé. But as these dimensions are not yet understood in secular society, research also shows which vision children have about religious discrimination and racism.

Key words: Candomblé's children. Childhood and Candomblé. Yoruba Philosophy. Play.

NOTA: Palavras e expressões utilizadas no candomblé

Com a necessidade de retomar diversas vezes os termos comumente utilizados no candomblé de nações Ketu e Jeje, nações que deram origem à ramificação do Ilê Aganã Axé Laburé, terreiro analisado nesta pesquisa, optou-se por construir uma lista com palavras e expressões usadas no candomblé logo neste início para compreensão no decorrer do texto.

São palavras de origem Iorubá e Fon que não serão grafadas de acordo com a língua original e sim aportuguesadas. Sabe-se do extenso debate literário acerca do tema da reafricanização dos terreiros de candomblé brasileiros, mas aqui não será problematizada essa questão, pois não se relaciona à proposta da pesquisa.

Ressalto que os significados das palavras e expressões foram adaptações de um conjunto de informações de filhos e filhas de santo da casa pesquisada e dos textos que estão relacionados nas referências bibliográficas. Esses significados estão simplificados e, no decorrer da leitura, quando necessário, serão lembrados os seus significados, contextualizados e ampliados:

Orixás- São deuses iorubanos celebrados e revividos no candomblé Nagô e Ketu. Cada orixá organiza uma dimensão da natureza e regem a vida dos seres humanos. Eles são celebrados no Brasil, Cuba e em territórios da Iorubalândia.

Exu- Conhecido também por Bará, Ibarabô, Legba, Elegbará, Eleggua. É orixá mensageiro, responsável pelo movimento e comunicação.

Ogum- Orixá responsável pela metalurgia e tecnologia. Considera-se Ogum, o ferreiro do orum, o orixá guerreiro.

Oxóssi- Orixá responsável pela fauna e flora. É o caçador, aquele que proporciona fartura e da prosperidade.

Omulu ou Obaluaiê- Orixá da varíola e da peste. Responsável pela saúde e pela doença.

Ossaim- Orixás das folhas, das ervas medicinais.

Oxumarê- Orixá que é simultaneamente arco iris e cobra. Representa a riqueza e fortuna.

Nanã- Orixá mais antiga entre as divindades das águas, considera-se como mãe antiga. Responsável pelo nascimento, vida e morte.

Oxum- Orixá das águas doces. Responsável pela fecundidade, fertilidade e maternidade. Vaidosa, ela é considerada mais bela das orixás.

Obá- Orixá associada à água. É guerreira e foi a primeira esposa de Xangô.

Euá- Orixá misteriosa, responsável pela comunicação, fertilidade e intuição.

Iansã ou Oyá- Orixá dos raios, da ventania, das tempestades e da morte. Ela é guerreira e sensual.

Logun Edé- Orixá dos rios e da floresta. Responsável pela riqueza, fartura e beleza.

Ayrá- Orixá que rege o encontro dos ventos e dos raios. Considera-se uma das qualidades de Xangô, embora suas histórias míticas estejam mais associadas a Oxalá.

Iemanjá- Orixá dos mares, responsável pela maternidade e pela cabeça dos seres humanos.

Xangô- Orixá que possui o domínio do fogo e da justiça.

Aganju- Variedade jovem de Xangô, orixá que rege os vulcões e as montanhas.

Ibejis- Orixás gêmeos e crianças, associados à dualidade e responsáveis pelo nascimento e infância.

Iroco- Orixá muito antigo que vive dentro de uma árvore. Ele é responsável pela ancestralidade.

Ibó- Orixá confundido com Oxóssi. Vive nas profundezas do rio é responsável pelos rios e martírio. Seu culto é de origem nigeriana e não é comum entre os terreiros de candomblé no Brasil.

Ifá ou Orunmilá- Orixá da adivinhação e do destino.

Oxalá- Orixá responsável pela criação e pela respiração.

Odudua- Orixá criador da matéria, da vida.

Oraniã- Orixá criador das cidades.

Oxalufã- Variedade de Oxalá, velho e sábio.

Oxaguiã- Variedade de Oxalá, jovem e guerreiro.

Palavras do cotidiano do candomblé

Abassê- salão do terreiro onde ocorrem as cerimônias rituais.

Abiã- pessoa que frequenta o barracão, mas ainda não é iaô, não realizou iniciação.

Alguidar- vaso de barro usado para oferendas.

Amalá- Comida de Xangô. É um caruru feito a base de quiabos.

Aguidavi- Vareta que toca-se os atabaques da nação ketu.

Ayê- Local onde os seres humanos vivem. O mundo físico.

Axé- Energia espiritual. Força sagrada que pode ser emanada por objetos, pedras, ervas, água, orixás, seres humanos.

Babaloxirá- Pai dos orixás, pai de santo. Posto mais elevado do ilê.

Babalaô- pai da adivinhação, responsável pelo jogo de búzios.

Babaquequerê- Pai pequeno da casa de candomblé, segundo responsável pela casa. Braço direito do pai ou mãe de santo.

Bori- Ritual de nutrição da cabeça.

Colar de contas/Fio de contas ou Guias- Todo iniciado no candomblé utiliza seu colar de contas com a cor de seu orixá. Representa proteção.

Deca- Conjunto de objetos recebido pelo ebômi em sua cerimônia. São elementos que serão utilizados em sua função sacerdotal.

Ebó- Sacrifício animal ou oferenda feita a um orixá.

Ebômi- Significa filho mais velho. Filho de santo que realizou a obrigação de sete anos e cumpriu o período de obrigações de um iaô.

Egbé- Significa sociedade. Quando associada a uma pessoa, quer dizer que ela é conselheira, responsável pela ordem casa.

Ekeidi- Cargo feminino de alto valor no terreiro, mãe santo, que não incorpora orixá.

Fazer obrigação- Realizada um ano após a iniciação. É a comemoração do nascimento e reforço dos votos com o orixá.

Honkó- Quarto de santo, onde só pode entrar quem já realizou a iniciação no candomblé.

Iaô- Significa filha mais nova. Filho de santo que não passou pela obrigação dos sete anos. Os filhos considerados mais novos na casa de candomblé.

Ialorixá- Mãe dos orixás, mãe de santo. Posto mais elevado do ilê

Iaquequerê- Mãe pequena da casa de candomblé, segunda responsável pela casa. Braço direito do pai ou mãe de santo.

Ilê- casa

Itã- mito que conta a história de orixá

Mokán- colar feito de palhas da costa, utilizado por iaôs, não se retira o colar até completar sete anos de iniciação. Significa o reconhecimento para o seu orixá.

Rodantes- filhos e filhas de santo que incorporam os orixás.

Odú- Significa caminho, destino. Está relacionado ao jogo de búzios, pois a partir das sementes de dendê jogadas, relaciona-se a uma história mítica de orixás, chamada também de odú.

Ogã- Cargo masculino responsável pelo couro, toca os atabaques e canta as cantigas.

Ojá ori- turbante

Olubajé- festa dedicada ao orixá Omulu

Ori- cabeça

Oriki- Epíteto, poema que saúda pessoas, orixás, famílias, objetos. São palavras portadoras de axé.

Oro- É considerado um dos rituais mais secretos dos iorubás. Este ritual está associado a morte.

Orum- Local onde os orixás. O mundo espiritual.

Pano de costa- Pano usado pelas filhas de santo na altura dos seios.

Xirê- Roda inicial do candomblé composta por mulheres iaôs, ebômis ou ekedis.

SUMÁRIO

1- INTRODUÇÃO: O ODÚ ESTÁ LANÇADO- um percurso etnohistórico da pesquisa.	13
1.1-O documentário: <i>Brincando com os deuses</i>	13
1.2-A identificação do odú: Etnohistória e história oral – ancoragens teóricas.....	22
1.3-O cenário das brincadeiras.....	30
2- CAPÍTULO I- ENTRE ODÚS E FIOS DE CONTAS: o candomblé como terreiro de brincadeiras.....	42
2.1 “Tudo que elas querem, realizam na brincadeira”: brincadeira como educação no terreiro	47
2.2 -O orum não é tão distante: orixás e suas representações para as crianças	55
2.3 “A morte é um marco”: a representação da morte para as crianças no candomblé.....	60
3- CAPÍTULO 2 – “TODO MUNDO É FEITO AQUI NA MINHA CASA” A família Laburé.....	63
3.1 A organização da família de fé	71
3.2- “Porque muita gente pensa que é macumba, né. Coisa do mal”	76
4- CAPÍTULO 3 – A REPRESENTAÇÃO DAS CRIANÇAS NA FILOSOFIA DO CANDOMBLÉ.....	88
4.1 A infância em orikis	89
4.2 Ibejis: as crianças orixás	95
4.3- O presente de Oxum para o candomblé	99
4.4- As traquinagens de Exu no Candomblé	100
4.5- Representações de maternidade e infância no universo do candomblé	102
4.5.1- Orum e ayê também brincam.....	103
4.5.2- Ser criança com fios de contas.....	107
4.5.3- Para além dos fios de contas	109
5- CONSIDERAÇÕES FINAIS – DOS FIOS DE CONTAS PARA OUTROS ODÚS. .	112
5.1- Caindo novos odús	117
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	120

1- INTRODUÇÃO: O ODÚ ESTÁ LANÇADO- um percurso etnohistórico da pesquisa

O objetivo dessa pesquisa foi problematizar a questão da infância no candomblé e quais os papéis por elas vividos neste universo por meio da análise do documentário *Brincando com os deuses*. Busco aqui discutir, sob o prisma infantil qual é a concepção do brincar no candomblé. A partir desse eixo problematizador, desdobro a pesquisa para pensar as relações entre maternidade e infância, qual o espaço da criança nessa experiência, como concebem os orixás, a morte, a intolerância religiosa e o racismo.

Início a pesquisa apresentando, de modo descritivo, as crianças que foram entrevistadas no documentário. O intuito é situar o leitor e leitora sobre perfil pessoal das crianças, de modo a inseri-los no universo dos nossos sujeitos pesquisados.

1.1-O documentário: *Brincando com os deuses*

Ao fundo uma cantiga de Orixá. No horizonte, vê-se o céu azul com algumas nuvens e muitas casas indicando que o local filmado está no alto de um morro. O foco está em uma criança que dança. É uma menina que aparenta ter oito ou nove anos. Com turbante na cabeça, aparecendo parte dos seus cabelos, saia florida nas cores rosa e branco, e pano de costas, ela movimenta-se no ritmo da cantiga cobrindo os olhos com as mãos, alternadamente. Depois segue com dois passos para direita e esquerda levantando mão e antebraços acompanhando o lado que propõe os seus passos. Logo em seguida, a menina pula cruzando um dos braços em seus ombros, tocando seu lado esquerdo e direito. Ela dança para Ogum. Próximo a ela percebe-se a silhueta de árvores e plantas. No primeiro plano a ênfase está no corpo da criança e seu movimento.

É deste modo se inicia o trailer do documentário *Brincando com os Deuses*, tendo oito minutos e trinta e dois segundos de duração. O documentário completo possui dezessete minutos e trinta e dois segundos. Foi filmado, em 2010, no terreiro de candomblé Ilê Aganã Axé Laburé, localizado no bairro Mikahil, na periferia da cidade de Guarulhos.

O roteiro, produção geral e direção de fotografia do documentário é de Guta Galli¹ pesquisadora e Ekedí da casa. Ela tinha o propósito de apresentar as brincadeiras das

¹ O nome de Guta Galli é Maria Augusta Vilela Galli. Sua última atualização na plataforma Lattes é de junho de 2010. Ela é formada em Relações Internacionais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Em

crianças do terreiro como expressão pedagógica dentro do candomblé. O documentário tem Galli como narradora e entrevistas pré estruturadas com as crianças. Intercalam-se imagens das crianças brincando, com os depoimentos e cenas de festejos públicos para os Orixás.

São nove crianças protagonistas do documentário. Sete meninas e dois meninos. Todas são iniciadas no candomblé e frequentavam, até o período de gravação do vídeo, o terreiro Ilê Aganã Axé Laburé, liderado pelo pai de santo Beto de Ibó.

Começo a descrição com Kailane de Iemanjá. Kailane é negra mestiça sendo a criança mais nova do vídeo e se particulariza por ser uma das que mais gostam de se expressar. Sua fala é rápida e segura. Com os cabelos ainda curtos por conta da iniciação recém-feita, apresenta um colar de contas, mokán e par de brincos. Com seis anos de idade, ela é desenvolta e cheia de alegria. Durante a filmagem, transmite segurança e carinho pela diretora e narradora Guta Galli. Ela aparece em cenas que mostram tanto o quintal, local principal das brincadeiras das crianças, quanto no salão do terreiro, o abassê, assim como as demais crianças.

Natalie de Oxóssi é outra criança na filmagem. De cor branca e cabelos ainda curtos, ela se expressa com serenidade e firmeza. No documentário veste branco. Sua camiseta possui detalhes com flores cor rosa e azul. Usa brincos, colar de contas e mokán. Ela é tão serena e graciosa quanto Gabriella de Oxum, outra criança do documentário.

Gabriella é negra. No vídeo apresenta-se sempre com alguma trança nos cabelos. Expressa uma afirmação afro por meio da estética capilar. Expressiva na fala e no gesto busca descrever com o máximo de exemplos aquilo que deseja. Assim como as demais crianças, usa branco, mas às vezes apareceu com roupas coloridas. Seu cabelo comprido nos induz a afirmar que sua iniciação ocorreu há um bom tempo.

Gabriella de Oxum é gêmea de Izabella de Iemanjá. Assim como sua irmã, também é negra. Usa uma estética capilar que afirma sua negritude. Expressa sua fala com tranquilidade sendo detalhista no modo como expressa suas ideias Também é muito expressiva nos gestos corporais, usando-os para interpretar o que deseja. Não se deixa intimidar pela câmera respondendo sempre com segurança às perguntas que lhe são inquiridas. Em algumas cenas, assim como a irmã, usa outras cores, além do branco, nas vestimentas.

Outra criança é Nicole de Iemanjá. De cor de pele branca, possui um vocabulário menos coloquial. Diferente de Izabella, Nicole é mais tímida em relação à câmera. Pelo fato de usar cabelos na altura das orelhas nos indica que sua iniciação ocorreu há menos tempo que Gabriella e Izabella.

Um dos meninos é Pedro de Aganju. Ele é negro, usa brinco na orelha esquerda e adota o corte de cabelo raspado. Seu corte não nos permite inquirir sobre sua iniciação já que esse é o estilo adotado em seu cotidiano regular. Sua personalidade é mais introspectiva. Responde às perguntas sem deter, fixamente, o olhar para a câmera. Suas respostas são rápidas e certeiras. Fala sempre mexendo em algo, aparentando impaciência ou vergonha. A maioria das conversas que teve com Guta Galli foi ao pé de uma árvore. Ali permaneceu, sentado, apoiado em uma das pernas e brincando com uma vareta no chão de terra batido.

Maria Luiza de Omulu é irmã de Pedro de Aganju. Ela é negra, usa brincos em sua orelha e tem um penteado de cabelo muito diferente das demais garotas: ela usa trança modo raiz em toda sua cabeça. Numa cena em específico, ela aparece com seus cabelos curtos e soltos, o que nos faz pressupor que havia feito sua iniciação. É intensa no modo como se expressa. Lançando mão de onomatopeias, transmite amor e carinho no que diz principalmente em seus gestos. Assim como as outras crianças ela também usa roupa branca.

Luana de Iroco é outra menina negra no documentário. Com sorriso expansivo e sereno, parece ser uma das mais velhas do grupo. Pode-se assim supor devido a sua altura e segurança com que responde as questões. Ela é tão segura quanto Nicole, mas com um pouco mais de timidez. Ela se expressa bem e com coerência. Luana também está de branco, como todas as crianças. Possui um cabelo na altura dos ombros trançados e soltos.

Carlos de Ayrá aparece no vídeo durante as brincadeiras que as crianças fazem. É um menino negro que usa corte de cabelo rente ao couro cabeludo. Usa branco assim como as demais crianças e tem um brinco na orelha direita com uma pequena conta brilhante. Suas ações depois da edição do vídeo não apresenta algo a ser analisado ou pontuado, porque ele aparece brincando com as crianças ou em rituais da casa, sem falas sobre as perguntas de Galli ou comentários entre as crianças.²

² Os nomes das crianças foram transcritos dessa forma, pois o vídeo traz a mesma grafia, com exceção de Pedro, Maria Luiza e Carlos que aparecem seus nomes no diminutivo, no caso de Maria, seu nome é reduzido para Malu.

Ao leitor e leitora, foi possível identificar o perfil das crianças e suas identidades pessoais que qualificam a especificidade de suas personalidades. Mas do ponto de vista da vivência no candomblé, pode-se perceber que todas elas vestem branco. O uso dessa cor significa que a pessoa já foi iniciada no candomblé.

O objetivo do documentário é apresentar quais são as brincadeiras das crianças candomblecistas. Com esse tema, as crianças possibilitam entendermos seu ponto de vista sobre o cotidiano no terreiro, o que são os orixás para suas vidas, como se dá a incorporação, o que significa a morte e apresentam as casas de santo do terreiro.

A forma com que essas crianças apreendem a realidade, surpreendeu-me. Apesar de responderem questões orientadas por um adulto, elas chamam atenção pelo modo como transmitem o conhecimento sobre seu cotidiano.

Anterior ao contato com vídeo deparei com uma experiência que me chamou a atenção. Yasmin, afilhada de minha mãe, expressou com precisão passos de samba ao ouvir no rádio. Lembrando uma passista de escola de samba e com três anos de idade, tinha plena percepção rítmica. Ali pude notar como Yasmin fazia uma leitura particular do mundo e apreendia a realidade ao seu redor. Não era um ser vazio e passivo.

Minha mãe, irmãs e eu sempre dançávamos na cozinha perto dela, seja por pura alegria e descontração ou como quem incentiva o outro a dar seus passos de dança. Em todos esses momentos ela sorria, balançava seus braços, mas seus pés não reagiam. Dessa vez seu corpo todo quis falar, ela acompanhou o ritmo com braços, pés e sorriso.

A junção destas duas realidades, que na verdade dizem respeito a uma só, fez com que pensasse neste protagonismo infantil. Porque sempre agimos como se as crianças não soubessem de nada? Por que cremos que elas não são sujeitos sociais, sendo que vivem e interpretam o mundo onde vivem e reagem a ele?

A temática da infância tem sido recorrente em minha história de vida, pois cursei o magistério durante o ensino médio, convivi com várias crianças de três a onze anos de idade e sempre gostei de interpretar suas ações e reações no mundo.

Graduei-me em Ciências Sociais visando continuar no trajeto acadêmico. Sempre me interessei pelas questões negras por estar estampado em minha pele e por influência de meu pai. Meu objetivo com o curso era estudar mais sobre o tema do racismo anti-negro nas Américas. Durante a graduação, deparei-me com projeto de iniciação científica em

História da África. Esta disciplina e tudo que estava relacionado me encantara³. Como projeto, me propus analisar livros infanto juvenis com temática africana ou afro brasileira veiculados na cidade de São Paulo, o que me fez, sem planejar, permanecer dentro da temática infância.

A monografia seguiu esse mesmo viés das análises dos livros infanto juvenis, ainda na esteira da verificação do cumprimento da lei 10639/03. Mas agora, analisei os livros escolhidos pela Secretaria Municipal de Educação de Guarulhos. Nos três anos de contato com esta temática, recorrentemente, me deparava com a coleção da mitologia dos orixás para as crianças de autoria de Reginaldo Prandi⁴ e ficava seduzida por esse universo, tão diferente do meu.

Inserida dentro dos princípios do catolicismo, fui desde cantora, solista de salmos na capela do bairro, até apenas frequentar às missas de natal. Desencantei-me com os rituais, mas em momentos de aflições é no arcabouço católico que acesso a minha fé.

Já na graduação e com minhas preocupações acadêmicas, descobri que vários de meus parentes próximos como minha mãe, pai, avós, tios e tias já frequentaram alguma religião afrobrasileira. Mas isso é uma questão pouco discutida na minha família, pois nenhum deles sabe me dizer ao certo (posso dizer que até evitam afirmar) qual religião especificamente frequentavam.

Até a presente pesquisa, eu nunca havia frequentado ou visitado locais de religião afrodescendentes. Eu nunca frequentei ou visitei alguma religião afrobrasileira até a pesquisa. O único contato que tive foram indiretos por meio de relatos de uma amiga de infância que frequentava um local, não sei ao certo se terreiro de candomblé ou umbanda, onde se praticava a “macumba”, como ela dizia. Eu ficava sempre curiosa por saber o que era, como aconteciam os rituais e, principalmente, porque a irmã de minha amiga sempre saía de branco carregando aquelas saias rendadas e volumosas. Minha amiga foi uma criança iniciada dentro da religião afrobrasileira e eu, ainda criança, já era curiosa por conhecer melhor esse novo universo.

³ Ainda me lembro de ter corrido para encontrar a Prof. Dra. Patrícia para contar-lhe de meu interesse e profunda admiração pela disciplina. A ela o meu muito obrigada pela orientações, cafés, puxões de orelha e grandes incentivos acadêmicos.

⁴ São os livros “Ifá, o adivinho”, “Oxumarê, o arco-íris” e “Xangô, o trovão”. (PRANDI, Reginaldo. *Ifá, o adivinho*. São Paulo: Companhia das letrinhas, 2002; PRANDI, Reginaldo. *Oxumarê, o arco-íris*. São Paulo: Companhia das letrinhas, 2004 e PRANDI, Reginaldo. *Xangô, o trovão*. São Paulo: Companhia das letrinhas, 2003).

Essa curiosidade acompanhou minha infância e adolescência. Na escola, sempre que possível, pesquisava e apresentava trabalhos relacionados ao universo afrobrasileiro. Em uma dessas pesquisas aprendi o que era candomblé e umbanda e pude aprofundar ainda mais com os livros infantis de Reginaldo Prandi, na graduação.

Atualmente sou professora do ensino médio, meus alunos possuem idade que transita dos quatorze anos até dezoito anos. Em todas as salas que lecionei até hoje, quando trato do tema de religiões questionam-me sobre a “macumba”. O desconhecimento que beira ao preconceito e a curiosidade dos adolescentes me incentivava ainda mais a pesquisar sobre o tema e envolver minhas aulas com mais conhecimentos sobre este universo.

Conheci o trailer do documentário *Brincando com os Deuses* por acaso, enquanto verificava uma rede social. O encanto foi instantâneo porque juntava, em alguns minutos, as temáticas que mais me chamavam atenção.

O contato com o trailer foi providencial, pois vi ali a possibilidade de trabalho para a conclusão do curso do lato senso. Com ele fiz meu projeto de pesquisa em 2013 pela PUC e neste mesmo ano iniciei minhas visitas ao terreiro Ilê Aganã Axé Laburé.

Lembro-me que foi uma mistura de curiosidade, ansiedade, vergonha e medo. Não sabia ao certo o que me esperaria quando enfim consegui descobrir mais informações sobre o terreiro. Por meio de uma rede social, obtive mais informações sobre o Ilê Aganã Axé Laburé e fiz contato direto com o pai de santo da casa. Apresentei-me como pesquisadora e pedi mais informações do terreiro. Ele me convidou para ir a uma festa pública de Xangô, que ocorreria no dia 27 de julho. Eu prontamente aceitei, sem nem ao menos saber como eu chegaria lá.

Fomos eu e uma amiga. Ela sabia chegar ao local e assessorou-me sobre qual transporte deveríamos tomar. O festejo estava marcado para às 19h00. Era uma noite de inverno intenso. O aplicativo que nos auxiliou foi de pouca valia, pois não funcionava no local que pretendíamos chegar.

Após algumas confusões sobre o caminho, chegamos ao terreiro. Sua fachada é imponente, fica na pedra mais alta do morro. Para os filhos da casa esse lugar confere algo especial ao terreiro. Hoje situado na periferia leste de Guarulhos, mais especificamente no bairro Mikahil, ao extremo do bairro Taboão. O terreiro anteriormente ficava no bairro de São Miguel, zona leste da cidade de São Paulo e, pela aquisição do terreno em Guarulhos, mudaram a sede.

O espaço físico do terreiro conta com o aparato funcional de uma casa comum, esse espaço é chamado de barracão. Nele há cozinha, banheiro, quintal, quartos todos equipados para atender filhos e filhas de santo ou até mesmo os visitantes ou clientes. Há também os espaços dos santos, os quartinhos para cada orixá, onde ficam os assentamentos das obrigações dos filhos de santo da casa.

Entramos no barracão a convite de dois jovens aparentemente filhos da casa, pois estavam de branco e preparados para receber os convidados. Ainda do lado de fora, havia quatro árvores, uma barraca de lanches e troncos indicando a preparação de uma fogueira: já estava tudo preparado para Xangô.

O acesso para o abassê tinha em sua porta folhas de palmeira, a parte de dentro estava adornada com faixas brancas e vermelhas cortando o teto e a parede, ao centro um grande vaso de barro também vermelho e branco, com uma estátua ao chão, uma cesta com os objetos dos orixás e vários odés, machados de Xangô, pendurados no entorno do centro.

Havia cadeiras para os convidados que ficavam distantes uns quatro ou cinco metros do local onde ficam as cadeiras do pai de santo e do pai pequeno. Os ogãs com os três atabaques ficavam ao lado esquerdo da cadeira do pai da casa.

Quando sentamos, havia quatro garotos brincando no salão. Eles corriam em todos os sentidos e logo reconheci um garoto do traller, o Pedrinho de Xangô. Havia também um garoto que não tinha, na época, mais de três anos, percebi que já era iniciado, pois estava de branco, mokán e com guia no pescoço. Ele me chamou bastante a atenção, porque enquanto os garotos adolescentes aqueciam os tambores, ao mesmo tempo em que brincavam, começaram a tocar cantigas de orixás numa velocidade mais rápida que o comum e o garoto dançava os passos de acordo com cada orixá, assim como se faz nos rituais. Percebi que ele estava fazendo corretamente porque os ogãs e outros filhos da casa notaram a dança e o admiravam sorrindo e acompanhando seus passos.

A casa estava enchendo a cada minuto, percebemos, minha amiga e eu, que iria começar o festejo ao toque do tambor. Dois dos adolescentes que tocavam brincando com o garoto permaneceram atrás do atabaque, um deles tocando com outros dois ogãs mais velhos e outro puxando as cantigas para que os filhos de santo e ekedis dançassem para e com os orixás.

São três atabaques responsáveis por chamar os orixás e embalá-los em terra. São chamados Rum, Rumpi e Le e possuem tamanhos diferentes, Rum é o maior em altura, seguido de Rumpi e Le, respectivamente, essa também é a ordem em que estão dispostos

em distância da cadeira do pai de santo. Os atabaques são tocados com aguidavis, varetas que são encontradas nos ritos da nação Ketu, uma das nações que originam o axé do Ilê Aganã Axé Laburé.

Começou o xirê, uma dança circular dedicada a cada orixá que segue de Exu a Oxalá, seguia em volta do ornamento para Xangô e girava-se no sentido anti-horário. Havia apenas mulheres na roda e, a cada cantiga, as filhas do orixá homenageado faziam reverência em quatro pontos do abassê: à porta, no meio (a frente do ornamento de Xangô) onde ficam assentados os axés da casa, aos pés do pai de santo e aos três atabaques.

No meio desses filhos de santo reconheci Luana de Iroco e Kailane de Iemanjá do documentário *Brincando com os deuses*. Outra situação me chamou atenção, havia uma menina de no máximo dois anos de idade dançando no xirê assim como as demais filhas de santo. Com saia, ojá ori e pano de costas, ela era conduzida por sua mãe para reprodução dos passos dos orixás.

Após o xirê, abriu-se a roda e o pai Beto apareceu com duas filhas de santo com penas na cabeça e saudou os quatro pontos do abassê. Após isto, pai Beto e o ogã mais velho puxaram outras cantigas mais alegres e fervorosas pela casa e os filhos faziam o coro. Ao mesmo tempo, abriam o cesto com os objetos dos orixás Xangô, Iemanjá, Iansã e Oxum. Algumas filhas da casa pegaram os objetos e chacoalhavam ao ritmo das cantigas.

Logo os orixás apareceram e eram saudados. Os corpos escolhidos pelos orixás eram preparados por filhos da casa, tiravam-lhes os apetrechos humanos para permitir a dança: óculos, blusa de frio, etc.

Próximo a mim, um garoto incorporou Xangô, vi também Pedro de Xangô emprestando seu corpo ao orixá. Esses dois foram os que mais me impressionaram. Todos incorporados dançavam em sentido anti-horário de olhos fechados ou somente com o branco dos olhos amostra. Após alguns minutos de dança, os incorporados foram encaminhados ao honkó para se vestirem.

Minutos depois, apagaram-se as luzes. Pai Beto pediu para que não filmasse ou tirasse fotos. Alguns filhos da casa pegaram bambus para segurar os panos que cortavam o abassê, não entendi o motivo daquilo, mas quando a porta do quarto se abriu e explicou-se tudo: os filhos tomados por Xangô saíram do quarto com um alguidar em fogo na cabeça, saudavam os quatro cantos da casa e passavam ao próximo orixá. Foram cinco minutos de puro êxtase dos visitantes e filhos da casa. Quando acenderam as luzes haviam pessoas

alegres e emocionadas, minha amiga, que conhecia a prática da religião melhor do que eu, disse que o orixá da casa era forte e poderoso.

Pai Beto reapareceu e nos deu vinte minutos de descanso antes da saída dos santos já vestidos. Ele cumprimentou cada um dos presentes e na minha vez apresentei-me como “a pessoa que falou com ele sobre as crianças”, minha vergonha não deixou que perguntasse ou falasse algo a mais. Ele desejou-nos boas vindas.

Pai Beto de Ibó é jovem, branco e com corpo atlético. Possui várias tatuagens, características que fogem dos padrões do senso comum associados aos pais de santo de candomblé. Ele é uma pessoa acessível e amada por todos no terreiro, apesar de estar no topo da hierarquia do candomblé não se coloca assim perante seus filhos e visitantes à primeira visão.

Pai Beto foi indicado a ser babalorixá com nove anos de idade. Ele se assustou com o aviso e não mais voltou ao candomblé. Frequentou por tempos a umbanda, prestando assistências e consultas com a vibração de um caboclo que incorpora até hoje. Decidiu conhecer o candomblé no Ilê Alaketu Axé Ibualama, casa descendente do axé do Engenho Velho, ou Casa Branca, um dos candomblés mais antigos de Salvador. Em seis anos de aprendizado no candomblé, fez sua iniciação nesta ramificação do Engenho Velho situado na zona Sul da cidade de São Paulo.

Mas sua confirmação no candomblé foi realizada em outra casa de outra nação. Ilê Alaketu Axé Ibualama segue a nação Ketu, e Pai Beto fez sua obrigação de três anos no Ilê Axé Baru Lepê, no Rio de Janeiro, descendente direto do candomblé de nação Fon, o Oloroquê Axé. Neste mesmo terreiro, Pai Beto fez sua obrigação de sete anos, a que confirma a maturidade de um filho de santo e em 2003 ergueu sua casa de candomblé.

Passados os vinte minutos de pausa no candomblé, Pai Beto informou que poderíamos jantar durante a cerimônia, pois do contrario a comida esfriaria. Logo apareceram os orixás vestidos com suas cores e penteados formosos, eles dançavam no abassê as cantigas dedicadas a eles. Ali estavam Xangô, o anfitrião da festa, suas mulheres Oxum e Iansã e sua mãe Iemanjá. Se havia outro orixá não reconheci. Eles eram saudados a cada aproximação do público, por palavras ou, quando queriam, por abraços e presentes que eles davam com seus adornos.

Os orixás tinham liberdade para se movimentar em qualquer local do terreiro. Não eram todas as cantigas que eles dançavam, aqueles que não queriam, saíam do abassê com as mãos em cima dos rins e seguiam pela roça. Com o decorrer do festejo, mais orixás

tomavam outros corpos em possessão para dançar. Logo que filhos da casa percebiam o transe, levavam o orixá para o honkó.

Como estava tarde, decidimos ir embora, mas antes recebemos um bombom do Pai Beto. Acredito que era um doce de leite em pó recheado com uma uva verde em volta no alumínio e numa cestinha feita de crochê que infelizmente perdi ao tentar guardar no bolso da blusa.

Observamos mais um pouco o dançar dos orixás e a saudação dos demais na casa e retomamos nossa viagem de volta.

Fui ao Ilê muito mais como visitante, mas também com um olhar de pesquisadora sobre o tema. Esta visita me provocou o desejo de mergulhar ainda mais naquele universo e problematizar as questões em torno da filosofia candomblecista e o lugar da criança nesse meio.

1.2-A identificação do odú: Etno história e história oral – ancoragens teóricas

No Ocidente, desde o século XVI que o olhar colonialista operou uma narrativa da diversidade cultural sob o prisma do eurocentrismo. No século XVIII, o homem é concebido como objeto e sujeito das ações em oposição à construção do saber teológico até então vigente na Europa. Nesta época emerge a construção de um saber que reflete, observa e constrói empiricamente, tendo como referência suas próprias construções sociais. A cultura se inscreve a partir da noção de progresso. O outro é visto como selvagem a partir do parâmetro cultural europeu-ocidental.

A antropologia surge em meio às ideologias positivistas do século XIX. Enquanto ciência, ela deveria desvendar a origem do homem civilizado. O evolucionismo pressupõe que as culturas não estão no mesmo estágio de desenvolvimento, sua finalidade e objetivo é alcançar o progresso, a civilização e cabia à antropologia descrever esta trajetória cultural.

A diversidade cultural era entendida como estágios evolutivos rumo ao progresso e cabia ao ocidente europeu, com seu poder e desenvolvimento, levar a civilização aos selvagens e bárbaros. Neste mesmo período, a História estava se firmando enquanto ciência, comprovando as evidências para construção da história oficial dos Estados Nação, a partir de documentos oficiais e fontes escritas.

Até o Antigo Regime não se tinha pretensão de futuro para história como ciência. Quando se tratava de criar as perspectivas de tempo e espaço, tinha-se a meta de trazer o tradicional para o presente como forma ideal de mundo. É com a modernidade que o futuro se torna um projeto e vê-se o antigo como ponte para idealização do futuro. A história no século XVIII, já entendida enquanto área específica, passa a narrar o passado para justificar o presente. Essa nova epistemologia acompanha os desdobramentos históricos e sociais de seu tempo. O que era pautado pela teologia, como fundadora do mundo, passa a ser mediado pela razão. Mas até aqui, só se atestava as relações que poderiam ser comprovadas empiricamente: fotos, estátuas, cartas, documentos oficiais eram as fontes para justificar a História. Ou seja, a História era construída e analisada e estava a serviço da Política e dos Grandes homens⁵.

A emergência da Antropologia culturalista contestou os primados do positivismo, do evolucionismo e noção única de cultura. A partir do trabalho de campo e da etnografia, um novo enfoque sobre a diversidade cultural foi inaugurado. Franz Boas⁶ como um dos principais pioneiros desta corrente, introduziu a análise detalhada dos costumes. A partir da observação direta e prolongada, Boas foi o fundador da etnografia.

Bronislau Malinowski⁷ pesquisou o arquipélago das Ilhas Trobriand e retratou a imagem de um povo diferente do modelo ocidental. A partir da observação participante e etnografia, ele descreveu e definiu que a cultura envolve a vida do homem em sociedade com o objetivo de satisfazer suas necessidades para sobrevivência: tratava-se da visão funcionalista da antropologia em que as sociedades eram consideradas estáveis, sem conflitos e equilibrada para satisfazer as necessidades dos homens.

Até as décadas de 1960, as sociedades, para a antropologia, eram analisadas de forma isolada e exclusivista. Pesquisavam-se as sociedades tradicionais, como se esses povos não tivessem história. Consideravam-se as culturas como algo a ser observado e descrito em seu modo estático, sem diálogo, troca, comunicação ou negociação intercultural. Como se o pesquisador também fosse neutro em suas observações e descrições.

⁵ Grandes Homens refere-se aos personagens que era tidos como protagonistas para o desenvolvimento da História da Sociedade.

⁶ Franz Boas (1858-1942) imigrou da Alemanha para os Estados Unidos nos fins do século XIX e empreendeu a etnologia enquanto ciência descritiva, rejeitando o evolucionismo e adotando o relativismo cultural como método de análise das culturas.

⁷ Bronislau Malinowski (1884-1942), polonês radicado na Inglaterra. Com sua obra “Argonautas do pacífico ocidental” foi o primeiro a por em prática o método da observação participante.

História e Antropologia começaram a cruzar os campos quando antropólogos passaram a se interessar pelos processos de mudança social e os historiadores passaram a valorizar os comportamentos culturais comuns. Desde o fim do século XIX, historiadores com a Escola dos Annales⁸ vinham dialogando com outras ciências sociais.

Entre fins dos anos 1960 e início dos anos 1980, na antropologia, passou-se a examinar os inconscientes coletivos culturais relacionando cultura-mente-natureza para elaborar uma leitura da diversidade cultural a partir dos contextos simbólicos e dinâmicas culturais internas. Levi Strauss⁹ e o estruturalismo lideraram a produção científica a partir dessas premissas e trazem a diacronia e a sincronia para analisar as representações culturais e construções coletivas da humanidade, dialogando com a análise das “mentalidades” pensada por autores da Escola dos Annales.

Nos Estados Unidos, Clifford Geertz¹⁰ com a antropologia interpretativa constitui uma visão de cultura em crítica à antropologia clássica. Ele percebe que o significado das representações culturais é mais uma relação mente-cultura que uma descrição etnográfica com neutralidade científica. Os símbolos culturais são criações baseadas em “modelos de” e “modelos para” trazendo o etnólogo como parte da análise etnográfica. Aquele que produz etnografia também influencia culturalmente em seu produto. A questão política foi incorporada no campo científico antropológico.

O jogo de forças e representações políticas acabou por silenciar vozes e enfatizar outras. Tanto História quanto Antropologia trabalhou para essa exclusão. Sob a égide da globalização, as análises de populações marginais fizeram-se necessárias e o multiculturalismo entrou em voga nos anos 1970 e 1980 e corrobora com a formação de identidades culturais, quando minorias desprivilegiadas aparecem como locais de investigação.

O principal encontro entre os historiadores e antropólogos tem se dado basicamente no campo da história cultural. O entendimento das diferenças culturais, a compreensão do significado de objetos, comportamentos e mentalidades foi uma contribuição da

⁸ Surge, a partir de 1929, a revista *Annales d'Histoire Économique et Sociale*, fundada por Lucien Febvre e Marc Bloch, na França. Revista que viria se tornar emblema da revolução historiográfica em crítica ao positivismo e tinha o objetivo de realizar análises de processos históricos de longa duração para apreensão das mentalidades da civilização, sejam elas ágrafas ou não. A corrente da escola dos Annales tem como novidade a interdisciplinaridade que fez a História se aproximar de outras ciências humanas.

⁹ Claude Lévi-Strauss (1908-2009) expoente do estruturalismo, ciência que se formou a partir da semiótica e linguística que busca construir uma epistemologia básica a todas as ciências humanas.

¹⁰ Clifford Geertz (1926-2006), autor de “A interpretação das culturas” (1989) e “O saber local” (1997), elaborou conceitos como a “descrição densa” e “antropologia interpretativa”. Intelectual importante para a relação história e antropologia, no âmbito da história cultural.

Antropologia para a História nas décadas de 1970 e 1980. Dali puseram-se os primeiros passos para história do cotidiano ou dos marginalizados como mulheres, índios, negros, cativos, camponeses, crianças, histórias que dependiam da identificação dos significados de seus posicionamentos sociais, de seus comportamentos e mentalidades, só assim passaram a ser entendidos enquanto sujeitos ativos.

Tempo e espaço são problematizados a partir dessas considerações e o advento da História e saber local traz a polifonia para as narrativas históricas e antropológicas. Mas essa polifonia ainda representava o discurso do poder vigente e foi criticada pelos pós colonialistas.

A abordagem pós colonial tem por objetivo desconstruir essencialismos epistemológicos dominantes na modernidade. Homi Bhabha¹¹, Edward Said¹², Stuart Hall¹³, Paul Gilroy¹⁴ e tantos outros intelectuais fora do eixo eurocêntrico ocidental questionam esses essencialismos ainda correntes em enunciados do processo de produção de conhecimento. Eles acreditam que ainda segue a lógica da relação colonial quando propõem-se discursos que relacionam funcionalidade, semelhança ou diferença com o centro europeu-norte-americano-ocidental. Deste modo, os pós colonialistas propõem uma reconfiguração discursiva para além das opressões e fronteiras de gênero, étnicas, raciais, etárias e geográficas.

A etno história soma a esse questionamento dos pós colonialistas, pois propõe discurso aos marginalizados a partir da produção de conhecimento intrínseca à noção cultural e social desses grupos, construindo inovações epistemológicas que utiliza o método interdisciplinar da antropologia, história, arqueologia e linguística, propondo assim a reconfiguração dos enunciados mantendo as diferenças étnicas, sociais e discursivas.

Clarck Wessler foi o primeiro cientista social a empregar o termo etno história em uma análise de 1909. Atualmente, ela é utilizada por Robert Carmack (1979), Bruce Trigger (1982), Jorge Eremites de Oliveira (2003) e José Luis de Rojas (2008)¹⁵. A etno

¹¹ Homi Bhabha nasceu em 1979, em Bombaim, Índia. Autor de *O local da cultura* (1994).

¹² Edward Said (1935-2003) árabe, nascido em Jerusalém. Autor de *Orientalismo* (1978).

¹³ Stuart Hall (1932-2014), nascido na Jamaica, viveu em Londres, Reino Unido, a partir de 1951. Um dos fundadores da *New Left-Review* e autor de “Da diáspora: identidades e mediações culturais” (2003).

¹⁴ Paul Gilroy nasceu em 1956, em Londres, Reino Unido. Autor de *O Atlântico Negro* (1993).

¹⁵ As obras citadas são: TRIGGER, B. G. *Etnohistoria: problemas e perspectivas*. Traduciones y Comentarios. Trad. C. T. Michieli. San Juan, 1982, v. 1, p. 27-55.; ROJAS, J. L. *La Etnohistoria de América*. Los indígenas, protagonistas de su historia. Buenos Aires: SB, 2008; EREMITES DE OLIVEIRA, J. *Sobre os conceitos e as relações entre história indígena e etnohistória*. *Prosa Uniderpjun*. 2003. v. 3, n. 1, p. 39-48.; CAMACK, R. M. *Etnohistoria y teoría antropológica*. Trad. F. J. Lima. (Cuadernos, 26). Guatemala: Ministerio de Educación, 1979.

história é uma metodologia comum para estudos de sociedades ágrafas, povos de culturas não ocidentais e, para tanto, se baseia na utilização de fontes escritas, orais, arqueológicas e linguísticas.

O método também contribuiu para “desideologizar as fontes” e trazer diacronia às análises etnográficas que correm o risco de tratar os povos como eternos e estáticos. Mas também, por outro lado, corre-se o risco de apenas analisar as mudanças históricas, esquecendo-se das permanências que são importantes às culturas.

A partir da década de 1980, pesquisadores brasileiros passaram a utilizar sistematicamente a etno história para o estudo da história indígena. É um desafio ter visão interdisciplinar e propus-me a adentrar neste campo devido à formação que possuo em ciências sociais, mas principalmente pela problemática que enfrentei:

“a etno história representa uma porção de liberdade metodológica que propicia ao pesquisador partir de um problema que se quer analisar e é o problema que determina as fontes e o método que se quer utilizar e não o inverso” (CAVALCANTE, 2001, p. 361)

A etno história é a base teórico metodológica que torna possível as análises propostas na presente pesquisa. Por meio dela constroem-se diálogos e traçam-se caminhos mais seguros para as análises dos sujeitos/personagens.

O tempo histórico da pesquisa é curto. O ano de 2010 é quando se produz o documentário *Brincando com os deuses* e segue até 2017, ano em que encerro a coleta de etnografias e história oral. Estes sujeitos estão presentes ainda na mesma realidade social que viviam durante a filmagem, eles mesmos podem contar a história que viveram e ainda vivem.

As etnografias contam histórias através da observação e participação junto à comunidade. As histórias orais e as etno histórias são como aportes metodológicos e teóricos para pensar a construção do papel social das crianças no candomblé.

A cultura é a produção simbólica da ação social, por meio dela consegue-se averiguar processos históricos, técnicos, hábitos, valores de um grupo social. Há variações dessas produções simbólicas que também podem ser constatadas cientificamente como as transformações nos significados, nos lugares sociais, no tempo e nos agentes sociais.

Essas alterações geralmente são percebidas em longa duração, mas quando se trata de tempo presente, existem constantes desafios que podem ser amenizados com auxílio da Antropologia.

A Antropologia contribuiu para a História, em seus anos de aproximação, na compreensão da história dos cotidianos e dos marginalizados, pois estes dependiam da identificação dos significados de seus comportamentos e mentalidades para configurar como sujeitos ativos na sociedade. As atitudes diferentes que realizavam não condiziam com os documentos oficiais e comuns para a História. Houve assim a necessidade da variação destes documentos para considerar esses sujeitos e situações como importantes para a história social. A Antropologia contribuiu para o reconhecimento e validação desses novos documentos à História.

O mesmo aconteceu com a Antropologia, a contribuição da História para essa ciência serviu para a dessencialização do conceito de cultura, pois valorizava-se as culturas como a única forma de explicar a realidade social, como se ela não tivesse transformação a partir do tempo e do espaço que estava exposta.

A História foi importante para a Antropologia, pois, com a proximidade dessas áreas, passou-se a entender a cultura como dinâmica, flexível, entendendo que quanto maior era a participação dos sujeitos no processo, maior era variação do evento com relação ao tempo, sendo tudo isso passível de análise.

Nos capítulos aqui dispostos, não se separará a História da Antropologia. O diálogo pretende um só objetivo: pensar o papel social das crianças do candomblé.

A respeito disso, os papéis das crianças são representações narrativas, elas são realizadas sobre um dado grupo e/ou, conseqüentemente sobre um indivíduo e implicam diretamente na concepção construída deste indivíduo sobre a sua identidade e sentimento de pertença a um grupo.

Sobre essa discussão Michael Pollak (1992) relaciona memória à construção da identidade social, papel social. Para ele a memória se constrói individual e/ou coletivamente e contém três elementos fundamentais: acontecimentos, personagens e lugares.

No que tange ao critério dos acontecimentos, a memória é ativada por momentos vividos individualmente ou relacionados à coletividade quando a pessoa se sente pertencente, se identifica com um passado forte da coletividade, ou seja, à memória herdada. Já no caso das personagens, a memória é constituída por pessoas diretas, indiretas ou que nem pertencem ao seu espaço-tempo. Com relação a lugares, a memória pode ser relacionada ao indivíduo sem tempo cronológico exato ou a lugares longínquos fora do

espaço-tempo dele – memória do grupo ou individual como modo de pertencimento ou por encadeamento.

A atuação desses três elementos constitutivos da memória tende a mostrar sua primeira característica: ela é seletiva, nem tudo fica registrado:

[...] A memória também sofre flutuações que são função do momento em que ela é articulada. [...] As preocupações do momento constituem um elemento de estruturação da memória. Isso é verdade também em relação a memória coletiva, ainda que esta seja bem mais organizada. (POLLAK, 1992, p.4).

Essa seleção da memória como algo inerente a ela leva a concepção de que é construída. Sua organização estrutural diante de preocupações pessoais, sociais e políticas relacionadas ao momento individual e coletivo, faz com que a memória seja um fenômeno construído consciente ou inconscientemente.

Sendo a memória um constructo individual e social, pode afirmar sua relação com o sentimento de identidade, identidade entendida enquanto representação de si para si e de si para os outros:

“[...] a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletivo, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si.” (POLLAK, 1992, p.5).

A construção da identidade se faz com referências aos critérios de aceitabilidade, de admissibilidade, de credibilidade dos outros, ou seja, é uma negociação direta com os outros.

Somado aos elementos essenciais para construção da identidade – unidade, em sua concepção física, de fronteira; continuidade do tempo físico e moral-psicológico; e coerência, como unificação dos diferentes elementos da formação de identidade – memória e identidade são tidas como negociação, como valores disputados num confronto entre memória individual e memória dos outros. Assim, a relação com outras pessoas e a referência à suas historicidades são fundamentais na construção da identidade de cada um e, conseqüentemente, de seu pertencimento a uma coletividade. É a partir da alteridade que se constrói a identidade.

É na construção da identidade que se define a forma de inserção da pessoa na sociedade, sua identificação ou não com ela e a construção positiva ou negativa de sua memória com relação a seu coletivo.

As representações, portanto, que se tem de um determinado coletivo são fundamentais para a construção de identidade. Levou-se esse dado em conta durante todo o processo de produção da pesquisa, mas principalmente com relação à história oral.

Neste escopo, a história oral é a metodologia que privilegia os silenciados históricos, traz a possibilidade de derrotar a memória coletiva em prol da memória dos subterrâneos numa disputa por memórias. Assim descreve Pollack (1989) quando pontua sobre as possibilidades das discussões acerca das memórias históricas:

“Ao privilegiar a análise dos excluídos, dos marginalizado e das minorias, a história oral ressaltou a importância de memórias subterrâneas que, como parte integrantes das culturas minoritárias e dominadas, se opõe à ‘memória oficial’” (POLLAK, 1989, p.4)

A história oral propõe a subversão no silêncio. Ela é capaz de aflorar momentos de crise e fazer essas memórias que não foram escutadas por anos pela História oficial, trazer ao espaço público seus discursos.

Os discursos de negros, que cultivam religiões afrobrasileiras e, além disso, crianças, ainda não tiveram credibilidade suficiente para fazer coro junto às memórias coletivas relatadas pela História do Brasil. Precisa-se de mais espaço para esses atores que ainda são desconhecidos e esta pesquisa corrobora para enfatizar essas vozes para que elas sejam reconhecidas como construtoras de suas histórias e das histórias do país.

A partir das prévias análises do documentário *Brincando com os deuses*, estruturou-se as entrevistas da história oral de acordo com a história temática do candomblé. Pretendeu-se analisar história de vida de cada criança e adulto, direcionadas ao contexto da religião que pertencem e principalmente sobre a produção do documentário.

Deste modo, foram previamente organizadas entrevistas com questionários curtos, mas permitindo perguntas abertas de acordo com o desenvolvimento da conversa. Após os depoimentos, a transcrição foi de modo formal, já que o objetivo não foi problematizar a história oral e sim analisar o conteúdo de cada história contada¹⁶.

Realizou-se história oral com duas crianças que participaram do vídeo *Brincando com os deuses*, Gabriella de Oxum e Izabella de Iemanjá, juntamente com sua mãe Andréia que possui cargo na mesma casa de candomblé que as meninas frequentam. Também colheu-se depoimento de Vinícius de Omulu, um filho de santo na casa que passou sua adolescência com as crianças que participaram do documentário. Os depoimentos de pai

¹⁶ As conversas com os adultos também possuem mesma organização e critério.

pequeno do Ilê Aganã Axé Laburé, pai Pedro de Aganju e a produtora do documentário e ekedi do terreiro, Guta Galli¹⁷ também foram documentados e serão apresentados durante a análise.

Já as etnografias foram escritas em caderno de campo desde 2013, data da primeira visita ao terreiro e segue até 2016 quando realizei a última história oral presencialmente. Elas compreendem em detalhes, perspectivas e análises sobre os festejos da casa de candomblé e momentos designados para história oral.

Tomou-se o cuidado etnográfico de, quando em trabalho de campo, entender que há uma dupla pressão do pesquisador sobre o objeto/sujeito. Uma pressão religiosa e intelectual. Por não ser do candomblé, meu respeito foi dobrado e minha busca pelo conhecimento também. Por ser adulta e pesquisadora, minha postura foi de aprendizado e escuta sempre, e quando estive ao lado das crianças precisando da ajuda delas, redobrei a atenção para que o peso de ser pesquisadora e adulta não caísse sob o discurso das crianças e pudesse inibir a conversa.

O que foi criado, diante dessas metodologias de interpretação e formulação de textos a partir das histórias orais e etnografias: “[...] é um texto dialógico de múltiplas vozes e múltiplas interpretações: as muitas interpretações dos entrevistados, nossas interpretações e as interpretações dos leitores” (PORTELLI, 1997, p.27).

A etno história, história oral e a etnografia nesta pesquisa formaram um ancoradouro teórico e metodológico de interpretações sobre a representação infantil no candomblé: as histórias que elas contaram sobre a realidade no candomblé e na sociedade – que possuem significados permeados por signos adultos; a compreensão e interpretação da pesquisadora e sua escrita e, por fim, a interpretação e compreensão do leitor e leitora.

1.3-O cenário das brincadeiras

O candomblé é uma religião com base nos orixás africanos. Há teorias que o definem como religião politeísta, mas isso precisa ser problematizado. O termo religião é tratado universalmente como instituição de crenças que possui uma organização ética.

Religião vem do termo latim que significa *religare*, religar. O termo religião não cabe aos iorubás, porque eles nunca desconectaram de sua fé, não precisam de religação. A

¹⁷ A conversa concedida por Guta Galli ocorreu via skype, já que a produtora e criadora do vídeo não se encontra no país.

fé, a ritualização aos ancestrais, são práticas cotidianas, estão em meio à vida: está no deitar, sentar, vestir, comer, pedir boa colheita, uma boa caça. Por isso não há uma palavra que designe o ato de professar a fé ou um espaço reservado a essa prática, pois a religião está inerente a qualquer ato que se faça.

O modo com que eles entendem religião é diferente do modo europeu ocidental, mas como não há outro termo para designar a prática de fé, utilizar-se-á religião, com essas ressalvas.

Torna-se religioso dentro de uma construção social. O conceito religião é um termo histórico que começou a ter sentido mais abrangente depois do choque religioso do cristianismo com as religiões etnológicas, de culturas politeístas da Europa antiga. Com o fim do século IV d. C, e o edito de Teodósio, o *De Fide Catholica*, o cristianismo passa a ser proclamado religião de Estado. (PAPA, 2016; AGNOLIN, 2008)¹⁸. A partir disso, a palavra religião se cristianiza no ocidente e para o ocidente. Isso decorre da consolidação do cristianismo bem como do catolicismo (PAPA, 2016; AGNOLIN, 2008). *Katholikós* é uma palavra em latim que significa universal. O mesmo pode-se afirmar com relação à designação politeísmo. O politeísmo é uma invenção monoteísta, designam-se esses termos para diferenciar as práticas religiosas cristãs das demais encontradas no mundo antigo, termo que foge das construções sociais iorubanas que formam o *candomblé*.

Para os Iorubanos, com já dito, não há um espaço autônomo para esfera religiosa. Neste universo o humano é em sua essência um ser religioso. Para África ancestral, o que determina o ser humano é o pertencimento ao seu grupo e sua associação a um conjunto de crenças e ritos. A comunidade define o território cultural, mítico e religioso do indivíduo.

¹⁸ “Esse edito está compilado na forma da constitutio 2, do primeiro capítulo do livro 16 do Código Teodosiano (COD. THEOD. XVI, 1, 2), cujo conteúdo declara o cristianismo niceno como *Fide Catholica*, como pode ser conferido abaixo:

(28 de fevereiro de 380)Edito dos Imperadores Graciano, Valentiniano [II] e Teodósio [I], Augustos, ao povo da cidade de Constantinopla. Queremos que todos os povos governados pela administração de nossa clemência sejam conduzidos à religião que a tradição proclama ter sido transmitida aos Romanos pelo divino apóstolo Pedro e pregada desde ele até nossos dias. Religião aderida pelo Bispo Damaso e pelo Bispo Pedro de Alexandria, homem de santidade apostólica; ou seja, de acordo com os ensinamentos dos apóstolos e da doutrina evangélica, cremos em uma divindade única do Pai, do Filho e do Espírito em igual majestade e uma santa trindade. Ordenamos que aqueles que seguem essa lei sejam lembrados sob o nome de Cristãos Católicos. Quanto aos outros, insensatos e desviados, julgamos que eles devem suportar a infâmia ligada ao dogma herético. Os seus locais de reunião não poderão receber o nome de igrejas e eles deverão ser punidos, em primeiro lugar, pela vingança divina, seguida por aquela de nossa vontade que nós recebemos da vontade celestial. Dado pelo terceiro dia das kalendas de março, em Tessalônica, no quinto consulado de Graciano e no primeiro de Teodósio, Augustos (COD. THEOD. XVI, 1, 2)”. PAPA, Helena Amália. *Relações de poder entre bispo e imperador: uma proposta interpretativa acerca da oficialização do cristianismo a partir de Gregório de Nissa e Teodósio I (séc IV)*. Revista História (São Paulo), 2016, pp1-16.

Cada grupo cultural constrói sua concepção específica de relação com o mundo dos ancestrais. Desse modo, é possível compreender porque a “religião dos iorubás” faz sentido apenas para os que nele pertencem. (MATORY, 1998).

Neste mesmo viés, pode-se entender que não há conversão entre a maioria das religiões africanas, não há sentido léxico ou lógico em dizer que um iorubá se converteu em outra religião. A religião iorubá é de origem e exigiria um rompimento com o grupo e apreensão de valores, símbolos e culturas de uma comunidade que não nasceu. Enquanto que o Islamismo e o Cristianismo são religiões alfabéticas, dependente de livros e escrituras sagradas para determinar a fé, suas organizações e, por isso, possuem possibilidade de conversão e se valem do proselitismo para se universalizar.

A religião dos Iorubás só depende do ser humano, ela é construída por ele e para ele. O corpo humano é compreendido como extensão do sagrado, assim como fontes, lagos, riachos, árvores, objetos, bióticos ou abióticos também o são. Os meios de transmissão da religião estão nos mitos dos orixás, histórias de vidas dos deuses iorubanos que necessitam do corpo para serem levados e compartilhados por meio do axé:

“A palavra que leva o saber tem que ser dita por uma pessoa a outra. É rigorosamente interpessoal. E sua emissão é acompanhada por movimentos corporais. A palavra tem que ser proferida com o corpo, a respiração, o hálito, a saliva, a temperatura [...] Caso contrário, será apenas palavra, signo convencional, incapaz de veicular axé [...]” (RISÉRIO, 1996, p.64)

A palavra é veículo do sagrado, ela possibilita a transformação da existência em axé, a vibração que permite o acontecer de bióticos e abióticos em sacralizados. Mas não se emite axé sem o corpo, sem o ser humano. Por isso Risério (1996) diz que a religião iorubá é antropocêntrica, geocêntrica e pragmática: deuses, animais, vegetações, objetos só existem pelo homem e para o homem. Ele é o elemento central do sistema religioso, o criou para sua dependência sem deixar espaço para o ceticismo:

“Os iorubanos criam um segredo, investem uma entidade de poder, alimentam tal poder e glorificam tal entidade, beneficiando-se então da grandeza que forjaram. Passam a depender desse poder – mas, em contrapartida, esse mesmo poder também depende deles” (RISÉRIO, 1996, p.66).

Os orixás dependem de seus devotos. Desse modo, há uma interdependência entre os deuses e os humanos, o que caracteriza essa religião como monoteísta e politeísta simultaneamente.

Nos estudos afrobrasileiros afirma-se que os povos Bantu, Jejês e Nagôs foram aqueles que aportaram no Brasil. Os povos Bantu, trazidos por volta do século XVII, vieram da costa ocidental africana, especificamente a região Congo e Angola.

Os povos Iorubás e Fon, aqui chamados de Nagô e Jejê, oriundos da região da Costa da Mina, aportaram a partir da segunda metade do século XVIII. Reconhece-se nos Nagôs e nos Jejês os protagonistas do candomblé baiano que se espalha pelo Brasil.

A historiografia também afirma que os Congo-angolas e Jeje-nagôs foram capazes de expandir seus valores e signos, apesar da escravidão, racismo e segregação. Muniz Sodré considera também a ocorrência de um intercâmbio cultural entre estes povos. Diz o autor que apesar das misturas as descoincidências foram preservadas. O “Banto também é Nagô, sem deixar de ser Banto” (SODRÉ, 1988, p.57).

A cultura Iorubá prevaleceu na configuração cultural da vida baiana e brasileira deixando rastros explícitos de seus signos e símbolos na linguagem, música, gesto corporal, culinária. Com isso, prolongou-se a Iorubalândia em território brasileiro. Pierre Verger acredita que o prolongamento da Iorubalândia no Brasil ocorreu devido a uma densidade demográfica maior de escravizados que pertenciam à elite iorubana com uma explícita consciência cultural e religiosa, impedindo uma aculturação total (MATORY, 1998). Mas há uma necessidade de historicista o território e influência dos iorubás frente às demais culturas africanas, pois o termo iorubá ou nagô são anteriores à diáspora.

Foram os relatos de viajantes e as narrativas de descendentes da África do Oeste quem elaboraram a concepção de que os iorubanos eram mais sofisticados em relação a outras culturas. Eles criaram o prestígio da cultura iorubá e veicularam esse posicionamento social e politicamente. Matory (1998) os chamou de “reingressados”, em alusão aos chamados “retornados” de Manuela Carneiro da Cunha (1985). Esses dois personagens foram importantes para o trânsito comercial, político e de imaginário entre os povos brasileiros e africanos da costa. Havia um contato transatlântico intenso entre africanos ex escravizados com bagagens intelectuais e brasileiros reingressados ao país.

Apesar dos originais iorubás serem os haussá e os fulani de Oyo, foi em Lagos que a cultura iorubá se fundamentou com prestígio e representação da identidade nacional, no final do século XIX. No período em que Lagos estava sob a tutela do Império do Benin, os iorubás não tinham nenhuma influência cultural. Com o comércio de escravos no século XVIII, lagosianos e seus mercadores ficaram ricos e se tornaram independentes do Império

do Benin. Os Nupe, Ilesa, Oyo, Egba, Ijebu foram tomando Lagos a partir do momento que sua economia se fortaleceu.

O fortalecimento econômico atraiu também os britânicos para colônia e com o intuito de extinguir a escravidão aproximam-se de Lagos que, em 1867, torna-se influência cultural e comercial britânica. Esta aproximação inglesa no comércio, nas tramitações políticas e nas relações culturais trouxe problemas sociais para Lagos, o auge do colonialismo britânico fez com que o racismo adentrasse às relações internas intensamente. Os lagosianos, como consequência política, resistiram evocando o nacionalismo racial negro:

“[...] a tradição e identidade pan-yorubá frequentemente se tornaram um símbolo paradigmático. No século XIX, para muitos norte-americanos, afro-caribenhos, afro-latinos, serra-leoninos ‘retornados’ a Lagos [...] a cultura ‘yorubá tornou-se a cultura negra por excelência” (MATORY, 1998, p.274).

O nacionalismo racial negro fez evocar a identidade iorubá, tanto nos lagosianos quanto nos retornados de Cuba e Brasil, que ali estavam atuando no comércio local¹⁹.

Já em 1889, Lagos tinha sua população inchada e a maioria era provinda de Cuba e Brasil. Reis de Daomé taxavam física e economicamente os retornados e esses encontravam segurança no protetorado inglês. Juntamente a isso, os ingleses prosseguiram em tentar acabar com o tráfico de escravos capturando navios negreiros no Golfo de Guiné. Os cativos dos navios eram realocados em Freetown e Serra Leoa, convertidos e escolarizados.

Estes ex cativos e realocados também voltaram a Lagos disputando em números sua maioria com os retornados afro-latinos e também disputavam pelo comércio local. A formação erudita desses realocados contribuiu para que produzissem padrões ortográficos e léxicos iorubá, reificando a unidade iorubá enquanto nacionalidade em Lagos.²⁰

Foi a partir dessa formação léxica e literária que a herança cultural iorubana foi criando forma. Este pensamento adentrou a política quando o governador de Lagos por volta de 1880 disse que os retornados brasileiros eram chamados de “yorubás repatriados”, fazendo o termo iorubá enquanto etnia tornar-se verdade oficial (MATORY, 1998).

¹⁹ Os retornados ali estavam pois, o reino de Daomé, durante o final do século XVIII até meados do século XIX, com a queda do reino de Oyo, faz população de escravos de Oyo, Egba, Egbado e Ijesa e são levados à Cuba e Brasil. No Brasil, sua maioria era muçulmana e envolveram-se em insurreições na Bahia, entre 1807 e 1835. O governo baiano ordenou multas, punições, restrições e a expulsão aos conspiradores. A maioria deles retorna a Lagos, Porto Novo e Golfo de Guiné, e serviram de mão de obra na arquitetura da construção de Lagos colonial. (MATORY, 1998)

²⁰ Fizeram o processo de transcrição bíblica para que os povos de oyo, egba, ijesa, ekiti, ondo, ijebu, egbado e anago entendessem o cristianismo. (MATORY, 1998, p277)

Mas como essa tradição inventada atravessou o Atlântico? Os retornados passaram por tempos difíceis em Lagos, o comércio inglês estava emergente e reforçou as políticas e privilégios raciais na região, causando demissões e exclusões, impactando-os economicamente. Este fato contribuiu mais uma vez para formação do nacionalismo cultural e acionou a língua iorubá como marca de distinção nacional, assim como nomes, vestimentas e religião.

A invenção da pureza iorubá coincide com o comércio transatlântico por navios correios para o Brasil. Há evidências de que os navegadores forneciam mercadorias de culto aos orixás para os brasileiros reinvidicando a pureza e superioridade iorubá. Esse discurso veio juntamente com os reingressados ao Brasil que, com suas memórias e fotografias trouxeram a ideologia da Iorubalândia enquanto nação cultural.

Foram interesses financeiros, profissionais e ideológicos que atravessaram o atlântico e ajudaram a construir a nação iorubá:

“Foram os viajantes afrobrasileiros, como Martiniano do Bonfim e Lourenço Cardoso que apresentaram a ideologia de pureza africana e da superioridade dos yorubás ao meio cultural da Bahia e aos etnógrafos que a canonizaram”(MATORY, 1998, p.285).

A nação iorubá brasileira tem sua representação maior no terreiro, ali é um local que preserva valores iorubanos e se faz concreto a partir da comunicação e relações sociais presentes. O terreiro pode ser considerado como uma microáfrica (AZEVEDO, 2016). Preservando a atmosfera e experiências culturais. São essas as características que o faz ser além de terreiro, um território.

Essa noção de cidade território é herança dos iorubás. Esse constructo social ligado a mitos religiosos é considerado um modelo de cidade iorubano e que apesar da desterritorialização e reterritorialização a noção de comunidade não se alterou²¹ (RISÉRIO, 2004).

Concebe-se a roda de candomblé como um microcosmo que transmite e absorve energia. Ela é a condensação da comunidade, os valores do grupo são transmitidos ali e

²¹Assim como expressa Raquel Rolnik (1992), o conceito de espaço é diferente de território, espaço seria o local, enquanto plano de fundo, cenário para ações, mas no território ele é constituinte e constitutivo do sujeito que ali age. No território contêm valores, linguagens, símbolos, memórias que se fazem presentes a partir da ação dos indivíduos. São os grupos consonantes ou conflituosos que modificam os espaços e determinam os sujeitos e grupos que ali percorrem. A cidade é por sua essência antagônica, pois ela vive das relações sociais, significados e apropriações diferentes por ela geradas. A cidade é o espaço vivido. Deste modo, em conformidade com o conceito de cidade expresso nas ideias de Rolnik, não importa se o terreiro está aqui ou ali, neste ou naquele lugar, porque as ações que o compõem caminharão juntamente dele e farão dele o mesmo terreiro, com significados, memórias e apropriações que permanecerão na comunidade.

ressignificados pela sua postura e forma: o respeito, a solidariedade e a interação são bases para as sociedades iorubanas.

O espaço físico do terreiro vai além desta roda energética. A casa do Ilê Aganã Axé Labure localiza-se no bairro Mikhail, na periferia da cidade de Guarulhos. O bairro é cercado por vegetações e plantações familiares, sua comunidade é carente de recursos sociais e saneamentos básicos. Durante os quatro anos de pesquisa e acompanhamento das festas públicas do Laburé, somente no último ano houve pavimentação de asfalto no entorno do terreiro, nos outros anos, as ruas eram de terra e pavimentadas, pela própria população, com pedras ou entulhos para manter a estabilidade do caminho.

É necessário problematizar o espaço do terreiro e o fato recorrente da maioria deles se encontrarem nas periferias. A primeira justificativa é com relação às próprias atividades internas do candomblé onde se estabelece uma relação íntima com elementos da natureza. “Kosi ewe kosi orisá”: sem folhas não há orixá. A ausência das folhas em regiões centrais mais densamente urbanizadas se transformou em obstáculo à prática do candomblé (SODRÉ, 1988).

Sendo assim, o território-terreiro só tem eficácia diante dos elementos da natureza. O iorubá possui uma cosmovisão que torna essencial a comunhão com plantas, animais e minerais, pois para ele a natureza é um elemento ativo. Comunica-se e transmite-se axé por meio das dimensões naturais (SODRÉ, 1988).

O terreiro precisa da conformação da roça, necessita de um espaço que contenha comunicação com a natureza para compartilhar desse axé das plantas, animais e minerais. Essa relação com a natureza impõe outra visão de cidade, além do terreiro já possuir uma interpretação diferente de cidade imposta pelo ocidente capitalista, também não opõe (como comumente se faz) o universo de campo e cidade.

É a partir do espaço do Ilê Aganã Axé Laburé que irei problematizar as questões do universo infantil. As crianças levam uma vida como qualquer outra criança, mas compartilham de uma fé ainda entendida com preconceito pelos brasileiros.

A primeira visita, o terreiro já demonstrou o quão presente e ativa são as crianças do Laburé, elas se apropriam do espaço do ilê com muita naturalidade e sem repressão visual ou física, brincam onde querem, como querem e, majoritariamente, portam suas roupas brancas, seus guias e mokán no pescoço. O estranhamento, em geral, ocorre, porque a criança não é um agente com poder de fala e expressão, ela é tida como um sujeito que não constrói sua história, não pode fazê-la sem intermédio ou direção de algum adulto.

O adultocentrismo presente nas sociedades europeias e reproduzido muitas vezes pelas sociedades que têm a Europa como centro propulsor de ideias e valores, fez com que se acredite atualmente que a criança é um adulto em potencial, ainda não é e não pode ser falante (in-fante²²), ainda não é e não pode ter posicionamento social, ainda não é e não pode ter consciência fora dos valores impostos pelo seu meio, ainda não é e não pode ser ator e sujeito de sua vida.

Associa-se a criança ao futuro, a esperança, ao vir a ser, aposta-se na criança os dias melhores, mas não pergunta-se a ela o que ela quer ser, como ela quer fazer, como se ela ainda não tivesse consciência de si e dos outros ao seu redor, como se não apreende-se as situações de seu meio. Mas nem sempre foi assim.

A categoria social infância foi concebida como válida com a modernidade europeia. Por volta do século XVIII, houve manifestações de percepção da infância como uma das etapas da vida humana. Quem historicizou e sistematizou o surgimento da infância foi Philippe Ariès (1981).

Ariès é considerado o precursor deste tema, pois entendeu que nesta época as crianças deixaram de ser consideradas mini adultos e passaram a ter especificidades em seu cotidiano. Na casa, por exemplo, passaram a ter lugares nos cômodos; nas rotinas familiares, tiveram mais atenção, pois foi quando surgiram os saberes médico e pedagógico e as normas em torno da vida das crianças em sociedade; e também é o período que se percebe o sentimento de afeto às crianças. Com a junção destes fatores, se institucionaliza a infância na modernidade – importante lembrar que essa institucionalização ocorre sob a hegemonia burguesa.

Nesta concepção, o corpo infantil na modernidade era concebido de distintas formas para atingir as expectativas das mentalidades presentes na época. Ariès só percebe a infância em torno da instituição educacional, ele só analisa as crianças que possuem

²² A ideia de infância é entendida por nós como aquela que “carrega possibilidades de acontecimento, inusitado, disruptivo, escape que nos interessa para pensar a diferença. O que se quer dizer que a experiência da infância não está vinculada unicamente à idade, à cronologia, a uma etapa psicológica ou temporalidade linear, cumulativa e gradativa, já que ligada ao acontecimento, vinculasse a arte, a inventividade, ao intempestivo, ao ocasional, vinculando-se, portanto, a uma *dês-idade*. Dessa forma, como experiência pode também atravessar, ou não, os adultos. Há pessoas que são mais ou menos atravessadas por ela. É a infância que pode vir propiciar os deveres enunciados neste artigos. Devir não como um vir a ser, por já vimos que nada tem a ver só com o futuro, com uma cronologia qualquer, mas sim como aquilo que somos capazes de produzir e de inventar como possibilidade de vida, potencia de vida, o poder da vida se opondo ao poder sobre a vida. Pois o espaço da criação também, deve ser produzido numa espécie de produção de produção do espaço de criar” (Abramowicz, Levcovitz, Rodrigues, 2009)

vínculos com as instituições educacionais, aquelas que não possuíam relações com esta instituição eram consideradas “crianças sem infância”.

Portanto, Ariès apresenta a criança como universalizada, não percebe a diversidade de universos infantis. Walter Benjamin escreve obras²³ durante a construção da concepção do conceito de infância na modernidade, ou seja, Benjamin escreve no período analisado posteriormente por Ariès. Ele percebe algumas variações na definição de infância e de corpo infantil.

Para o filósofo colecionador de livros e brinquedos infantis, a ideia de infância variava de acordo com a classe por ter relações diretas com os interesses no futuro dela. A criança da sociedade burguesa era criada para ser herdeira das propriedades da família, por isso a inserção nas instituições escolares e a necessidade de normatizar essa criança em torno do discurso médico e pedagógico – garantir um futuro ético e saudável. Já a criança da sociedade proletária tinha uma criação voltada ao trabalho, era incluída no grupo enquanto classe e aprendia a ser ajudante.

A época que se estabelece o surgimento da categoria social infância coincide com o início da Revolução Industrial da Europa, portanto, as ideias de normatização e relações com o corpo, seja infantil burguês ou proletário, seja adulto, estavam informadas por essa evidência histórica e é importante entender como este contexto social e econômico construiu maneiras diferentes de se ver e compreender o mundo à volta e que esta percepção ainda está incrustada em nossos valores.

Com a emergência do sistema capitalista de produção e a conseqüente necessidade de produção em escala, o corpo passa a ser representado como objeto-máquina, objeto-coisa, como assim afirma Foucault (1979). Essa construção corporal adentrou nos demais âmbitos para além do trabalho, pois na epistemologia ocidental moderna, as representações do corpo são divididas em corpo-matéria e corpo-razão e todas as ações humanas eram, e ainda são em certa medida, informadas por esses paradigmas.

Deste modo, o corpo ocidental-europeu moderno foi construído por meio de definições estanques que objetivavam a ascensão da razão em detrimento da alma. A primazia da racionalização opôs também – ou as colocou do mesmo lado, já que estão igualmente a serviço da razão – natureza e cultura.

²³ As obras citadas são: BENJAMIN, Walter. **Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação**. São Paulo: Editora 34, 2002. (Coleção Espírito Crítico).

_____. **Rua de mão única**. São Paulo: Brasiliense, 1987. (Obras Escolhidas, 2) BENJAMIN, Walter. **Infância em Berlim por volta de 1900**. In: Obras escolhidas vol.: 2 - São Paulo: Brasiliense, 1987.

Ocorre que, essas definições aplicam-se à Europa. A infância no Brasil não possui essas mesmas características, assim como a noção de corpo. A categoria infância não se relaciona à emergência da vida privada e ao advento da escola pública no Brasil. Durante a segunda metade do século XVIII, o governo de Marquês de Pombal sancionou a educação pública. Mas no século XIX, com a precarização da escola pública, nem os abastados, nem os pobres frequentavam essas instituições. Os ricos se educavam por meio de professores particulares, enquanto os pobres preocupavam-se com trabalho e sobrevivência diária. O trabalho nesta época era como uma distração infantil (DEL PRIORE, 1999).

A educação pública não foi utilizada pela maioria da população e seu surgimento não ocorreu junto ao advento da vida privada brasileira. As negociações culturais e sociais durante a escravidão, a proliferação dos cortiços e favelas não permitiram que a intimidade se estabelecesse no mesmo modelo que o europeu. As condições de vida das crianças eram precárias. Sua expectativa de vida não ultrapassava os dez anos de idade entre os anos de 1845 e 1847. O trabalho infantil e a criminalidade tornam ainda mais vulnerável a vida infantil. A essa altura, a infância analisada por Ariès já estava em voga na Europa, mas no Brasil, a pobreza e a falta de acesso à educação tornam inúteis a concepção de infância.

Somente com o advento da industrialização brasileira e com a perspectiva higienista no final do século XIX que a infância passou a ser um problema social e o Estado começou a criar políticas públicas voltadas ao corpo infantil durante a primeira metade do século XX.²⁴

A partir desta época, as crianças tornaram-se preocupações para construção da sociedade, mas elas eram compreendidas como apêndice da História oficial. Pensava-se nas crianças como objetos. Produziu-se a história da infância (infante- aquele que não fala), onde a criança aparece como reflexo do adulto ou como mediadora de relações sociais que ela mesma não entende – como a construção de escolas, creches e parques: a criança não pede, mas preocupa-se com o futuro dela.

Desta história, tem-se a concepção da criança como sujeito *na* história é aquela que a criança é pensada para os outros, os outros fazem a sua história.

A concepção da criança como sujeito da história é a que produz a história *da* criança, onde a infância é percebida como uma fase em que se constroem visões de mundo

²⁴ Em 1940 criou-se o departamento nacional da criança, em 1941 criou-se o serviço de assistência a menores e em 1946, surge o fundo das nações unidas para criança, a Unicef.

e se produz ações. Assim, a criança é entendida na diversidade de ações e construções de si para si mesma²⁵.

A presente pesquisa aparece com o mesmo viés de histórias tratadas por Álvaro Pires (1999), Stela Caputo (2012) e Juliane dos Anjos (2016) que apresentam histórias das crianças de religiões afrobrasileiras e suas construções de mundo. Histórias que proporcionam espaços para que as crianças se coloquem como protagonistas de sua história para a sociedade.

Portanto, proponho a reflexão sobre os papéis infantis no universo do candomblé, por meio da análise do documentário *Brincando com os deuses* e por intermédio de depoimentos orais. Problematizar a infância no terreiro de candomblé pode contribuir para pensar as múltiplas histórias das crianças no Brasil.

A verificação dos papéis apresentados pelas crianças no candomblé foi realizada por meio de uma das análises possíveis do documentário *Brincando com os deuses*. Entendendo que as crianças possuem representações e são também representadas, inicio o primeiro capítulo intitulado *Entre odús e fios de contas: o candomblé como terreiro de brincadeiras*, dialogando com o documentário e com as temáticas apresentadas entre as cenas das crianças com seus orixás em festejos do terreiro e respostas que elas dão às questões.

Para chegar nesta sessão, foi necessário apresentar os objetivos que a criadora e produtora do documentário, Guta Galli, propôs para o vídeo. Elencam-se as produções da mídia digital construídas pelo Ilê Aganã Axé Laburé para divulgação da cultura candomblé e problematiza-se essas exposições de modo a perceber que as crianças possuem centralidade nelas, como protagonistas dessas produções. O documentário faz parte desse conjunto de construções que apresentam as atividades infantis como emulsificadoras da cultura afrobrasileira.

Neste capítulo, analisam-se as atividades infantis por meio das ações expostas no documentário, dando ênfase ao brincar. As brincadeiras são analisadas como compreensão das crianças sobre a religião e não como um treino à vida adulta. Elas brincam, por que já sabem sobre orixás e morte, expressam suas visões sobre fazer parte do candomblé e reforçam esses conhecimentos por meio da brincadeira. As brincadeiras são capazes de servir como pedagogia para conceitos complexos da filosofia iorubana.

²⁵ Informações adquiridas em comunicação do Prof. Dr. Eduardo Silveira Netto Nunes e Prof. Dra. Olga Brites no Ateliê de Clio “Pesquisa histórica sobre infância” no dia 20 de outubro de 2012.

No segundo capítulo de título *Todo mundo é feito aqui na minha casa: A família Laburé*, apresento relatos orais sobre a representação das crianças no candomblé. A família de Andreia é fundamental para a proposta deste capítulo, pois os depoimentos dela e de suas filhas formam uma teia de possibilidades para analisar os limites tênues entre família carnal e família de fé produzida no candomblé.

Junto ao depoimento do pai pequeno Pedro de Aganjú, há a discussão sobre iniciação das crianças no candomblé e as diferenças para iniciação dos adultos, a importância da proteção e respeito mútuo na comunidade, desdobrando-se na formação hierárquica no candomblé, as funcionalidades e inserções das crianças neste quadro de relações sociais.

Ao final do capítulo, há a sessão que discute sobre os valores e desconhecimento da sociedade com relação à religião. O termo macumba é problematizado para compreender porque há preconceito com as religiões afrobrasileiras e apresento relatos de como este preconceito atinge as crianças.

O terceiro capítulo de nome *A representação das crianças na filosofia do candomblé*, pretende-se analisar possibilidades para compreensão de como as crianças são representadas na pedagogia do candomblé. Por meio de orikis transcritos por Antonio Risério (1996) e alguns itã, propõem-se análises das possíveis relações com o conceito de infância e a figura da criança. A ênfase será dada aos orixás Ibejis, Oxum e Exu. Com os orixás Oxum e Exu, ampliar-se-ão as análises apresentando como suas dimensões associadas às crianças contribuem para o entendimento da religião do candomblé.

Finalizo o terceiro capítulo e as análises da dissertação, trazendo experiências de maternidade e infância no candomblé. Utilizo a etno história para compor a análise sobre as concepções que as crianças possuem das dinâmicas do candomblé e apresento as crianças do documentário já adolescentes e como ainda permanecem com signos religiosos.

2- CAPÍTULO I- ENTRE ODÚS E FIOS DE CONTAS: o candomblé como terreiro de brincadeiras

O título do documentário *Brincando com os deuses* traduz a experiência do brincar das crianças do terreiro Ilê Aganã Axé Laburé. Ele buscou demonstrar como as crianças elaboram suas visões de mundo no cotidiano do candomblé.

O vídeo foi idealizado pela fotógrafa e também Ekedí da casa, Guta Galli. Além dessa iniciativa de produção e direção do vídeo, ela também criou, organizou e realizou fotografias do blog da casa Laburé. Tanto o blog, quanto o vídeo são produções ligadas ao Instituto Laburé, uma organização sem fins lucrativos com o objetivo de promulgar as ações do terreiro, contribuir para engrossar a história e cultura afrobrasileira e compartilhar suas ações às outras casas de candomblé.

O Instituto Laburé tem por objetivo divulgar as ações do Ilê Aganã Axé Laburé e o blog é o veículo responsável por essa divulgação. Com produção local de pai Beto d'Ibo, Pedro de Aganju, Márcia de Oxum e Vinícius de Omulu, fotografia, texto e coordenação geral de Guta Galli, direção musical de Sá Brito e áudio visual de Amilton Sá, Danilo Barros, Lara Lopes, Larissa de Oxóssi e Mariana Rizzo, o blog promove mais um local para diálogo entre as comunidades de candomblé e contribui para a preservação do patrimônio cultural imaterial afrobrasileiros.

As primeiras publicações do blog são de novembro de 2008, fotos das crianças no estúdio de gravação no bairro Pinheiros da cidade de São Paulo, quando Ritinha, Luana, Felipe e Larissa gravavam músicas tradicionais de candomblé, as cantigas. Essas crianças não possuem mais de quatorze anos de idade e suas gravações serviram de trilha sonora para clipes das apresentações infanto-juvenis e também como comparativo da evolução do coral, este dado é apresentado juntamente a uma foto de Felipe no estúdio tocando atabaque com alguidavi.

Também há fotos de apresentação do coral infanto-juvenil Laburé, as crianças que compõem o coral são Bárbara de Iemanjá, Carlos de Xangô, Catarina de Obá, Daiane de Obá, Ewerto de Oxum, Felipe de Odé, Humbertinho de Xangô, Larissa de Oxóssi, Luaninha de Iroko, Ritinha de Nanã, Tiago de Oxalá²⁶. Eles foram convidados a cantar as cantigas num local que aparenta ser uma escola e em fotos as crianças estão com as

²⁶ Informações retiradas do blog www.bloglaburé.org. Acesso em 07-09-2012. Muitos dos que compõe o coral neste ano descrito no texto, ainda frequentam a casa laburé ativamente, pode-se comprovar por meio das fotos disponíveis no blog e comparação com as visitas realizadas em dias de festejo na casa.

vestimentas de candomblé. No texto do blog explica que esta foto representa a primeira apresentação do coral.

Há alguns itã publicados no blog, são histórias dos orixás que, juntas, compõem a mitologia dos orixás, ações que os deuses iorubanos realizam no ayê ou orum que servem de referência para cultura do candomblé. O blog também divulga filmagens das festas públicas, com algumas temáticas, dentro dessas publicações, há dois vídeos, em especial, que demonstram a importância da casa e das crianças que se desdobraram em dois outros importantes documentários da casa de candomblé.

O documentário de julho de 2008, data da publicação no site de reprodução e compartilhamento de vídeos na internet, tem mais de nove mil visualizações e possui o nome de *Documentary Teaser*. Com dois minutos e trinta segundos, o vídeo é todo legendado em inglês e conta como é a comunidade Laburé, origem de seu axé e os orixás patronos da casa.

Pai Beto de Ibó conta que a definição do nome Ilê Aganã Axé Laburé é “a casa do caçador, o poder do presente”²⁷. Aganã é uma qualidade de Oxóssi, o patrono da casa se confunde com Ibó, o orixá do pai de santo da casa. Ibó significa profundidade, é o orixá que mora nas profundezas do rio e vive com sua esposa Oxum, outra patrona da casa: Laburé é uma das qualidades de Oxum. Este documentário tem início no quartinho de Oxum e saudações a ela que aparece, logo após o grito de pai Beto, com um cesto cheio de flores²⁸ em sua cabeça em direção ao abassê da casa, seus filhos de santo lhe esperam entoando extasiadamente cantigas em sua homenagem.

Pai pequeno Pedro conta durante o vídeo que a casa possui descendência de dois grandes axés Fon e Ketu que, respectivamente, originaram-se do Axé Oloroquê e do Axé Baru Lepê. Este último descende do Axé Gantois de grande prestígio no Brasil, porque foi chefiado durante muitos anos por Mãe Menininha do Gantois, figura pública do candomblé baiano, que lutou para a religião ser mais aceita no Brasil, e que se fez no axé pela casa do Engenho Velho, considerada uma das mais antigas casas de candomblé de Salvador.

O outro vídeo de prestígio também publicado no blog tem nome de *As crianças do Ilê Laburé*, o documentário conta com quatro minutos e quarenta e dois segundos, tem

²⁷ Fala do pai de santo se encontra no vídeo Documentary Teaser https://www.youtube.com/watch?v=JM9pXRYji0g&feature=player_embedded Acesso em 14-06-2017

mais de dezoito mil visualizações no site de reprodução e compartilhamento de vídeos, foi publicado neste site em 15 de junho de 2010.²⁹

O documentário é uma compilação de vídeos com crianças emprestando seus corpos aos orixás em festejos públicos. Tem início com Felipe de Odé cantando no estúdio de gravações, fazendo-nos acreditar que seria este o vídeo que utilizaram as gravações do estúdio em Pinheiros como trilha sonora. Todo o documentário conta com cantigas de candomblé enquanto se reproduz imagens de crianças incorporadas pelos orixás e já paramentadas com suas mais lindas vestes. Várias dessas cenas foram utilizadas pelo documentário *Brincando com os deuses*, pois esse vídeo também é produzido por Guta Galli. Ao final do documentário, enquanto uma criança de não mais que seis anos toca atabaque, outra entoava uma cantiga de orixá, quando esta termina, inicia o coral infantil com onze crianças de branco, sentadas e cantando outra cantiga de orixá.

Esses e outros vídeos aparecem em publicações do blog Laburé em fevereiro de 2010. Em novembro de 2011, publica-se sobre o livro de fotografias *A lenda dos orixás* (2012). Este livro foi organizado por Galli, possui gravuras de Pai Beto e textos, adaptados para o público jovem, reescritos pelo pai pequeno Pedro de Xangô. O livro é uma coletânea de histórias sobre os orixás e é acompanhado por gravuras desses deuses iorubanos e várias imagens das crianças em ensaios fotográficos representando orixás e seu cotidiano no ilê.

Mas em junho de 2010, logo após publicações sobre a informação de fotos da comunidade e indicando o link para o site de Guta Galli³⁰, há uma publicação no blog anunciando o possível documentário sobre a casa de candomblé. Em outubro deste mesmo ano, há outra publicação sobre estarem editando o documentário de nome *Brincando com os Deuses* e que as crianças falaram sem medo “sobre axé, orixás, morte, natureza, preconceito... E também sobre as suas brincadeiras favoritas: brincar de ‘dar santo’, fazer bori, ‘dar’ obrigação e muito mais!”³¹

Ocorre que, analisando o blog, suas produções e prioridades nas divulgações, é possível perceber que ele está voltado às instruções e ao protagonismo infanto-juvenil no candomblé. Criam-se ações para as crianças e jovens do Laburé e divulga-se o coral infanto-juvenil. Os vídeos de festejos da casa que aparecem as crianças, a publicação do livro que tem como público alvo crianças e adolescentes, voltado, portanto, à contribuição

²⁹ Crianças do Ilê Laburé - <https://www.youtube.com/watch?v=RIWytzn9zh0> Acesso em 14-06-2017

³⁰ <http://www.gutagalli.com/web/> Acesso em 14-06-2017

³¹ www.bloglabure.org Acesso em 07-09-2012

para a educação, cultura e história afrobrasileira. As crianças são objetos e sujeitos dessas produções, faz-se com elas e para elas e o vídeo *Brincando com os deuses* segue essa mesma premissa.

O documentário foi amplamente divulgado no blog, em 17 de novembro de 2011 ele foi selecionado para uma mostra internacional, passando no cinema do Rio de Janeiro e ganhou um prêmio do festival do canal televisivo Futura³². Seu trailer percorreu as redes sociais e o documentário completo passou por várias vezes em canal fechado de emissoras televisivas³³. O acesso ao trailer hoje é permitido, desde agosto de 2012³⁴, por um site de reproduções e compartilhamento de vídeos e contém mais de cento e trinta mil visualizações.

O documentário é filmado em 2010, na cidade de Guarulhos. São nove crianças, sete meninas e dois meninos que falam sobre orixás, incorporação e morte. Os meninos são negros com cabeça raspada, Pedro e Carlos possuem por volta de sete anos e têm famílias na mesma casa de candomblé, assim como todas as crianças que aparecem no vídeo, ao menos na época da filmagem³⁵. Pedro é irmão de Malu que, com cerca de oito anos de idade, também participa do vídeo.

Malu aparenta ser mais velha que Pedro e é uma das meninas negras que possui cabelos ainda curtos pela recém realizada iniciação no candomblé. Da mesma forma, Kailane, uma criança mestiça, havia realizado sua iniciação há pouco tempo, pois seus cabelos ainda permanecem curtos. Ela é a mais nova das crianças.

Nicole e Natalie são as únicas crianças brancas que aparecem no vídeo, elas se enquadram àquelas que possuem mais idade entre as crianças, mas não ultrapassa os doze anos. Elas têm cabelos curtos e lisos. Os cabelos de Natalie estão ainda mais curtos que de Nicole, esta última tem os cabelos na altura das orelhas.

Luana também é uma das crianças mais velhas que aparecem no vídeo, isso foi comprovado por ela mesma durante uma pequena conversa de esclarecimento que teve com o Pai Pedro, perto de mim, quando estive no ilê. Luana é negra, a mais alta das crianças.

Izabella e Gabriella são gêmeas e possuem seis anos de idade em 2010, elas são negras e têm os cabelos mais longos das crianças do documentário, isso nos sugere a

³² Pesquisou-se a origem, a categoria e ano do prêmio junto ao canal televisivo e internet, mas não houve resultados satisfatórios de modo a detalhar este resultado.

³³ Guta Galli fez entrevista para o Canal Brasil, disse-me em depoimento no dia 29 de maio de 2017.

³⁴ Vídeo foi publicado em 29 de agosto de 2012 no site de compartilhamento de vídeos Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=9tzDtZpOkHB8&t=302s>

³⁵ Mais a frente, esclarecer-se-á esse trecho.

crer que elas possuem mais tempo de iniciação e essa hipótese foi comprovada ao conversar com a mãe das garotas posteriormente que, por motivos de saúde, realizou a obrigação das meninas com poucos dias de vida.

O documentário se passa no barracão do Ilê Aganã Axé Laburé, local já conhecido das crianças, as filmagens são realizadas no cotidiano infantil, questionam-se as crianças em meio ao seu próprio mundo e brincadeiras. As perguntas para o documentário foram elaboradas por Guta Galli em conjunto com o Pai Beto, Pai Pedro e algumas crianças mais velhas que aparecem no vídeo. Guta desenvolveu pesquisas fotográficas no terreiro, no entanto, se envolveu com o candomblé tornando-se iniciada e confirmada ekedi no terreiro, mãe de santo:

“[...] eu virei mãe de santo né, eu virei ekedi da casa. Eu aprendi muito do que, do que eu tive que aprender em relação aos rituais, as cerimônias, até a própria linguagem, com as crianças. Eu percebi que as crianças ensinavam umas pras outras brincando e eu achei isso fascinante assim, né. Que elas brincavam...brincavam pra ensinar umas as outras sobre os rituais, então basicamente o... pensando genericamente, o tal do brincar de casinha, sabe, o brincar...era brincar de fazer o bori, brincar de, de... fazer o oro, e...brincar de fazer o ritual do nome, então elas simplificavam todo uma, uma gama de conhecimentos e linguagem nas brincadeiras pra ensinar e foi o jeito que eu aprendi né. Porque eu comecei a brincar com elas, porque eu tinha muita coisa pra aprender em pouco tempo, a dançar, a entender o que que era cada coisa, eu comecei a brincar com elas. Ai, eu fiquei fascinada com essa ideia, né, de, da coisa de aprender sobre, sobre morte, sobre deuses, sobre sacrifícios, sobre responsabilidade, brincando, e ai resolvi, é, explorar esse tema junto com a comunidade e ai, e, nesse ponto eu tinha acabado de virar mãe de santo...[...] Então eu tinha acabado de me envolver bastante, tinha passado bastante tempo lá dentro aprendendo e brincando com as crianças, então eu tava com uma relação de bastante intimidade ali com...com a casa, que eu tenho até hoje, mas que agora, eu to aqui né, mas eu...achei que era bem oportuno, um tema rico né colocar a criança pra falar o que que é orixá, o que que é incorporação, o que que é morte, enfim...e ouvi a voz de cada uma. Então, por isso que eu resolvi mergulhar nisso”.(Depoimento de Guta Galli, em maio de 2017)

Galli estava na Califórnia, Estados Unidos, quando conversamos sobre os motivos que a levaram à criação do documentário. Ela diz que, em conjunto com a comunidade, construíram as temáticas e questões mais importantes e explica sobre o papel fundamental das crianças, tanto para a inspiração do documentário, quanto para formulação de temas, questões e da atuação das vivências dela no terreiro.

Deste modo, o documentário foi organizado em quatro partes: o início dele é editado para demonstrar como se deu a criação do documentário e a relação com as brincadeiras das crianças: Galli é entrevistada pelas algumas meninas sobre seu início no terreiro e conta sobre seu aprendizado com as brincadeiras infantis, assim apresentam-se as brincadeiras que as crianças realizam no terreiro, suas ações cotidianas e suas aspirações –

neste caso, as meninas falam sobre o prestígio de ser ekedi na casa de candomblé. A narração de Galli prossegue no decorrer de todo o documentário e intercalam-se cenas das brincadeiras e falas das crianças.

A segunda parte intitulada “Corpo Templo” inicia-se com a narração explicando que o corpo é o veículo chave para alcançar o divino no candomblé e explica o que é a incorporação. Intercalando com algumas cenas dos orixás no corpo das crianças entrevistadas, seguem por conversas estruturadas e as crianças contam como é a incorporação e o que sentem quando emprestam o corpo ao orixá. Pai Beto conta que as crianças aprendem fazendo, assim como tudo na cultura iorubá. Há cenas dele com as crianças na cozinha ensinando fazer o amalá, a comida preferida de Xangô, reforça-se também a ideia de que, independente da idade, os filhos de santo têm responsabilidades na casa.

A terceira parte intitulada “Orixás” são entrevistas, percebe-se que contém perguntas estruturadas para as crianças que respondem o que são esses deuses iorubanos e cada uma delas fala sobre seu orixá ou outros orixás, pontuando as ações deles e sua relação com eles. Nesse ínterim, Pai Beto conta às crianças um itã de Exu explicando porque dá-se oferenda primeiro a Exu para depois realizar pedidos ou ações no candomblé.

E por fim, a última parte é intitulada “Morte”, as crianças contam o que significa para elas esse tema e ao mesmo tempo em que se segue a narração contando sobre a relação cotidiana da morte para as crianças do candomblé, mostra-se um ritual para Xangô, onde as crianças participam de todas as etapas, incluindo aquelas em que há proximidade com a morte de animais.

Ao final do vídeo, enquanto sobem as informações sobre os participantes, criadores e produtores, aparece Natalie entrevistando seus colegas Pedro, Kailane e Luana perguntando sobre seus orixás e dando algumas informações sobre o terreiro de candomblé: nos quartos dos orixás, na cozinha, no barracão.

2.1 “Tudo que elas querem, realizam na brincadeira”: brincadeira como educação no terreiro

As sete meninas e dois meninos são filmados no barracão brincando de borizinho e de chamar o santo. Na cena do borizinho, Carlinhos está sentado em uma esteira no topo de um morro, que possui uma construção ao lado, ao fundo dá pra se ver as casas do bairro e o céu azul com poucas nuvens. A parede ainda rebocada, serve de apoio para o tronco de

Carlinhos que se encosta. Kailane está sentada ao seu lado com um pirulito na boca, ela canta para o ritual e bate palmas. Ao mesmo tempo, Luana prepara alguns pedaços de folhas e areia e coloca no topo da cabeça de Carlinhos, enquanto isso Malu e Izabella dançam.

Logo após esta cena, apresenta-se o salão do terreiro com todos já ornamentados para o ritual do bori, aquele que nutre a cabeça. Carlinhos e outras crianças, que não se distingue por falta de foco, estão sentados no chão assim como na brincadeira. Estão todos de branco, alguns desenhos no rosto, guias no pescoço e turbante na cabeça. As filhas de Iemanjá são responsáveis pelo bori, por isso Kailane e outras crianças aparecem na cena dançando na frente destes que recebem o bori, enquanto o pai Beto de Ibó está ao fundo acompanhando o ritual. Em frente de cada filho que recebe a nutrição para cabeça, há vela e uma tigela branca com algumas penas, eles estão sentados em um pano branco e encostados na parede.

A brincadeira favorita das crianças do Laburé, segundo o vídeo, “é chamar e receber os deuses de mentirinha”. Na cena filmada no salão do terreiro, estão Gabriella, Izabella, Malu, Kailane, Nicole e Luana dançando com suas longas saias em volta de Natalie que tem uma cabaça com guizo nas mãos, elas dançam em roda no sentido anti-horário e quando se aproximam de Natalie giram com maior rotação em torno do próprio corpo e balançam o tronco como quem estivesse recebendo o orixá, Izabella até recolhe suas mãos para trás da cintura, dando mais detalhes à representação.

A brincadeira é uma forma de perceber como essas crianças dominam o espaço onde vivem e compartilham dele. É através da brincadeira que a criança externa sua forma de pertencer ao mundo onde vive, coloca seu corpo como conhecedor deste contexto produzindo experiências que serão guardadas na subjetividade do adulto que virá a ser.

Nem sempre se concedeu à criança o status de ser cuidada e zelada pela sociedade. Era considerada um mini adulto até o século XVIII e, conseqüentemente, suas maneiras de diversões eram as mesmas dos adultos, compartilhavam as mesmas festas, brincadeiras e ritos, considerados os principais meios de socialização, coletividade e união (Ariès, 1981).

Gisela Wajskop (1995) coloca a brincadeira como categoria social para verificar a importância dela na educação infantil, esse estudo pode ser analisado também para entender como o status da brincadeira modificou-se com o tempo e como chegou a tornar-se principal produto da cultura infantil.

A partir dos estudos de Ariès com relação ao século XVII, percebe-se que a Igreja era a responsável por proibir moralmente alguns jogos e brincadeiras, essa recriminação estava associada aos divertimentos que, na concepção da Igreja Católica, incitavam o vício, os prazeres carnavais e ao azar.

No Renascimento, as brincadeiras eram consideradas como funcionais proporcionando educação às crianças. Aconselhavam-se jogos para preservar a moralidade infantil. Seguindo essa ótica, emergiu também as preocupações com a saúde e bem comum da Nação. O bem estar da comunidade nacional e a formação da moralidade estiveram atreladas à educação física, tornando a brincadeira uma ação benéfica ao desenvolvimento do corpo. A brincadeira passou a contribuir para formação da personalidade e cultura infantil.

Durante o romantismo, a noção de inocência e fragilidade foram identificadas com o ser criança e a brincadeira aparece como garantia da preservação da pureza infantil. Fredrich Fröbel, na Alemanha, inaugura a educação baseada no brincar, são jardins de infância que contêm brinquedos e as crianças ficavam livres para manipulá-los. O movimento pedagógico da Escola Nova, que contrapõe à Escola tradicional³⁶ buscando promover a autonomia moral do educando, seguia a linha de Fröbel. Desse modo, a criança deveria ser ativa, acreditando na brincadeira como algo espontâneo, por onde se expressa sentimento e interesse das crianças. Na psicologia, as teorias de Piaget, e Vygotsky demonstram a ideia de que a brincadeira era uma atividade intrínseca à criança.

Wajskop convocou Brougère para pensar a questão da brincadeira. Crê que essa noção é influenciada pela filosofia romântica alemã de Fröbel. Para Fröbel, no século XIX, a ciência transforma a brincadeira em atividade onde a criança compreende a vida adulta. Como uma preparação ao trabalho, a brincadeira teria a funcionalidade de evolução ao futuro e educação às crianças:

“O brincar, numa perspectiva sociocultural, define-se por uma maneira que as crianças têm para interpretar e assimilar o mundo, os objetos, a cultura, as relações e os afetos das pessoas. Por causa disso, transformou-se no espaço característico da infância para experimentar o mundo adulto, sem adentrá-lo como partícipe responsável” (WAJSKOP, 1995, p.66)

³⁶ A Escola Nova foi estruturada por John Dewey (1859-1952) e uma de suas afirmativas era de que o ensino deveria se dar pela ação, era por meio da experiência que se adquiria o aprendizado efetivo. Essa corrente pedagógica se opunha à Escola tradicional e conservadora, vigente até o fim do século XIX, que propunha o aprendizado de modo externo, por meio da repetição e memorização.

A concepção da Escola da pedagogia Russa que, a partir dos estudos de Vygotsky, Elkonin, Leontiev e Usova, e contribuições das ideias de Wallon e Ariès; compreenderam que o brincar é pensar e experimentar situações novas ou aquelas que elas vivem em seu cotidiano, mas sem obrigações do mundo adulto. A brincadeira é o momento para a imaginação e também de experimentação do cotidiano adulto.

A brincadeira é vivenciada sem objetivos explícitos:

“elas buscam resolver, no mundo simbólico, a contradição entre a liberdade da brincadeira e a submissão às regras por elas mesmas estabelecidas, determinando os limites entre a realidade e seus próprios desejos” (WAJSKOP, 1995, p. 67).

Deste modo, as crianças possuem a capacidade de perceber o mundo onde vivem, e produzem ações neste mundo que se compreendem. Como quando Nicole diz que “tudo que elas querem, realizam na brincadeira”, as crianças compreendem as ações que ocorrem no terreiro e sabem da importância de cada gesto, pois está impresso no dia a dia do barracão e trazem em sua cultura infantil a simbologia dessas ações e importância delas frente ao seu cotidiano.

Elas reconhecem o papel primordial do corpo nas dinâmicas do *candomblé* e nas brincadeiras, representam essas ações. Quando elas são questionadas como é a incorporação, no trecho descrito como “Corpo templo” do documentário, as crianças dão a seguinte resposta:

Nicole- a sensação de incorporar é que você não entende nada, a nossa alma sai do nosso corpo e incorpora na dele e usa nosso corpo como escudo [...]

Kailane- mas quando a gente tamo no santo a gente parece que vamo cair, mas a gente não vamo cair, a gente ta parada lá dançando. Ele, o santo, tá dentro do nosso corpo e a gente não viaja pelo mundo aaaaa assim...não! A gente fica dentro do nosso corpo.

Nicole interrompe falando- a gente tem que ficar lá porque tudo que vem para eles, passa pela gente, porque é a gente que faz esse movimento (movimenta o braço)”. (Brincando com os deuses, 2010)

Em terras iorubanas a dicotomia natureza *versus* cultura não existe. O corpo ali é encarado como ligação de memória e espírito. O corpo possui uma memória que exprime as práticas culturais e sua relação de pertencimento ao mundo.

Há uma ligação entre o corpo do iorubá e a produção de conhecimento. A oralidade, entendida como fonte histórica, possui signos que são transmitidos pelo corpo.

Ele pode ser relacionado à escrita em contexto europeu-ocidental, pois o corpo faz a transmissão da memória e dos conhecimentos, ele é o veículo para expressão da oralidade – “quando um africano morre é uma biblioteca que se queima”. (HAMPATÉ BÂ, 1982).

É por isso que Koffi KôKô, coreógrafo e dançarino do Benin, diz que “em África é possível dançar até 90 ou 100 anos” (ANTONACCI, 2009b), o corpo é pura energia e espírito, existe uma memória corporal que suporta e transcende o movimento, ela está ligada às experiências para além do corpo físico. A dança, a oralidade, a música são conexões corporais ligadas às energias espirituais. O corpo é parte dessa relação histórico cultural e se torna um arquivo vivo das sabedorias iorubanas e essa noção é incorporada pelas crianças. Manifestam compreensão quando falam sobre a incorporação dos orixás. Entendem a importância que seus corpos têm para receber energia para o orixá. Compreendem sobre a importância do corpo para a execução da religião afrobrasileira.

As relações espirituais performativas foram essenciais para sobrevivência dos escravizados no período colonial, pois a travessia do Atlântico fez de seus corpos ferramentas e receptáculos de símbolos e expressões ligadas à memória iorubana (ANTONACCI, 2009b).

Essa memória corporal pode ser percebida em religiões, músicas e danças construídas para além do continente africano. Os rituais cotidianos desses escravizados estavam ligados ao corpo, as religiões afrobrasileiras são constituintes de *africanidades*³⁷, pois foram evocadas enquanto modo de tradição pelos africanos escravizados no Brasil, que de alguma forma, tentaram se confortar culturalmente pela fé. Foi por meio da memória que essa tradição se renovou e se reconstruiu no Brasil e é por meio da palavra que a religião afrobrasileira se configura e se reconstitui enquanto elemento de *africanidade*.

A questão da oralidade ocupa um lugar de destaque na tradição iorubana. Nessa cultura a palavra é sagrada, pois transmite a tradição, o conhecimento de ontem e de hoje. Sob o prisma da religião ela se constitui como saber central, preserva o meio de comunicação entre os orixás e os seres humanos e transmite sua base moral para a vivência dos indivíduos.

Através da palavra se cria, se realiza e se continua um grupo, povo ou civilização. Outra questão importante é o mito. Por meio dele se conecta práticas culturais e

³⁷ Elemento histórico e cultural comum e construído politicamente pelo modo de ser e viver de indivíduos que se baseiam num ideal de África. (HALL, 2008)

cosmologias de um dado grupo. São narrativas que dão sentido ao mundo. Estão intimamente ligados a realidade humana. O mito como meio de evocação do passado deve ser repetido pelo rito, o que por sua vez impede o esquecimento.

No Brasil, o rito resistiu mais que os mitos no complexo religioso. As ações são correspondentes às mitologias dos orixás e “[...] constituem uma espécie de linguagem motora, que descrevem em movimentos e gestos hieráticos, as aventuras passadas de voduns e dos orixás [...]” (CAPUTO, 2012, p.53). Os passos de dança, os batuques, as incorporações eram formas para justificar o mito e sua relação com a história de cada orixá.

As crianças neste contexto são personagens atuantes no candomblé, após serem iniciadas, tem responsabilidades com os orixás e com os rituais. Aqueles que fizeram o santo (a iniciação) renascem numa vida dedicada aos orixás e recebem certas obrigações. Solicita-se a benção a todos aqueles que possuem mais tempo de iniciação, sem importar a idade cronológica de vida:

“As formas de pertencimento das crianças nas práticas das casas de santo revelam uma relação com a infância diferente de uma relação baseada no adultocentrismo que marca em geral nossa sociedade.” (CAPUTO; PASSOS, 2007, p.97)

Assim como também apresentado no documentário, as crianças possuem responsabilidades no terreiro. Elas aprendem suas funções realizando-as, como exemplificado na feitura da comida para Xangô ou quando as crianças cortam alimentos vegetais e animais, segurando bacias para os rituais. “A criança aprende dentro da casa, quando é iniciada e pós iniciada na sua vivências dentro da casa da candomblé”, assim diz Pai Beto durante o documentário sobre a cultura de ter conhecimento com o exercício da função.

É a partir da iniciação que as crianças possuem acesso aos mitos e aos segredos da religião. Também é com a iniciação que elas recebem a informação sobre o cargo que exercerão nos rituais de candomblé. Podem ser ogã, ekedi ou rodantes. A relação intensa que elas têm com a religião é percebida durante o documentário, pois além de exercerem papéis fundamentais para o funcionamento do ritual, compondo o corpo coletivo, elas elaboram consciência disso e desejando inclusive cargos de mais prestígio nessa dinâmica.

As meninas, durante o documentário, dizem sobre o desejo de ser ekedi para “ajudar”:

“Gabriella- eu não sei se eu sou ekedi ou se eu sou de oxum, mas pra mim, assim, eu queria ser ekedi porque é mais legal, a pessoa ajuda[...] Kailane- eu queria tanto ser uma ekedi de verdade, grande, é, tipo adulta pra mim, é, fazer as coisas, lá, pro bori”.(Brincando com os deuses, 2010).

Ser ekedi é uma função feminina responsável por cuidar dos orixás em transe. Veste-os, dança-se com eles, ajuda as mães e pais de santo nos ritos. Ser ekedi para o Ilê Aganã Axé Laburé é ser confirmada mãe de santo que não incorpora, é transmitir confiança ao orixá para que ele possa transitar e dançar como ele quer e por onde ele quer. Sob os cuidados da ekedi um orixá consegue ser o melhor que pode ser em terra. Ela cuida dele no preparar suas vestes e ornamentos, no secar o suor de seu cavalo, no ajeitar suas roupas e guiá-lo para a dança.

O desejo das meninas em ser ekedi repercute na história de Galli enquanto criadora e produtora do documentário. Ela é ekedi da casa de candomblé e possui proximidade e afinidade que expressa durante as filmagens. Isso pode ser percebido quando se assiste ao documentário, mas o querer ser ekedi das meninas também possui bases em construções sociais de maternagem.

Essa função de maternagem existe fora dos muros da casa de candomblé, qualquer menina do mundo moderno é criada para cuidar de alguém, seja como mãe, dona de casa ou esposa. A construção social do gênero está articulada à organização social da diferença sexual (Scott, 1995), as crianças no candomblé, bem como suas ações, não fogem desses questionamentos.

Enquanto Joan Scott acredita que o gênero é uma construção social das relações entre homens e mulheres, seguindo a mesma esteira de Simone de Beauvoir (2014). Butler (2001) problematiza o gênero e o sexo articulados. Butler concebe que o sexo também é uma construção social contrariando as teorias de Scott e Beauvoir.

Sexo e gênero, ambos são discursos sociais e culturais. Formam uma identidade performativamente construída e a construção dessa identidade se faz a partir dos valores culturais.

Durante a filmagem, as meninas sinalizam essa construção social de gênero e sexual também produzida na casa de candomblé: as meninas, no início do documentário, questionam Galli sobre como ela conheceu a casa de candomblé. Elas conversam com a fotógrafa fazendo tranças em seus cabelos. Em outra cena, Kailane e Gabriella respondem as perguntas para a filmagem do documentário cortando quiabos atrás de uma grande bacia. Já Izabella, em outra situação do vídeo, corta e limpa pedaços de uma ave no

quintal. Kailane aparece no início do documentário ajeitando algumas flores em uma tábua ao mesmo tempo em que conversa com a narradora e produtora do vídeo.

Estas cenas representam o cuidado, a delicadeza, a vaidade que são atributos culturais associados às mulheres tanto na comunidade secular como na comunidade sagrada do candomblé.

No depoimento do pai pequeno Pedro de Aganju, ele apresenta como essa construção de gênero aparece nas relações sociais do terreiro:

“Tem aquelas pessoas que tem mais vocação pra religião, que essa vocação é o que, é de desempenho, de se interessar mais, de ser dinâmico, aquela coisa toda, mas isso não se pode qualificar nem quantificar numa criança, deixa-se a criança livre, brincando com as outras crianças, vivendo no espaço físico do terreiro normalmente, como se estivesse em qualquer igreja e ela vai se assimilando vendo uma coisa, vendo outra, vendo uma coisa. Em geral, as meninas adoram cozinha e os meninos adoram tocar atabaque, entendeu. E nesse meio de tocar atabaque muitos são rodantes que é aqueles que os orixás escolhem pra incorporar. E assim vai indo. E das meninas, aquelas que não incorporam, tem a predisposição de cuidar das que incorporam ai viram...ou viram ekedis ou ...ojiês ou oiês que são pessoas que já vão, que são preparadas para cuidar de quem são os vodunces, vodunces em aspás, porque em ketu não se usa esse termo vodunce, se usa as pessoas que incorporam. E assim que funciona, entendeu, pra você entender. E o que acontece, a criança tem...é a gente deixa a criança livre pra ela saber o que ela vai procurar, o que que ela vai querer aqui dentro, entendeu, ela puxa mais, se é filho de ogan³⁸, já sabe que vai se direcionar mais a isso, se é filha de rodante fica observando as mães, os pais incorporar e assim vai indo, entendeu.” (Depoimento de Pai Pedro em novembro de 2016)

O mesmo ocorre com os meninos, eles realizam o reflexo do que veem os homens do terreiro fazer, seja tocando atabaque, como Carlinhos que brinca, durante o documentário, de tocar atabaque no banquinho de madeira; ou mesmo acompanhando o sacrifício de animais.

As crianças aprendem a construir gênero e sexualidade no espaço do terreiro. Há uma hierarquia nos cargos do sistema religioso onde os papéis feminino e masculino estão determinados. No documentário há registros de brincadeiras coletivas como fazer o “borizinho”, em que há a presença de Carlinhos junto das meninas sem menosprezar os atores femininos ou masculinos. Mas quando a brincadeira foi “chamar o santo de

³⁸ Ser ogã é função masculina e existem três tipos: o alabê, aquele que toca o atabaque sagrado, principal instrumento que embala as danças dos orixás; o pegigã, zelador dos altares do terreiro e o axogum, o sacrificador de animais.

Ogãs e ekedis são confirmados no santo, também joga-se búzios para saber suas funções, eles são suspensos(confirmados pelos orixás, mas, em geral, não fazem a raspagem dos cabelos) e não feitos, passam pelo ritual de iniciação mais simplificados e já nascem ebômis, portanto podem ser mães e pais de santo também.

mentirinha”, havia apenas meninas, assim como no xirê do candomblé, somente as mulheres compõem a roda, iaôs e ekedis.

Assim, as crianças reproduzem o arquétipo religioso, tornando a brincadeira um espelho da compreensão que possuem das ações no candomblé. Foi por dessa forma que Galli educou-se no candomblé. As brincadeiras infantis serviram de exercício pedagógico para as funções na religião, com as brincadeiras apreendeu regras das ações no candomblé, as linguagens e vivências em geral.

2.2 -O orum não é tão distante: orixás e suas representações para as crianças

Para os iorubás, existem dois espaços possíveis no mundo, o espaço dos deuses, dos orixás, e ancestrais; e o espaço dos humanos: orum e ayê, respectivamente. Há tempos, estes espaços eram ocupados por todos os seres, só depois houve a separação.

Quando Olorum, o deus supremo, despertou de seu sono profundo e tudo começou. Criou uma massa de água e deu o nome de Oxalá, esse orixá recebeu a missão de dar vida às coisas sem vida. Depois, Olorum misturou a água, seu hálito e a respiração, formando uma lama, dessa lama surge uma bolha que, em movimento, surge Exu, o primeiro ser vivo e ele tornou-se guardião do orum.

Depois desses primeiros passos, Olorum criou Odudua e mais cento e cinquenta e dois orixás funfun, os orixás brancos. Ele chamou Oxalá e deu-lhe o saco da criação, pedindo-lhe que criasse o ayê, o mundo terreno.

Oxalá saiu com seu opaxorô e chamou os demais orixás funfun. Odudua foi mais tarde, pois preocupou-se em fazer as obrigações que o Ifá, o orixá sábio adivinho, havia recomendado. Oxalá não deu muita importância para essas obrigações, mas Odudua acreditava que precisava ter uma viagem bem sucedida.

Nesse ínterim, Oxalá encontra Exu, o responsável pelo orum. Exu pergunta a Oxalá sobre as oferendas para a viagem, Oxalá não lhe dá satisfação e Exu não gosta dessa atitude e o avisa que terá problemas. Oxalá não se importa e segue, no caminho sente uma forte sede, avista uma palmeira e com seu cajado fura e bebe o líquido que dela escorre, era vinho e Oxalá bebeu bastante. A bebida o fez adormecer ali mesmo, bêbado.

Neste momento, Odudua, que fez as obrigações recomendadas por Ifá, entrega as cinco galinhas com cinco dedos em cada pata, cinco pombos, um camaleão, dois mil elos

de correntes e outras coisas a Exu. Este, satisfeito com a oferenda, contenta-se com as outras coisas e devolve a Odudua, permitindo-o que siga.

Odudua lembrou-se de fazer o prato preferido de Olorum e foi entregá-lo. Quando chegou, levou uma bela bronca do deus supremo que não entendeu porque ele não havia acompanhado Oxalá, Odudua contou sobre as obrigações e entregou a comida a Olorum. O deus supremo o perdoou pelo atraso e, enquanto comia, percebeu que havia esquecido de entregar um dos principais ingredientes para a feitura do ayê. Pediu que Odudua levasse a Oxalá.

Odudua foi ao encontro de Oxalá e percebeu que ele dormia e os demais orixás, sem saber o que fazer, estavam a sua volta. Odudua voltou a Olorum e explicou o que havia acontecido, o deus supremo pediu que Odudua fizesse o trabalho de Oxalá na criação do mundo. Odudua foi até o local específico para a criação do mundo e despejou o que estava no saco, a terra, então pegou as galinhas e as colocou sobre o monte, elas ciscaram e espalharam toda a terra sobre a água, formando o mundo.

Oxalá, depois de curado da bebedeira, sentiu-se mal com a situação, pois não pode criar o mundo, Olorum deu-lhe a função de organizar e distribuir tarefas para os outros orixás na criação do restante da terra.

Os orixás receberam de Olorum a missão de governar o mundo e cada um deles ficou responsável por alguma parte da natureza, da vida em sociedade e características humanas.

Exu é o mensageiro, sem ele os humanos e orixás não podem se comunicar, não há movimento ou mudança.

Ogum é o orixá da metalurgia, do ferro e da guerra, ele é o dono dos caminhos e das oportunidades na vida social. Oxossi, assim como Enrilé e Logun Edé, é orixá que rege a vegetação e a fauna, organizam a vida humana no trabalho e estão ligados à agricultura, caça e pesca.

Nanã é a orixá que guarda o saber ancestral e faz parte do grupo de orixás que dominam a terra, ela é a dona da lama que formou o ser humano. Oxumarê, o arco-íris, é o deus da serpente, aquele que controla a chuva, a prosperidade da terra e da fertilidade. Omulu, também chamado de Obaluaê, é o senhor da doença, da peste, aquele que conhece os segredos da cura.

Euá é a orixá das fontes, ela domina o solo sagrado onde ficam os mortos. Iroco é o orixá-árvore que possui uma copa onde habitam aves temidas e feiticeiras. Xangô é o dono do trovão e da justiça, orixá que foi humano, um dos primeiros reis de Oió, cidade iorubana.

Oiá ou Iansã é a orixá do vento, das tempestades, senhora dos raios e da sensualidade feminina, Iansã domina os espíritos mortos também. Obá é senhora da correnteza dos rios e da vida doméstica feminina. Oxum é orixá do amor, da fertilidade, dos rios e cachoeiras, senhora da vaidade e do ouro.

Iemanjá é a senhora das grandes águas, mãe dos deuses e dos homens, ela organiza o equilíbrio emocional. Há também os orixás gêmeos, os ibejis, orixás crianças que organizam a infância, a fraternidade e a duplicidade.

Orunmilá ou Ifá é o orixá adivinho, o sábio conhecedor de todos os caminhos, ele orienta como resolver os problemas. Ossaim é o senhor da cura dos males, ele conhece o poder mágico das folhas e remédios naturais.

Por fim, tem-se Oxalá, o orixá que faz parte do grupo da criação do mundo terreno. Ele é o criador do homem, senhor do princípio da vida, da respiração. Tem-se também os demais orixás que fazem parte do panteão da criação do mundo, os orixás funfun, como Oxaguiã, criador da cultura material, Odudua, o orixá que criou a terra, Oraniã senhor e criador das cidades³⁹.

Essas são as representações que fazem parte a mitologia dos orixás compostas para formação do candomblé. As histórias dos orixás são materiais, não há dimensão suprasensível, como algo longe da realidade humana, os deuses iorubanos, assim como na história de criação, possui vidas, gestos e sentimentos tipicamente humanos. As comidas, os defeitos, a língua, as ações são humanas e de acesso aos humanos.

A religião do candomblé é iniciática e se fundamenta por construir uma nova personalidade ao iniciado, há a morte da personalidade natural e profana e ocorre o nascimento da personalidade social e sacralizada para a divindade, e o ori (cabeça) é a parte vital na iniciação.

Com nova personalidade, o iaô possui características agora associadas à vida de seu orixá de cabeça, como no caso das crianças do documentário, cada uma delas tem sua personalidade relacionada ao orixá que o fizeram.

Kailane, Nicole e Izabella são de Iemanjá, suas personalidades estão associadas à maternidade, calma e impetuosidade. Pedrinho e Carlinhos são de Xangô, o justo, imponente e obstinado. Malu é de Omulu, o orixá da cura e da doença, a dualidade e complementaridade do candomblé, seus filhos costumam ser fiéis, reprimidos e

³⁹ Adaptação dos textos de CHAIB, Lúcia. RODRIGUES, Elizabeth. **Ogum, o rei de muitas faces e outras histórias dos orixás**. São Paulo: Companhia das letras, 2000 e PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

perseverantes. Natalie é de Oxóssi, ele é orgulhoso, vaidoso e astuto. Luana é de Iroco, orixá associado à ancestralidade é inteligente, eloquente, teimoso e generoso. Gabriella é de Oxum, orixá associado à beleza, graciosidade e determinação.

São características arquetípicas do orixá que passa ao comportamento do indivíduo, Álvaro Pires (1993) apresenta essa relação em sua dissertação quando narra a passagem da adolescência para a infância de uma garota candomblecista, nos espaços do terreiro e escola. Nesses anos de passagem, ele percebe como a personalidade da garota vai se construindo a partir do referencial de Iansã, comprova essas transformações a partir do comportamento que analisa por meio de seu caderno de campo e trechos de diário que ela escreve sobre alguns eventos no seu cotidiano⁴⁰.

O mesmo pode ser feito com Natalie, por exemplo, ela mantém sua graciosidade e exuberância, mas bem menos que Gabriella que, com sua tranquilidade e formosura responde às perguntas. Natalie é uma das garotas que tem mais segurança ao responder as questões. Ela prima por um rigor ao elaborar suas opiniões.

Infelizmente não se tem informações nesta pesquisa sobre suas condições sociais, estrutura familiar e escolar de Natalie que podem ser incentivadores dessa dinâmica na expressão oral, mas o que se pode avaliar é que, segundo o arquétipo de seu orixá, sua personalidade está coerente com as ações de Oxóssi caçador, desenvolto, sábio, astuto. É ela quem conduz as entrevistas no final do documentário, orientando as crianças em suas falas sobre os quatinhos de orixá e apresentando o alimento na cozinha.

Os orixás são deuses iorubanos que possuem características comuns a qualquer ser humano, eles são espelhos da humanidade terrena e possuem sentimentos, qualidades, defeitos, paixões, raiva, soberba. Não se comparam aos deuses de outras religiões cultuadas no Brasil.

Quando as crianças são perguntadas sobre seus orixás elas associam às ações deles em terra no presente. Dizem que o orixá “mexe com fogo”, que “ela guerreira”, que o orixá “vem no corpo”, elas sabem da concretude e simbologia do orixá para o candomblé, sabem que os orixás não são abstratos e não estão longe da realidade em que vivem.

Elas convivem com os orixás, os abraçam, os tocam e sabem da importância que têm seu corpo e responsabilidade que devem ter para com seu próprio corpo, só assim os orixás se movimentam no ayê. Três das nove crianças do documentário relacionam os

⁴⁰ Álvaro Pires (1993) se vale da análise simbólica dos números, desenhos e estética gráfica dos escritos da garota para comprovar a associação com a personalidade do orixá, para isso ele se vale de estudos de tipo de classificação psicológicas no candomblé.

orixás a adjetivos abstratos, isso pode ser associado à faixa etária delas, pois são justamente as crianças que possuem mais de dez anos e já apreenderam, pedagogicamente, situações abstratas e associam às interpretações do dia a dia. Mas a característica das falas das crianças quanto à concretude ao se referirem à religião ocorre, pois o candomblé realiza sua fé no presente e na prática.

O pensamento iorubano se fundamenta na ontologia antropocêntrica, geocêntrica e pragmática: o ser humano é o centro das ações terrenas, deus é criado para o homem, a terra é criada e formada pelo homem e ele não sobrevive sem essas dimensões. Dá-se poder aos deuses e transmite-se poder a eles para que o ser humano possa se manter na dimensão religiosa também criada por ele.

A fé iorubana é utilitária, ela é prática e não mística e sobrenatural. Há a transcendência, mas ela se baseia na concretude. Pede-se a deus por uma boa caça, uma boa colheita, por proteção à saúde, para sacralizar um alimento ou objeto. A fé está no presente, não se remete ao futuro em uma prece, porque o futuro não existe. O tempo iorubano é cíclico, vive-se o hoje porque alguém já viveu este momento, é um eterno retorno e isso conforta os iorubanos.

Este ciclo é afirmado e confirmado pela mitologia dos orixás, é por meio dela que se guia a vida ou a comunidade, pois para o povo iorubá, a vida é uma eterna repetição daquilo que já foi vivido pelos orixás. Os orixás, por regerem a cabeça do ser humano, são também responsáveis pela história deles, por isso não há futuro, porque tudo o que virá a ser, já foi vivido no orum ou no ayê.

O erro também segue essa mesma lógica baseada na mitologia e vida dos orixás, ele não é condenável como na noção cristã de pecado, todos erram porque estão sujeitos a isso durante as ações. O erro nada mais é do que consequência das ações.

Preocupa-se em agir, viver, é praticando ações que se aprende, se ganha sabedoria e só tem autoridade aquele que tem experiência, porque viveu o bastante para ter conhecimento. O saber se consolida com a passagem do tempo.

Aqui no Brasil essa ideia de tempo foi compartimentalizada em forma de religião, o candomblé se concretizou dessa maneira por já haver práticas culturais associadas a espaços exclusivos à fé, ao culto e aos rituais, proporcionados pela visão cristã vinda com os europeus. Aqui os praticantes de candomblé precisam transitar por esse tempo cíclico iorubano quando professam sua religião. Mas também praticam o tempo progressivo

capitalista quando estão no mundo da metrópole ocidentalizada. Valendo-se do relógio para guiar suas ações com o que está por vir.

O mesmo ocorre com a noção de experiência e acúmulo de conhecimento. Para este universo, experiente é aquele que sabe fazer, mas possui vitalidade para continuar fazendo. O conhecimento é buscado a qualquer momento e intermediado pelo capital. O acesso à experiência e ao conhecimento é livre, caso possua capital, pois pode ser comprado em qualquer lugar ou hora.

No entanto essa noção de tempo e acúmulo de conhecimento do mundo ocidental capitalista coexiste com a filosofia iorubá. A prática do tempo cíclico desacelerado é evidente nas ações no terreiro. O tempo é concebido a partir do processo de atividades não pelo tempo acumulativo do relógio. Iniciam-se rituais, por exemplo, “à tardinha”, “à noitinha” ou “depois que a mãe de santo estiver pronta”, são tempos organizados a partir das atividades que se produz. Depois de terminado afazer, começa-se outro (PRANDI, 2005).

Também é assim a lógica de adquirir conhecimento. Para ter experiência é necessário um acúmulo de saberes ligados às atividades constitutivas do terreiro. Há uma hierarquia de autoridade no candomblé que dá valor aos anos de entrega à religião, mas esse tempo não é concebido apenas pela idade de nascimento, também é concebido pela idade que nasceu na religião, o tempo de iniciado, tempo de comprometimento com orixá e com a casa de candomblé.

O fazer está associado ao tempo. Essa dimensão está presente também no universo das crianças. O mesmo ocorre sobre a definição de morte para as crianças.

2.3 “A morte é um marco”: a representação da morte para as crianças no candomblé

A questão da é outro tema no documentário. Nele as crianças respondem sobre seu significado de uma forma específica em relação aos demais temas. A maioria delas hesita ao responder sobre a definição de morte, pois é ao mesmo tempo um tema abstrato e concreto. Elas vivenciam a morte constantemente em seu cotidiano do terreiro, mas não conseguem prever ou relacionar sua vida à morte.

“Gabi- a morte pra mim é assim, é um marco, umas coisas que as pessoas nunca passaram na vida delas, que elas nasceram e não passou por isso.

Nicole- pra mim é que você tá enterrada ali, e que você vai pra outra vida, tipo com os orixás, com um...outro tipo de companhia.

Pedrinho – tenho muito medo da morte (porque?) sei lá eu quero viver até, até o outro mundo...eu não quero morrer.

Iza- eu, eu tenho, por causa que eu não morri ainda!” (Brincando com os deuses, 2010).

Nessa parte as crianças não relacionam a morte a algo específico e concreto. Só conseguem representar a partir da noção de morte humana. Mas em outro contexto, como as relações práticas do candomblé, elas compreendem o significado da morte a partir de sua funcionalidade:

“Izabella- porque o santo come porque ele tem que ficar alimentado.
 Pedrinho – é um galo que vai ter, vai ter um ebó agora. Sei lá ele morre (então o que, o que vai acontecer?) Matança, vai, ele vai morrer né?!rs (porque) É. Pra dar o, dar o sangue pro santo.
 Natalie- ele tem que comer né, ele vai ficar com fome?
 Nicole- acho que tem que matar os bicho porque você dá, oferece uma comida pro orixá e o orixá cuida de você.
 [...]
 Iza- todos orixás veio, mataro bode, galinha.
 Nicole- a gente mata o bicho, abre, limpa, cozinha, deixa tudo muito limpo pra gente poder comer.
 Kailane- o santo vai comer.” (Brincando com os deuses, 2010).

A relação tranquila que possuem com a morte está associada a sua relação prática no candomblé, a imolação ocorre cotidianamente e a naturalidade que Pedrinho conta sobre o futuro do galo que está segurando na cena representa a proximidade que as crianças possuem com a morte no candomblé, mas isso só ocorre devido à funcionalidade: como foi expressado na concretude do ato “o santo vai comer”.

Há uma diferença entre a morte espiritual e a morte carnal para os iorubás, por isso as crianças tratam deste tema com naturalidade por um lado e com temor por outro. As crianças conseguem explicar a morte prática, mas quando associadas à vida social há temor.

Explica-se no documentário a realização do ebó, por exemplo, mas há dificuldade para explicar a possibilidade de ser ou não um ancestral. O ebó é um sacrifício, há morte para a realização de uma oferenda pedida para resolução de problemas. É um “sacrifício ritual através do qual os males que estão no cliente são desviados para alimentos, objetos e mesmo animais abatidos [...]” (PRANDI, 1991, p.194).

Esses sacrifícios acontecem constantemente, seja pelos filhos da casa que necessitam da sua realização, seja dos consulentes que são a clientela para o candomblé. O sacrifício ocorre para que a emanção de animais, vegetais e até minerais transmitam sua energia ao orixá que solicitou o ebó.

Mas o ebó não é pedido apenas pelos antepassados ou pelos orixás, há partes da casa e objetos no barracão do candomblé que necessitam de sacralidade como o chão da

casa, as paredes, as portas, o teto, os atabaques e demais instrumentos rituais e por isso eles também recebem sacrifícios. Existem, inclusive, objetos na casa, como facas e panela, que não podem ser manipulados por mãos profanas.

Mas a morte, apesar de estar presente constantemente na vida de um filho de santo. É temida e respeitada, pois desorganiza os princípios vitais do sistema ontológico. A ancestralidade é algo presente em suas vidas e sabem que há uma continuidade em outro plano, não se tem certeza de como ocorre.

A morte desorganiza a configuração do indivíduo e da sociedade, ela não é um evento aceitável e controlável, ela é a desordem, nega a coesão vital do homem e apresenta a possibilidade de imperfeição do sistema. Mas ao mesmo tempo, ela prova a qualidade das relações da sociedade com o plano extranatural, pois é por meio dela que há a última transformação do homem, a condição de ancestralidade. A sociedade pode estabelecer materialmente a imortalidade com a produção do ser ancestral.

O ancestral é imortal. Ele possui significado social diferente na sociedade a qual ele pertence. Suas ações são importantes para o grupo, suas histórias permanecem no social que perpetua sua memória. A ancestralidade se constrói pelo elo social que o ser enquanto vivo possui com seu grupo e a imortalidade desse ser humano importante para a sociedade só pode ser efetivada por meio do ori, o princípio vital do homem que não morre com o corpo quando este padece.

Para os iorubás, o ori é a parte mais importante do corpo, por isso deve-se fortalecê-lo sempre que possível, pois é por meio dele que se mantém a imortalidade. O que caracteriza a morte para os iorubás é a ausência do corpo (LEITE, 2008). Mas pode ocorrer também a morte simbólica quando se inicia nesse universo. Utilizando-se o ori para determinar essa transmutação de abiã para iaô e também de iaô para ebômi e ebômi à ancestral.

Mas a definição de imortalidade não depende do próprio ser humano diretamente. Depende da importância dele frente aos demais entes da comunidade, ele precisa ter muitos laços sociais e familiares para garantir sua lembrança no ayê e um dia poder regressar a ele. Ou seja, para que a pessoa possa tornar-se um ancestral precisa ter uma carga social positiva, de modo que seja memória entre os vivos, e estes façam-lhe cerimônias em sua homenagem impedindo de cair no esquecimento.

O medo das crianças com relação ao seu destino na morte, é não saber se regressarão ao ayê, pois isso não depende efetivamente de suas ações e pode ser representado pela fala de Pedrinho no documentário quando diz: “tenho muito medo da morte (porque?) sei lá eu quero viver até, até o outro mundo...eu não quero morrer”.

3- CAPÍTULO 2 – “TODO MUNDO É FEITO AQUI NA MINHA CASA” A família Laburé

Em meados de 2016, acompanhando as publicações do Ilê Aganã Axé Laburé nas redes sociais, deparei-me com a reprodução de um vídeo chamado “Ilê Aganã Axé Laburé-a casa”⁴¹ de Camila Morgause, uma das produtoras do vídeo *Brincando com os deuses*.

O vídeo possui mais de seis mil visualizações pelo site de reproduções e compartilhamento de vídeos, ele tem o objetivo de apresentar a relação filho de candomblé e a casa, o amor e o respeito que possuem pelo local físico e espiritual. O documentário tem legenda em inglês para falas e todas as informações que são ali apresentadas. Os protagonistas do vídeo são Fernando de Oxóssi, Pai Beto de Ibó, Mãe Rita de Oxum, Luana de Omulu, Pai pequeno Pedro de Aganjú e Rodrigo de Oxalá. Eles contam sobre a vida que mantêm na casa de candomblé, a importância dos ensinamentos para a vida secular e para a vida sagrada.

Ocorre que, ao final do vídeo, há referência ao endereço, telefone e celular com aplicativo de mensagens instantâneas: vi ali uma oportunidade de retomar o contato, pois vários empecilhos me impediram de seguir às visitas aos festejos na casa de candomblé.

Logo que entrei em contato, fui prontamente atendida. Falei com Pai Pedro de Aganjú, o babaquequerê da casa, o pai pequeno, passei algumas informações sobre minha pesquisa e quem eu era. Ele, rapidamente, lembrou-se quando fui pedir autorização ao pai Beto para conversar com as crianças e realização da pesquisa, momento que ele estava junto abrindo possibilidades e disponibilidade. Por meio de mensagens, pedi que me auxiliasse no contato com as crianças do documentário e seus respectivos responsáveis, por estarem muito atribulados com a festa de Xangô que viria em breve, deu-me liberdade de conversar diretamente com os responsáveis passando-me os telefones de cada um.

Nesta ocasião, relatei o nome de todas as crianças que tinham falas no trailer do vídeo, pois até então não tinha contato com o documentário completo. Não encontrava na internet nem nas emissoras que pesquisei. Pai Pedro descreveu a situação de todas as crianças que ainda permaneciam no ilê ou ainda mantinha laços com a casa, mas havia duas meninas que não compunham mais a comunidade. Natalie e Nicole tomaram rumos diferentes e há alguns anos não mais frequentavam a casa de candomblé. Não tendo mais informações além deste relato, até então, segui curiosa por querer saber o caminho que elas

⁴¹ <https://www.youtube.com/watch?v=RKQ28ykmUVg&t=3s>. Acesso em 26.06.2017

trilharam, mas ao mesmo tempo, aproveitando a oportunidade dos contatos que pai Pedro havia me dado.

Era julho, mês de férias das crianças e desfrutar desse momento era primordial, pois seria a oportunidade de tê-las juntas para uma conversa coletiva. Entrei em contato com os quatro pais, três desses me responderam, um deles não houve possibilidade devido a ausência nos dias e horário que liguei, por mais que variasse os horários e dias para entrar em contato, ninguém me atendia naquele número, mesmo pelo aplicativo de mensagens instantâneas. Um dos responsáveis que me respondeu foi a Mãe Rita de Oxum, a mesma que participou do documentário de Camila Morgause, ela é Iyaegbé da casa, responsável pelos filhos de santo e manutenção da ordem da casa, ela se comprometeu em reunir as crianças em sua casa para conversarmos, mas como o tempo ia correndo e precisava seguir com a pesquisa e ela provavelmente se envolveu em outros afazeres, segui conversando com os demais pais.

Outro responsável que conversei é pai de santo e tem uma casa de candomblé no bairro Recreio São Jorge em Guarulhos, ele convidou-me para o festejo de Omulu daquela casa. Eu tentei ir, mas o carro quebrou, e não consegui seguir viagem. Esse fato me impediu de ir à festa de Omulu do Ilê Aganã Axé Laburé, a festa adentra a noite e, sem o carro, senti-me preocupada em seguir uma viagem sem planejamento ou companhia.

O tempo corria e já em setembro, retomei as conversas com os responsáveis. De todos os contatos que possuía a única mãe que prontamente me respondeu e aguardava os demais pais se pronunciarem para marcarmos nossa conversa foi Andreia.

Andréia tornou-se ebômi e tem cargo de responsabilidade entre os filhos de santo. Está no Ilê Aganã Axé Laburé desde os vinte e um anos de idade, cresceu e amadureceu com os ensinamentos do candomblé. Ela aparece como coadjuvante nas cenas do documentário *Brincando com os deuses*, percebe-se a presença dela ajudando nos preparativos, nos festejos, auxiliando nas oferendas de alimentação e de morte. Sua família é de santo, antes sua mãe era da umbanda e ela seguiu também essa fé até conhecer o candomblé e se apaixonar. Ela é iniciada na casa e tem muito amor e orgulho quando fala sobre seu início no candomblé com pai Beto e pai Pedro:

“Minha mãe era da umbanda e conheci o pai Beto, a gente, eu...foi o único, primeiro e último, graças a deus...então assim, amo, amo de paixão, aprendi muito com eles, com a casa de candomblé, com pai Beto, com pai Pedro, com o meu orixá também, sem palavras, sabe, é uma coisa assim sem explicação. A gente aprende com o tempo e eu fui aprendendo com os erros e com os acertos,

acertei muito antes de, de...errei muito antes de acertar, mas o importante é que acertou, entendeu. E assim, o candomblé pra mim é assim, sem palavras sabe, eu aprendi muito. Minha santa me mostrou muito, me ajuda muito. Quando eu entrei no candomblé eu não sabia nada, não sabia nada, eu peguei tudo no cru e hoje já to aí com 15 anos de santo, to indo pra 16. Aprendi muita coisa, minha santa me deu muita sabedoria, sabe, me ensinou a lidar com o ser humano, porque eu sou muito grossa, muito estúpida, não tenho paciência.”(Depoimento de Andreia em setembro de 2016).

Em conversa com Andreia pude perceber os laços familiares de uma família de candomblé, os laços sanguíneos se confundem com os laços espirituais. Andreia deixa clara a importância dos pais de santo dela, o pai da casa e o pai pequeno, na vida pessoal e religiosa, e ela estende essa importância para sua família carnal. Andreia tem quatro filhas, Izabella e Gabriella, são gêmeas possuem doze anos e aparecem no documentário *Brincando com os Deuses*. Rafaella tem sete anos e também há um “bebê” com um ano e três meses⁴². Moram as cinco em uma casa na região norte da cidade de São Paulo. Andreia é separada e segue a vida só, cuidando das quatro filhas e trabalhando como cuidadora de idosos. Ela autorizou-me conversar com sua filha Gabriella, pois até o momento que bati em sua casa, achei que apenas Gabriella me interessava, por meio do trailer do documentário, eu não conseguia diferenciar quem era Gabriella e quem era Izabella.

Quem atendeu-me a porta foi Izabella e fiquei bastante confusa, porque ela é muito parecida com Gabriella. Andreia veio logo em seguida e abriu-me um grande sorriso. Entrei na sala e cumprimentei Rafaella que assistia desenho animado na televisão, chamaram Gabriella para conversa e também nos cumprimentamos.

Todas elas, menos Rafaella, estavam com tranças raiz na cabeça, Andreia além de cuidadora também é trancista⁴³. Ela estava com seus cabelos lisos e na altura dos ombros, Izabella também estava com tranças raiz e cabelos lisos, mas preso. Já Gabriella estava com seus cabelos crespos naturais no estilo black power e Rafaella estava com os cabelos cacheados até a altura da cintura.

Andreia contou-me que todas as filhas já são iniciadas no candomblé. Izabella e Gabriella fizeram iniciação no candomblé com um ano e quatro meses por problemas de saúde e Rafaella iniciou-se com quinze dias de vida porque, segundo Andreia “todo mundo é feito no santo, então vamo coloca, né”. Ela faz questão de educá-las no candomblé, para

⁴² Essa idade corresponde a data de 10 de setembro de 2016, informações passadas por Andreia em entrevista.

⁴³ Profissional que faz tranças. Este termo foi utilizado pela própria Andreia em rede social.

Andréia sua vida social encontra-se no candomblé. Percebe-se a paixão pela religião em seu depoimento sobre a casa e tudo que ali viveu. Mas ao mesmo tempo ela sabe da possibilidade de, com mais idade, as meninas não seguirem a religião e afirma com tranquilidade e compreensão as possíveis escolhas:

“[...] porque de novinha é a melhor coisa você fazer santo de criança, quando a criança é pequena. Quando tiver maior de idade, como é o caso das meninas, e falar mãe eu não quero ir mais, tudo bem, tranquilo, o problema é delas e o santo não vai cobrar porque fez santo de pequeno, não sabia ainda o que queria, agora no meu caso, já fiz santo com vinte e um anos de idade então eu já sabia o que eu queria pra minha vida. Elas não, então amanhã ou depois se elas não quiser ir mais, eu falo não beleza, tranquilo, não tem problema nenhum, mas eu não posso abandonar o barco, eu comecei eu tenho que ir até, minha filha, até hora que deus falar, agora chegou sua hora, vamos parar por aqui[...]” (Depoimento de Andreia em setembro de 2016).

Andreia decidiu iniciar suas filhas no candomblé ainda bebês. No Ilê Aganã Axé Laburé isso ocorre com muita frequência, são várias crianças que caminham pelo terreiro e a maioria estão de branco carregando seu mokán e guias no pescoço.

Pude perceber, nas várias visitas a festas públicas que fiz, mais de uma criança participando ativamente da cerimônia. Vi crianças no meio do xirê com suas mães, saudando os orixás, no colo ou no chão. Presenciei crianças com oito meses de vida, turbante na cabeça, mokán e guias saudando o aparecimento de orixá no terreiro, acompanhando as batidas de palmas. Testemunhei crianças emprestando seus pequenos corpos aos orixás. A participação das crianças é rotineira no terreiro, elas fazem dali seu segundo espaço de vida, de família, pois além de sua família compartilhar desse mesmo local, comungam do reconhecimento e pertencimento afetivo deste lugar.

Minutos antes da conversa que tive com pai Pedro na cozinha do terreiro, em novembro de 2016, duas crianças me abordaram curiosas com a minha presença ali. Tinham por volta de cinco anos de idade. Vestidos de branco e com guias no pescoço, elas brincavam pela casa. Estranharam, no entanto, uma pessoa diferente no local o que lhes chamou a atenção. Pararam a correria e perguntaram meu nome, mas antes se apresentaram com as mãozinhas atrás das costas. Depois que me apresentei, abriram um sorriso e bateram em retirada voltando à correria da brincadeira. Neste mesmo dia, pai Pedro me contou que a casa segue em sua quarta geração dos familiares, tem avós, filhas, netas e bisnetas na casa e é a família carnal que decide fazer ou não e quando fazer a iniciação dos pequenos. Deixa-se livre para decidir pela iniciação, mas geralmente fazem por complicações na gravidez ou saúde das crianças recém-nascidas.

A casa responsabiliza-se legalmente pela feitura e não a faz da mesma forma que realiza com os adultos, até porque os preceitos são diferentes diante dos orixás:

“Agora aqui na religião, o que acontece, para ser iniciado é de querer dos pais, no caso aqui do terreiro, do Ilê aganã Axé Laburé, os pais assinam um termo de compromisso é...autorizando que vai se fazer o orixá da pessoa, fazendo a iniciação dentro da religião, que é a religião dos orixás, candomblé, dentro do Ilê Aganã tal, tal, tal, aquela coisa toda, aqui tem um livro, um estatuto que consta o nome de todas as pessoas iniciadas aqui na casa dos adultos, assim como das crianças, e ainda em relação às crianças é uma atenção especial, porque no candomblé tradicional que é o que nós fazemos aqui, adultos passam por um tipo de iniciação, as crianças passam praticamente pelo mesmo tipo de iniciação só que por ser crianças tem um...como que eu posso dizer, preceitos diferentes. Entendeu? Por que são inocentes, são crianças assim que...porque tem muitos, muitas regras dentro do candomblé, como por exemplo, quando se inicia não pode se fumar, não pode se ter relação sexual por uns tempos, é...não pode é...beber nada de álcool, não come carne vermelha, não se toma líquido vermelho, café, essas coisas todas, há certos alimentos que a gente chama de ewó que em outras casas se chama de kizila, mas aqui se chama de ewó, que não se pode. Ai o que acontece, em relação à criança a gente evita, por que eles não vão ter nada desse tipo, como beber, como fumar, querer ir pra balada, aquelas coisas todas e...a gente...pesquisa dentro do contexto do orixá da pessoa, do iniciado, do vodunce, que é a criança; o que que pode lhe fazer mal, a gente informa aos pais e os pais ficam responsáveis dessa situação, entendeu? Mas 100% é consenso dos pais com a casa de candomblé, eles procuram o babalorixá da casa que é o pai Beto de Ibó, pai Beto de Ibó vê no jogo qual o orixá da criança, explica para os pais como se deve ser feito, a maioria, vai, de cada, de cada...dez crianças, nove os pais já são iniciados, já sabem, se não é os pais, é os avós, se não é os avós, é os tios, já tem aquele tramite já em família, em consenso e faz-se a iniciação, entendeu?”(Depoimento de Pai Pedro em novembro de 2016).

A criança não possui as mesmas impurezas terrenas dos adultos e por isso não realizam as mesmas obrigações de iniciação. Sua alimentação está voltada para atender o pedido do orixá, mas pode-se adequar a comida de acordo com as possibilidades da criança⁴⁴. As crianças não ficam isoladas no honkó, podem circular livremente dentro do barracão, sendo acompanhadas pela mãe ou responsável direto durante as obrigações para auxiliar na iniciação e cuidar da criança.

Assim Andreia fez com as gêmeas Izabella e Gabriella, assim fez com Rafaella também, e assim irá fazer com a bebê. Ainda não realizou com a mais nova por não ter tempo para ficar com ela em reclusão. O papel da família carnal é primordial para execução da iniciação, tanto pela tomada de decisão para fazer o santo quanto nos cuidados durante a iniciação.

⁴⁴ No caso da criança ainda não ter dentição, faz-se trituração dos alimentos para que possam ingerir em forma de “papinha” ou líquidos.

A família Laburé só possui esse número extenso de crianças iniciadas por ter famílias que permaneceram na cultura do candomblé. O candomblé e as famílias que ali pertencem possuem uma noção familiar relacionada à cultura iorubana de pertencimento à comunidade de origem e família expandida.

A família expandida vai além do núcleo familiar burguês moderno, que possui mãe, pai e filhos como seus membros principais da casa. Na família expandida, a comunidade faz parte do laço sanguíneo, ali se entrelaçam tios, sobrinhos, primos, e, principalmente, avós, as figuras mais respeitadas da família. O ancião é a cabeça, o respeito e a sabedoria do grupo, ele é o elo da comunidade.

Senti-me acolhida neste grupo todas as vezes que visitei a comunidade e família Laburé, em especial no dia 19 de novembro, véspera do dia da consciência negra, data em que combinei estar junto ao pai Pedro para esclarecimento de alguns pontos da pesquisa. Foi o mais significativo e representativo do ponto de vista da pesquisa. Pode ser pelo maior grau de conhecimento cultural que obtive nesses anos, pois em 2015 fazia dois anos que me embrenhei na pesquisa de uma prática de fé até então desconhecida. Pode ser pela sensibilidade aguçada naquele momento ou até mesmo por ser uma das poucas vezes que fui com a luz do sol como companhia. Não sei. Mas pude perceber e traçar cada passo da pesquisa em algumas horas de observação, conversa e envolvimento.

No dia 19 de novembro de 2016, decidi ir de ônibus e sozinha ao terreiro. Fui após um evento de consciência negra na escola que lecionava e perguntando às pessoas, bem aflita, como chegar ao meu destino. Acho que os orixás colocaram boas pessoas em meu caminho, porque o percurso que eu havia decidido fazer mudou completamente e para melhor.

Já no bairro Mikahil II, próximo à localidade dos bairros Invernada e Primavera, em meio à ladeira que antecede o terreiro, me peguei pensando nas várias vezes que fui lá e o quanto aquele lugar mudou. Ali era uma estrada de terra, quase sem sinalização, já estava asfaltada e com algumas referências que facilitavam a caminhada. Fui de carro, a maioria das vezes, e na escuridão da noite. Estar ali, assim, de dia, fez-me apreciar como é bela a vista da cidade na pedra mais alta.

Bati no portão e um dos filhos da casa me atendeu, pedindo para que eu aguardasse a autorização de entrada. Minutos depois Luana de Omulu veio me atender, perguntou meu nome e pediu que eu a seguisse. Logo no espaço aberto do terreiro, havia alguns carros e vários filhos de santo com seus colares de contas e suas roupas brancas seguindo seu

trabalho. Era uma semana antes da festa das ayabás, festa em homenagem às orixás e, portanto, homenageava a uma das patronas da casa, Oxum.

Todos os filhos de santo estavam ajudando em algum preparo para a festa, Luana levou-me até a cozinha do barracão que eu já conhecia e deixou-me à mesa que estava com alguidares⁴⁵ recheadas com pés e partes do corpo de alguma ave, todas elas identificadas.

Assim que reparei nos alguidares, veio até mim duas crianças, aquelas que há pouco descrevi sua reação a minha presença. A presença deles e de mais umas duas meninas, que tinham entre três e seis anos de idade, pode me confirmar o que é uma família de santo. Não era possível identificar a mãe e pai desses garotos, até porque não tive a oportunidade de perguntar, mas todos os integrantes da casa cuidavam deles, atentos, como se fossem os pais ou familiares - e são familiares, afinal - seja pedindo para cessar a corrida, seja limpando seus lábios ou pedindo para que brincasse em outro local. Eles cuidavam das crianças, dos seus corpos e atitudes.

Logo em seguida, o pai pequeno Pedro de Aganju apareceu com seu lindo sorriso e aperto de mão. O pai Beto, pai de santo da casa, estava numa consulta e nos preparos da festa que ocorreria logo menos, na ausência do pai Beto, que por sinal não pude vê-lo naquele dia, quem assume as responsabilidades é o pai Pedro.

Ele tratou-me no mais afetuoso dos contatos, a todo instante se colocou como orientador. Com sua didática, apresentou-me os mais variados valores e instruções gerais da vida no candomblé e representação das crianças na casa do Ilê Aganã Axé Laburé. Seu papel de instrutor e cuidadoso com os filhos de santo e comigo fez-me experienciar os laços espirituais que contém uma família de candomblé e os limites muito tênues em relação aos laços familiares sanguíneos.

No candomblé, todos cuidam de todos, não havendo responsabilidade sob os ombros de ninguém, todos são importantes, essenciais para a continuidade da família e, portanto, responsáveis pelo percurso que seguirão. Esse percurso nada mais é do que um ciclo, círculo de vida com começo, meio e fim, mas que eles acreditam já conhecer os caminhos.

A comunidade-família é aberta, seu sentido nunca se perde, pois todos estão comprometidos com os valores, atitudes e energias ali transmitidas. Se um integrante sai, sempre é recomposta para a continuidade do andamento, seja nas dinâmicas do dia a dia

⁴⁵ Tigelas de barro.

em família, seja na responsabilidade com os integrantes da família, seja na condição de vida e morte.

Essa significação pode ser assemelhada, ou até mesmo dizer que há uma herança cultural nas relações culturais iorubanas comumente conhecidas no Brasil: a roda de capoeira, a roda de samba e o futebol possuem essa mesma dinâmica. São construções abertas, dependentes do envolvimento de cada integrante, uns cuidam dos outros sem responsabilidade hierarquizada, em primeiro momento, e é sempre recomposta sem perder a harmonia da continuidade dos movimentos.

O terreiro de candomblé possui mesma construção e reproduz a formação familiar e energética das famílias expandidas iorubanas. A roda é o principal veículo de energia, palco dos orixás, necessita-se de todos os integrantes da família para fazê-la valer, atitudes como respeito, solidariedade e integração são essenciais para a construção e manutenção do terreiro. A harmonia dos movimentos prossegue mesmo se há uma recomposição de integrantes.

São perceptíveis os laços construídos pela família Laburé, não houve uma visita realizada que não se reconhecesse a responsabilidade compartilhada pelos filhos e filhas de santo. Seja quando uma criança se desgarrava do grupo, seja por alguma tarefa para execução da festa pública, vê-se a continuidade da harmonia dos movimentos mesmo trocando seus agentes realizadores.

Essa continuidade é fundamentada também pela construção social do terreiro principalmente, como quando pai Pedro disse que eles estão construindo a quarta geração no terreiro, as famílias se perpetuam e mantêm seus laços sanguíneos e laços de fé neste mesmo espaço, o que faz esse terreiro ter ainda mais força e união.

A noção de família expandida para o Laburé é fundamental para a sua continuidade, é por meio dela que se mantém viva as tradições do candomblé, pois são as novas gerações que garantirão sua permanência enquanto cultura, enquanto religião. Sabendo que as figuras infantis são frequentes no Laburé e que só são iniciadas porque seus familiares a inserem na religião, são justamente elas que manterão o candomblé vivo, ou seja, são as famílias carnis que proporcionam expansão para o candomblé da família espiritual. O elo família carnal e família espiritual não se encerrarão enquanto manterem viva a cultura de família expandida iorubana, no mesmo ciclo vital.

3.1 A organização da família de fé

A representação do corpo na filosofia iorubá é concebê-lo como um arquivo vivo da memória. Nele está impresso toda história e com ele se produz história. Ao sul do Saara, as práticas africanas não diferem religião e vida, elas estão interligadas e são bases para o estabelecimento da comunicação. Através do corpo que se veicula energia. Essa característica persiste e resiste esteticamente por meio de ritmos e tempos cruzados.

O corpo é como veículo de energia para que a manifestação do orixá. Por meio do ritmo, o corpo comunica, transmite emoções e sensações. Ele é condutor de axé:

“O território do corpo negro sempre se mostrou flexibilizante, relativizando a fixação da área implicada na noção de território físico, fazendo emergir pluralidade dos lugares. Ao relacionar-se festivamente com o espaço pela dança, pela libertação dos sentidos, o indivíduo modifica a sua energia, a sua força pessoal, e seduz a diferença étnica para uma maior sensibilização em face ao mundo” (SODRÉ, 1988, p.133).

O corpo iorubano é base e condição para existência. O corpo iorubano depende da conformação de sua comunidade e essa filosofia se prolongou na diáspora. Esse corpo nada é se não for em grupo, por isso a importância de celebrar a união, bem como suas formas de comunicação. Sendo assim, é possível rastrear memórias, valores, sabedorias e histórias de um povo por meio do corpo, pois ele é a representação da ação de uma sociedade.

Sendo o corpo iorubano suporte de histórias, valores e saberes compartilhados, representados, ressignificados, ele também pode ser acessado para as práticas culturais na diáspora. O corpo negro na diáspora permitiu o vínculo com a divindade (SODRE, 1999).

A experiência sacra para os iorubás é mais corporal que intelectual. Muito diferente das formas cristãs, o corpo é receptáculo do divino, é por meio dele que se acessa ao sagrado. Esse corpo também é comunitário. O corpo é sujeito, objeto e o rito é o local de plena expansão dos orixás.

O mito nesta filosofia não é fantasia, ela faz parte da construção coletiva que esclarece o cotidiano e tenta explicar a existência humana. Renova-se o mito nos terreiros de candomblé, por meio da execução dos ritos e expansão do axé.

O axé é o combustível do corpo iorubá, assim como a palavra: palavra e corpo são objetos ativos, sujeitos. Com corpo e palavra se manipula o axé e é por ele manipulado. Vegetais, animais e minerais são essenciais para comunhão e ingredientes principais do axé, mas eles só se transformam em axé, efetivamente, por meio do corpo e da palavra. Ao

macerar uma erva, imolar um animal, pronuncia-se versos e cantigas, só assim o axé se faz presente.

A incorporação nada mais é do que a ponte do mito ao presente histórico, o indivíduo traz em seu corpo a divindade e a representação que esta tem na mitologia dos orixás, ou seja, é a ponte do individual para o coletivo maior. A incorporação só acontece naqueles que têm sob controle a divindade e para que isso ocorra o filho de santo precisa ser iniciado em uma casa de candomblé. O iniciado é templo vivo, fabrica-se culturalmente esta nova vida, por isso também dá-se o nome de feitura para a iniciação. O iaô é como um filho recém nascido, ele aprende a viver e a conviver com este novo corpo e nova cultura que lhe está impressa.

A iniciação é realizada como se a interioridade do indivíduo fosse expandida e, dá a permissão ao orixá para que ele se manifeste de forma plena em seu filho. Cada indivíduo tem seu orixá específico, ele é responsável pelas suas histórias e principais características associadas à personalidade e ações gerais, por isso, os filhos de santo cultuam seus orixás de cabeça e faz-se obrigações para ele, essas obrigações são responsáveis por ligar o filho ao orixá.

As obrigações são realizadas de sete em sete anos, o deca. Quanto mais obrigações se têm, mais velho se é na casa e mais respeito se tem. Quanto mais obrigações se têm, mais estreito é o elo entre o orixá e seu filho e mais controle se tem sobre ele. Aqueles que têm mais tempo de orixá são chamados de ebômi, o filho mais velho.

O filho de santo que tem o título de ebômi tem mais responsabilidades e cargos dentro da casa, ele pode até abrir uma casa de candomblé, e, quando este tem seu corpo habitado pelo orixá, ele também tem mais responsabilidade, liberdade e maturidade sobre o corpo de seu filho. Nota-se que um orixá é ebômi quando este pode falar em público ou quando não consultado, pede cantiga, toma iniciativa de saudar os fieis. Os ebômis quando não dançam, ficam com os braços para trás e o dorso das mãos em cima dos rins. Ter maior tempo de iniciação é sinônimo de maior autonomia, privilégio e poder para o orixá.

Para descobrir o orixá de cabeça de um indivíduo, joga-se búzios, que é um jogo com 16 sementes de odú, e, a partir do número de contas que caem abertas e fechadas, há um itã de orixá que se relaciona à vida do consulente. Os búzios estão associados ao Ifá, o orixá sábio e adivinho, responsável pelo destino dos homens.

Por meio do jogo de búzios se descobre se o filho de santo terá a experiência em orixá ou não. Aqueles que entram em transe, servindo de cavalo para estadia dos orixás em

terra são chamados de rodantes, esses fazem o ori (cabeça), pois recebem o santo e precisam nutrir a cabeça e cuidar dela sempre. Um iaô, filho mais novo, faz sua primeira obrigação com o objetivo de limpar seu corpo e vida para a entrada do orixá. Fica-se um tempo que varia de sete a quinze dias, depende do pedido do orixá ou da casa de candomblé, retirado num quarto chamado honkó, habituando-se a sua nova vida de orixá, não podendo ter contato com o mundo externo, nem seus objetos e atitudes comuns, suas roupas são brancas para representar a pureza de sua feitura, sua alimentação restringe-se à comida preferida de seu orixá de cabeça e nutre-se a cabeça do iaô constantemente com ingredientes também ditados pelo orixá. Assim como já dito, o iaô constrói-se novamente para ter vida e culturas novas.

No candomblé existem também aqueles que não são rodantes: os ogãs e as ekedis, eles tem funções específicas na casa e estão associadas ao gênero. Ser ekedi é função feminina responsável por cuidar dos orixás em transe, veste-os, dança-se com eles, ajudam as mães e pais de santo nos ritos. Já ser ogã é função masculina e existem três tipos: o alabê, aquele que toca o atabaque sagrado, principal instrumento que embala as danças dos orixás; o pegigã, zelador dos altares do terreiro e o axogum, o sacrificador de animais.

Ogãs e ekedis são confirmados no santo, também joga-se búzios para saber suas funções, são suspensos e não feitos, passam pelo ritual de iniciação mais simplificados e já nascem ebômis, portanto podem ser mães e pais de santo.

Percebe-se, com essas características e detalhes que a hierarquia na comunidade do candomblé é muito forte. Quem conduz os ritos, as obrigações e é responsável pelo terreiro de candomblé é o pai de santo ou a mãe de santo, ele ou ela são responsáveis pelo jogo de búzios, pelo traçado do destino dos homens e por transmitir o querer dos orixás em terra para os seus filhos e filhas. Por isso são chamados de babalaô, o pai da adivinhação, ou babalorixá, o pai responsável pelos orixás. Atualmente, ser babalorixá, ou yalorixá no caso de mãe dos orixás, condensou-se nas duas funções.

Abaixo do pai ou mãe de santo, existe o pai pequeno, o babaquequerê; ou a mãe pequena, a iáquequerê, que, na ausência do pai ou mãe de santo, são os responsáveis pelo terreiro. Não a toa que, durante a festa dos orixás no candomblé, eles permanecem ao lado do pai ou mãe de santo, tendo local cativo em frente à casa, próximo da poltrona do pai ou mãe da casa.

Seguindo os cargos de grande importância da casa, para o funcionamento religioso, tem-se a iabassê, aquela responsável por cozinhar as comidas de orixá; a ialaxé, zeladora

dos axés da casa; a dagã, a ebômi mulher que dança no padê de Exu; a ia tebexê ou o babá tebexê, que, podendo ser homem ou mulher, é encarregado de puxar os cânticos e jibonan é a mãe ou pai que cria e são responsáveis pelos iaôs no período de reclusão.

Seguindo esses cargos, percebe-se que há uma hierarquia nas funções e importância na realização da religião candomblé: há aquele que cuida de todos e deve ser respeitado, seguido por cargos abaixo dele com mesmo respeito e prestígio seguindo uma linha de autoridade.

O fato é que a educação ali recebida é hierarquicamente definida, aprende-se que o respeito aos mais velhos carnis e mais velhos de santo é fundamental, tanto pelo cargo que exercem, porque a evolução nas funções religiosas depende do tempo de sabedoria, quanto pela sabedoria vital e espiritual que possuem no exercício do candomblé.

Em conversa com pai Pedro, pude perceber o respeito que os filhos tem às pessoas mais velhas, seja no momento em que os meninos com menos de cinco anos me abordaram carinhosamente, com os braços para trás das costas em sinal de respeito, ou então em dois momentos em que fomos, Pai Pedro e eu, interrompidos na conversa. Pela primeira vez, quando Luana aparece para nos ajudar em algumas informações, ela se põe em respeito a mim e ao pai pequeno para interferir na conversa, ou pela segunda vez por uma filha da casa que havia chegado a poucos instantes para ajudar nos preparativos da festa e se coloca aos pés de pai Pedro pedindo sua benção e também pede licença a mim:

“Então e tem todo um tipo de, o candomblé tem um sistema de hierarquia rígido, como é o sistema antigo [...], entendeu, um sistema rígido como a educação antiga se tinha, né, aquela coisa da pessoa é venerar o pai, a mãe, pedir bença, respeitar os mais velhos, tudo isso é um contexto característico do candomblé, que muitas gente, às vezes no dia a dia, que nem eu vejo muito adolescente, criança, dizendo pai, mas você é isso, você é aquilo, aqui não é assim, não se permite isso, entendeu, é senhor, senhora e não é isso que eu to te chamando, que eu to impondo uma situação que a pessoa é, ela faz por obrigação, ela se sente necessidade de falar por que ela percebe, principalmente as crianças e adolescentes, que é errado você ter um diálogo de sou coleguinha, entendeu, do mais velho, sendo que isso não existe, entendeu. Se é um mais velho, já tem mais experiência de vida e tudo mais, não é nem experiência de santo, é experiência de vida, ai o que acontece, a pessoa tem que ser respeitada por isso, porque ela já tem uma bagagem toda e quem é mais novo tá atento ainda a essa bagagem e continuar nisso, nessa história, entendeu, mas é isso, ai o que acontece, a gente, aqui no axé labure ilê agana, a gente preserva muito a educação, que é um candomblé muito de família é muita, como te falei já estamos na, na quarta geração, caminhando pra outras, ai o que acontece, tem que se ter uma educação e uma, an, hegemonia, vai, pode-se dizer que a pessoa tem que ter uma cumplicidade de educação, entendeu...se, se não vira bagunça, vira baderna”.(Depoimento de Pai Pedro em novembro de 2016).

A educação identificada pelo pai Pedro é reforçada por Andreia, que percebe ser essa educação hierárquica que a fez perceber o mundo positivamente e é por meio dessa educação que ela espera que suas filhas também sigam e entendam:

“Pai Beto e pai Pedro são pessoas assim que sem palavras pros dois, me ensinaram a ser filha, mãe e mulher. Porque me pegaram numa fase da minha vida meio complicada da minha vida, e hoje tudo que eu, a sabedoria que eu tenho como mãe, como filha eu tenho que agradecer tudo a eles, eles me ensinaram muito, a minha santa também, depois que eu fiz o santo eu aprendi muito a respeitar porque eu nunca fui de respeitar ninguém e quando você entra pra uma casa de candomblé, ali tem o dono dos porcos né, então ali você tem que aprender a respeitar, cada um na sua hierarquia, aprendi a respeitar, aprendi... a falar não..fulano de...igual a mãe Rita que é a egbé da casa, tem que respeitar ela, independente das pessoas...tem que respeitar, pai Pedro que é meu pai pequeno, babalorixá que é pai Beto d’Ibó e as outras pessoas que vem depois dele que tudo é uma hierarquia, igual no meu caso, eu que já tenho cargo também e assim por diante, então a gente foi aprendendo com o tempo, né, lógico, eu fui aprendendo muita coisa, muita coisa e hoje eu falo, o que eu, o que eu aprendi eu tenho que passar pra elas, mesmo elas não estando presente porque as vezes eu vou e elas fica, eu falo filha oh, é assim, assim, assim que funciona, vocês tem que respeitar mais velhos, tem hierarquia, que é do dono da casa, tem que respeitar acima de qualquer coisa, gostando ou não, então a gente vai passando, de um pro outro, e eu passo isso muito isso pra elas, como pras grandes, pra Rafaella que ta vindo na mesma, né, no mesmo patamar e quanto pra bebe, porque a bebe vai crescendo no mesmo ritmo.”(Depoimento de Andreia em setembro de 2016).

A hierarquia não serve apenas para organizar o sistema religioso do candomblé, ela também serve como espelho para os aprendizados da vida secular e sagrada. Como no exemplo acima de Andreia, ela diz ter aprendido a viver harmoniosamente com as pessoas, aprendeu a ser um exemplo para suas filhas e criá-las da melhor maneira possível com o candomblé. O respeito, a organização, o cuidado, reforçam a composição de família da estrutura do candomblé, os postos mais altos da hierarquia não servem apenas para posicionamento de autoridade, eles estão ali para além da organização, para os cuidados dos filhos e filhas, para o acolhimento e manutenção da união enquanto família.

Durante a primeira e única conversa que tive com o pai de santo Beto de ibó, quando pedia sua autorização para conversar com as crianças do terreiro, ele me contou um evento em que uma das crianças sofreu bullying na escola, por usar guias no pescoço, ela vive ali no barracão mesmo, e além de usar o acessório sagrado, os colegas sabiam de sua morada. Este fato o alertou para que permitisse que as crianças e adolescente não usassem em locais públicos seus apetrechos sagrados para não causar desconforto em seus filhos de santo.

O fato é que nessa ocasião em que um de seus filhos sofria preconceito, ele reuniu alguns filhos de santo mais velhos para tentar interferir nesse caso, indo até a escola e procurando a família do agressor pelo bairro. Não foi necessário mais de uma intervenção, não precisaram seguir com as investigações, pois o bullying cessou e o desconforto diminuiu, mas a ação em conjunto da família fortaleceu a criança que sofreu preconceito.

3.2- “Porque muita gente pensa que é macumba, né. Coisa do mal”

A frase que intitula este subcapítulo foi proferida por Izabella em depoimento. Ela contava sobre seu desconforto em afirmar que é do candomblé para seus colegas antigamente. Essa fala sobre o candomblé estar relacionado a “coisas do mal” foi frequente entre aqueles que conversei para construção da pesquisa. Eles mesmos se colocavam a disposição deste assunto. Essa expressão também é frequente em minha vida pessoal, pois a minha adolescência permeou esses adjetivos, quando questionava aos meus pais sobre religiões de candomblé ou umbanda que minha família frequentava. Havia um tabu em relatar sobre esses eventos, por mais que citassem situações em que minha tia precisou de assistência, pois desmaiava com frequência e conversava sem saber depois o que havia falado, ou até mesmo em momentos para descrever a terceiros qual o tema de minha pesquisa na pós graduação.

Esse tabu, senso comum ou qualquer identificação dada para essas atitudes estão relacionados ao desconhecimento das práticas de religiões afrobrasileiras. Desconhecimento este proposital, ancorado na discriminação sobre a cosmovisão inerente a essas religiões.

Sem a noção básica da cosmovisão iorubana é impossível entender as práticas e relações das religiões afrobrasileiras. Reginaldo Prandi (1991, 2001) apresenta essa discussão da cosmovisão iorubana diferente da cosmovisão europeia contrapondo o termo religião e corpo ético para as religiões afrobrasileiras. Levando em consideração as discussões da Antropologia clássica e colocando-a muito brevemente, pode-se afirmar que religião está ligada a uma doutrina moral, a um corpo ético.

Prandi chama atenção que o candomblé, especificamente, se apresenta como uma religião aética: não rejeita nem precisa de uma orientação moral. As regras existem para a relação do fiel com o orixá, do fiel e sua casa, para manutenção da hierarquia no culto.

Aprende-se no candomblé regras para o candomblé e não para se viver no mundo, ou mudar o mundo.

Mas o que a história de Andreia e suas filhas nos diz até agora é exatamente o contrário do que aponta Prandi: a hierarquia existe para determinar a moralidade e a ética da vida religiosa e secular, vivendo o candomblé, aprende-se a viver em sociedade. O corpo ético do candomblé se fixa nas histórias mitológicas e na hierarquia da comunidade.

A grande diferença do candomblé, então, para as grandes religiões monoteístas clássicas não é a ausência ou negação do corpo ético. A diferença se encontra no formato deste corpo ético, na lógica de seu funcionamento que se localiza nas histórias míticas. Mas a mitologia iorubana é entendida como conjunto de histórias ingênuas perante a origem do mundo ou entendimento de mundo, segundo a percepção eurocêntrica.

A visão de mundo iorubana faz com que o candomblé não se baseie em religião que enfatiza o pecado à vida de seu fiel ou busca pela salvação, pois a ontologia iorubana é antropocêntrica, geocêntrica e pragmática. São essas três características que nos permitem entender o candomblé. O ser humano é a chave, nele se concentra a finalidade e justificativa de sua existência, achar que o objetivo da existência do homem está no universo ou em Deus, soa estranho aos iorubanos.

Os orixás existem, porque existem os homens. É o homem que alimenta os poderes e glorifica os orixás. Não se espera redenção espiritual futura, o que interessa é a vida presente, o mundo presente e a eficiência de suas práticas: o importante é estar saudável, ter muitos filhos, ter riqueza, beleza, ótimas caças, vitórias em guerras e para a garantia disso em vida terrena, acessa-se o sagrado. (RISÉRIO, 2007).

Há corpo ético e se baseia nos mitos e na hierarquia para organização das relações humanas da comunidade, esse corpo ético não está expresso em regras expostas em livros ou em uma pessoa em específico. Vive-se a partir das histórias já trilhadas pelos deuses iorubanos e eles não tinham regras sociais, não havia uma lógica baseada no bem ou no mal, não há maniqueísmo ou dualismo nas relações sociais iorubanas.

O viver iorubano é complementar e cíclico e isso se estende para seus deuses: Omulu é orixá da varíola e também é o orixá da cura. Exu é mensageiro e não há bondade e benevolência em seus atos. Ogum é orixá criador por manipular a técnica da metalurgia e também é o orixá destruidor, da guerra. Os orixás não são perfeitos em suas ações, eles são falhos e essas características que se assemelham à humanidade que os fazem ser deuses para reger a natureza e humanidade. Deste modo, não há futuro, não há o que está por vir

que não tenha sido vivido pelos orixás e que não possa se saber pelo jogo de búzios. A segurança está neste viver cíclico que varia entre a bondade e maldade, o que deu certo e o que está errado, entre a libertação e a prisão, não sai desse círculo em meio a esperança de dias melhores e a segurança e tranquilidade iorubana se firmam nessa circularidade e complementaridade.

Exatamente por conta dessa dinâmica expressa nos mitos, da ausência de corpo ético escrito, ausência da projeção de futuro e salvação, que não se concebe como válida a cosmologia da religião afrobrasileira e a coloca no patamar do mágico e do ingênuo.

Essas novas visões de criação do mundo perante as dinâmicas sócio culturais apresentadas pela concepção cristã ocidental (seja pelo catolicismo, seja pelas religiões neopentecostais nos últimos tempos) são creditadas como sendo práticas antirreligiosas, relacionadas à magia e ao demonismo.

Assim, as religiões afrobrasileiras também são definidas a partir da religião majoritária no país e muitos negam a ideia de laicização do Estado contribuindo para a difusão dos preconceitos relacionados à diversidade religiosa no país. O resultado dessas possíveis posições é o preconceito religioso e o racismo que, apesar da existência da lei que proíbe a intolerância religiosa⁴⁶, impede a aprovação social quanto à liberdade religiosa em todo o país.

Ocorre que essa relação desleal com as religiões afrobrasileiras afeta mentes e corpos que vivem dessa fé. Ter uma cultura diferente da majoritária no Brasil requer um posicionamento político firme e consciente. Os filhos do Laburé sabem disso e em diversas ocasiões das conversas que tive com eles, pude perceber essa relação política religiosa que possuem.

Em conversa com Gabriella e Izabella tive a oportunidade de saber delas se sofriam preconceito religioso, após apresentar o trailer do documentário *Brincando com os deuses* perguntei como era na época da escola, se podiam contar a alguém sobre sua religião, elas disseram que não e que também não sentiam vontade em contar porque “o pessoal é muito preconceituoso”. Izabella acrescentou que atualmente conta ser do candomblé:

“Izabella- eu conto, sem medo.

eu-por que antes você tinha medo?

Izabella- ah, não sei né, o modo que a pessoa vai reagir com você. Por que é antigamente, não sei é...tinha um certo medo né, das pessoas se distanciar de

⁴⁶ Lei Contra a Intolerância Religiosa - Lei 11635/07 | Lei nº 11.635, aprovada em 27 de dezembro de 2007.

mim porque eu sou do candomblé, porque tem muita gente que pensa que é macumba né, coisa do mal...”(Depoimento de Izabella em setembro de 2016)

Neste mesmo dia, Andreia, mãe das meninas, também contou sobre dois episódios de preconceito religioso, um deles ocorreu com ela em uma entrevista para ser cuidadora de idosos e em outro momento com as meninas:

“[...]Eu sofri um preconceito, mas eu tirei de letra, porque... mas foi uma coisa boba assim, básica, uma porque eu fui fazer entrevista e na entrevista o cara perguntou pra mim qual era minha religião e eu falei que eu era candomblecista e ele falou assimmm, é você é macumbeira, eu falei não, eu sou candomblecista. Macumbeira é uma coisa, ser candomblecista é outra. Ai ele virou pra mim, por causa disso ele não me, ele não, eu não passei na entrevista por causa da minha religião.

eu- pra cuidadora mesmo?

Andreia- É, ai eu falei pra ele não, o deus que eu sirvo é o mesmo deus que você serve não muda nada, só que na igreja ele é um e no candomblé é outro, mas pra mim é a mesma coisa, mas até ai cada um tem sua opinião, você tem a sua e eu tenho a minha, também levantei da cadeira virei às costas e sai. Mas elas graças a deus... por enquanto...Esses dias teve, mas assim, um probleminha na escola e elas deram colar, você vê que elas usam um colar que tem uma pedra, ela mesmo que fez, elas andam em quatro meninas e ela deu um colar pra uma amiga que não tinha, ai a menina...sei la qual foi o motivo da ...a amiga falou pra mãe que elas ia por o nome da menina na boca do sapo e isso a suposta fingiu que tava loucaaa tudo. E eu falei pras menina, eu fui na porta da escola e falei olha eu só vou te falar uma coisa, eu conheço o filho que eu pus no mundo, minhas filhas tem a religião delas, mas elas nunca, nunca iria falar pra alguém, ser amiga, que ia colocar o nome na boca do sapo, uma que minha religião não é assim, isso daí e tal de coisa de magia negra, minha filha você ta totalmente dis...você não tá nem, você nem sabe nem o que você ta falando, então eu acho melhor você dobrar sua língua e parar bem pra pensar no que você falou, depois passou dois dia, a menina foi pedir desculpa pra ela, porque a menina falou isso pra mãe dela. Então a mãe dela me ligou, entendeu, falando sobre o colar, eu falei sabe o que você faz com o colar, joga o colar no lixo, se o problema é o colar e eu falei que não é, porque as pedras são do meu aquário que tá ali na minha sala, entendeu (risos)...eu tenho um aquário aqui enorme cheio de pedra tal, elas pega dali pra fazer colarzinho pra elas, elas nunca fez pra ninguém, só fez porque era um grupo de quatro e todas, as três tinha e ela não tinha, mas tira o colar do pescoço da sua filha e joga no lixo pra mim não ter que entrar no meio da briga, porque ai o negocio já vai feder.” (Depoimento de Andreia em setembro de 2016)

Pelas religiões afrobrasileiras terem relações com o simbolismo e concretude para professar a fé relacionam-se etnocentricamente suas práticas à magia e feitiçaria. A manipulação de objetos como pedras, vasos, ervas, amuletos, a constante emanção de animais, rezas secretas com uso de linguagens desconhecidas pela maioria da população (iorubá como a linguagem do terreiro de candomblé), o transe, a incorporação, o conhecer o futuro por meio das adivinhações, a cura de doenças, a transformação do destino como

algo associado pelo senso comum ao imediatismo, são características do candomblé facilmente associadas à magia.

Atrelado ao racismo e à conceituação distorcida de religião, esse preconceito tem origem na época da escravidão, quando africanos escravizados não puderam exercer suas práticas culturais.

Têm-se documentos e relatos de ações policiais desde 1857 que além de descrever os terreiros baianos também demonstram a proibição de práticas religiosas (REIS, 1989). Em fevereiro de 1857, proibiram-se batuques, danças e reuniões de escravizados sob pena de prisão, essa proibição não se estendia aos africanos e descendentes já livres, mas estes deveriam pagar licença à polícia para praticar a religião ou festas ligadas ao candomblé. (COUCEIRO, 2006).

O preconceito às religiões estava até então ligado às práticas socioculturais dos escravizados e não tanto por estar relacionada à magia ou ao demonismo. Desde o período da Inquisição no contexto colonial passou-se a justificar a proibição das práticas de religião afrobrasileira com a inferência e relação à magia. Com isso, os senhores passaram a obrigar os escravizados a praticar o catolicismo como forma de controle e repressão. Mas o catolicismo foi incorporado e ressignificado dentro das lógicas dos africanos e descendentes.

Mesmo com essa ressignificação das religiões afrobrasileiras sobre a concepção católica, ainda há no Brasil a associação dessas religiões com a magia. Isto está colocado por que a ideia de corpo no capitalismo não se enquadra às concepções de lógica iorubana.

Para o capitalismo, o corpo tem de ser coisificado, domesticado, enquadrado nos padrões de comportamento para o trabalho, pois com o objetivo do lucro, a quantidade e rapidez das mercadorias são os meios de garantia para o ideal de produção. Em contraposição há o corpo assimétrico, descompassado, policêntrico e livre do iorubano, sem valores comerciais ou lucrativos, ele tem por objetivo não ter padrões ou definições, ele é corpo por ser livre, ele é ponte de acesso ao divino, todas suas ações são orientadas para enaltecer o sagrado e dar acesso a ele para vir a terra. Nessa conjectura, o corpo enaltece o sagrado por meio do transe. O estado de transe nada mais é do que a ponte do individual para o coletivo e o corpo é o veículo dessa transmissão indivíduo-grupo e concretização do sagrado, pois é por meio da incorporação que se refaz o mito enquanto construção coletiva dos iorubás:

“O transe ou incorporação de divindades [...] acontece na arkhé africana como uma experiência de passagem de um plano para outro, como a vivência somática de um princípio cósmico que permite, graças aos ciclos repetitivos da cosmogonia, reinterpretar-se, no aqui e agora do rito, a arkhé. Nada é inconsciente, porque nada se realça, tudo se visibiliza na dramaticidade ritualística. Divindades e ancestrais, origem e morte reencontram-se no instante de deslocamento ritualístico de corpos num espaço” (SODRÉ, p.183,1999)⁴⁷.

A experiência do real se faz concreta por meio da incorporação, do transe, e ele só é possível por meio da preparação do corpo de um iniciado, do corpo preparado para receber os orixás que trarão consigo comportamentos, danças e gestos esperados pelo grupo por já estarem representados pelos mitos. O iniciado é o templo vivo do candomblé e renova-se o mito nos terreiros por meio dos ritos, a ação do templo vivo expande o axé que também se renova a cada prática do rito. Ou seja, o corpo é veículo de axé e propulsor da reativação constante do mito em cada ritual do candomblé.

O axé é a energia do mito, é a vibração que potencializa a realização do mito em rito, ele é combustível do corpo iorubano e, conseqüentemente, das ações no candomblé. A experiência iorubana é simbólica, há uma relação corporal e afetiva com as divindades, é a relação estreita e dependente da concretude nos ritos: cânticos, roupas, maceração das ervas, utilização de guias, mokán, cores, transfiguração dos materiais e animais, as danças e narrativas são transmissores e dependentes de axé e o corpo para conter axé também é dependente dessas ações. Há uma circularidade e interdependência entre axé, corpo e concretude.

Portanto, é perceptível a diferença do candomblé e suas práticas para a concepção europeia de religião, onde o corpo ético tem bases em regras estabelecidas por livros abstratos, onde a transfiguração e fé são dependentes de uma divindade abstrata sem relação e laços concretos com a população terrena. Entendendo que foi o imaginário europeu ocidental que determinou a validade de uma prática de fé enquanto religião, fica explícito que as práticas de fé afrobrasileiras saíam dos padrões estabelecidos, sendo vinculadas às práticas de feitiçaria.

Sobre essa questão *Religião vs. Magia*, Durkheim (2003) ao procurar entender e conhecer os sinais exteriores de um fenômeno religioso coloca a diferenciação destas duas práticas. Ele afirma que o ser humano tem a necessidade de criar representações para as coisas e para o meio onde vive e a religião aparece como uma instrução à compreensão humana da vida e da natureza. Porém ele só entende como religião:

⁴⁷ Arkhé é o princípio, ancestralidade, “[...] é a transcendência e sentido reinterpretáveis por linguagem, é espírito” (SODRÉ, 1999, p. 224).

“[...] um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem.” (DURKHEIM, 2003, p. 32).

Portanto, a magia, assim como a religião, possui mitos, dogmas, cerimônias, preces, sacrifícios, tem a dimensão do sagrado, proibições e divindades, porém a magia não tem por objetivo unir os adeptos a um grupo para viver uma coletividade. O mágico está ligado à clientela. A relação entre os indivíduos e o mágico é passageira, seus seguidores não formam um corpo moral com vínculos duráveis.

Há locais para reuniões de feitiçaria, mas elas não são necessárias para o funcionamento da magia assim como é o fator da igreja nas religiões, que só se define enquanto tal pela sua coletividade e presença moral desta.

Deste modo, as religiões afrobrasileiras não são religiões para o mundo moderno ocidental, são identificadas como tendo clientela para acessar ao imediatismo proporcionado por suas práticas, não possuem locais fixos dependente da coletividade para seu funcionamento.

Esta ideia só acrescenta a concepção de um outro exótico. O exótico está naquele que não se possui o entendimento ou não se procura de fato entendê-lo. Além de não ter conhecimentos sobre as práticas realizadas no candomblé, porque o segredo é um dos fatores primordiais para a execução da religião, o candomblé só possui sua configuração hoje por ser uma religião de origem, por ter fundamentos na cultura iorubá que concebe a comunidade como essência para seus laços. Filosofia de pensamento e regras para suas ações, indo na contra mão das características eurocêntricas impostas sobre sua representação de prática religiosa apartada de laços sociais.

Outro fator que também associa a religião dos orixás a “coisas do mal” é a figura de Exu. No Brasil, o candomblé foi pensado nos moldes da religião cristã, o maniqueísmo tomou forma neste país. Os escravizados para poderem professar sua fé, tiveram que se adequar ou se adaptar ao catolicismo e esse comportamento pode ser interpretado como opressão- pois tiveram que abrir mão de sua religião em prol da religião dos seus senhores; ou um ato político de resistência, pois eram aparentemente católicos sem deixar seus orixás.

A relação de humanos e deuses, na religião dos orixás, se dava por normas prescritivas e restritivas próprias de cada orixá, noções de bem e mal, Deus e diabo, não eram compartilhadas pelos iorubás, mas com as negociações Oxalá, devido a seus atributos

e feitos transmitidos em suas histórias, seria relacionado a Jesus Cristo, Olorum, dentro dessa mesma perspectiva, seria o Criador judaico-cristão e os demais orixás ganharam identidade de santos, menos um, Exu.

Exu, segundo Pierre Verger:

“[...] tem um caráter suscetível, violento, irascível, astuciosos, grosseiro, vaidoso, indecente, de modo que os primeiros missionários, espantados com tal conjunto, assimilaram-no ao Diabo e fizeram dele o símbolo da perversidade, abjeção e ódio, em oposição à bondade, pureza, elevação e amor de Deus.”(VERGER apud PRANDI, 2001, p.47).

Exu por ser o porta-voz dos deuses entre os homens e entre os deuses, ele interfere e conhece tudo nos dois mundos. Enquanto intermediário das oferendas realizadas pelos devotos, para que ela seja passada para os orixás, deve-se reafirmar os laços de lealdade com Exu, o mensageiro. Ou seja, é necessário que Exu receba a oferenda para realizar a comunicação. Dentro do ideal cristão, esta prática do orixá de não trabalhar sem pagamento, de não praticar o trabalho por simples caridade assim como os santos cristãos, cai à imagem de mercenário e interesseiro sobre a figura de Exu.

Outra característica que reforça a figura de diabo ao Exu está no fato dele saber tudo e ter o poder de quebrar a tradição, ele pode quebrar e promover regras incitando mudanças, deste modo Exu passa a ideia de ser perigoso e temido.

Dentro do contexto cultural brasileiro hegemonicamente católico e sobre um processo de cristianização dos orixás, Exu foi tido como senhor do mal, como o diabo, mas Exu, não é o diabo, é uma entidade sagrada que comanda o movimento. Sem ele, nada acontece. Ele tem tanto poder como os demais orixás no panteão do candomblé, mas para uma cultura católica, nenhum deus ou santo pode quebrar regras ou ter tanto poder quanto o deus supremo. Exu, assim, afronta os valores monoteístas e coloca à prova sua validade e a validade do sincretismo entre candomblé e catolicismo.

Absorveu-se tanto os orixás na dinâmica católica positivamente, enquanto ressignificação religiosa dentro dos ditames e práticas brasileiras, quanto negativamente como a figura de Exu associada ao diabo.

Izabella, Pai pequeno Pedro de Xangô e Andreia referem-se o candomblé como macumba. Descrevem falas de pessoas que associaram a religião deles a esse termo. Essa palavra também é comum entre aqueles que se referem às práticas ou até mesmo identificam candomblé, umbanda e quimbanda como sinônimo de macumba.

O termo macumba possui várias interpretações. Etimologicamente, a palavra é bantu, refere-se a uma árvore típica africana, de seu tronco faz-se um instrumento percussivo de mesmo nome, parecido com reco-reco, utilizado em algumas cerimônias de candomblé. Macumba também é uma variante do candomblé encontrada no Rio de Janeiro.

Mas, comumente, a palavra macumba é utilizada de forma pejorativa para designar a prática religiosa afrobrasileira. Seja para identificar as oferendas realizadas para os orixás, seja para identificar os festejos de religiões afrobrasileiras, a palavra macumba enquanto denominação genérica vem sido utilizada para menosprezar essas ações de fé advindas de culturas evocadas pelos escravizados africanos.

Desde seu surgimento, candomblés vêm sendo perseguidos por serem associados às práticas diabólicas e charlatanismos. O terreiro mais conhecido no Brasil e considerado um dos mais antigos tem seu reconhecimento pelas frequentes lutas de permanência e resistência às perseguições. Mãe Menininha do Gantois, é conhecida mundialmente por suas lutas políticas para permanecer em sua liberdade de culto ao candomblé e denunciar perseguições e investidas policiais.

Ocorre que, infelizmente, apesar de existir a lei contra a discriminação religiosa e penalidade imprescritível e inafiançável, ainda há casos de perseguição.

Stella Caputo (2012) em seu livro e dissertação de mestrado, passou por eventos associados à discriminação religiosa muito próximos a sua pesquisa. Ela enquanto repórter que mapeava os terreiros de candomblé da baixada fluminense, deparou-se com o Ilê Omo Oya Leji e avistou um garoto ogã que, ainda usava chupeta pendurada no pescoço, tocava o atabaque em noite de festejo público. O garoto Ricardo Nery de quatro anos, feito em Xangô no terreiro de sua avó, foi entrevistado e filmado por Caputo, juntamente de outras crianças, a partir desse evento ela fez a reportagem intitulada “Os netos de Santo”.

Passados quatro anos, Caputo volta ao terreiro estimulada pelo mestrado que cursava àquela época e se depara com uma situação incômoda: suas fotos foram compradas pela Editora Gráfica Universal, do Grupo Universal do Reino de Deus. Assim como toda foto jornalística, a editora comprou as fotos da agência que ela trabalhava e, ao comprar fotografias e reportagens, elas acabam por sair do controle da criação inicial e foi o que ocorreu com Caputo. Suas fotos foram direcionadas para fins reversos à sua intenção, publicaram uma matéria intitulada “Filhos do Demônio” com Ricardo e mais duas crianças, no jornal Folha Universal veiculado pelas regiões do Rio de Janeiro, em 1993.

Em 1996, lança-se o livro “Orixás, caboclos e guias- Deuses ou Demônios?” escrito pelo Bispo Edir Macedo que também reproduzia fotos de Ricardo e outras crianças do terreiro de Ilê Omo Oya Leji, inferindo sobre o problemático futuro escolar e social dessas crianças. O livro tomou proporções maiores que o jornal veiculado três anos antes e isso causou graves interferências na vida das crianças.

Conversando com as crianças depois dessas publicações, Caputo percebeu o impacto social e afetivo que teve na vida delas:

“[...] me chamaram de macumbeira e diziam que eu vivia em religião do demônio [...] Depois do livro parece que todo mundo que me via sentia raiva por causa da minha religião”(CAPUTO, 2012, p.28)

Essa foi a fala de uma das crianças para a jornalista. A partir dessas consequências, Stela Caputo construiu suas questões para pesquisa de mestrado que tinha o objetivo de analisar o sobre o aprendizado no terreiro e qual relação a escola possui com estas crianças do candomblé. Foram 20 anos de pesquisa acompanhando o crescimento e a vivência dessas crianças do terreiro Ilê Omo Oya Leji de Mãe Palmira.

Assim como Stela Caputo, Guta Galli também era uma pesquisadora que se embrenhou no terreiro em busca de novas rotas, as duas usaram de seu trabalho como motivo para conhecer melhor o universo iorubá. Envolveram-se emocionalmente com a pesquisa e geraram obras importantes sobre o candomblé e crianças.

Infelizmente, de mesmo modo, Galli também deparou-se com preconceito religioso com seu documentário. Em conversa, ela me conta como houve repercussão o trailer e o documentário no site de compartilhamento e reproduções de vídeos:

“[...]E teve também bullying né, no youtube teve bastante bullying de, principalmente de, pessoas...é evangélicas falando que era coisa do diabo que aquelas, tavam todas...iam todas pro inferno, então teve bastante isso também. Mas enfim, fazer o que.”(Depoimento de Galli, em maio de 2017).

Os constantes cyberbullings⁴⁸ ocorridos em publicações do vídeo geraram consequências para as crianças do Ilê Aganã Axé Laburé e elas interferiram também na presente pesquisa, pois de início só havia contato com o trailer do documentário, por mais que se pesquisasse entre os filhos de santo, os pais da casa, internet e até emissoras televisivas, não se encontravam vestígios sobre a reprodução do documentário.

⁴⁸ São comportamentos hostis que visam prejudicar moralmente alguém utilizando tecnologias de informação e comunicação como as redes sociais ou sites de internet.

Traços dele foram encontrados em 2014, quando houve a publicação do trecho do documentário, parte em que as crianças estão na cozinha com pai Beto de Ibó fazendo o amalá para Xangô, mas perdi o título do vídeo e não mais o encontrei. Já no ano de 2016, tendo laços com a casa de candomblé e alguns filhos de santo, disseram-me que apenas encontraria com Galli, mas que ela estava nos Estados Unidos realizando sua pesquisa de mestrado.

Por meio do vídeo de Camilla Morgause, obtive contato com ela via redes sociais e foi Morgause quem me passou a informação mais segura e concreta sobre o documentário: devido a atritos com mãe de alguma criança protagonista do documentário, Galli havia tirado de transmissão e compartilhamento da internet. Com a curiosidade mais aguçada por essa informação, quando tive oportunidade de conversar com Galli, conversa esta intermediada por Morgause, perguntei sobre o paradeiro do documentário e contei sobre a informação que Camila havia me passado, então ela disse que:

“[...] teve uma das crianças que aparece no documentário que ela cresceu e começou a sofrer bu, infelizmente ela começou a sofrer bullying na escola e ela se emancipou da, da mãe que tinha dado autorização, parece que ela brigou com a mãe e se emancipou e ela não quer mais a imagem dela associada ao candomblé.[...] por causa do bullying e que ela começou a ser reconhecida na escola, por causa do, do youtube e começou a sofrer com isso e ela me mandou mensagens pedindo pra tirar se não ela ia me processar. Ai infelizmente eu tirei, fiquei pensando se eu tirava, e, mudava o documentário...se eu dava uma editada, tirava as partes dela ou dava um tempo pra talvez ela, mais pra frente....mudar de ideia talvez e a mãe dela me ligou um tempo depois falando que ela mudou de ideia pra eu não me preocupar, mas eu resolvi esperar um pouco mais pra depois tentar conversar com ela de novo, porque a parte dela no documentário era muito, muito rica assim, sabe...e...enfim, e foi por isso que eu tirei, [...]”(Depoimento de Galli, em maio de 2017).

O cyberbullying e o bullying modificaram, aparentemente, a vida dessa criança. O preconceito religioso, o desconhecimento e discriminações fizeram com que esta menina perdesse sua sociabilidade. Por motivos que desconhecemos, ela não quis mais ter sua vida associada ao candomblé, sabe-se que a mãe, enquanto cuidava dela, era instável religiosamente, já foi do candomblé, da umbanda e protestante, talvez essa incerteza em suas práticas de fé contribuiu para a instabilidade nos laços de parentesco com a família Laburé. Mas o que se sabe é que essa menina tomou rumos diferentes do caminho trilhado pelas outras crianças do terreiro e foi por consequência da discriminação religiosa.

Todas as visitas feitas ao Laburé buscava encontrar no rosto de cada adolescente e criança uma feição conhecida entre os vídeos que vi do terreiro, duas delas nunca foram encontradas. Nas conversas que tive com Pai Beto e Pai Pedro, eles me confirmaram que

duas das crianças não estavam mais entre eles, mas também não me contaram qual o motivo da ausência, minha curiosidade também não passou em pensamento para fazer-me questionar o motivo. Com a conversa de Galli pode-se entender essa ausência, tanto do documentário pela rede de internet quanto da ausência física de uma das crianças, justamente àquelas que se expressavam com maior segurança e tranquilidade em relação às perguntas feitas no vídeo para produção do documentário.

Por ter sido reconhecida na escola com a repercussão do documentário, a menina deixou de se identificar com a religião do candomblé e aos valores que apreendeu naquela família e espaço, a discriminação religiosa pregou mais uma peça em uma criança que, até então estava segura de seus significados religiosos, mas não pode suportar a dor de ser taxada como “filha do demônio” ou “praticante de satanismo”.

Essa dor que pode ter sido física e emocional na cabeça de uma garota de menos de dez anos de idade é frequente em centenas de crianças que passam por essa mesma situação só por viverem uma religião ainda “desconhecida” pela maioria da população. Em 14 de junho de 2015 isso se repetiu e repercutiu em redes sociais e reportagens de jornal como um problema latente e necessário de ser enfrentado.

Uma menina de onze anos de idade ainda vestida de branco junto de sua avó mãe de santo, ao saírem do candomblé rumo a sua casa no subúrbio do Rio de Janeiro, foram abordadas e insultadas por um grupo de evangélicos, infelizmente este grupo violentou a menina fisicamente, pois lançou uma pedra que atingiu sua cabeça, marcando física e psicologicamente sua vida⁴⁹.

Reverteu-se a situação, quando sua avó, após denúncia de racismo e discriminação religiosa às autoridades legais, criou uma campanha de conscientização pela internet com a frase “eu visto branco, branco da paz. Eu sou do candomblé, e você?”. Esta campanha e várias outras que reafirmam politicamente a situação desta religião no Brasil, contribuem para a proliferação de mais informações e conhecimentos da realidade social e cultural do candomblé no país, trazendo o que há de mais forte entre os candomblecistas que é sua força enquanto comunidade para tentar diminuir os ataques de discriminação que sofrem dia a dia, criando maiores possibilidades de ricardos, paulas, nicoles, kailanes e natalies viverem com seus mokán, guias, vestindo branco e seguindo em paz com seus orixás.

⁴⁹ <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2015/06/menina-vitima-de-intolerancia-religiosa-diz-que-vai-ser-dificil-esquecer-pedrada.html> Acesso em 26.06.2017

4- CAPÍTULO 3 – A REPRESENTAÇÃO DAS CRIANÇAS NA FILOSOFIA DO CANDOMBLÉ

O documentário *Brincando com os deuses* é produto da filosofia do candomblé. As crianças representam sua visão de mundo sobre o candomblé por meio da brincadeira. Elas traduzem as práticas iorubanas em atividades lúdicas para reforçarem seus aprendizados ou até mesmo para ensinar a outros a cultura do candomblé.

O candomblé também possui representação sobre as crianças. Por meio de suas práticas e produção de conhecimento constrói-se visões sobre todas criaturas que vivem no Orum e no Ayê. As crianças fazem parte deste constructo do saber iorubano e produz-se características associadas à figura infantil.

As práticas no candomblé são construídas por palavra, ela é a produtora das dinâmicas desta religião. “No sistema litúrgico nagô-ketu, a palavra é, como a da poesia, criadora da existência e História” (SODRÉ, 2015, p.215). A palavra para o candomblé é sagrada e indissociável às ações, ela é dinâmica e necessita disso para sua efetivação. A palavra é o instrumento que conduz o axé, a vibração, a energia. O som da palavra é tão importante quanto seu significado para o âmbito sagrado e, como já pontuado, para a filosofia iorubá todas as ações são sagradas. (SANTOS, 2014)

Portanto, a palavra possui poder e este poder é inerente à pedagogia. Aprender para a filosofia Iorubá, e conseqüentemente no candomblé, se faz pela história vivida e nunca enquanto pelo discurso. A história vivida está sempre mediada pelas palavras, suas projeções, modulações, ritmos, pausas, gestos, posturas e expressões.

Os orin (músicas), orikis (evocações, poemas epítetos), korin (cantos), adura (preces), ibá (saudações), itã (narrativas mitológicas), owe (provérbios), ofó (encantamentos), korin ewe (encantamentos de ervas) são essenciais para construção dos rituais de fé e movimentos sagrados no candomblé. A forma como se projetam as palavras para cada ação construirá o rito. Sem a palavra emitida não há ritual, sem ritual não há candomblé. Além disso, não há uma separação textual dentro de ritos e, por isso, não se classifica em gêneros, porque um trecho de oriki pode aparecer em um ofó ou korin e só faz sentido nos rituais de terreiro.

Ocorre que todos possuem sua função pedagógica. Eles apresentam a vivência dos orixás no ayê e como eles agiam frente às situações do cotidiano. Os conjuntos textuais são necessários para realização do ritual e todos eles se inserem nas práticas cotidianas

daqueles que os evocam. A replicabilidade destes textos a cada ritual é a forma de aprender e ensinar a vivência no candomblé.

4.1 A infância em orikis

Os Orikis retratam em linguagem figurada o objeto em questão, podendo ser orikis nome ou orikis poemas. *Ori* significa cabeça e *ki* seria saudar em Iorubá, ou seja, é a saudação à cabeça. Ele pode ser construído individualmente, mas na Iorubalândia são expressados e criados por mais de uma pessoa. Seus temas comuns são a guerra, os gêmeos, os orixás, algum indivíduo específico, os animais, as plantas, as cidades, as famílias, etc. Utilizam-se os orikis como fonte histórica, pois eles possuem uma presença importante na vida dos Iorubás. Os orikis dependem da projeção e emissão das palavras para se concretizarem. Ritmos, pausas e modulações são suas principais características. A oralidade é a chave de reprodução dos orikis e podem ser considerados poesias históricas dependendo do tema que eles representam.

Hampaté Bâ (1982) resume a relação entre o homem e a palavra como sendo a ligação dele com sua história, principalmente nas sociedades que não possuem a escrita como veículo essencial da história. O homem ancorado na oralidade possui uma função de memória mais ativa e tem na palavra a responsabilidade daquilo que ele é e daquilo que seus ancestrais foram.

Nas tradições africanas ao sul do Saara, a palavra, a tradição oral, “é a memória viva da África”, e nela se fundamenta todo o valor moral e sagrado, podendo se considerar, portanto, a tradição oral como um documento histórico:

“O que se encontra por detrás do testemunho, portanto, é o próprio valor do homem que faz o testemunho, o valor da cadeia de transmissão da qual ele faz parte, a fidedignidade das memórias individual e coletiva e o valor atribuído à verdade em uma determinada sociedade. Em suma: a ligação entre o homem e a palavra.” (HAMPATÉ BÂ, 1982, p.182).

Na filosofia ioruba considera-se os orikis registros do passado. Nesta tradição prima-se por um rigor na transmissão da palavra impondo responsabilidade, conhecimento e empenho àqueles que são designados ao processo de oralidade.

Os próprios iorubanos consideram os orikis como registro do passado, porque a tradição oral contém rigor na transmissão impondo responsabilidade, conhecimento e empenho àqueles que são designados ao processo de oralidade.

Com relação ao aspecto textual, o oriki possui linguagem hiperbólica e atribui importância à sonoridade, apesar das poucas rimas, há aliterações e trocadilhos. O texto possui melodia, não contém formas fixas ou padrões de versos e sílabas. Geralmente não existem narrativas históricas com começo, meio e fim, o objetivo é enaltecer atributos dos temas em questão. Respeitando os ritmos e aliterações presentes na língua iorubá, Antonio Risério transcreveu os orikis para a língua portuguesa, procurando não perder o objetivo social e cultural dos oriki. Devido a este cuidado literário, Risério diz que realizou uma “transcrição dos orikis”, os traduziu e recriou para a língua portuguesa de modo que não perdesse sua essência cultural, sonora e objetivos. São 22 orikis de orixás recolhidos de uma série de pesquisas históricas e antropológicas que Risério reuniu no livro “Oriki orixá” (1996).

Como os orikis são representações das ações e cotidianos dos homens, seja no ayê ou no orum, existem orikis de orixás que se remetem às crianças. Dos orikis transcritos por Risério aparecem sete associações a crianças, elas aparecem para reforçar as qualidades ou defeitos dos orixás, são como superlativos para os adjetivos desses deuses iorubanos. Em sua grande maioria, os orikis transcritos por Antonio Risério trazem os termos crianças, filhos e infância:

“Oriki de Oxum

Oxum, mãe da clareza
Graça clara
Mãe da clareza

Enfeita filho com bronze
Fabrica fortuna na água
Cria criança no rio

Brinca com seus braceletes
Colhe e acolhe segredos
Cava e encova cobres na areia

Fêmea força que não se afronta
Fêmea de quem macho foge
Na água funda se assenta profunda
Na fundura da água que corre

Oxum do seio cheio
Ora Ieiê, me proteja
És o que tenho-
Me receba” (RISÉRIO, 1996, p.151)

Oxum é orixá da fertilidade, responsável por abençoar mãe e filhos. Neste oriki, os termos “filho” e “criança” aparecem para reforçar atitudes de carinho e proteção, características atribuídas à personalidade de Oxum.

“Oriki de oiá-iansã

Ê ê epa, Oiá ô
 Grande mãe.
 Iá ô
 Beleza preta
 No ventre do vento
 Dona do vento que desgrenha as brenhas
 Dona do vento que despenteia os campos
 Dona de minha cabeça
 Amor de Xangô
 Duzentas e uma esposas
 O seu amado domina
 Oiá é a favorita
 Um dia de guerra bastou
 Para a sua glória
 Orixá que abraçou seu amor terra adentro

Com o dedo tira a tripa do inimigo
 Oiá que cuida das crianças
 Toma conta de mim
 Seu fogo queima como sol
 Ela dorme dansando
 Ela desperta dansando
 Epa, Oiá ô
 Não me queime o sol de sua mão
 Ligeira mulher guerreira
 Corre veloz o fogo de Oiá
 Oiá veloz faz o que fizer
 Fêmea forte, com passos de macho
 Moradora de Irá
 Grande guerreira
 Enérgica se ergue à mira do marido”. (RISÉRIO, 1996, p.148)

O oriki de Oiá-Iansã enaltece suas características como guerreira, por isso a força e seus movimentos são valorizados no oriki. A frase “cuida das crianças” está no oriki reforçando a ideia de proteção dos mais fracos, que Iansã como orixá guerreira, bela e a favorita de Xangô é responsável.

“Oriki de Xangô 2

Xangô oluaxô fera faiscante olho de orobô
 Bochecha de obi
 Fogo pela boca, dono de Kossô,
 Orixá que assusta
 Disputa com egum a posse de eku
 Castiga quem não te respeita
 Xangô da roupa rubra, dono da casa da riqueza
 Boca de fogo, felino na caça

Rompemuros rasgaparedes
 Racha e crava pedras de raio
 Gritam teu nome na terra
 Gritam teu nome na guerra
 A rua que se bifurca, orixá do colar,
 Volta a se encontrar
 Homem da guerra
 Bendito pelos batedores de batá
 Aquele que se acende na chuva
 Na chuva, na seca
 Não há quem o dono de Kossô não possa matar
 Enrola na terra quem te ofende
 Chove não chove
 Não há quem o dono de Kossô não possa destroçar
 Bebe chuva como sopa, bebe a enchente
 Xangô poderoso, não me mate
 Não mate nenhum dos meus.
 Que eu vença os meus inimigos
 Proteja os meus filhos
 Não ofenda infantes
 Não violente os velhos.
 Que eu não viole as leis
 Não tropece no azar.” (RISÉRIO, 1996, p. 133)

Xangô é orixá da justiça e também guerreiro forte. No oriki de Xangô 2 expõe-se seu lado invencível e inabalável. Aquele que é capaz de promover o impossível. As palavras “filhos” e “infantes” aparecem para como pedido de benção e depreciando os homens diante da grandeza e poder deste orixá.

“Oriki de Oxalá 1

Obatalá poderoso obá de Ejibô
 Obatalá dono do axé
 Obá de Tapá na corte de Iranjé

Ele dá a quem tem e toma de quem não tem
 Fala tranquilo e tranquilo cala
 Olha de lado sem que se veja
 Retira o filho da armadilha
 Desfaz a mão do malfeitor
 Quando tem comida, nos dá de comer

Obá dos dias de festa
 Dono do alá todo alvo
 Obá certo como a sorte de Ifá
 Obá que nada esquece
 Do seu trono fratura e esfrangalha
 O olho malfeitor
 Dono de Iemanjá da xota exata

Ele come rato como Onerém
 Ele come peixe como Oniguerê
 Dono de uma cadeira no orum
 Ele sustenta quem não mente

Obatalá marido de Iemanjá

Obatalá mestre dos corcundas
 Obatalá mestre dos albinos
 Obatalá marido de Iemanjá

Vigoroso como um camelo
 Amparo soberano do mundo humano
 Desata o alá e o dá a uma criança”. (RISÉRIO, 1996, p.156)

“Oriki de Oxalá 2

Obatalá Obatarixá
 Grande comedor de caracol
 Faz o vivo virar vários
 Verso e reverso do universo
 Oleiro de crianças
 Pedra no fundo da água

Oliuá ió xenxém
 Cuida do ori de quem merece
 Faz o estéril fértil
 Cuida do ori de quem merece

Envolto no branco do branco
 Dorme no branco do branco
 De dentro do branco rebrilha
 Ilumina o rumo do rumo

Senhor completo
 Senhor total
 Pai “(RISÉRIO, 1996, p. 157)

Oxalá é o orixá responsável pela criação do homem, senhor da vida. É o orixá mais velho e muito respeitado. A palavra “filho” aparece no Oriki de Oxalá 1 em alusão ao seu cuidado aos homens, suas criaturas, que mesmo em apuros, ele protege e zela. A palavra “criança” surge também neste mesmo sentido, pois diz em desatar o alá, seu pano branco da proteção, para dar a um desamparado, uma criança.

No Oriki de Oxalá 2 a frase “Oleiro das crianças” remete ao fato do orixá ser criador dos homens. Durante o oriki, ressalta-se sua importância na criação e proteção de todas as criaturas.

“Oriki de Xangô 3

Afonjá, chefe de Kossô, a folha já fortalece
 Aquele que dança entre crianças
 Faz o fogo vingar sem que se veja
 E só notamos o talo das folhas estalando

Derruba no barro quem é burro
 Ninguém pode corromper o nosso ori
 Senhor do saber, olho brilhante
 Ele fende além do alto céu

Murro no muro da mentira
 Mata varando o olho do mentiroso
 Mata selando porta e porto
 Mata quem não sabe pensar

Alaganju, destelha casa alheia e atelha a sua
 Água ao lado do fogo no seio do céu
 Alado escala rápido o alto céu
 Faz o fogo cair do meio do céu”. (RISÉRIO, 1996, p.135)

As características de justo e patrono da igualdade aparecem no oriki de Xangô³ e as crianças são superlativos para alegria do orixá logo no início do oriki.

Os orikis até aqui analisados, apresentam características comuns dos orixás em relação às crianças. Elas permeiam as mesmas atitudes dos orixás, as palavras zelo, cuidado, proteção se repetem entre as características exaltadas nos orikis. Mas nos orikis de Exu e de Omulu surgem outras atitudes associadas às crianças para além do ser que necessita de amparo.

“Oriki de Exu 2

Lagunã incita e incendeia a savana
 Cega o olho do sogro com uma pedrada
 Cheio de orgulho e de charme ele marcha
 Quente quente é a morte do delinquente

Exu não admite que o mercado se agite
 Antes que anoiteça
 Exu não deixa a rainha cobrir o corpo nu
 Exu se faz mestre das caravanas do mercado
 Assoa- e todos acham
 Que o barco vai partir
 Passageiros se preparam depressa
 Exu Melekê fica na frente
 O desordeiro está de volta

Agbô é forte, firme, maciço
 Dá na aiabá com uma clava
 Surra de chicote a mulher do rei
 Deixa o chorão chorar
 Vê gente se batendo e não aparta
 Assim como ele, há criança de cabeça alta
 Agbô – eis aqui minha cabeça

Ao tempo que viaja, vigia a plantação
 Agbô, dono do açoite que zumba
 Bará que bebe da água que silva a selva
 Os velhos pentelhos de sua sogra balançam no vento
 Agbô agou acaçá no azeite

Bará Melekê tem tufos de cabelo na cabeça
 Agbô, que outro não ponha a mão na minha cabeça”. (RISÉRIO, 1996, p.127)

Exu como orixá do movimento e da comunicação, tem seu oriki permeado por travessuras que ele causa no ayê e no orum. A palavra “criança” surge em uma frase no oriki de Exu 2 para assemelhar suas ações às peraltices infantis, por causar imprevistos e desassossegos.

“Oriki de Omulu

Ele desperta e presto apanha o patuá
 Elefante que fere não conhece ferida
 Nos achamos no mato e puxamos machado
 Esta árvore é odã ou não é?
 Mete o machado e verás.
 Ele vai devagar e dá na cara da criança
 Escorpião tem ferrão arqueado
 Cobra não conversa com malcriado
 Ente poente
 Ele cai e – feito espinho – fecha no caminho
 Com a testa de Oluô ele mói elegbá
 Com Ojubonã dilacera Xugudu
 Mata um ijebu que tinha axé e voz dentro da boca”. (RISÉRIO, 1996, p.155)

Omulu é orixá da varíola, da peste. Também é conhecedor da cura e das ervas medicinais. Em seu oriki é ressaltada suas qualidades como imbatível aos perigos da vida, a palavra “criança” aparece como signo da impetuosidade que ele possui para ultrapassar seus obstáculos.

4.2 Ibejis: as crianças orixás

A mitologia dos orixás conta que Exu, como mensageiro, foi aconselhado a colher histórias de seres humanos, dos orixás, dos animais e todos os seres que dividem a terra com os homens. Á procura de soluções para os problemas que ocorriam a todos, ele deveria obter o conhecimento sobre as glórias, fracassos, sofrimentos, guerras, saúdes, alegrias, pobreza, fortunas e infortúnios que o decorrer da vida ofereceu a essas criaturas.

Exu recolheu um incontável número de histórias e passou esse saber a Ifá, o orixá também chamado de Orunmilá, o adivinho. Este transmitiu as histórias aos babalaôs, os pais do segredo.

Essas histórias organizadas são narrações do passado, chamados itã. Os itã são histórias primordiais que relatam fatos que já ocorreram e ocorrerão constantemente em uma eterna repetição. O tempo iorubano é cíclico, o que já foi vivido, torna-se a viver

pelos próximos que virão. Cabe ao babalaô, ancorado por Ifá, decifrar o passado mítico que virá a ser caminhado por cada pessoa.

Os itã, a partir da tradição oral, são organizados em dezesseis capítulos, cada capítulo é subdividido em dezesseis partes que são detalhadamente decorados. Cada subdivisão de capítulos é chamado de odú, este odú é capaz de descrever a vida do consulente. Os odús são pessoalizados na tradição iorubá, eles são caminhos da vida da pessoa e orixás a serem reverenciados (ROCHA, 1999).

Acessa-se os capítulos e as subdivisões capitulares por meio da manipulação de caroços de dendê soltos. São dezesseis caroços de dendê⁵⁰, o número que caem na mesa com aberturas para cima indica o odú e qual itã o babalaô deve procurar para informar ao consulente (SANTOS, 2014). Este sistema regido pelo babalaô é organizado por Orunmilá, mas no Brasil, ele foi paulatinamente sendo substituído pelo sistema de búzios, regido por Exu, o intermediador deste jogo para os orixás. Deste modo, quem conduz as adivinhações são os pais e mães de santo. (BRAGA, 1988).

Desses capítulos e subdivisões de capítulos, há odús que dizem respeito às crianças e suas representações, aqueles que possuem associações diretas são feitos nos itã que se referem aos ibejis, são gêmeos filhos de Xangô e Iansã no candomblé. Para os iorubás, os ibejis – gêmeos- trazem prosperidade, alegria, riqueza e saúde. Eles são prova da dualidade do mundo, pois quando um gêmeo falece é sinal que a vida do outro gêmeo está em perigo e, quando isso ocorre, faz-se rituais. Um dos rituais diz respeito à figura do gêmeo falecido, confecciona-se duas estatuetas, os erê ibeji, que representam os gêmeos.

Os ibejis orixás têm nomes, o primeiro é chamado de Taiwó, aquele que prova o mundo. O segundo chama-se Kehinde, aquele que chegou por último. Para cultura iorubá, o segundo gêmeo na verdade é o mais velho, pois ele manda seu irmão mais novo ir primeiro para experimentar o mundo, caso seja favorável, este irmão avisa o outro com o choro.

Os gêmeos são responsáveis pela verdade, eles possuem o senso imparcial de julgamento das crianças. Os orixás ibejis são representados pelas atitudes travessas e brincantes, assim como descrito no itã:

⁵⁰ “O babalaô manipula 16 caroços de dendê soltos, os Ikin, ou um colar aberto em duas partes, o Opelê, com quatro caroços de dendê cortados ao meio em cada uma”. (SANTOS, 2014, p.142)

“Os ibejis enganam a morte

Os ibejis, os orixás gêmeos, viviam para se divertir
 Não é por acaso que eram filhos de Oxum e Xangô
 Viviam tocando uns pequenos tambores mágicos,
 Que ganharam de presente de sua mãe adotiva, Iemanjá
 Nessa mesma época, a Morte colocou armadilhas
 Em todos os caminhos e começou a comer todos os humanos
 Que caíam nas suas arapucas
 Homens, mulheres, velhos ou crianças,
 Ninguém escapava da voracidade de Icu, a Morte
 Icu pegava todos antes de seu tempo de morrer haver chegado
 O terror se alastrou entre os humanos.
 Sacerdotes, bruxos, adivinhos, curandeiros,
 Todos se juntaram para pôr um fim à obsessão de Icu
 Mas todos foram vencidos
 Os humanos continuavam morrendo antes do tempo

Os ibejis, então, armaram um plano para deter Icu
 Um deles for pela trilha perigosa
 Onde Icu armara sua mortal armadilha
 O outro seguia o irmão escondido,
 Acompanhando-o a distancia por dentro do mato
 O ibeji que ia pela trilha ia tocando seu pequeno tambor.
 Tocava com tanto gosto e maestria
 Que a Morte ficou maravilhada,
 Não quis que ele morresse
 E o avisou da armadilha.
 Icu se pôs a dançar inebriadamente,
 Enfeitiçada pelo som do tambor do menino.
 Quando o irmão se cansou de tanto tocar,
 O outro, que estava escondido no mato,
 Trocou de lugar com o irmão,
 Sem que Icu nada percebesse.
 E assim um irmão substituía o outro
 E a música jamais cessava.
 E Icu dançava sem fazer sequer uma pausa.
 Icu, ainda que estivesse muito cansada,
 Não conseguia parar de dançar.
 E o tambor continuava soando seu ritmo irresistível.
 Icu já estava esgotada
 E pediu ao menino que parasse a música por instantes,
 Para que ela pudesse descansar.
 Icu implorava, queria descansar um pouco.
 Icu já não aguentava mais dançar seu tétrico bailado.
 Os ibejis então lhe propuseram um pacto.
 A música pararia,
 Mas a Morte teria que jurar que retiraria todas as armadilhas.
 Icu não tinha escolha, rendeu-se.
 Os gêmeos venceram.
 Foi assim que os ibejis salvaram os homens
 E ganharam fama de muito poderosos,
 Porque nenhum outro orixá conseguiu ganhar
 Aquela peleja com a Morte
 Os ibejis são poderosos,
 Mas o que eles gostam mesmo é de brincar.” (PRANDI, 2001, p375-377)

Percebe-se com esse itã que os orixás ibejis foram os responsáveis por salvar a humanidade. Eles são poderosos, mas as ações que tomaram para driblar a morte condiziam com as suas rotinas e atividades comuns e não perderam a diversão. Os ibejis demonstram essa perspectiva da infância dentro do panteão dos orixás e aqui no Brasil também são cultuados pela boa fortuna e sorte.

No candomblé, a festa dos Ibejis ocorre entre 27 de setembro e 12 de outubro, neste ritual as crianças são as protagonistas. Após oferecerem comida aos ibejis, os donos da festa, as crianças são as primeiras a comer o caruru, o alimento principal desses orixás. Logo em seguida, se escolhe sete meninos para comer – porque, tradicionalmente, acredita-se que eram sete irmãos: Cosme, Damião, Doum, Alabá, Crispim, Crispiniano e Talabi, já apresentando uma negociação cultural entre os iorubás e o catolicismo (TAVARES, 2014). Ao final da alimentação de todas as crianças, o restante do terreiro pode se servir. Esta sequência ainda é seguida pelos terreiros ditos tradicionais, come-se com as mãos e algumas roças usam a prática de apenas os meninos comerem o caruru.

É comum, no Brasil, coincidir a festa dos ibejis com o tempo de festa católica para São Cosme e Damião. É neste período que se realiza a famosa entrega de doces às crianças da vizinhança como forma de promessa aos santos católicos.

São Cosme e Damião eram gêmeos e considerados mártires do século III por não se curvarem aos deuses pagãos. Eram médicos e para os demais países de fé católica, eles são considerados protetores dos médicos e farmacêuticos. São celebrados no dia 26 de setembro.

No Brasil há a associação de São Cosme e Damião com as crianças devido às negociações culturais entre candomblé, umbanda e catolicismo. Por serem santos gêmeos, São Cosme e Damião foram relacionados aos Ibejis, os protetores das crianças, que também são cultuados no final de setembro.

A festa das crianças no Brasil é realizada um dia depois da festa dos santos, este ritual foi construído pelas religiões afrobrasileiras umbanda e candomblé, mas diante sua força e importância acredita-se serem São Cosme e Damião cultuados no dia 27 de setembro.

Para os candomblecistas e umbandistas, há um terceiro irmão, o Doum, é possível perceber sua presença nas imagens cultuadas na umbanda, onde contém um terceiro irmão menor entre os gêmeos, vestido com as mesmas roupas. Doum, para os iorubás, é a criança que nasce após os gêmeos.

No dia de São Cosme e Damião, aqueles que fazem promessas, cumprem com as crianças doando sete saquinhos de doces à sete crianças com sete doces diferentes, geralmente doa-se às crianças pobres. Mas esse hábito se universalizou, se ressignificou e não há contagem de saquinhos ou crianças.

Ocorre que, a visão de infância transpassa continente, pois para os iorubás os ibejis são relacionados à sorte e boa fortuna e no Brasil, mesmo com as negociações culturais e religiosas, essa noção ainda permanece.

4.3- O presente de Oxum para o candomblé

Existem outros orixás que se relacionam às crianças, pode-se evidenciar essa associação e proximidade por meio dos itã. Oxum é orixá da fertilidade e fecundidade. Mais conhecida como aquela que é cheia de vaidades e caprichos, ela é a orixá mais bela entre os orixás.

Oxum é a primeira Iya-Mi – grande e poderosa mãe. Suas aventuras nos itã são permeadas por histórias que demonstram sua beleza e vaidade, mas também seu cuidado, proteção, poder para garantia de fertilidade aos seres humanos e aos benefícios terrenos:

“Oxum leva ebó ao Orum e salva a Terra da seca

Uma vez Olodumare quis castigar os homens,
Então levou as águas da Terra para o Céu.
A terra tornou-se infecunda.
Homens e animais sucumbiam pela sede.
Ifá foi consultado.
Foi dito que se fizesse um ebó.
Com bolões, ovos, linha preta e linha branca,
Com uma agulha e com um galo.
Oxum encarregou-se de levar o ebó ao Céu.
No caminho Oxum encontrou Exu
E ofereceu-lhe os fios e a agulha.
Em seguida encontrou Obatalá
E entregou-lhe os ovos.
Obatalá ensinou-lhe o caminho da porta do Céu.
Lá chegando, Oxum encontrou um grupo de crianças
E repartiu entre elas os bolos que levava.
Olodumare viu tudo aquilo e se comoveu
Olodumare devolveu à Terra a água retida no Céu
E tudo voltou a prosperar” (PRANDI, 2001, p.339-3340)

Oxum também é protetora da gravidez, protege mãe e criança, cuida do trabalho de parto e da criança depois do nascimento. Mas como se vê no itã acima, ela também guarda

a fecundidade terrena, cuidando da prosperidade da natureza em prol da continuidade dos seres humanos.

Para as relações sociais do candomblé, Oxum com sua presença e poder traz para o cerne da comunidade a maternidade coletiva. Juliane Olívia dos Anjos (2016) afirma que a dimensão Oxumística percorre todas as relações no candomblé. Ela percebe que o cuidado e a proteção são bases para as relações simbólicas e familiares no candomblé:

“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 (...) 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” (ANJOS, 2016, p.122)

Desde a iniciação, tem-se a proteção como base para as relações religiosas. A feitura é uma marca Oxumística, o recolhimento para a iniciação nada mais é do que um processo simbólico do parto para nascer em uma nova vida, uma vida no orixá.

A formação familiar no candomblé também faz parte da dimensão Oxumística, tem-se o pai de santo ou mãe de santo que cuida de seus filhos, estes prestam respeito e reverências a seus pais de fé, não importa a idade no santo, o respeito e oferendas a quem o fez no candomblé é seguido pelo filho de santo até depois da morte de seu iniciador.

No caso do terreiro Ilê Aganã Axé Laburé, a dimensão Oxumística é ainda mais evidente, além dessas relações apresentadas, acrescenta-se mais uma característica a essa dimensão e o nome da casa já demonstra essa relação: Laburé é uma qualidade de Oxum significa “aquela que dá presente”. A presença constante de crianças na roça demonstra esta proteção e presença de Oxum no terreiro.

Não cessa a aparição de crianças com seus tímidos passos carregando suas contas e seu mokán. Estes presentes são de todos. A criança não pertence apenas aos pais carnis, aquela que caminha pela roça deve ser cuidada por todos. Ela participa de cada etapa dos rituais, ela aprende cada gesto do xirê, ela vive o candomblé.

4.4- As traquinagens de Exu no Candomblé

A criança vive o candomblé e faz dele sua filosofia, mas sem perder sua cultura infantil. Apesar do pequeno controle sobre o corpo, a criança no candomblé possui sabedoria corporal que contém histórias, valores e saberes compartilhados, representados,

ressignificados e podem ser acessados por meio das práticas culturais (TAVARES, 1997). Assim há, por meio desse corpo criança, uma representação do processo histórico que um dia seus ancestrais viveram.

As crianças compreendem a pedagogia do candomblé, entendem as formalidades, as regras, sabem dos compromissos que possuem com seus corpos, símbolos e rituais sagrados e os transformam em momentos lúdicos, brincando, movimentando, compartilhando, deixando seus corpos habitarem onde querem estar.

Essas características são analisadas por Anjos (2016) e entendidas como a dimensão Exuística do candomblé. Exu é dono da sabedoria e da perspicácia, é o mensageiro que “cria rupturas e mal entendidos aos homens e aos orixás” (PRANDI, 2001, p.76). Assim como conta Pai Beto de Ibó, pai de santo do Ilê Aganã Axé Laburé. Ele senta-se em roda com as crianças, no escuro do abassê e algumas velas acesas a frente da roda:

“Eu vou ensinar pra vocês, eu vou contar pra vocês um itã, itã é uma lenda africana que fala sobre cada orixá. Esse itã especial é sobre Exu e como Exu deve ser lembrado antes do candomblé, antes de qualquer festividade. Existiam dois irmãos, eles eram muito unidos, nunca brigaram, nunca, nunca, nunca. Um era dono de um sítio de um lado o outro tinha um sítio do outro e no meio tinha uma estrada. Eles procuraram Ifá, que é um jogo de búzios, Ifá determinou que eles deveriam dar uma oferenda pra exu pra não entrar em atrito os dois e os dois irmãos não entraram em acordo, ah, não. Não precisa não, porque a gente se ama muito, jamais a gente vai fazer brigar. Ai exu pensou em uma forma de como passar ali e conseguir o que ele queria.

Então os dois como sempre chegavam bem cedo, um ia trabalhar o outro ia trabalhava, meu irmão, um dava, levava comida pro outro, um plantava milho o outro plantava feijão. Ai exu passou no meio da estrada e não achou a oferenda que tinha que tá lá pra ele: a farofa, a cachaça, as coisinhas que exu gosta. Exu pegou e pintou um lado todo inteirinho de preto...do outro lado ele se pintou de vermelho, com a cartola também pintada de vermelho e exu passou entre os dois irmãos e falou bom dia, os irmãos, bom dia e exu passou. Ah, um irmão falou pro outro você viu aquele homem de preto, que elegante? Ai o outro, não aquele homem não tava de preto, tava de vermelho. Não ele estava de preto. Não ele estava de vermelho. Começaram a discutir. Exu não contente, voltou pela estrada na parte da tarde...boa tarde, boa tarde. Ai um irmão falou pro outro eu não falei pra você que ele tava todo vestido de preto. Ai o outro não eu falei pra você que ele tava todo de vermelho. E exu passou gargalhando. E os irmãos não ele tava de preto, não ele tava de vermelho. Um irmão começou a brigar com o outro e os dois irmãos acabou de matando. Moral da história: quando exu não é apaziguado, quando não se faz a oferenda dele, ele apronta um monte de coisas, ele apronta um monte de peraltices.” (Descrição da fala de Pai Beto de Ibó no documentário *Brincando com os deuses*, 2010).

Exu é o mais jovem dos orixás, mas é o primeiro a ser homenageado, é aquele que cria acidentes e se diverte. Exu lida com os mais difíceis trabalhos, une os opostos e separa

os iguais. Exu é puro movimento, é dança, é força, é artimanha. É no movimento de Exu que se conforma o candomblé:

“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. Exú é o início de qualquer trajetória no candomblé, mas é, também, seu próprio corpo brincalhão” (ANJOS, 2016, p.117).

A dimensão Exuística propõe a imprevisibilidade para as ações no candomblé, pois ali não há regras: não há regras para a dança, para o canto, para os toques musicais, para o decorrer da festa. Mas ao mesmo tempo, é nessa mesma dimensão Exuística que se tem a comunicação da sabedoria. Por meio dessa imprevisibilidade inconsequente que o corpo se faz comunidade e produz poder às ações no candomblé.

As crianças estão associadas a essa dimensão, porque, enquanto se prepara festas e fundamentos sagrados, elas circulam, brincam, comunicam-se sem perder a noção da religião que comungam. Quando deparamo-nos com o documentário “Brincando com os deuses” conseguimos entender essa dimensão Exuística: as crianças brincam de candomblé e comunicam a experiência de serem filhos de santo. Por meio da brincadeira transmitem o saber iorubano.

As origens do documentário demonstram a dimensão Exuística do candomblé, pois Guta Galli aprendeu a cultura do candomblé com as brincadeiras das crianças do terreiro Ilê Aganã Axé Laburé. A língua iorubá, os principais rituais, as danças, são signos das brincadeiras das crianças do Laburé e ao observar e partilhar das brincadeiras das crianças na roça, Galli compreendeu e apreendeu os movimentos e as expressões.

A relação ludicidade e sabedoria estão juntas e se fazem concretas a partir da dimensão Exuística no candomblé. As brincadeiras das crianças do Ilê Aganã Axé Laburé são produto da dimensão Exuística.

4.5- Representações de maternidade e infância no universo do candomblé

No início de 2017, fui presenteada com a presença de um ser em meu ventre, sempre tive o sonho de ser mãe e aquele momento foi como concretização de uma etapa muito importante de minha vida. Senti-me completa, agraciada, fortalecida.

Minha profissão satisfazia a ansiedade com relação à maternidade, mas pude perceber que o amor e o cuidado são diferentes. Por mais que a maioria das pessoas associe a profissão do magistério à maternidade, por mais íntima que possa ser a relação de professor-aluno, nada se compara à experiência da gestação e ter a possibilidade de criar, proteger, cuidar e amar desmedidamente.

O destino não quis que eu permanecesse com este presente. Tenho a impressão que meu filho só veio para me rerepresentar o que é o amor, a proteção e as artimanhas que as loucuras da vida proporciona. Meu filho veio, principalmente, para me rerepresentar à pesquisa.

Antes da maternidade, parecia que faltava sentido, faltavam-me motivos para ter escolhido essa temática, faltava-me palavras para analisar os sujeitos, faltava-me poesia. Por mais que parecesse óbvio, para pessoas mais próximas, saber que a temática central de minha pesquisa é infância, para mim faltava-me motivação para escrever.

Os dias de convalescência foram árduos a ponto de não conseguir ver crianças ou mulheres grávidas em minha volta sem que caísse uma lágrima ou viesse à lembrança do por que não pude seguir com este presente em meu ventre. Ainda dói, mas essa dor transformou-se em letras, palavras, frases e assim retomei à pesquisa.

Fui rerepresentada à dissertação como uma nova pesquisadora, pronta para entregar coração, alma e ventre aos sujeitos e objetos que também eram novos. Eu estava com um novo olhar: a experiência da maternidade.

Este olhar me fez debruçar novamente à origem da pesquisa e sua dimensão perene que é a religião do candomblé. Eu sabia, durante meu percurso no mestrado, que a religião seria o alicerce para construção dos apontamentos e historicidades que analisaria. Mas com o novo olhar, pude entender de modo mais atento e sensível que as respostas buscadas por meses estavam no candomblé em suas construções pedagógicas, na fé aos orixás, na vida dos orixás, na vivência de um filho de santo para vida de orixá.

4.5.1- Orum e ayê também brincam

Fiz uma releitura dos itã e orikis. A partir da experiência da maternidade, os orixás pareciam-me próximos. A compreensão de cada ato descrito era perceptível. Minha relação com os orixás femininos já era próxima, mas todos eles ficaram mais vivos. Suas ações, qualidades, defeitos, personalidades fizeram-me mais sentido.

Entender que os orixás tinham sentimentos e ações associadas aos humanos parecia-me impossível para cultura católica que fui criada. Como pode deuses não serem perfeitos? De alguma forma eu potencializava as ações dos orixás quando lia orikis e itã. Tornava-os heróis de histórias que não tinham essa pretensão.

Um itã conta história da vida de orixás e criaturas terrenas para que possamos aprender com acertos e erros e guiar nossas vidas. Oriki são epítetos das grandes aventuras dos orixás, apresentam versos de ações superlativas dos orixás assim como uma canção que retrata o melhor de uma visão de mundo.

Entender que eles possuem intersecções com a infância, passou a ser algo comum aos meus olhos regados pela maternidade. Referindo-se ao Ilê Aganã Axé Laburé, podemos relacionar os orixás patronos da casa, como exemplo. O ilê tem como patrono principal Odé Aganã e Oxum Laburé.

Odé é Oxossi para a maioria dos terreiros de candomblé no Brasil e sua qualidade Aganã diz ser o deus caçador de Ketu. Já Oxum Laburé significa aquela que dá presente.

Oxum é a deusa da fertilidade, da vaidade e das águas doces. Oxóssi é o deus caçador, aquele que habita as matas, senhor da fauna e da flora. Oxum protege as mulheres grávidas, o parto e o filho após seu nascimento. Oxóssi protege as matas e os animais, protege o povo que lhe pede boa caça e boa colheita. Os dois orixás regem a fertilidade.

O espaço social deles é comum, as características nos seres humanos também se entrecruzam: seus arquétipos baseados em histórias na mitologia dos orixás atribuem aos filhos de Oxóssi à vaidade, esperteza e rapidez. Eles estão sempre em alerta. Curiosos e hospitaleiros, eles procuram conhecer todas as coisas, sempre em busca de novidades e gostam de organização. Já os filhos de Oxum são pessoas graciosas, também vaidosas. São associadas à maternidade por serem amorosas e cuidadosas com o próximo. Mas são voluptuosas, voluntariosas e querem ascensão social.

Suas histórias no panteão dos orixás se cruzam. Vários orixás se encantam com a beleza de Oxum e Oxóssi fez parte deste grupo e torna-se um dos esposos dela. Há um itã que conta sobre Oxóssi, ele em plena caçada avista Oxum nas águas doces. Deslumbra-se com sua beleza e enamora-se por Oxum, o que o fez esquecer-se da fome de sua tribo. Seus companheiros não o perdoaram e atiraram flechas quando o encontraram. Mas Oxum o defendeu cantando uma cantiga de encantamento e fez com que os perseguidores de Oxóssi fugissem. Oxum guiou Oxóssi para cidade de Ketu, onde ali lhe deu o posto de Rei, o Alaqueto (PRANDI, 2001).

A formosura e vaidade desses orixás deram origem a um filho, o Logun Edé. Ele é feito metade rio e metade floresta, das características de seus pais, aquela que impera é a beleza. Logun Edé é deus da guerra e da água, em um de seus itãs conta-se que ele foi abandonado por Oxóssi e Oxum. Ogum o criou ensinando-lhe a arte da guerra, e Iansã deu-lhe o título de príncipe dos Orixás.

Em outro itã, conta-se que ele se perdeu entre a casa de Oxóssi e Oxum, assim encontrou Omulu que ensinou-lhe as artimanhas dos feitiços e magias. Deste modo, justifica-se seu nome, pois Logun é a abreviatura de Ologun, o feiticeiro, em iorubá. Logun Edé, portanto, é príncipe, feiticeiro, caçador e guerreiro, como disse Mãe menininha do Gantois, Logun Ede é “menino que velho respeita”⁵¹.

Percebe-se com essas poucas características dos orixás que não há perfeição em seus atos. Têm características semelhantes aos seres humanos. A filosofia iorubá organiza o mundo de modo antropocêntrico, geocêntrico e pragmático: o homem é o centro das atividades, cria-se orixás para serem venerados, ao mesmo tempo em que os orixás precisam do homem para serem lembrados e validados no rito. Pede-se aos orixás bênçãos e benefícios terrenos, espera-se que os orixás concedam boas energias para as ações dos homens. A fé é utilitária, é prática.

A mitologia dos orixás é material, não há dimensão extrassensível. Os orixás possuem gestos tipicamente humanos: suas comidas, a língua, a vestimenta é acessível aos homens. Os orixás interferem na vida humana no ayê e apreciam essa interferência, por isso vêm à terra.

Mas para que isso seja possível, o homem prepara e energiza seu corpo para o orixá. A proximidade dos orixás com os filhos de santo e abiãs é concreta. Abraça-se os orixás. Recebe-se presentes e adornos deles. Eles estão vivos. “Você cultua uma coisa que você vai ver” como disse Izabella de Iemanjá em depoimento⁵².

Tive a experiência de ser abraçada por Omulu no Olubajé de 2015, no Ilê Aganã Axé Laburé. Foi um abraço intenso e aconchegante. Mas a experiência que mais me emocionou foi com Iemanjá. Era um festejo de Ogum em 2014, Iemanjá, mãe do dono da festa, veio e abrilhantou a todos com sua presença. Ela queria dançar incessantemente. A cada passo que dava ela extasiava os presentes no abassê. Iemanjá abraçou vários abiãs e filhos da casa e quando chegou perto de mim, imaginei que ganharia também um abraço,

⁵¹ Frase que é título do livro de Nei Lopes sobre o orixá Logun Edé.

⁵² Depoimento do dia 10 de setembro de 2016.

mas ela curvou-se e beijou o dorso de uma das minhas mãos. Infelizmente não compreendi o significado.

As crianças do candomblé têm a noção de que o corpo é importante para a realização do rito, partilham desses significados, compreendendo-os dentro das dinâmicas que lhes são impostas e expostas. Valorizam os corpos por saberem que seus orixás precisam deles para estar na terra.

Em várias situações descritas no documentário pode-se compreender isso. Quando questionado sobre a incorporação, Pedrinho de Xangô responde que “Quando o orixá chega não é a gente que controla o corpo é ele que controla nosso corpo, a gente parece que tá deitado dormindo de olho fechado, aí só escuta os atabaque”. Nicole de Iemanjá responde que “A sensação de incorporar é que você não entende nada, a nossa alma sai do nosso corpo e incorpora na dele e usa tipo o nosso corpo como escudo.” Também diz que “o tambor toca muito alto e o santo vem na agitação mesmo”.

Por meio da experiência que tive com a maternidade, consegui fazer uma correlação com ser filho de santo e o corpo para o orixá. Assim como eu, enquanto mãe por semanas, sabia ser meu filho dependente de meu corpo. As crianças sabem da dependência que o orixá tem para com seu corpo. Consegui perceber que as falas das crianças e relações que elas têm com o candomblé não são apenas repetições daquilo que ouvem falar no terreiro. Elas expressam sentimentos pelo próprio corpo porque compreendem seu valor para a execução do candomblé.

É com o corpo que elas abraçam e podem ser abraçadas pelos orixás. É com o corpo que elas dançam e podem deixar o orixá dançar. É com o corpo que elas brincam de candomblé e reforçam seus aprendizados sobre o candomblé.

As crianças sabem também que essa dependência gera um posicionamento político adverso à realidade do candomblé. Enquanto que no candomblé é necessária a exposição corporal. Valida-se aquele que é iniciado porque assim pode trazer o orixá para terra. Na sociedade secular seus corpos estão expostos e denunciam sua relação com o candomblé. Andar de turbante e vestido de branco pela rua pode ser fisicamente perigoso, utilizar guias em público pode ser um disparador de ofensas.

Em depoimento, Andreia, mãe das gêmeas Izabella de Iemanjá e Gabriella de Oxum, contou sobre o preconceito que elas sofreram de colegas da escola. As meninas confeccionaram um colar com pedra e presentearam as amigas. O presente foi motivo para a mãe de uma das amigas acreditar que fosse uma “feitiçaria”.

Isso não teria acontecido com crianças de outras religiões. Não teria acontecido se não soubessem sobre a religião das filhas de Andreia. A pedra que Izabella de Iemanjá e Gabriella de Oxum utilizaram para confeccionar o colar era de um aquário desativado que estava na casa delas. Seus corpos são produtos do candomblé. O desconhecimento e preconceito com religiões afrobrasileiras geram desconfortos psicológicos, físicos e privam crianças e adultos de obterem relações tranquilas em seus cotidianos.

4.5.2- Ser criança com fios de contas

Fiz uma nova análise do trailler, a partir da experiência do toque de maternidade e pude perceber mais detalhes nas ações das crianças enquanto brincavam. Elas não estavam encenando ações de seu cotidiano, não estavam imitando ações de adultos assim como sociólogos e pedagogos insistem em dizer sobre as brincadeiras infantis. As crianças viviam o candomblé até nas brincadeiras, por que este universo é parte de seu cotidiano.

Com o depoimento da criadora e produtora Guta Galli, pude confirmar essa postura das crianças em 2010. As brincadeiras faziam parte da pedagogia no candomblé. O papel das crianças em um terreiro é tão efetivo e consistente que elas, ao brincar, não treinam para a vida adulta no candomblé, elas estão reforçando atos que já aprenderam com a dinâmica do candomblé.

As crianças são sujeitos no Ilê Aganã Axé Laburé. Possuem responsabilidades no terreiro assim como os adultos. Não são apartadas das dinâmicas que ocorrem na roça de candomblé. Não podem ser consideradas protagonistas, pois fazem parte de uma hierarquia que requer respeito e elas têm noção disso. Mas correspondem ao papel que se atribui a elas.

Esse comportamento infantil no Ilê Aganã Axé Laburé tornou possível o aprendizado de Galli para a cultura do candomblé. Por meio da brincadeira, elas externam seus aprendizados. A linguagem, o respeito ao corpo, rituais como xirê, oro, bori, foram compreendidos por Galli durante as brincadeiras e reforçados pelas crianças que participavam dessas atividades infantis.

No dia 19 de novembro de 2016, em conversa com pai pequeno Pedro de Xangô, pedi que me apresentasse um filho de santo que teve contato com as crianças do documentário. Pai Pedro apresentou-me Vinícius de Omulu, com vinte sete anos, disse-me estar no Ilê Aganã Axé Laburé desde os quinze anos de idade.

Com família oriunda de outra religião, Vinícius nunca tinha ido a uma festa de candomblé. Ele diz que morria de medo e não sabia a finalidade dos rituais que pareciam-lhe “coisas do mal”. Até que foi convidado para assistir um festejo e sentiu que o candomblé tinha uma filosofia que lhe atraía, de tal forma que decidiu conhecer. Com três anos de vivência no candomblé, Vinícius fez sua iniciação aos dezoito anos.

Ele conviveu com as crianças que participaram do documentário e via quando elas brincavam de candomblé, acrescentou dizendo que hoje não se vê mais essas brincadeiras:

“Vinícius- acho que hoje, as crianças de agora não, mas as que já, praticamente, cresceram aqui dentro sim. Elas brincavam muito de...hoje elas, elas já estão muito moças né, mas elas brincavam de candomblé, lá no barracão, aqui em baixo[referindo-se ao quintal] brincavam de dar bori, elas sempre estavam brincando(...) eu acredito que seja, é, devido, as crianças de hoje elas não crescem mais, como posso dizer, aqui dentro, mas a, de antigamente, que nem a Luaninha morava aqui, tinha...a filha da Oya que é a Gabriella e a Izabella, então elas já vivenciaram mais, elas já estavam, é, elas já cresceram dentro do candomblé, vivenciando, vendo as coisas...

Eu- e essas que tão aqui?

Vinícius- acho que não tanto quanto as outras, acho que devido a isso, elas não brincam tanto disso que nem as outras crianças de antigamente.”(Depoimento de Vinícius de Omulu, novembro de 2016).

Quando disse ao Vinícius sobre as crianças que estavam lá, referi-me àquelas que corriam pelo quintal atravessando a roça enquanto conversava com ele e com o pai Pedro. Elas não pareciam brincar de candomblé. Não havia como definir.

Mas Vinícius atribui ao fato das crianças terem crescido na roça de candomblé ser a principal característica para que as brincadeiras delas fossem relacionadas à religião. Em depoimento, umas das crianças do documentário, Gabriella de Oxum, também fala sobre as crianças de “hoje” no candomblé:

“Gabriella- as crianças não brincam como a gente brincava antes, hoje as crianças brinca mais de...não como a gente brincava antes, agora eles brinca mais de carrinho essas coisas assim. Antes a gente brincava muito no meio do mato, essas coisas assim, as crianças hoje agora não brincam, como a gente brincava antes”. (Depoimento de Gabriella de Oxum, em setembro de 2016).

Das visitas que fiz ao Ilê Aganã Axé Laburé, não houve uma que não observasse crianças na casa. Elas estavam dançando antes do xirê ou no decorrer dele acompanhada de suas mães. As crianças estavam sentadas com os visitantes. Corriam pela casa no quintal brincando ou estavam batendo palmas para embalar e saudar os orixás. Elas estavam sempre presentes.

A partir da fala de Vinícius de Omulu e Gabriella de Oxum, é possível traçar duas facetas da infância no candomblé: àquela que nasceu e criou-se na roça, tendo sua infância regada por atividades específicas do terreiro de candomblé, seja observando as ações, seja vivenciando-as. E àquela infância que frequenta o terreiro de candomblé, participando de ações pontuais para construção dos rituais ou em visita aos festejos.

As duas infâncias geram crianças do candomblé, seus corpos não perdem seus signos, mas sua relação não é tão estreita como à infância dessas crianças que aparecem no documentário. Tanto a primeira infância quanto a segunda produzem crianças com papéis no candomblé, mas o signo que evidencia a diferença social entre elas, é a brincadeira.

Brincar de candomblé, assim como as características apresentadas no documentário *Brincando com os deuses*, faz parte da dimensão Exuística da religião. As crianças brincam de candomblé, movimentam-se ludicamente, sem, aparentemente, ter relação com o ritual, mas comunicam a filosofia do candomblé.

Brincar de fazer bori, brincar de xirê é movimentar-se no candomblé e transmitir conhecimento sobre a religião, seja enfatizando seus valores e códigos para eles mesmos, seja apresentando a uma criança ou a um adulto, como aconteceu com Galli.

Pode-se associar a ação das crianças no documentário à ação dos Ibejis no itã sobre enganar a morte⁵³: as crianças resolvem problemas por meio de atividades comuns ao seu cotidiano. Assim como os Ibejis escamotearam a morte divertindo-se, as crianças do Ilê Aganã Axé Laburé transmitiram o conhecimento sobre ações no candomblé brincando.

4.5.3- Para além dos fios de contas

Acreditei já ter informações o suficiente para entender qual papel as crianças representam no candomblé, até que me peguei pensando sobre como as crianças do documentário *Brincando com os deuses* estariam atualmente. Algumas eu tive contato há dois, três anos por ter as visto durante os festejos no terreiro, outras não mais sabia de suas vivências.

A preocupação me fez também reavaliar o pensamento com relação aos sujeitos da pesquisa e, por meio da busca em redes sociais, pude verificar como estão as vidas de algumas das nove crianças do documentário. Pude perceber outros espaços de socialização para além do terreiro de candomblé.

⁵³ Itã descrito no capítulo 3 página 114

As crianças passaram a refletir outros personagens para mim. Antes, eu as via como mini candomblecistas, pessoas em miniatura que tudo sabiam sobre sua religião e seguiam corretamente sem sair do eixo religioso. Analisava as crianças e seus papéis no candomblé como se elas não tivessem uma vida além do terreiro Ilê Aganã Axé Laburé e que suas brincadeiras eram apenas reflexos dessa vivência, como se elas não brincassem de mais nada além de candomblé.

Das nove crianças do documentário *Brincando com os deuses* encontrei cinco pré adolescentes com redes sociais⁵⁴. Malu de Omulu, Pedrinho de Xangô, Gabriella de Oxum, Izabella de Iemanjá e Carlinhos de Xangô.

Malu de Omulu utiliza seu nome ainda reduzido e acrescenta seu sobrenome como título para ser encontrada em uma rede social. Ela usa cabelo crespo volumoso (conhecido como black power) e possui algumas páginas associadas à sua rede social de cuidado e orgulho de seu cabelo crespo. A apresentação de sua rede social tem uma frase em iorubá “ori olóore Ori jè o” que em iorubá é “A cabeça do vencedor, vencerá”⁵⁵. Há fotos de seu cotidiano com amigas da escola e fotos no Laburé vestida de branco e de turbante.

Seu irmão Pedrinho e Xangô usa seu nome completo na rede social e possui um apelido “Tiller” em referência a um jogador de futebol. Ele frequenta uma escola de futebol de campo da zona leste da cidade de São Paulo. Há várias referências a este esporte em sua rede social. Há fotos de Pedrinho no shopping e poucas fotos no terreiro.

As gêmeas Gabriella de Oxum e Izabella de Iemanjá possuem rede social com seus apelidos de primeiro nome. Têm várias fotos delas sozinhas, acompanhadas com sua mãe e irmãs no shopping, na praia e em passeios com amigos. Existem poucas referências ao candomblé.

Carlinhos usa seu nome completo na rede social, tem poucas referências sobre o candomblé. Em geral, sua rede social possui assuntos sobre basquete e cabelo. Há várias fotos dele com diversos tipos de cabelo: tranças, dreads, black. Também usa acessórios como óculos de sol diferentes, bonés, toca de frio. Há também referências à escola de samba paulistana Nenê de Vila Matilde.

Essas características são poucas, pois sabe-se que se trata de uma rede social onde se expõe aquilo que deseja, limitando a possibilidade de analisar as historicidades que ela pode conter. O objetivo dessa pesquisa não é comparar as vidas que tinham na infância

⁵⁴ A pesquisa foi realizada a partir da rede social Facebook, página de relacionamento da internet. O terreiro Ilê Aganã Axé Laburé possui facebook e por meio desta página foi possível encontrar as cinco crianças.

⁵⁵ <http://mundomitologia.xpg.uol.com.br/AFROBRAS/orixas/sagrado9.htm> acesso em 08-07-2017

com as vidas que possuem agora na adolescência. Adentrei neste universo para não essencializar essas crianças como apenas produtos do candomblé.

Observar fotos, compartilhamentos e recados que esses adolescentes postaram em uma rede social, fez-me entender que as crianças do documentário cresceram, tomaram rumos diferentes em suas vidas. Como todo adolescente, apreciam esportes, produtos de beleza, preocupam-se com o corpo em mudança, enfatizam seus momentos de diversão em grupo e zombam uns com os outros.

Eles não diferem dos demais adolescentes da sociedade brasileira. Suas preferências por séries televisivas, bandas e estilos de roupas são as mesmas que a maioria. O que difere são suas visões de mundo e como se colocam neste mundo. Eles possuem o candomblé impresso em seus corpos e reproduzem a filosofia iorubá em seus cotidianos. De crianças do candomblé, passaram a ser adolescentes do candomblé e também possuem seus papéis nessa dinâmica religiosa. Mas essa história será contada por outro odú.

5- CONSIDERAÇÕES FINAIS – DOS FIOS DE CONTAS PARA OUTROS ODÚS.

O documentário produzido e criado por Guta Galli apresenta diversas dimensões do candomblé. Sem o *Brincando com os deuses* não concretizaria as análises aqui propostas. Gostaria de frisar que a pesquisa realizou uma das várias análises possíveis deste documentário rico em conhecimentos.

Em menos de vinte minutos foi possível construir o papel das crianças no candomblé do Ilê Aganã Axé Laburé, da periferia de Guarulhos. As brincadeiras realizadas pelas crianças deram possibilidades de Guta Galli, Ekedí da casa, aprender os gestos, as palavras e os movimentos para o candomblé. Este aprendizado foi documentado no vídeo que possui nove crianças como protagonistas dessa transmissão de conhecimentos do candomblé.

Com o objetivo de apresentar essa pedagogia das brincadeiras infantis, ela decidiu documentar por meio de entrevistas com as crianças. As entrevistas foram pensadas e estruturadas pelas crianças juntamente com o pai de santo da casa, Pai Beto de Ibó.

A contribuição do documentário ao conhecimento histórico se inicia com a ênfase conferida às crianças. Elas aparecem no *Brincando com os deuses* como portadoras do conhecimento iorubano. A evidência infantil no terreiro Ilê Aganã Axé Laburé, já era algo corrente, tendo em vista que as crianças fazem parte do cotidiano no candomblé e convivem neste ambiente.

No documentário, são as crianças que apresentam conceitos como orixás, corpo templo e morte. Elas possuem visões de mundo e o *Brincando com os deuses* oferece espaço para que contem o que veem da cultura que compartilham.

Entre brincadeiras como “borizinho”, “chamar o santo” e atabaques, as crianças exibem a diversidade das infâncias no Brasil. O objetivo desta pesquisa foi analisar os papéis das crianças do candomblé e por meio da brincadeira retratada no documentário, ela se concretizou. Percebeu-se que elas trazem conhecimentos complexos nas brincadeiras e apresentam em seus atos o reforço daquilo que aprendem diariamente no candomblé.

Os desdobramentos das brincadeiras de Kailane de Iemanjá, Natalie de Oxóssi, Nicole de Iemanjá, Pedrinho de Xangô, Malu de Omulu, Luana de Iroco, Gabriella de Oxum, Izabella de Iemanjá e Carlinhos de Xangô; passaram por conceitos como gênero e sexualidade. Há cargos e ações determinadas pelo sexo no terreiro e as crianças reproduzem essas categorias por meio das brincadeiras. O toque do atabaque só é realizado

pelos meninos quando brincam, assim como a roda do xirê que só é representada pelas meninas.

Morte e orixás são temas específicos tratados no documentário e estão presentes nas brincadeiras que as crianças acionam quando se reúnem.

A filosofia iorubana tem sua ontologia fundada no antropocentrismo, geocentrismo e pragmatismo. O homem é o elemento central do sistema que ele mesmo criou para se beneficiar. O homem justifica-se por si mesmo. Ele cria a religião para ser dependente dela e ela depende do homem. Há uma interdependência entre religião e ser humano. As conexões supranaturais que o ser humano aciona são práticas e não místicas. Pede-se por soluções em vida, para as dinâmicas do cotidiano e não por redenção espiritual.

O candomblé é uma produção iorubana e sua filosofia é representada pelas crianças no documentário quando respondem sobre questões relacionadas aos orixás e à morte. Os orixás são adjetivados com ações no presente, porque as crianças sabem que eles estão próximos. Eles podem ser vistos, abraçados, reverenciados pelas crianças. Elas sabem que para haver orixás precisam ser reverenciados com oferendas. Elas sabem que os orixás dependem dos seres humanos.

A morte é também palpável. As crianças lidam com este tema com tranquilidade, pois convivem com ela cotidianamente. Sabem da relação funcional da morte, quando dependem dela para uma oferenda ou ritual. A morte é ativada para o sacrifício, “porque o santo vai comer”. Também compreendem a relação da morte com a construção do ancestral e quanto a esta relação, a sensação é de medo e incerteza, pois não compreendem o que há depois da morte.

O corpo é importante para produção de axé, é o veículo de energia no candomblé. A relação que as crianças possuem com o corpo também possui fundamentos iorubanos. Elas sabem da funcionalidade do corpo para os orixás. Cuidar do corpo e cuidar dos corpos da comunidade é primordial. Há uma hierarquia no candomblé e as crianças a representam por meio de atividades comuns que realizam e até gestos e posturas. Das várias visitas realizadas ao Laburé, pude comprovar essas atitudes com diversas crianças que me deparei em festejos da casa e visitas para colher depoimentos.

A comunidade de candomblé é uma família de fé que possui mãe ou pai, deve-se respeito e admiração a ela ou ele. Seguido de seus filhos de santo mais velhos, os ebômis com cargos específicos e importantes para a manutenção da casa e do terreiro; e filhos de santo mais novos, os iaôs e os abiãs.

No caso da família Laburé, esta sequência hierárquica é transpassada pela família carnal que compõe a casa. São quatro gerações de famílias que participam do Ilê Aganã Axé Laburé, cerca de trezentos e cinquenta filhos de santo espalhados pelo ilê e pelo mundo⁵⁶. São eles que fortalecem o caminho desta casa de candomblé.

Há um limite próximo entre a família carnal e a família de fé no Laburé, tanto por que ambos convivem na mesma comunidade, quanto porque o cuidado e a proteção de uns com os outros é o mesmo nas duas formas de famílias. As crianças, como produto destas famílias, reagem a todos esses estímulos compreendendo a semelhança, ou pode-se dizer, a complementaridade das famílias.

A família de Andreia e sua vivência no candomblé ajudou-nos a entender como este limite é tênue. Ela viveu sua adolescência e maturidade no terreiro, aprendeu valores e ética no ilê e apresenta gratidão aos pais Beto e Pedro por isso. Andreia cria suas filhas dentro do candomblé desde de cedo e espera que possa transmitir os valores de respeito e gratidão.

As filhas de Andreia foram iniciadas desde cedo no Ilê Aganã Axé Laburé, essa atitude é comum neste terreiro. São os responsáveis diretos das crianças que decidem pela iniciação e autorizam a realização para o pai de santo. Tendo o conhecimento desde cedo das dinâmicas do candomblé, as crianças se expressam com propriedade sobre os valores e conhecimentos que aprendem na comunidade. Elas acompanham de perto cada função na casa. Participam ativamente de cada realização das funções para que possam aprender logo cedo como executar.

As brincadeiras, enquanto atividades infantis, assemelham-se a treinos para a vida adulta, mas foram defendidas nesta dissertação como compreensões das vivências que mantêm no cotidiano. Essas atividades lúdicas são produtos dos conhecimentos que elas adquiriram no candomblé e realizam frequentemente para reforçar esses conhecimentos e até transmiti-los.

Por meio dessas compreensões de mundo, pôde-se aprender a cultura do candomblé brincando com elas. As brincadeiras das crianças do Laburé representadas no documentário *Brincando com os deuses* serviram como métodos pedagógicos para educação do terreiro.

⁵⁶ “[...] Que aqui, graças aos orixás somos abençoados com mais de trezentos e cinquenta filhos de santo, fora os que vêm e vão, os que moram fora.[...]”(Depoimento de Pai pequeno Pedro de Aganjú, em novembro de 2016).

A respeito dessa temática, a pesquisa refletiu também a problemática de como a infância é representada na pedagogia do candomblé. Deste modo, orikis e itã foram analisados como formas que instruem o candomblé e identificaram-se aqueles que possuíam associações com a temática criança. Para isso, o trabalho de transcrição de orikis de orixás realizado por Risério (1996) foi de fundamental importância. Pois ele, ao traduzir palavras, ritmos e intenções dos orikis, trouxe possibilidades para compreensão de como os iorubás se relacionam com esses epítetos aos orixás. Palavras como “crianças” e “infantes” aparecem em sete dos orikis de orixás transcritos por Risério.

Nestes orikis de orixás, os deuses iorubanos são enaltecidos por suas características. Ao perceber a relação das crianças com os orikis, nota-se que elas e suas típicas características servem como superlativos de adjetivos aos orixás. As crianças são vistas como aquelas que precisam de cuidado, proteção, também possuem atributos associadas às brincadeiras e imprevisibilidade das ações. Os orikis analisados seguem esses distintivos para caracterizar as ações dos orixás.

Já nos itã, considerou-se orixás Exu, Oxum e os Ibejis como aqueles que tinham relações com a temática infância. Itã é uma história mítica dos orixás, conta-se as aventuras que eles viveram no ayê ou orum, apresentando características dos orixás e dos seres que convivem com eles.

Os ibejis são conhecidos como orixás crianças. Eles foram problematizados dentro da cultura iorubá e suas negociações entre a umbanda e o catolicismo na figura dos também gêmeos São Cosme e Damião. As características de ludicidade e proteção às crianças foram acionadas para compor a análise da representação infantil.

Os orixás Exu e Oxum também tiveram ênfase em suas análises. Há dimensão Oxumística no candomblé, pois Oxum é orixá da fertilidade. Protetora das mães, da gestação e dos filhos, Oxum também protege a feitura, a iniciação e está relacionada à dimensão materna inerente a toda ação na religião. O cuidado, a proteção e a hierarquia no candomblé fazem parte da dimensão Oxumística.

A dimensão Exuística também está presente no candomblé e possui sua representação no documentário *Brincando com os deuses*. Exu como orixá mensageiro, aquele que comunica aos orixás os pedidos dos homens, também é orixá da brincadeira, da traquinagem. Exu é dono do movimento, sem ele não há candomblé.

No documentário, a dimensão Exuística se expande do começo ao fim. A brincadeira das crianças é portadora de conhecimento e divertimento. O lúdico comunica

através da distração, do movimento, sem deixar de transmitir sabedoria. Mas Exu também é protagonista em uma empreitada que nem ele previu. Ele é figura de desconhecimento em meio às demais religiões presentes no Brasil. Este desconhecimento causou preconceito e discriminação às religiões afrobrasileiras.

Todos os orixás, por meio das negociações culturais entre candomblé, umbanda e catolicismo, foram associados aos santos. Mas Exu não. Exu com sua astúcia e sabedoria, foi confundido com características negativas.

Não há maniqueísmo na filosofia iorubá, mas as negociações culturais relacionaram Exu e suas características à maldade, o que conferiu-lhe à associação ao diabo. A negação aos produtos culturais construídos pelos escravizados e, conseqüentemente, pelos afrobrasileiros reforçou o preconceito a Exu e às religiões afrobrasileiras.

A palavra macumba, de instrumento musical, passou a ser relacionada à prática de feitiçaria e maldade. O signo da magia negativa foi imposto às religiões afrobrasileiras e esse preconceito religioso alcança as crianças.

A produção do documentário *Brincando com os deuses* contribui para pensar a política de resistência cultural e religiosa, pois além de apresentar como ocorrem as práticas da religião, expõe crianças que possuem vivência no candomblé e permite pensar como os valores filosóficos do candomblé ainda persistem apesar do racismo e da intolerância religiosa. Esta exposição ocorreu por meio formal, nos cinemas alternativos e também pelas redes sociais e sites consumidos pela maioria dos brasileiros⁵⁷.

A divulgação do trailer do documentário gerou mais de cento e trinta mil visualizações. Colaborou para a ampliação do conhecimento sobre o candomblé, mas também gerou manifestações preconceituosas direcionadas aos protagonistas do documentário. Essas manifestações ainda podem ser acompanhadas pelo site que foi compartilhado o trailer. Ao mesmo tempo em que existem mensagens de repúdio às religiões afrobrasileiras, há diversas outras manifestando reconhecimento de um ótimo trabalho realizado no documentário e relacionando a vida das crianças do trailer às suas vidas. Pois existem diversas crianças apresentando suas idades e se afirmando candomblecistas ou umbandistas.

Estas crianças que se colocam como candomblecistas e umbandistas somam à corrente dos já adolescentes protagonistas do documentário para este embate político na sociedade brasileira. Das nove crianças protagonistas do documentário, cinco foram

⁵⁷ Os sites são o facebook e o youtube.

encontradas em redes sociais e elas ainda carregam signos do candomblé estampados em seus corpos, em suas postagens e compartilhamentos na internet.

Posicionar-se como candomblecista, carregar suas contas e vestir branco ainda é promover resistência política e cultural na sociedade brasileira. Não deveria ser, pois usa-se as cores, os panos, fala-se dos rituais em letras musicais, tem-se o toque nos ritmos musicais, traz-se a cultura candomblé em outros espaços para além do terreiro. Não deveria ser, porque a cultura negra há quatorze anos deveria estar sendo discutida nos bancos escolares com a promulgação da lei 10639/03. Não deveria ser, pois existe uma legislação que proíbe a intolerância religiosa.

5.1- Caíndo novos odús

Por meio de procedimentos etnográficos e de diálogo com as novas tendências historiográficas em torno da etno história e da história oral concretizamos a análise filme. O processo de escrita foi permeado de experiências turbulentas de minha vida pessoal, mas que contribuíram para que eu criasse, juntamente com a dissertação, um novo olhar para a temática.

Parece que minha vida estava voltada à produção desta pesquisa. Por mais que eu me desdobrasse entre outras dimensões da vida prática na sociedade, todas elas de algum modo contribuíram para compreensão e análise dos temas aqui dispostos.

As problemáticas discutidas na pesquisa passaram a estar em meu cotidiano. Bastava eu ter uma nova visão e interpretar como elas poderiam contribuir para a escrita da dissertação. O casamento, a maternidade, a escola na periferia de São José dos Campos, minha família. Todos esses espaços e vivências de algum modo faziam parte da pesquisa.

O casamento e a maternidade trouxeram organização e placidez às dinâmicas da vida. Os problemas que surgiram nesses campos foram capazes de transformar meu olhar para questões com cuidado e serenidade. As informações já estavam ali, bastava eu ter tranquilidade e organização para adequar depoimentos e análise fílmica à escrita.

Foi um desafio sair da Antropologia e adentrar a História. Muito da antropologia permaneceu em minhas análises, por mais ponderada que eu me fizesse ser. A adoção metodológica da etnografia e teórica da etno história foi necessária para trazer mais fontes para discutir as problemáticas.

Trabalhar em uma escola de periferia de minha cidade natal foi como um treino para adentrar de fato na História. Já lecionava para alunos do ensino médio, adolescentes entre quatorze e dezoito anos. Mas estar próximo à realidade que eles viviam era diferente para mim, visto que trabalhei por muitos anos como professora em cidades que não faziam parte de minha infância. Então meu lado antropóloga era acionado a todo momento para trazer a eles exemplos de vida e comparar com a Sociologia, disciplina a qual sou professora.

Passei a lecionar História e Sociologia. Precisava que eles compreendessem as duas áreas. As questões metodológicas foram acionadas por mim de diversas formas para tornar perceptível aos meus alunos as distinções e complementaridades das ciências humanas. O que contribuiu para delimitação metodológica da pesquisa.

Já minha família, em especial a figura de minha mãe, trouxe-me a percepção com relação às crianças. Ela, com sua calma e amor, protege crianças que não são parte da família. Minha mãe possui uma atração por crianças. Ela compreende suas ações antes mesmo de suas mães saberem qual razão de seus choros e manhas.

Eu acreditava, desde o início da concretização do projeto para conclusão do curso de lato senso, que não havia relações pessoais com religiões afrobrasileiras. A não ser relatos confusos de meus familiares. Mas há pouco tempo pude ver em minha mãe a figura de Oxum. Ela estava ali o tempo todo, e eu não havia analisado de forma criteriosa.

Ao compreender a dimensão Oxumística trabalhada por Anjos (2016), pude entender como essa dimensão também percorre as dinâmicas a minha volta. Minha mãe é quem cuida dos mais novos que nascem em minha família. Ela é amada por todos com seu jeito meigo e protetor. Por onde ela passa, há uma atmosfera de tranquilidade e zelo.

Foi essa atmosfera que também me fez afeiçoar às crianças e todos os temas que envolvem infância. Foram essas características que me fizeram estar mais próxima e atenta aos relatos das crianças conseguindo entendê-las e ajudá-las.

As problemáticas da pesquisa estavam dispostas em minha vida sem eu perceber. Mas em tempo, pude organizá-las em técnicas para o desenvolvimento da pesquisa e processo de escrita. Assim, a concretização da dissertação permitiu analisar as representações que as crianças possuem no candomblé.

Com esta dissertação, pesquisas relacionadas à infância, por exemplo, tiveram reforços, pois a pesquisa promoveu mais uma possibilidade de pensar a infância e suas diversas faces: tanto a infância na diversidade, quanto a diversidade daquilo que as crianças podem construir no mundo em que vivem.

São crianças que compreendem o mundo e criam suas visões de mundo. As visões são percebidas no documentário *Brincando com os deuses* por meio das brincadeiras. Essas atividades são compreensões das vivências que as crianças possuem no cotidiano e por meio delas pode-se aprender a cultura do candomblé.

O candomblé é visto a partir do prisma infantil. Poucos trabalhos tratam de criança no candomblé e trazem considerações a partir do olhar delas sobre a religião. Verificar as perspectivas que elas têm sobre os orixás, sobre seus corpos e a morte no candomblé, são contribuições para a História. Inova-se também nas análises de orikis e itã. Trouxe-se orikis e itã sob a luz do tema criança e permitiu-se o entendimento da filosofia iorubá a partir dessa pedagogia do candomblé.

Com a concepção de que a Iorubalândia é um constructo cultural forjado no continente africano e trazido para Brasil, por meio de memórias de escravizados, criou-se, aos iorubás, o prestígio cultural do signo de africanidade. Produtos iorubanos eram relacionados ao puramente africano. Dessa forma, foi possível entender os desdobramentos que o conhecimento iorubano trouxe diferencialmente à cultura brasileira e que estão impressos no terreiro de candomblé.

A filosofia iorubá está viva no terreiro de candomblé. Considerações sobre o tempo, o espaço, o corpo e a palavra são ativadas pelos ilês e seus filhos de santo, fazendo com que a princípios culturais e filosóficos da Iorubalândia permaneçam ressignificados no território brasileiro.

Os signos e símbolos da cultura negra estão inscritos no imaginário do afrobrasileiro de modo a definir sua visão de mundo. No que tange à questão religiosa, o candomblé contribuiu com vestimentas, culinária, estilos musicais, literaturas e comportamentos para manutenção da cultura negra no país. Todas essas expressões traduzem uma longa história de resistência cultural e religiosa.

A resistência foi e é enfrentada por todos que assumem pertencerem às religiões afrobrasileiras. Crianças e adolescentes forjam-na quando veiculam por meio das redes sociais e vídeos, denunciam a discriminação religiosa e se afirmam como pertencentes ao candomblé ou umbanda.

Por meio da análise histórica sobre o papel das crianças no candomblé da periferia de Guarulhos do início do século XXI, lança-se mais um odú de possibilidades a outras análises que possam contribuir para diminuição da intolerância e discriminação religiosa no país.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRAMOWICZ, A. & OLIVEIRA, Fabiana. **As relações étnico-raciais e a sociologia da infância no Brasil: alguns aportes.** In: BENTO, M^a Aparecida Silva (org.). *Educação infantil, igualdade racial e diversidade: aspectos políticos, jurídicos, conceituais.* São Paulo: Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades - CEERT, 2012.

Akínrúlí, Olúsegun. **Ère ìbejì.** Belo Horizonte: Instituto de Arte e Cultura Yorubá, 2009.

ALMEIDA, Maria Regina C. de, **História e Antropologia.** In: *Novos domínios da História.* Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

ANJOS, Juliane Olivia dos. **As jóias de Oxum: as crianças na herança ancestral afro-brasileira.** Dissertação de Mestrado Doutorado. Universidade de São Paulo, 2016.

ANTONACCI, Maria Antonieta. **África/Brasil: corpos, tempos e histórias silenciadas.** Revista Tempo e Argumento. Florianópolis, v. 1. n.1, p 46-67, jan/jun, 2009a.

_____. **Decolonialidade de corpos e saberes: ensaio sobre a diáspora do eurocentrado.** Apresentação no I Seminário Internacional Áfricas: historiografia e ensino de história, Salvador e Florianópolis, 2009b.

APPIAH, Anthony Kwame. **Na casa de meu pai: A África na filosofia da cultura.** Rio de Janeiro: Ed. Contraponto, 1997.

ARIÈS, Phillipe. **História social da infância e da família.** Trad. Dora Flaksman. 2.ed. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1981.

AZEVEDO, Amailton Magno. **Sambas, quintais e arranhacéus: microáfricas em São Paulo.** São Paulo: Editora olho d água, 2016.

BARROS, José Flávio Pessoa de. **Mito, memória e história: A música sacra.** Revista Espaço e Cultura. N9-10, jan-dez, 2000.

BAUMAN, C.D. e CARVALHO, J. G. **Técnica e expressividade: Análise fenomenológica do corpo na dança.** Comunicação oral e publicada sob forma de resumo nos anais da II Convenção das Escolas de Educação Física do Estado de Minas Gerais, realizada pela Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, 2004.

BENTO, Maria Aparecida Silva (Org.) **Educação infantil, igualdade racial e diversidade: aspectos políticos, jurídicos, conceituais.** São Paulo: Centro de estudos relações de trabalho e desigualdade-CEERT, 2012.

BENJAMIN, Walter. **Infância em Berlim por volta de 1900.** In: *Obras escolhidas vol.: 2* - São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. **Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação.** São Paulo: Editora 34, 2002.

_____. **Rua de mão única.** São Paulo: Brasiliense, 1987.

Blog Laburé. Disponível em: <<<http://www.bloglabure.org/>>> Acesso em 07/09/2012.

BRAGA, J. **O jogo de búzios.** São Paulo: Brasiliense, 1988.

Brincando com os Deuses. Disponível em:

<<<http://www.youtube.com/watch?v=9tzDZpOkHB8>>> Acesso em 07/09/2012.

BUTLER, Judith. **Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo.** Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). *O corpo educado.* Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2001. p. 151-172.

CAMACK, R. M. **Ethnohistoria y teoría antropológica.** Trad. F. J. Lima. (Cuadernos, 26). Guatemala: Ministerio de Educación, 1979.

CAPUTO, Stela G. **Educação em terreiros de candomblé – contribuições para uma educação multicultural crítica.** In: CANDAU, Vera (org) *Educação Intercultural e cotidiano escolar.* Rio de Janeiro, 7 letras, 2006.

_____. **Educação nos terreiros e como a escola se relaciona com crianças que praticam o candomblé.** Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

_____ e PASSOS, Mailsa. **Cultura e conhecimento em terreiros de candomblé – lendo e conversando com Mãe Beata de Yemonjá.** *Currículo sem Fronteiras*, v.7, n.2, pp. 93-111, jul/dez 2007.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. **Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa.** *História*, p. 349-371, 2011.

CHAIB, Lídia. RODRIGUES, Elizabeth. **Ogum, o rei de muitas faces e outras histórias dos orixás.** São Paulo: Companhia das letras, 2000.

COUCEIRO, Luiz Alberto. **A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia de Luis Nicolau Pares.** In: *Cadernos de Campo*, São Paulo, vol 15, jan-dez/2006, pp. 250 – 253.

COSTA, Sergio. **Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial.** *Revista brasileira de ciências sociais*, v. 21, n. 60, p. 117-134, 2006.

Crianças do Ilê Laburé – Disponível em:

<<<https://www.youtube.com/watch?v=RIWytzn9zh0>>> Acesso em 14-06-2017

DA CUNHA, Manuela Carneiro. **Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África.** São Paulo: Brasiliense, 1985.

DE BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo**. São Paulo: Nova Fronteira, 2014.

DELGADO, Ana C. C. MULLER, Fernanda. **Em busca de metodologias investigativas com as crianças e suas culturas**. Cadernos de Pesquisa, v. 35, n.125, p 161-179, maio/ago – 2005.

DEL PRIORE, Mary. (Org.) **História das crianças no Brasil**. São Paulo: Contexto, 1999.

Documentary Teaser Disponível em:

<<https://www.youtube.com/watch?v=JM9pXRYji0g&feature=player_embedded>>

Acesso em 14-06-2017

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

EREMITES DE OLIVEIRA, J. **Sobre os conceitos e as relações entre história indígena e etnohistória**. Prosa Uniderpjun. 2003. v. 3, n. 1, p. 39-48.;

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.

_____. **A ordem do discurso**. Rio de Janeiro: Loyola, 2005.

_____. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FREITAS, Sonia M. **Metodologia de Coleta e utilização da história oral**. In: História oral: possibilidades e procedimentos. São Paulo: Humanitas, 2002.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GODOY, Marília G. Ghizzi; GHIZZI, G. **Os desafios da antropologia em favor da interdisciplinaridade**. Tempo & Memória, v. 2, n. 2, p. 21-32, 2004.

GUTA GALLI. Disponível em: <<<http://www.gutagalli.com/web/>>> Acesso em 14-06-2017

HALL, Stuart. **Da diáspora: Identidades e Mediações Culturais**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008.

HAMAPATÉ BÂ, Amadou. **A tradição viva**. In: KI-ZERBO (Org) História Geral da África. Vol 1, São Paulo. Ed. Ática/UNESCO, 1982.

KRAMER, Sonia. **Autoria e autorização: questões éticas na pesquisa com crianças**. Cadernos de Pesquisa, n116, p.41-59, jul/2002.

KUBIK, Gehárd. **Música e dança na África ao sul do Saara**. In: Cultural Atlas of Africa, Oxford, 1981. pp. 90-93. Tradução e digitalização de Domingos Morais, em 1997.

LEITE, Fabio. **A questão ancestral: África negra**. São Paulo: Casa das Áfricas/Palas Athena, 2008.

MARCHI, Rita de C. **Walter Benjamin e a infância: apontamentos impressionistas sobre sua(s) narrativa(s) a partir de narrativas diversas.** Porto Alegre: Educação, v.34, n2, p221-229, maio/ago - 2011.

MBITI, John S. **African religions and philosophy.** Nigéria: Heinemann, 1990.

MONGA, Célestin. **Nilismo e negritude: as artes de viver na África.** São Paulo: Martins Fontes, 2010.

PAPA, Helena Amália. **Relações de poder entre bispo e imperador: uma proposta interpretativa acerca da oficialização do cristianismo a partir de Gregório de Nissa e Teodósio I (séc IV).** Revista História (São Paulo), 2016, pp1-16.

PIRES, Álvaro Roberto. **A adolescente, a mulher e Iansã: estudo de caso na passagem da infância para a adolescência no interior do Aché Ilê Obá.** Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1993.

PRANDI, Reginaldo. **O candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afrobrasileiras.** Revista Brasileira de Ciências Sociais, v.16, n47,p43-58, out-2011.

_____. **Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova.** São Paulo: Editora HUCITE/Editora da Universidade de São Paulo, 1991.

_____. **Mitologia dos Orixás.** São Paulo: Companhia das letras, 2001.

POLLAK, Michael. **Memória, esquecimento, silêncio.** Revista Estudos Históricos, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

_____. **Memória e identidade social.** Revista Estudos Históricos, v. 5, n. 10, p. 200-215, 1992.

PORTELLI, Alessandro. **Tentando aprender um pouquinho- algumas reflexões sobre a ética na História Oral.** In: Ética e História Oral. Projeto História. Revista do Programa de Estudos Pós Graduação em História e do Departamento de Historia da PUC-SP. São Paulo, n15, abril, 1997.

PORTER, Roy. **A História do Corpo.** In: BURKE, Peter (org) A escrita da história: Novas perspectivas. São Paulo: Editora Unesp, 1992.

PRANDI, Reginaldo. **O candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afrobrasileiras.** Revista Brasileira de Ciências Sociais, v.16, n47, p43-58, out-2011.

_____. **Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova.** São Paulo: Editora HUCITE/Editora da Universidade de São Paulo, 1991.

_____. **Mitologia dos Orixás.** São Paulo: Companhia das letras, 2001.

_____. **Segredos guardados: orixás na alma brasileira.** São Paulo: Companhia das letras, 2005.

REIS, João José. **Nas malhas do poder escravista: a invasão do candomblé Accu.** In: *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista.* São Paulo: Companhia das letras, 1989.

RISÉRIO, Antonio. **Oriki orixá.** São Paulo: Perspectiva, 1996.

_____. **A utopia brasileira e os movimentos negros.** São Paulo: Editora 34, 2007.

ROJAS, J. L. **La Etnohistoria de América.** In: *Los indígenas, protagonistas de su historia.* Buenos Aires: SB, 2008.

SANTOS, Juana E. dos. **Os nagô e a morte.** 2ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1977.

SANTOS, Rafael José dos. **E ogum chamou as cobras: oralidade e vocalidade na poética dos orixás.** *Nonada: Revista em letras*, v2, n23, 2014.

SCOTT, Joan Wallach. **Academic Freedom as an Ethical Practice.** *Academe*, v. 81, n. 4, p. 44-48, 1995.

SODRÉ, Muniz. **Claros e escuros: identidade, povo e mídia no Brasil.** São Paulo: editora Vozes, 2015.

_____. **O terreiro e a cidade: a forma social negro brasileira.** Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. **Samba, o dono do corpo.** Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

SOUZA, Aparecida M. S. **A temática da infância sob a visão de Walter Benjamin.** *Revista Memento*, v.2, n.1, jun/jan, 2011.

TAVARES, Julio. **Doce de Cosme e Damião: considerações sobre um sincretismo.** *Revista Diálogos*, n11- abr/mai, 2014.

_____. **Educação através do corpo; a representação do corpo em populações afro-americanas.** *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. N. 25, 1997, p. 216-222

TRAVANCAS, Isabel. **Fazendo etnografia no mundo da comunicação.** In: BARRO, A. DUARTE, J. (org) *Métodos e técnicas de pesquisa em comunicação.* São Paulo: Atlas, 2006.

TRIGGER, B. G. **Etnohistoria: problemas e perspectivas.** *Traduciones y Comentarios.* Trad. C. T. Michieli. San Juan, 1982, v. 1, p. 27-55.

WAJSKOP, Gisela. **A brincadeira entre teoria e prática: pistas para uma reflexão.** *Motrivivência*, n. 8, p. 116-123, 1995.