



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

MADELYNE DOS SANTOS BARBOSA

**RITUAL DE VIDA E MORTE NO CANDOMBLÉ:
NARRATIVAS INICIÁTICAS E PRÁTICAS EDUCATIVAS**

FORTALEZA

2024

MADELYNE DOS SANTOS BARBOSA

RITUAL DE VIDA E MORTE NO CANDOMBLÉ: NARRATIVAS INICIÁTICAS E PRÁTICAS EDUCATIVAS

Tese de Doutorado apresentada à coordenação do Programa de Pós-Graduação em Educação, da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Ceará, como requisito para obtenção do Título de Doutora em Educação. Do Núcleo História e Memória da Educação- NHIME. Área de concentração: História e Memória e Práticas Culturais Digitais.

Orientador: Prof. Dr. José Gerardo Vasconcelos.

FORTALEZA
2024

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Sistema de Bibliotecas

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- B199r Barbosa, Madelyne dos Santos.
Ritual de vida e morte no Candomblé: : Narrativas iniciáticas e práticas educativas / Madelyne dos Santos Barbosa. – 2024.
134 f.
- Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Fortaleza, 2024.
Orientação: Prof. Dr. José Gerardo Vasconcelos.
1. práticas educativas. 2. iniciação. 3. candomblé. 4. educação afro. I. Título.

CDD 370

MADELYNE DOS SANTOS BARBOSA

RITUAL DE VIDA E MORTE NO CANDOMBLÉ: NARRATIVAS INICIÁTICAS E
PRÁTICAS EDUCATIVAS

Tese de Doutorado apresentada à coordenação do Programa de Pós-Graduação em Educação, da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Ceará, como requisito para obtenção do Título de Doutora em Educação. Do Núcleo História e Memória da Educação- NHIME. Área de concentração: História e Memória e Práticas Culturais Digitais.

Orientador: Prof. Dr. José Gerardo Vasconcelos.

Aprovada em: 26/01/2023.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. José Gerardo Vasconcelos (Orientador)

Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Antônio Roberto Xavier

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (UNILAB)

Profª Drª. Lourdes Rafaella Santos Florencio

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Ceará (IFCE)

Prof. Dr. Emanuel Luís Roque Soares

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB)

Prof. Dr. Francisco Ari de Andrade

Universidade Federal do Ceará (UFC)

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Ao Prof. Dr. José Gerardo Vaconcelos, pela orientação.

Aos professores participantes da Banca examinadora, Rafaella Florêncio, Emanuel Roque, Roberto Xavier e Ari Andrade, pelo tempo, pelas preciosas colaborações e sugestões.

Aos Sujeitos entrevistados, pela partilha e pelo tempo concedido nas entrevistas.

Ao meu esposo e amor em vida Éden Barbosa, pelo apoio, paciência e escuta durante os anos de pesquisa.

Aos meus filhos: Marina Flor, amor maior, fonte de inspiração e forças, e Theo (filho que a vida me trouxe) fonte de alegria e amor.

Aos meus familiares: minha mãe por todo incentivo e apoio, meu irmão querido que me ensina como ser forte e corajosa e ao meu amado e saudoso pai.

*“Iberè ki ikeji eni ko sina; enitti ko lé bere, ni
npón ara rè loju.”*

“As perguntas livram os homens dos erros;
aquele que não pergunta entrega-se aos
problemas.” (Provérbio Iorubá brasileiro)

RESUMO

O objetivo deste estudo foi identificar e analisar as práticas educativas oriundas da iniciação no Candomblé. Para isso, problematizou-se a partir da perspectiva dos sujeitos a iniciação religiosa como um marco que os insere em uma prática educativa religiosa capaz de influenciar a vida social desses sujeitos após tal rito. Assim, metodologicamente se realizou uma pesquisa qualitativa que utilizou a estratégia pesquisa-ação dando ênfase à perspectiva dos sujeitos a respeito da iniciação religiosa. Valendo-se de 3 (três) sujeitos colaboradores, dentre os quais: 1 (uma) mulher e 2 (dois) homens que se iniciaram no Candomblé em templos religiosos da cidade de Fortaleza em épocas diferentes. O estudo fez uso do método antropológico e utilizou o método de abordagem: estudo de caso múltiplo etnográfico, com enfoque na educação. Tendo como fontes de evidência da pesquisa as entrevistas direcionadas. Situando o texto numa linha de pensamento filosófico pós-colonial que insere o Candomblé numa perspectiva afrocêntrica. A tese apresenta resultados embasados nas narrativas dos sujeitos, e conclui que o rito iniciático do Candomblé produz e reproduz objetos de educação em seus neófitos, que a iniciação na religião educa, disciplina e doutrina os corpos para uma nova vida, que um novo mundo de códigos, preceitos, normas e concepções é conhecido por quem se inicia e que a religião passa, portanto a orientar suas vidas. Assim sendo, o estudo comprova a tese de que as práticas do candomblé educam, e que o neófito ao passar pelo ritual de iniciação do Candomblé, morre para a sua vida anterior à iniciação e nasce para uma nova vida religiosa, o nascimento do ser religioso se inicia com os rituais de feitura e segue se consolidando com a apreensão dos preceitos e dogmas religiosos que são problematizados por todo estudo.

Palavras-Chave: práticas educativas; iniciação; candomblé; educação afro.

ABSTRACT

The aim of this study was to identify and analyze the educational practices arising from initiation into Candomblé. To this end, it problematized religious initiation from the subjects' perspective as a milestone that inserts them into a religious educational practice capable of influencing their social life after this rite. Methodologically, a qualitative study was carried out using the action research strategy, emphasizing the subjects' perspective on religious initiation. We used 3 (three) collaborating subjects, including 1 (one) woman and 2 (two) men who were initiated into Candomblé in religious temples in the city of Fortaleza at different times. The study made use of the anthropological method and used the approach: multiple ethnographic case study, with a focus on education. The sources of evidence for the research were targeted interviews. The text is situated in a line of post-colonial philosophical thought that places Candomblé in an Afrocentric perspective. The thesis presents results based on the subjects' narratives, and concludes that the Candomblé initiation rite produces and reproduces objects of education in its neophytes, that initiation into the religion educates, disciplines and indoctrinates bodies for a new life, that a new world of codes, precepts, norms and conceptions is known by those who initiate and that the religion therefore begins to guide their lives. As such, the study proves the thesis that Candomblé practices educate, and that when the neophyte undergoes the Candomblé initiation ritual, he dies to his life prior to initiation and is born into a new religious life. The birth of the religious being begins with the rituals of *feitura* and continues to be consolidated with the apprehension of the religious precepts and dogmas that are problematized throughout the study.

Keywords: educational practices; initiation; candomblé; afro education.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	10
1.1	Revisão bibliográfica.....	16
1.2	Percurso Metodológico.....	17
2	HISTORIZAÇÃO DOS POVOS AFRICANOS NO BRASIL.....	26
2.1	Um pensar Pós-colonial para compreender a história do Candomblé.....	26
2.2	Do flagelo à doutrinação cristã.....	29
2.3	Da “Abolição” à Racialização.....	33
2.4	Os impactos do pré-capitalismo e a racialização nos povos negros.....	35
2.5	Identidades coletivas e agrupamentos étnicos.....	37
2.5.1	<i>Sincretismo como estratégia e sobrevivência cultural.....</i>	42
2.6	Candomblé matrifocal um fenômeno brasileiro.....	50
2.7	O Candomblé e suas representações simbólicas.....	52
3	ORALIDADE, A SEMENTE DA EDUCAÇÃO AFRICANA.....	55
3.1	A Educação no Candomblé.....	59
3.2	A educação no Candomblé, invasão ou resgate?.....	62
4	INICIAÇÃO, O NASCIMENTO NA RELIGIÃO AFRO-BRASILEIRA..	66
4.1	<i>Abian, o início do processo.....</i>	66
4.1.1	<i>Narrativas e caminhos na formação religiosa dos sujeitos.....</i>	67
4.2	A iniciação e suas motivações.....	73
5	HISTÓRIAS DE INICIAÇÃO.....	85
5.1	Candomblé, uma religião iniciática.....	85
5.1.1	<i>O tempo da vontade e o tempo do orixá.....</i>	86
5.1.2	<i>A iniciação por encantamento e a precipitação.....</i>	88
5.1.3	<i>Ekede e sua iniciação.....</i>	89
5.2	Iaô, cavalo do Orixá.....	91
6	DA FORMAÇÃO DO BARCO AO RECOLHIMENTO NO RONKÓ.....	94
6.2	O barco de Nilo.....	95
6.3	O barco de <i>ekede</i> Níger.....	99
6.4	O barco de Congo.....	99

6.5	<i>Ronkó o útero</i>	102
6.6	Raspagem da cabeça, símbolo da nova vida dedicada ao orixá.....	106
7	A NOVA VIDA, O QUE SE APRENDE NO TERREIRO.....	108
7.1	Preceito e interdições	108
7.2	Como aprende os dogmas da religião	121
8	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	125
	REFERÊNCIAS.....	127
	GLOSSÁRIO.....	130

1 INTRODUÇÃO

Não é de hoje, que se pode observar que há uma crescente atenção acadêmica às questões afro-brasileiras. Os aspectos históricos e culturais têm sido objeto de estudo das mais variadas áreas e campos do conhecimento. Dicotomicamente, o racismo religioso cresce, e seguimos tendo acesso em noticiários dos casos de intolerância, perseguição e até destruição de templos religiosos afro-brasileiros, atos que em sua grande maioria, tentam negar ou até mesmo extinguir traços religiosos arraigados nas cidades e em suas histórias e culturas.

Chegar até esta tese, com o tema que se apresenta, e objeto, não foi algo relacionado apenas a uma escolha por afinidades e sugestões, como a maioria das pesquisas acadêmicas na área das ciências humanas.

Quem acompanha o meu percurso na academia pelos logradouros e trilhas das pesquisa, suspeitam da minha estreita ligação com a religiosidade afro-brasileira, desde o curso de graduação em Pedagogia em que arrisquei os meus primeiros ensaios da pesquisa acadêmica na memorável época em que eu era bolsista do Programa de Educação Tutorial - PET Pedagogia - UFC¹. À época recebi uma proposta de me aproximar de um Terreiro de Candomblé de Fortaleza para realizar uma pesquisa que culminaria em um artigo publicado em um livro de produção endógena da instituição, isso aguçou minha curiosidade pois nunca havia frequentado nenhuma religião afro-brasileira, e era carregada de estereótipos e preconceitos, mal sabia que estava prestes a desconstruí-los.

A pesquisa com a líder do referido terreiro aconteceu, e eu me senti “encantada” pelo espaço físico do templo e pelas pessoas que nele estavam, eu era bem acolhida, muitas vezes me sentia “mimada” para ficar mais tempo por lá, tomar café e conversar, assim eu seguia permanecendo. Tinha curiosidade sobre a religião, gostava dos mimos e me intrigava aquele frio na espinha e arrepios que vez ou outra eu sentia.

Assim segui, fazendo as visitas para a pesquisa que se estendiam no tempo, até que fui convidada a assistir uma celebração religiosa. Depois disso, uma consulta com o oráculo (jogo de búzios), foi o movimento espontâneo das coisas, quem já foi a alguma festa de Candomblé sabe a que me refiro.

O ano era 2014, o artigo da pesquisa foi publicado em livro com uma fotografia deste terreiro ilustrando a capa do livro, junto a isso eu tive minha primeira consulta com os búzios, e confesso que tal evento me deixou apreensiva e amedrontada. As previsões, dentre

¹ Programa vinculado à agência de fomento CNPQ (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e

outras coisas, apontavam para um diagnóstico de magia destinada à minha pessoa, com o intuito de acabar com a minha vida, eu estaria enfeitiçada.

Diante tudo que tive acesso na revelação oracular, o enfeitiçamento foi apenas uma das pautas abordadas durante aquela longa hora de consulta de búzios com a sacerdotisa do terreiro em questão. Para a minha sorte, havia uma forma de amenizar o infortúnio anunciado pelo oráculo, eu teria que passar por um ritual de limpeza chamado *ebó* (ritual que fazendo uso de ingredientes promove a limpeza e a retirada dos malefícios que me assolavam), me lembro que chorei muito após a consulta, pois para mim era difícil conceber que alguém pudesse me desejar coisas ruins.

Eu dispus de um valor financeiro para passar pelo o ritual de “limpeza”, (acredito ter sido R\$500,00) e passei por uma semana de interdições (o preceito do *ebó*): sem comer carne, sem sexo e sem bebidas alcoólicas. Ao fim dos sete dias voltei ao terreiro para jogar búzios novamente e verificar se o *ebó* tinha surtido o efeito esperado, e para a minha surpresa, sim! Todavia, a espiritualidade respondia no oráculo que eu devia continuar frequentando o terreiro como forma de “me proteger” de outros ataques que pudessem surgir.

Assim, fui participando, me inserindo na rotina semanal do lugar, onde tentava ir pelo menos uma vez por semana, nas quartas-feiras, quando acontecia o *Amalá de Xangô*, assistia ao transe dos iniciados, e vez ou outra, algum orixá se aproximava de mim e me abraçava. Estritamente, eu ajudava nos afazeres domésticos como limpeza de banheiros, lavava louças, varria o terreiro, tirava poeira de objetos, não havia me dado conta, mas havia me tornado *abian*² daquela casa de Candomblé.

Ao final do ano 2014, o terreiro começou a se preparar para um novo “barco”, assim que se chamam os grupos de pessoas que irão se iniciar no mesmo período, e eu fui “convidada” para fazer parte deste barco, eu relutei, pois não tinha dinheiro para arcar com as despesas da iniciação (em torno de R\$ 4.000,00 referente ao custeio de despesas com alimentação, compra de elementos rituais, louças, roupas, animais entre outros), e principalmente, não tinha certeza se queria dar esse passo. Até que um dia recebi um telefonema de um dos líderes do terreiro que me informava que um irmão da casa pagaria por minha iniciação. Fiquei nervosa e suando frio, ao ouvir isso. Diante do exposto, decidi que me iniciaria na religião.

² No decorrer do estudo essa categoria será amplamente abordada, mas *abian* é a denominação empregada àqueles indivíduos que logo se iniciarão.

Me iniciei no ano 2015, que para mim foi o ano da fé, pois a fé que eu jamais imaginei que existia eu pude experimentar, e juntamente com essa fé, eu fui me descobrindo nos segredos sagrados da religião, fui aprendendo como lidar com os Orixás e com a vida além terreiro. Nesse tempo também fiz a escrita do meu TCC e outros artigos também na temática do Candomblé.

Após minha iniciação o lido das pessoas da confraria religiosa mudou, ninguém me convidava para tomar café e conversar no terreiro, algumas funções religiosas eram rigorosas e sérias outras triviais e nem sempre havia tempo para ficar sentada de papo, pois o trabalho ocupava todo o tempo presente. O trabalho e as funções religiosas inspiraram meu estudo dissertativo de mestrado.

No ano 2018 defendi uma dissertação sob o título: *Rituais totêmicos e práticas educativas de um Candomblé ketu em fortaleza*, neste estudo eu me dispus fazer uma etnografia polêmica sobre o ritual do sacrifício animal para fins religiosos e seu intrínseco papel na educação dos participantes da religião. A pesquisa correu bem mas, concomitantemente, alguns pontos divergentes começaram a surgir em mim sobre sistema religioso em si. Eu não me sentia mais parte do grupo, eu me encontrava em um estado reflexivo e problematizador de uma sucessão de situações que vinham acontecendo no terreiro, ao passo que eu discordava de muitos fatos e pessoas e isso no Candomblé não é bom. Eu estava vivendo um conflito pessoal e religioso.

Antes da defesa da dissertação eu já havia me desvinculado do terreiro o qual eu havia me iniciado. Com exatos dois anos após a iniciação eu já não cabia mais na religião, e o sentimento de inadequação crescia à medida em que me forçava ir e participar de algo na confraria religiosa.

Do mestrado ao doutoramento foi um caminho natural, à princípio elaborei um projeto de tese modo fugia da religiosidade afro-brasileira e pretendia pesquisar os movimentos do catolicismo popular em uma cidade do interior do Ceará, contudo este projeto por melhor que fosse, não andou, não ganhou forma, passei um ano do meu doutoramento insistindo fazê-lo, sem êxito.

Minha ânsia aumentava, eu me perguntava o que fazer com a minha tese? Estava aflita, seguia fazendo leituras e visitas de campo durante o ano de 2019. Até que no meio do ano de 2019, tive que fazer um relatório para o CNPQ, e tal elaboração fez com que eu revisitasse toda minha produção acadêmica. E percebi nitidamente que tudo, exatamente tudo aquilo que eu fizera até aquele momento, havia sido na área das religiões afro-brasileiras.

Esses feitos carregam consigo tanto amor, tanta dedicação e tanta identidade, que me trouxe saudade, e arrependimento também, por ter desviado o caminho da minha produção.

Fui além, e revivi todos os meus traumas na religião, percebi que o processo de desligamento do Candomblé havia deixado alguns bloqueios criativos e até uma espécie de ojeriza à religiosidade que um dia eu havia declarado meu amor e devoção. Me senti envergonhada e fraca, por não conseguir dar continuidade a minha produção acadêmica após a saída do Candomblé.

O fato é que o desligamento de uma religião iniciática não é fácil, implica assumir que algo morreu ali, comigo foi assim, e no terreiro em questão eu já havia presenciado a saída de outros irmãos, isso é mais comum do que parece. Não há exceções, todo processo de desligamento é traumático. Neste terreiro em específico presenciei que os neófitos³ que optam por se desvincular são duramente julgados pela confraria em rodas de conversas maliciosas, tendo nomes pronunciados com mágoa, rancor e raiva, logo eu imaginava que tudo isso acontecia comigo também. E me sentia mal, pois não acredito que tal postura seja compatível com uma religião que acredita no bem e no amor.

Esses fantasmas me acompanharam e ainda me acompanham vez ou outra. Agora me disponho a pensar novamente sobre essa religião. Todavia, o olhar casto de quem é adepta vinculada a um templo e a uma religião estará distante, não existe mais o medo transvestido de respeito que não me permitiu questionar com argumentos científicos alguns aspectos da religião. O respeito ainda prevalece, mas o temor cedeu lugar ao pensamento crítico que quer provocar, indagar e transcender aos dogmas pré-estabelecidos, e que fez parte da pesquisa, encontrando uma lógica nessa cosmovisão religiosa que impõe suas regras e poucos entendimentos aos seus iniciados.

Assim, a presente tese pretendeu se debruçar sobre a cultura religiosa e educativa do Candomblé, tornando-as públicas para a universidade que se configura, em um vetor de difusão. Sabendo que pesquisar sobre as religiões, símbolos e rituais afro-brasileiros é uma forma de encontrar-se com a história, uma história oral, coletiva (com várias versões) e não oficial e torná-la pública.

Reitero, que o meu encontro com a história afro-brasileira teve início nos templos de tais religiões, onde alguns estudos e pesquisas foram realizados. Nestes espaços religiosos, a história se reconta, o acesso às memórias e a oralidade são instrumentos que permitem

³ Recém iniciados e membros de uma determinada religião.

visualizar os terreiros como um lugar que transcende a religião, onde se faz e vive educação, história, memória e cultura.

Partindo da compreensão dos templos religiosos enquanto espaços de múltiplos saberes, onde se faz e se perpetua uma educação que mantém viva a tradição, somada à experiência adquirida durante o mestrado sobre as imolações em rituais sagrados do Candomblé vivenciada de forma proximal, pois um dia fui iniciada nesta religião. Posso afirmar que a cosmogonia africana despertou em mim uma necessidade de desvelar histórias, de identificar a educação no fazer religioso diário, e principalmente de compreender os caminhos rituais. Caminhos estes que ultrapassam as paredes dos terreiros e despertaram uma inquietude inicial: investigar o rito de iniciação enquanto ritual de vida e morte no Candomblé, possível a partir das histórias de vida de 3 (três) iniciados da religião.

O estudo se desenvolveu entre narrativas e descrições se indagando inquietamente sobre o que é educação. Buscando perceber as práticas educativas no espaço não escolar, pensando se o terreiro, enquanto lugar religioso, também é domicílio de uma educação informal. O suporte nas ideias dispostas em Brandão encaminham as inquietações.

Ninguém escapa da educação. Em casa, na rua, na igreja ou na escola, de um modo ou de muitos todos nós envolvemos pedaços da vida com ela: para aprender, para ensinar, para aprender -e- ensinar. Para saber, para fazer, para ser ou para conviver, todos os dias misturamos a vida com a educação. (BRANDÃO, 2007, p.7).

Para tanto, o presente estudo apresenta uma pesquisa que se sistematizou nos estudos de caso múltiplo etnográfico com base nas narrativas dos sujeitos. As narrativas dos sujeitos contam as particularidades de cada caso no processo iniciático e com isso, ilustram a vivência e a percepção isolada do referido rito. Contudo, os casos tendem a ser comparados em categorias de análise com finalidade holística de entender as minúcias e particularidades da iniciação em si.

Ao narrarem suas iniciações, os sujeitos colaboradores da pesquisa despertam o olhar para o sentir, o viver e o ser educado por uma religião iniciática, e identificam na “feitura do santo” um conjunto de intervenções educativas, tendo em vista que os atores, são educados neste processo, e vivenciam a religiosidade enquanto práxis educativas.

A hipótese da tese é de que o rito iniciático do Candomblé produz e reproduz objetos de educação em seus neófitos que ao se iniciarem na religião são educados, disciplinados e doutrinados para uma nova vida, para um novo mundo de códigos, preceitos, normas e concepções que passam, portanto a se orientar a partir da cosmovisão religiosa.

Assim, os iniciados (educandos) ao se debruçarem sob suas lembranças e memórias, e ao elaborarem as narrativas, os mesmos refletem sobre tais processos educativos e como os sentiram, daí a importância de conhecer e estudar aspectos educativos do mundo religioso destes sujeitos.

Ao ouvir as histórias e narrativas orais desses sujeitos, narrativas essas que também representam as memórias do Candomblé sob o prisma de suas vidas, o estudo se debruça sob o olhar dos diferentes saberes, no que diz respeito as práticas educativas inseridas nesses templos religiosos.

Considerando o contexto apresentado, aliado ao meu interesse pessoal, me dispus a analisar os significados das práticas religiosas iniciáticas que afetam a vida dos sujeitos da pesquisa partindo de uma outra hipótese: de que tais espaços estão nesse momento da contemporaneidade sendo continuamente reinventados e também propagando práticas e saberes históricos, religiosos e ancestrais.

De todo modo, a tese caminha para que se possa compreender as minúcias oriundas das interações sociais das ações educativas no terreiro: que ensinam, doutrinam e preservam os saberes, a história e a memória da religiosidade afro-brasileira. Apresentando as abordagens, os métodos e as concepções educativas usadas na prática religiosa do Candomblé, sobretudo considerando as narrativas dos sujeitos na religião e o espelhamento dos ensinamentos religiosos na sociedade atual. Trazendo assim, a relevância da pesquisa no que diz respeito ao tema.

Considerando que os iniciados são um ponto de continuidade, resistência e manutenção das culturas afro-brasileiras e que se configuram num vetor de difusão da religião e de suas práticas educativas na sociedade.

Para isso, o estudo se esquadrinhou problematizando o seguinte ponto: No processo de iniciação ao Candomblé, quais são as práticas educativas comumente vivenciadas pelos neófitos? e de que forma a religião transforma (faz nascer e morrer aquele ser) para a sociedade após a iniciação?

A tese é que o neófito ao passar pelo ritual de iniciação do Candomblé deve morrer para a sua vida anterior à iniciação e nascer para uma nova vida religiosa, cheia de preceitos e dogmas religiosos. Portanto, a morte e o nascimento são atos simbólicos que habitam metaforicamente o imaginário coletivo de fé da egrégora. Todavia, na prática o que subsidiaria o abandono da vida anterior e o acolhimento da vida que se inaugura após a

iniciação estaria relacionado a um processo educativo, dogmático instituído ao iniciado pela a cosmovisão religiosa vivida no templo.

A pesquisa objetivou de forma geral compreender e analisar as práticas educativas e religiosas imbricadas no seio da iniciação do Candomblé. Buscando sabê-las a partir das narrativas dos 3 (três) iniciados na religião que dialogam com alguns dos teóricos da educação e com a literatura religiosa do Candomblé.

1.1 Revisão bibliográfica

O estudo encontrou aporte teórico em autores que ancoraram as categorias trabalhadas durante a pesquisa. As categorias filosóficas, as categorias históricas, as categorias culturais e religiosas e as categorias educacionais se desdobram em elementos que possibilitam a compreensão dos meandros do Candomblé e o entendimento dos caminhos históricos, sociais e educacionais do rito iniciático da religião.

A tese se inicia estabelecendo uma linha de pensamento que permeará todo o texto e as narrativas dos sujeitos que é o pensamento filosófico pós-colonial, com isso a obra de Stuart Hall (2018) oferece um subsidio com um olhar liberto e crítico ao evento religioso e cultural africano na diáspora. O pensamento pós-colonial de Stuart Hall (2018) dialoga com Muniz Sodré (2017) trazendo ao estudo do Candomblé uma perspectiva afrocêntrica.

Com Abdias Nascimento (2019) o estudo refutou a respeito dos caminhos escravistas no continente Africano, chegada da escravidão no Brasil e o flagelo promovido pela doutrinação cristã. Enfatizando que esse processo foi de aculturação imposta, nada ameno ou leve. Com Silvio Almeida (2019) compreendeu-se o marco histórico em que o processo de racialização teve início no Brasil, e as implicações da racialização na vida dos negros e negras afrodescendentes e nos seus símbolos culturais e religiosos, elucidando o pré-capitalismo e a racialização como um processo impactante nos povos negros estabelecidos no Brasil.

Em Nei Lopes (2006) e Luís Nicolau Parés (2006) colocou-se argumentos e refutações acerca dos agrupamentos africanos como forma de sobrevivência e resistência, sendo esse o momento em que o Candomblé começa a nascer no Brasil. Edison Carneiro (1948), Muniz Sodré (1988) e Monique Augras (2008) compilam sobre o registro oficial da primeira consolidação de um templo religioso de origem africana no Brasil, o candomblé da Casa Branca do Engenho Velho, *Axé Ilê Iya Nassô Oká*.

O estudo apresenta ainda, a religião e seus principais fundamentos de iniciação por Pierre Verger (2000), Vivaldo da Costa Lima (2003), Reginaldo Prandi (2004), Gisele Cossard (2004) Roge Bastide (1989) e Armando Vallado (2002), que em seus compilados acerca dos dogmas e ritos iniciáticos dialogam com as narrativas dos sujeitos da pesquisa.

Tendo compreendido o viés filosófico do estudo, os caminhos e condições históricas que fundaram o Candomblé, pôde-se chegar à religião em si, seus dogmas, preceitos e ritos. Contudo, o sistema religioso é sobretudo um sistema cultural, no caso do Candomblé, essa religião e sistema cultural se mantém e se perpetua por meio de uma tradição oral, por meio dos ensinamentos oriundos dos mitos, e da memória dos mais velhos na religião. A tradição oral, a forma de ensinar e perpetuar a religião é educação, a educação dos terreiros. Amadou Hampetê Bâ (2010) fornece subsídios para que se possa entender os caminhos da educação tribal africana, a importância da tradição oral e da transmissão de saberes como meio de ensino de ofício e iniciações.

Em Saulo Pequeno, Daniela Barros, Patricia Lima Martins Pederiva (2018) encontra-se conceptualizações de uma educação de matriz africana pautada na ancestralidade e na tradição oral, que dialoga com Paulo Freire (2015) e seus conceitos de “invasão cultural e comunicação na educação”. Numa conversa entre oralidade de matriz africana (escravizados na diáspora) e a educação cristã (jesuítas), o estudo encontra-se com o cerne da aculturação e doutrinação dos negros e negras no Brasil. Transitando em pensamentos sobre oralidade e educação Juana Elbein dos Santos (2008) encontra-se com elementos sagrados da educação iniciática e a oralidade enquanto ferramenta de ensino litúrgico nos terreiros de Candomblé.

1.2 Percurso Metodológico

A presente tese objetivou, de forma central analisar como ocorre o processo de iniciação religiosa no Candomblé, partindo da perspectiva dos iniciantes, com o intuito de identificar nos processos religiosos de iniciação no Candomblé as práticas educativas que modelam àqueles que na religião se iniciaram para uma nova vida em sociedade.

Entendendo que as práticas educativas permeiam todo processo religioso, as narrativas dos sujeitos sobre o ritual do recolhimento, os ritos de iniciação e os preceitos religiosos possibilitam compreender minúcias da cosmovisão do Candomblé.

Para isso, algumas questões se fizeram necessárias:

a) como se caracteriza o processo de iniciação nos templos religiosos dos sujeitos em questão?

b) qual a relevância do processo de iniciação na criação, de um novo ser para a sociedade?

Para responder essas duas questões principais, outros objetivos secundários também foram observados, tais como:

a) identificar quais as motivações que levaram os sujeitos a se iniciarem;

b) Caracterizar a necessidade individual de cada sujeito e a relação templo-iniciante;

c) consubstanciar os ritos iniciáticos principais do Candomblé;

d) descrever a postura educacional do templo frente à formação de um novo ser;

e) elucidar as transformações ocorridas em cada sujeito após a iniciação religiosa, o que morreu e o que nasceu a partir da iniciação religiosa;

f) com base nos fatores identificados anteriormente, compreender a influência da iniciação religiosa no Candomblé e sua interferência educacional na vida do sujeito em sociedade.

Importante ressaltar que o estudo seguiu uma linha de abordagem qualitativa, uma vez que buscou compreender o fenômeno social do rito iniciático do Candomblé. Conforme argumenta Richardson (p. 79):

A abordagem qualitativa de um problema, além de ser uma opção do investigador, justifica-se, sobretudo, por ser uma forma adequada para entender a natureza de um fenômeno social. Tanto assim é que existem problemas que podem ser investigados por meio de metodologia quantitativa, e há outros que exigem diferentes enfoques e, conseqüentemente, uma metodologia de conotação qualitativa. (RICHARDSON, p. 79).

A conotação qualitativa do estudo escuta as subjetividades de cada sujeito, e não generaliza em suas conclusões, apresenta as particularidades e detalhes do fenômeno iniciático do Candomblé. Portanto, com a abordagem qualitativa buscou-se um entendimento dos detalhes, características e significâncias apresentadas pelos sujeitos da pesquisa. (RICHARDSON, p. 90). Deste modo, sendo a iniciação religiosa um objeto da experiência humana, tem-se aí um fenômeno que na presente pesquisa se apresenta a partir das experiências individuais e a própria percepção dos sujeitos do fenômeno em si.

Ficando evidente que realidade do fenômeno estudado, a iniciação no Candomblé, não existiria sem a percepção individual de cada sujeito que relatam suas experiências religiosas, significados e símbolos. Assim, a perspectiva fenomenológica neste estudo esquadrinhou o sentido da iniciação religiosa no Candomblé frente a experiência e consciência de cada sujeito da pesquisa.

[...] o fenômeno tem características próprias e ocupa um lugar no tempo. Assim, o fenômeno existe, tem essência e é o objeto do conhecimento científico. Se o pesquisador pensa em termos de fenômeno, sabe que, por definição, deve estudar os elementos que compõem o fenômeno (não precisa analisar todos, pode escolher alguns) suas características no tempo e no espaço (lugar). (RICHARDSON, Roberto Jerry, p. 57, 2012).

Sobre o método fenomenológico Gil (1987, p.33) aponta:

O método fenomenológico não é dedutivo nem empírico. Consiste em mostrar o que é dado e em esclarecer este dado. Não explica mediante leis nem deduz a partir de princípios, mas considera imediatamente o que está presente à consciência, o objeto. Consequentemente, tem uma tendência orientada totalmente para o objetivo. (GIL, 1987, p.33).

Nesse sentido, a pesquisa apresenta os dados, que são as narrativas dos sujeitos e os comenta. Elucida com o uso das referências teóricas, sem perder o foco de que a experiência vivida e relatada é individual e representa um fenômeno de significância e relevância particular.

A pesquisa utiliza como método técnico a pesquisa-ação pois, volta-se às narrativas e discursos dos sujeitos e interessa-se em apresentar a perspectivas dos sujeitos em relação ao rito iniciático do candomblé.

A ênfase na perspectiva dos sujeitos, foi pensada uma vez que os iniciantes em questão carregam consigo suas narrativas individuais sobre as transformações vividas e possibilitadas após a inserção na vida religiosa. Assim, a presente pesquisa, pelo fato de considerar que os sujeitos possuem algo a dizer e fazer, tem desta forma, um propósito que transcende ao levantamento de dados ou à produção de relatórios, enquadrando-se na estratégia de pesquisa-ação de Thiollente (2011), pois nela há o meu direcionamento ativo, enquanto pesquisadora na realidade dos fatos observados.

Fugindo de generalizações, cada caso aqui apresentado assume sua particularidade, ainda assim, as categorias de pesquisa possibilitaram um diálogo entre os múltiplos casos com efeito comparativo. Portanto, a presente pesquisa não se limitou aos relatórios ou perspectivas generalizadas do que pode vir a ser os aspectos educacionais do

ritual de iniciação do Candomblé, sobretudo, voltou-se para aquilo que pode servir de subsídio à outros estudos posteriores, uma vez que visa a produção de conhecimento.

Aqui os sujeitos não são meros informantes. Incluo a isto, o meu direcionamento ativo enquanto pesquisadora. A pesquisa conta com 3 (três) sujeitos, dentre os quais: 1 (uma) mulher e 2 (dois) homens que se iniciaram no Candomblé em templos religiosos da cidade de Fortaleza em épocas diferentes. A identidade dos sujeitos da pesquisa foi preservada e seus nomes foram substituídos por pseudônimos para evitar dissabores e manter o sigilo da pesquisa.

A escolha dos sujeitos partiu principalmente por afinidade e proximidade, escolhi sujeitos que fossem próximos a mim, pessoas já conhecidas. Outro critério relevante foi a disponibilidade de participar e revelar pontos íntimos de suas vidas religiosas. A pesquisa tinha uma ideia de ter um número maior de participantes, contudo poucos são os membros do Candomblé que falam abertamente sobre as questões que o estudo trata, assim a pesquisa se iniciou com 3 (três) sujeitos (dois homens e uma mulher), os únicos que aceitaram o convite.

Enfatizo que a resistência de membros do Candomblé de participar da pesquisa e narrarem sobre seus caminhos iniciáticos na religião afro-brasileira revela aspectos sobre a discrição da religião, o silêncio e os tabus que ainda habitam esse lugar religioso do Candomblé na sociedade fortalezense.

As identidades dos sujeitos não são reveladas e suas narrativas foram transcritas em forma literal. As gravações das entrevistas aconteceram em datas e momentos distintos, de forma individual, durante o ano de 2019 na cidade de Fortaleza. Ainda assim houve por parte dos sujeitos, consentimento livre e esclarecido para a exposição das narrativas e para as intervenções acadêmicas tecidas por mim durante o escopo do texto.

Desse modo, a pesquisa fez uso do método técnico pesquisa-ação, uma vez que o estudo transcende os caminhos das pesquisas convencionais conforme Thiollente (2011, p.22): “Em geral a ideia de pesquisa-ação encontra um contexto favorável quando os pesquisadores não querem limitar suas investigações aos aspectos acadêmicos e burocráticos da maioria das pesquisas convencionais.”

Thiollente (2011) considera que a pesquisa-ação não se faz somente pela ação ou pela participação. Ela é fundamental para produzir conhecimentos, adquirir experiência, contribuir para o progresso de debates das temáticas por ela abordadas.

Barbosa (2018, p.20) enfatiza a necessidade de que estudos da área da educação ocorram em espaços não-escolares: “A importância da análise e estudo de práticas que

escapam ao formalismo educacional e que permitem transcender e transmutar os conceitos e espaços pedagógicos.” Assim, as práticas educativas e religiosas que se fundem no processo de iniciação do Candomblé, neste estudo se mostram enquanto conhecimentos relevantes e de debate acadêmico necessário, numa tessitura de elementos pedagógicos, antropológicos e filosóficos que tangem as narrativas apresentadas pelos sujeitos em questão.

Por meio das histórias da tradição oral, da observação e também da prática religiosa diária, é que as intervenções educacionais vão acontecendo, os mais novos aprendem com os mais velhos, os mais velhos ensinam e observam como os mais novos fazem, e de maneira cíclica a prática educativa se efetiva. (BARBOSA, 2018, p.15).

As narrativas dos sujeitos são fundamentais, pois conduzem o estudo à uma percepção da prática educativa presente na prática litúrgica ritual cotidiana do Candomblé. Assim, o que é direcionado ao neófito é uma forma de ensinar sobre a religião, sobre o comportamento, sobre posturas e sobre as formas de agir dentro e fora do templo. Portanto, aquilo que a religião ensina como um molde padroniza o iniciante e seu olhar para a sociedade.

A perspectiva dos sujeitos e suas narrativas iniciáticas são de extrema necessidade para que se possa compreender a complexidade do rito iniciático do Candomblé, suas etapas, seu tempo cronológico/espiritual e as suas implicâncias sociais e educacionais, pois possibilitam uma visualização pessoal, crítica e processual do rito em si. Por esse motivo, o método de abordagem adotado pela pesquisa foi o antropológico, uma vez que ele possibilita uma percepção da religião enquanto um complexo sistema cultural. Os elementos religiosos rituais e suas implicâncias sociais fazem parte de um legado cultural em que o Candomblé está inserido e que os neófitos pretendem se inserir com a iniciação.

Sendo a religião um sistema cultural, o que possibilita construir uma linha de raciocínio religião/cultura muito próxima ao que Clifford Geertz (1973) conceituou, de que a cultura carregaria consigo múltiplos significados que se perpetuam de forma histórica, os símbolos vão sendo inseridos. Desta forma, o sistema religioso, que também é cultural, possui uma história que carrega a tradição, que por sua vez, se transmite de forma social, todavia existem novos signos que são agregados com o passar dos anos.

Deste modo, religião se insere na categoria de cultura, pois ela leva consigo os seus significados históricos tradicionais e também possibilita que essa tradição se reinvente por meio das interações sociais de seus membros, conforme Clifford Geertz, 1973, p.104: “Uma coisa é certa: a noção de que a religião ajusta as ações humanas a uma ordem cósmica

imaginada e projeta imagens da ordem cósmica no plano da experiência humana não é novidade.”

Neste sentido, Barbosa (2018, p. 15) reitera que ao estudar o Candomblé é importante buscar percebê-lo numa perspectiva cultural peculiar: “O Candomblé e todos os seus dogmas, ritos, mitos e tradições, e se insere em um sistema cultural muito peculiar, avesso à cultura ocidental intensamente vivida nos grandes centros urbanos.” Portanto, o Candomblé aqui será percebido enquanto elemento cultural, seguindo a categorização proposta por Clifford Geertz (1973) que interpõe “a religião como sistema cultural”.

Assim, é para o ajustamento religioso advindo da iniciação que o estudo se volta, entendendo que a ordem religiosa do Candomblé em seu seio iniciático e em sua prática ritual cotidiana produz uma transformação na vida de seus neófitos. Compreendendo, sobretudo o conceito de religião enquanto:

(1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatalidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas. (GEERTZ, 1973, p.104-105).

A partir das narrativas iniciáticas dos 3 (três) sujeitos colaboradores da pesquisa, pode-se então, pensar no Candomblé analisando seus símbolos iniciáticos, as disposições que a iniciação desperta nos neófitos e a nova ordem social que surge após o rito de iniciação. A perspectiva do iniciante e seu discurso possibilitaram a percepção do sistema simbólico religioso e a forma como ele educa e prepara o recém iniciado para uma nova experiência de vida moldada nos padrões litúrgicos da religião em si.

Traz-se aqui um estudo procedimental de descrição etnográfica, que se vale do estudo de caso múltiplo etnográfico com enfoque na educação enquanto método empírico para a geração dos dados da pesquisa.

Yin (2015) argumenta que em algumas áreas como a antropologia e a educação os estudos de caso múltiplos são considerados uma metodologia diferenciada dos estudos de caso únicos, pois os estudos de caso múltiplos produzem um efeito comparativo.

Partindo das argumentações de Yin (2015) o estudo de caso se aplicou à esta pesquisa, pois buscou entender a iniciação enquanto fenômeno religioso e educacional em sua complexidade, para isso, fez uso da perspectiva dos sujeitos, apresentando à academia um conhecimento holístico do Candomblé nos dias atuais.

As fontes de evidência da pesquisa se basearam nas entrevistas que foram direcionadas e buscaram compreender o processo iniciático individual de cada sujeito numa percepção baseada em suas narrativas explicativas e visões pessoais dos colaboradores da pesquisa.

Para Yin (2015) a entrevista é uma das fontes de informação mais importantes para o estudo de caso. Não se trata de entrevistas estruturadas, mas sim de entrevistas em profundidade ou uma conversa guiada com os sujeitos colaboradores da pesquisa que narraram aspectos de sua iniciação no Candomblé.

As entrevistas foram gravadas e as narrativas dos sujeitos transcritas de forma literal. Assim, o estudo se detém à uma análise dos discursos fazendo uso das técnicas voltadas para as áreas da antropologia e da etnografia.

Sobre as narrativas dos sujeitos da pesquisa, o estudo se ancorou ao que é exposto por Pierre Bourdieu em sua obra: *Esboço de auto-análise* (2005). Para esse autor, analisar o discurso e a narrativa dos sujeitos é válido, mas não é o suficiente. Os espaços sociais e os elementos históricos também são elementos que tornarão possível uma análise lúcida das práticas dos sujeitos:

Este esboço de auto-análise não pode deixar de lado a formação das disposições associadas à posição de origem, das quais se sabe que, em relação aos espaços sociais e em cujo interior elas se atualizam, e contribuem para determinar as práticas. (BORDIEU, 2005, p.109).

Nesse sentido, o estudo comenta e analisa as narrativas e dados apresentados pelos sujeitos da pesquisa de forma contextualizada, observando o momento histórico social vivido durante a ocasião da iniciação em si.

Em “A Ilusão Biográfica” Pierre Bourdieu (2005) propõe um estudo que pense a vida além do caminho. Ele expõe que a vida organizada como uma história tende a ser transcorrida em uma espécie de ordem cronológica e lógica, possuindo início, que seria a sua razão de ser, até chegar ao seu término. (BORDIEU, 2005). Portanto, os sujeitos ao narrarem seus caminhos e percursos iniciáticos criam uma ordem temporal e argumentativa sobre si que possibilita o entendimento do motivo de sua escolha religiosa.

Deste modo, a tese que aqui se apresenta não se trata de biografia ou autobiografias, uma vez que os aspectos sociais imbricados nas histórias e casos de cada sujeito são relevantes. As narrativas aqui apresentadas não buscam atribuir sentidos ou estabelecer relações lógicas ou inteligíveis. As narrativas dos sujeitos apresentam as suas perspectivas em relação ao processo de iniciação.

Assim, as experiências e os mecanismos sociais que favoreceram a iniciação religiosa no Candomblé de cada um dos 3 (três) sujeitos fazem dessa experiência válida em um lugar de unidade e não de totalidade. Portanto, as experiências que cada sujeito se refere e se limita a sua perspectiva individual.

A perspectiva individual de cada narrativa ao ser categorizada tende a ser comparada com as demais experiências para que evidências críticas possam ser encontradas.

A relevância desta pesquisa se expressa no olhar e ouvir os sujeitos que fazendo uso de suas memórias narraram suas lembranças na religião e na sociedade, a partir da “feitura de santo” no Candomblé em solo cearense e principalmente, no tocante às práticas educativas decorrentes deste processo iniciático. Neste contexto, justifico a importância deste trabalho na necessidade de pesquisas que ultrapassem a perspectiva de uma educação escolarizada.

Em síntese, fazendo uso da pesquisa-ação como método técnico, a pesquisa é um estudo procedimental que a partir do estudo de caso múltiplos, esboça uma descrição etnográfica do fenômeno iniciático vivido por 3 (três) sujeitos iniciados no Candomblé, ao passo que apresenta suas narrativas que dialogam entre si no escopo do texto com a finalidade tecer um entendimento sobre o ritual de iniciação no Candomblé e suas implicações e transformações na vida de cada sujeito que do ritual participaram.

O texto se estrutura em capítulos, no capítulo 1 o tema é introduzido, apresentado e justificado. O percurso metodológico e o aporte teórico também são debatidos. Com o capítulo 2 o estudo traça um caminho de historização dos povos africanos no Brasil. Discutindo o período compreendido entre o flagelo da escravidão à racialização institucionalizada e como isso impactou nos povos negros e suas culturas. Identificando nos agrupamentos étnicos formas de preservar as identidades coletivas na diáspora e no sincretismo uma estratégia de sobrevivência cultural, com isso o Candomblé e suas representações nascem.

O terceiro capítulo traz a educação sob a perspectiva da oralidade, pensando a tradição oral como uma semente da memória e da ancestralidade na diáspora. E a prática educativa no terreiro é pensada e debatida. No capítulo 4 a iniciação e o nascer para a religião afro-brasileira começa a ser discutido. As narrativas dos quatro sujeitos colaboradores da pesquisa ilustram e possibilitam uma proximidade do objeto de estudo.

O segmento seguinte, capítulo cinco, traz consigo as histórias de iniciação. Motivações, espera, tempo e vontade circundam os momentos particulares de cada sujeito e levam o leitor ao universo místico e ritualístico do candomblé. O capítulo seis debate a formação dos barcos de iniciação e pensa a câmara iniciática como um útero que está germinando cada neófito para a nova vida e para a nova educação que receberá.

O sétimo capítulo apresenta o que acontece após a iniciação religiosa no Candomblé, o que espera os iniciados após a apresentação á sociedade, ensinamentos e a nova maneira de se portar frente a vida. Os preceitos, interdições e punições são debatidos nas falas dos sujeitos colaboradores da pesquisa.

O ultimo capítulo, conclui o estudo confirmando, a partir das narrativas dos sujeitos, a tese de que o rito iniciático do Candomblé produz e reproduz objetos de educação em seus neófitos. Que a iniciação na religião educa, disciplina e doutrina seus corpos para uma nova vida, que um novo mundo de códigos, preceitos, normas e concepções lhes é conhecido e que a religião passa a orientar suas vidas.

2 HISTORIZAÇÃO DOS POVOS AFRICANOS NO BRASIL

O capítulo que segue debate os caminhos históricos percorridos pelos povos africanos da escravidão até seu estabelecimento na diáspora, com isso inicia um processo que possibilita uma compreensão do Candomblé e sua estruturação no Brasil. Discutindo os aspectos históricos e filosóficos dessa religião que nasceu no vergonhoso berço escravista do Brasil. Analisando e elencando suas formas de resistir e existir com o passar dos séculos até encontrar nisso suas representações simbólicas e movimentos rituais que caminham junto com a educação, a transmissão e apreensão dos saberes ancestrais.

2.1 Um pensar Pós-colonial para compreender a história do Candomblé

Entender o Candomblé é olhar para a sua história, seus caminhos e fundação, o olhar para esta religião deve, portanto, ser um olhar sensível e transcendente, intencionando e distante do pensamento colonialista, somente assim, pode-se encontrar um reconhecimento do sistema religioso e cultural afro-brasileiro enquanto elemento fundante de nossa cultura e sociedade.

Portanto, o estudo esquadriña uma abordagem do pensamento pós-colonialista, entendendo o termo "pós-colonial" da seguinte maneira:

O termo se refere ao processo geral de descolonização que, tal como a própria colonização, marcou com igual intensidade as sociedades colonizadoras e colonizadas (de formas distintas, é claro). Daí a subversão do antigo binarismo colonizador/colonizado na nova conjuntura. De fato, uma das principais contribuições do termo “pós-colonial” tem sido dirigir nossa atenção para o fato de que a colonização nunca foi algo externo às sociedades das metrópoles imperiais. (HALL, 2018, p. 118).

Consciente do árduo processo de colonização vivenciado em África e nas terras brasileiras, o estudo adota uma abordagem binária, que se distancia dos estudos coloniais que romantizam e glorificam a coragem dos colonizadores e a suposta benevolência da colônia.

Consequentemente, o termo “pós-colonial” não se restringe a descrever determinada sociedade ou época. Ele relê a “colonização” como parte de um processo global essencialmente transnacional e transcultural – e produz uma reescrita descentrada, diásporica ou global das grandes narrativas imperiais do passado, centradas na nação. Seu valor teórico, portanto, recai precisamente sobre a sua recusa de uma perspectiva do “aqui” e “lá”, de um “então” e “agora”, de um “em casa” e “no estrangeiro”. (HALL, 2018, p. 119).

Nesse sentido, a colonização abrupta e a escravidão são relidas e revisitadas de forma a colocar no centro todo o processo que fez com que os povos africanos aqui se estabelecessem, e que em território brasileiro perpetuassem os elementos históricos tribais, e os elementos advindos do brutal processo escravista o qual foram submetidos.

É esperado que alguns dos elementos (retóricos ou dados) apresentados ao longo desta tese possam causar estranhamento, e que o lugar do pensamento colonialista eurocêntrico possa parecer mais "confortável". Nesse sentido, é relevante mencionar o que Muniz Sodré (1988) aborda em sua obra "O Terreiro e a Cidade".

Em sua introdução, o autor discute como algumas tradições culturais ou religiosas são percebidas pelos "estrangeiros". Ele ilustra isso com o exemplo de alguém esculpindo um pedaço de madeira à beira de uma estrada: "Pouco importa a significação ou a finalidade desse ato de desgaste da madeira. Ele se insere provavelmente numa tradição e realiza-se, fora de qualquer intenção de sentido, numa pura tensão entre o lugar-espaco e a força e a realização." (SODRÉ, 1988, p. 7).

Para o autor, o ato de esculpir não precisa fazer sentido para quem o vê; no entanto, está repleto de significados e significâncias para aquele que o produz. É o artista que atribui sentido e importância àquele pedaço de madeira. Mesmo assim, o observador persiste em sua busca por compreender a paixão que impulsiona tal ato.

Nesse contexto, muito tem sido discutido sobre a Cosmogonia Africana. No entanto, penso que essa cosmogonia varia de acordo com quem a observa; o "estrangeiro" a perceberá de maneira diferente do africano.

É importante ressaltar, em consonância com o argumento apresentado e a compreensão do leitor, que o conceito de África ao qual me refiro se assemelha ao exposto por Sodré (2017), que transcende a mera geografia e se aproxima de uma ideia metafísica. Ele considera as diferenças e especificidades que vão além do pensamento eurocêntrico, percebendo a África numa perspectiva que transcende suas fronteiras territoriais.

Buscando uma ruptura com os movimentos e pensamentos colonialistas, esquadrinha-se um pensar pós-colonial, que identifica os danos e a inviabilidade ultrapassada do pensamento colonial europeu ao analisar a cosmogonia africana. Nesse sentido, Nietzsche, filósofo alemão e ironicamente grande crítico do pensamento europeu, apresenta, um pensar filosófico continental pertinente para o tratar deste estudo:

[...] enquanto a democratização da Europa tende à produção de um tipo preparado para a ESCRAVIDÃO no sentido mais sutil da palavra: o homem FORTE, em casos individuais e excepcionais, terá talvez que se tornar mais forte e mais rico do que

jamais foi – devido à ausência de preconceito em sua educação e à imensa diversidade de sua prática, arte e dissimulação. Pretendo dizer que democratização da Europa é ao mesmo tempo um arranjo involuntário para a criação de TIRANOS - tomando esta palavra em seu sentido mais amplo e até mesmo no seu sentido espiritual. (NIETZSCHE, 2015, p.167).

O aforismo desse autor expõe o processo que muitos europeus denominaram como democratização, mas que se baseava na escravização, colonização e aculturação dos povos e territórios considerados fracos.

Aquilo que Nietzsche (2015) chama de civilização europeia vai além dos limites geográficos atuais, transcendendo meros localizadores e sistemas de GPS. Trata-se de um sentido fisiológico e até ontológico, carregando consigo valores morais, políticos e aspectos fisiológicos das pessoas que compõem a Europa. Reconhecendo-se, portanto, como colonizadores, opressores criados para escravizar e executar sua tirania.

Concordo com o filósofo alemão e penso que Muniz Sodré (2017) segue uma linha de raciocínio semelhante, ao expor que em muitas das obras que tratam sobre os africanos no Brasil, pode-se deparar de forma nítida com o reconhecimento daqueles que são os colonizadores e dos colonizados, justamente por este motivo, sobressai-se a emergência de desenvolver uma linha de pensamento filosófico e crítico pós-colonial no tocante aos estudos afro-brasileiros.

E é precisamente nesse tipo de pensamento que o presente estudo se enquadra, compreendendo e situando-se nos quatro principais problemas filosóficos que correspondem à complexidade dessa cosmogonia afro-brasileira: ontologia, epistemologia, filosofia da religião e filosofia do espírito (SODRÉ, 2017). Apesar de reconhecer as limitações didáticas e os perigos de criar fronteiras para essas categorizações filosóficas, a investigação da cosmogonia afro-brasileira, a partir das três narrativas, considerou esses aspectos filosóficos fundamentais, aprofundando-se na prática, no pensamento, no sentimento e nos rituais afro-brasileiros no Candomblé.

É urgente ponderar e investigar as questões do objeto de estudo de forma filosófica, indo além dos aspectos teológicos. Isso se deve ao fato de que muitos filósofos que abordam questões religiosas acabam amalgamando uma perspectiva teológica cristã, eurocêntrica e positivista, tratando a religiosidade ou a expressão religiosa como algo homogêneo, rotulado por esfera social, gênero, divindade e cor de pele.

É colonial o processo de homogeneizar as formas de pensar, os elementos étnicos e religiosos. Assim, abordo o Candomblé de forma afrocêntrica, visto que a religião do

candomblé, seus símbolos e ritos são interpretados como uma expressão da diáspora africana no Brasil.

A necessidade premente de abordar a história da África negra representa um caminho que desafia o pensamento hegemônico e eurocêntrico que permeia todo o mundo, inclusive a África, impondo verdades filosóficas caucasianas.

Branco ou negro, o racismo, como construção mítica da diferença racial, é, na verdade, o centro semiótico da mentalidade genocida. Atento ao anacronismo da palavra “raça”, hibridizando os conceitos de “etnia” e “cultura”, no aprofundamento do discurso de diferenciação social. (SODRÉ, p. 41, 2017).

Tendo visto as matizes pós-coloniais de abordagem da tese, pode-se saber que o negro chegou ao Brasil sob a condição de escravo, nesta classe teve que o flagelo humano por interesses da colônia. Flagelo perdurado e prorrogado, mesmo com o fim do regime escravocrata os negros e negras brasileiros ou africanos experimentavam um território nacional segregado do final do século XIX até a presente data.

No segmento seguinte a tese se aprofunda nas questões de religiosidade que foram impostas aos africanos no Brasil e a sobrevida que pode se encontrar a partir de seus agrupamentos religiosos.

2.2 Do flagelo à doutrinação cristã

Pensar e estudar o Candomblé como um sistema religioso e cultural complexo, que chegou às terras ameríndias através do flagelo da escravidão, reside principalmente no esforço de compreender a cosmogonia dos povos e nações africanas que aqui desembarcaram. Assim, o caminho para compreender a religião Candomblé passa, sobretudo, pela reflexão sobre o processo escravista e pelas formas que a cultura africana encontrou para sobreviver em terras brasileiras.

É relevante mencionar que a escravidão em solo brasileiro não foi um processo suave, ameno ou humano, conforme o pensamento de Abdias Nascimento (2016, p.36): "A falsa imagem de uma escravidão humanizada, benévola, com certa 'liberdade', tem sido atribuída não só ao Brasil, mas a toda a América Latina."

De um lado estavam os colonos cristãos, mercantilistas e expansionistas, ávidos pela apropriação das terras brasileiras a qualquer custo. Do outro lado, estavam os povos nativos, que já haviam sido dizimados em grande parte, e os povos africanos escravizados.

Entender que o objetivo dos colonos era construir suas fundações socioeconômicas sustentadas no trabalho escravo dos africanos, enquanto os jesuítas se empenhavam em converter, aculturar e, em muitos casos, destruir nossos povos indígenas (NASCIMENTO, 2019) permite visualizar o processo de formação da nação brasileira ancorado na aniquilação das etnias indígenas e africanas que aqui habitavam.

A escravidão disfarçada de civilidade dos cristãos, corroía a dignidade dos povos negros em nome de Deus e do lucro europeu.

Construíamos, enquanto a escória portuguesa que para aqui veio “colonizar, civilizar, cristianizar” torturava africanos, assassinava índios, estuprava negras e índias no fundo das redes, caçava com armas de fogo aqueles africanos sublevados nos quilombos. São tempos passados e presentes, duramente sustentados por agentes econômicos subjugados e produtivos. (NASCIMENTO, 2019, p.43).

Achille Mbembe (2018) destaca que o escravizado negro era ferramenta para a viabilização do mercantilismo. Para esse autor, o corpo negro era uma mercadoria sem a qual o lucro não existiria, no negro africano havia a “substância-trabalho” a força e a energia, por isso ele era vendido, comprado e usado, como mercadoria:

Na perspectiva da razão mercantilista, o escravo negro é simultaneamente um objeto, um corpo e uma mercadoria. Enquanto corpo-objeto ou objeto-corpo, possui uma forma. É também uma substância potencial. Essa substância, gera seu valor, deriva de sua energia física. É a substância-trabalho. O negro é, desse ponto de vista, uma matéria energética. (MBEMBE, 2018, p.145).

Menciona-se aqui também, que além da dominação mercantil para a exploração da mão-de-obra, a aculturação oriunda da preeminência da religião cristã seguia na colônia legitimada pelo Estado brasileiro e consistia na doutrinação dos nativos e africanos e na demonização de tudo aquilo que não se assemelhasse a religião oficial:

No Brasil colonial a hegemonia, sem dúvida, era mantida pela religião do senhor do engenho. O catolicismo, com efeito, foi declarado como religião oficial do Estado. Qualquer religião que não fosse a católica era considerada heresia. A religião dos negros escravizados, então, sequer era considerada religião, mas práticas de feitiçaria, mandinga, culto ao demônio e tudo mais que o preconceito racial e a ignorância da cultura negra levaram os senhores de engenho a pensar. (OLIVEIRA, 2003, p.87).

Os povos africanos no Brasil, além de suportarem a brutalidade dos açoites e a opressão colonial, também enfrentavam o desrespeito e a estigmatização de suas crenças. Essas e muitas outras cicatrizes históricas garantem à religião cristã colonizadora o papel de grande algoz e responsável por todas as máculas humanas imagináveis produzidas durante o período da escravidão.

As agressões físicas, morais e espirituais delineavam de maneira contundente a relação dos colonizadores com os negros e negras escravizados no Brasil colonial. De forma súbita, foram aculturados, aprisionados e submetidos à conversão religiosa. Abdias Nascimento (2011), em sua obra "O Genocídio do Povo Negro", afirma de maneira incisiva o caráter de "agressão espiritual" da colonização.

Não é exagero afirmar-se que desde o início da colonização, as culturas africanas, chegadas nos navios negreiros, foram mantidas num verdadeiro estado de sítio. Há um indiscutível caráter mais ou menos violento nas formas, às vezes sutis, de agressão espiritual a que era submetida, a começar pelo batismo ao qual o escravo estava sujeito nos portos africanos de embarque ou nos portos brasileiros de desembarque (NASCIMENTO, 2011, p.123).

A violência estava, principalmente, na imposição do cristianismo aos africanos, forçando-os a renegar sua herança ancestral e convertendo-os em peças de exploração corporal que violavam sua ancestralidade, liberdade e essência humana. Assim, o Brasil mercantilista começa a se estabelecer, construído na base da desigualdade, da injustiça, da perseguição religiosa e, acima de tudo, da aculturação.

Torna-se evidente que a Igreja Católica desempenhou o papel de algoz na perseguição e, especialmente, na negação da cultura africana.

Entre os instrumentos usados pelo poder escravizador estava a Igreja Católica que, absolutamente, não é responsável pela persistência das religiões de origem africana na chamada América Latina: Haiti, Cuba e Brasil, entre outros. Essa Igreja possuía escravos com fins lucrativos e perseguia e atacava as crenças religiosas africanas durante séculos e até os dias atuais. Apesar da Igreja Católica e não devido a ela, algumas religiões africanas puderam persistir em sua estrutura completa, enquanto outras sobreviveram através de certo elemento ritual e de uma ou outra divindade cujo culto se manteve. (NASCIMENTO, 2011, p.123-124).

Os interesses da Igreja Católica em relação à população negra escravizada eram predominantemente financeiros, o que resultava na supressão de tudo o que os negros e negras faziam e promoviam. No entanto, apesar das tentativas de erradicar a herança cultural africana no Brasil, ela persistiu e permaneceu viva.

Até os dias atuais é possível identificar os vestígios coloniais na falta de oportunidades, na discriminação e no tratamento desrespeitoso dos setores do Estado em relação aos negros e negras. Mesmo assim, a população escravizada foi responsável por construir a economia da nação, através de seu sangue, suor e lágrimas, sem o desfrute dos frutos de seu trabalho e sem receber qualquer tipo de reconhecimento.

O papel do negro escravo foi decisivo para o começo da história econômica de um país fundado, como era o caso do Brasil, sob signo do parasitismo imperialista. Sem

o escravo, a estrutura econômica do país jamais teria existido. O africano escravizado construiu as fundações da nova sociedade com a flexão e a quebra da sua espinha dorsal, quando ao mesmo tempo seu trabalho significava a própria espinha dorsal daquela colônia. (NASCIMENTO, 2019, p. 59).

A falta de respeito humano e os interesses mercantis conduziram o flagelo da escravidão, que além da exploração da força de trabalho e da violação dos corpos negros, também promovia uma perseguição absurda que visava a conversão religiosa dos escravizados à religião dos colonos, ainda assim, o povo negro encontrou sua forma de existir e se reinventar.

Se o desejo maior dos cristãos é a salvação pela imitação de Cristo, soa estranho que o pio sacerdote não tenha pregado o martírio da escravidão para os brancos europeus. Segundo sua lógica, este seria o caminho direto para o céu. Mas o raciocínio de Vieira não passava de mera ideologia à serviço do opressor [...]. (NASCIMENTO, 2009, p.63).

O discurso salvacionista cristão era o que fundamentava o açoitamento do povo africano, mas não passava de uma falácia que encobria os reais interesses econômicos da colônia. Entretanto, para os negros e negras a aceitação e o dobramento diante do crivo salvacionista cristão em busca do reino dos céus torna-se uma estratégia de sobrevivência, a necessidade era de salvar-se em terra, resistir. E com isso, a aceitação do sacramento do batismo trazia a esperança de escapar da tirania escravocrata.

Assim, para se manterem vivos, e amenizar as perseguições cristãs, parte dos povos africanos escravizados no Brasil se subordinaram e aceitaram batismo cristão.

Segundo a oratória de Vieira, as águas do batismo cristão possuíam as diversas virtudes justificativas do escravizamento do africano e, mais ainda, tinham o poder mágico de erradicar sua própria raça – um *desraçado* limpo e branco! O racismo óbvio implícito e explícito no conceito dessas águas místicas que tornariam o africano num branco-europeu, estado considerado pela igreja como limpo e patentemente superior ao negro-africano. (NASCIMENTO, 2016, p. 64).

O famoso discurso do Padre Antônio Vieira “das águas do batismo” prega o higienismo, a subserviência, e a submissão a todos mandos e desmandos da doutrina cristã e com isso, a negação e o abandono de tudo aquilo que era a cor preta africana carregava.

Os negros e negras ao se batizarem não se tornavam brancos de forma literal, mas o batismo enquanto rito iniciático selava a doutrinação, e o respeito e obediência à igreja e seus sacerdotes e sobretudo um temor à Deus.

Entretanto, é importante entender que mesmo com o flagelo da escravidão, em cada um dos negros e negras haviam etnias e famílias que aqui se ancoraram e com isso, tem-se um escopo de doutrinas, princípios (religiosos, míticos, étnicos e culturais) que de alguma

forma explicam a origem, o princípio do universo mítico. Essa cosmogonia existiu e resistiu à bestialidade da escravidão e hoje pode ser vislumbrada nos agrupamentos religiosos.

2.3 Da “Abolição” à Racialização

Sob a alcunha formal da “Abolição da Escravidão” foi em 13 de maio de 1888, o dia em que institucionalizaram aos africanos e africanas que aqui viviam, a posse de suas cidadanias. Todavia, a abolição tornou os negros e negras indesejáveis, agredidos e à margem da sociedade e do mercado de trabalho que crescia com o mercantilismo europeu. (NASCIMENTO, 2019).

Para Abdias do Nascimento (2019) a emancipação dos africanos e africanas escravizados foi algo tão hediondo quanto a escravidão em si. Segundo esse autor, os negros e negras ficaram entregues à própria sorte, sem amparo, acolhimento, apoio ou inclusão social. A abolição dos escravizados no Brasil foi uma manobra política que favorecia e isentava as responsabilidades do senhorio da época:

Se a escravidão significou crime hediondo contra cerca de trezentos milhões de africanos, a maneira como os africanos foram “emancipados” em nosso país não ficou atrás como prática de genocídio cruel. Na verdade, aboliram qualquer responsabilidade dos senhores para com a massa escrava; uma perfeita transação realizada por brancos para o benefício dos brancos. (NASCIMENTO, p. 87, 2019).

Com o processo abolicionista, as correntes que limitavam os corpos negros passaram a ser outras, mas ainda estavam ali, uma vez que a sociedade ainda era a mesma que os mantinham escravizados.

A Abolição estruturou o racismo formalmente, e com isso surgiram as teorias biológicas que associam a cor da pele a elementos e características de inferioridade. Tais teorias de cunho racista, juntamente com o projeto de branqueamento da sociedade brasileira, vigoraram em território nacional até meados dos anos 1930 do século XX. (JACCOUD, 2008).

Para Achille Mbembe (2018) os escravizados alforriados continuavam sendo tratados como inferiores, o preconceito ainda era vigente e a igualdade entre a população branca e negra não existia em termos concretos:

Na democracia liberal, a igualdade formal, pode, portanto, caminhar lado a lado com o preconceito natural que leva o opressor, muito tempo ainda após a alforria do escravo, a seguir desprezando aquele que fora seu inferior. Aliás, sem a destruição do preconceito, essa igualdade é apenas imaginária. (MBEMBE, p.152, 2018).

No Brasil República (1889) a situação não muda muito, os negros e negras no contexto industrial brasileiro são rejeitados enquanto força de trabalho. Os subsídios do governo para favorecer a imigração europeia escancaram o exclutor processo de racialização que buscava embranquecer o território brasileiro, marginalizar os negros e negras.

O fato é que a racialização era um projeto que ainda se sustenta na atualidade, a naturalização da inferioridade racial plantou a escravidão que ainda hoje tem sementes germinadas na sociedade que marginaliza tudo aquilo que tem raiz negra.

A racialização possibilitou que se firmasse o projeto de sistema-mundo capitalista eurocentrado não apenas como um processo econômico, mas também pela colonização de mentes, corpos e culturas, onde um projeto de reelaboração mental trouxe a ideia de raça, de diferença hierárquica entre raças. Promoveu a naturalização da inferioridade do outro para que se naturalizasse a subjugação do outro. A modernidade/colonialidade, portanto, se faz indissociada da escravidão negro-africana e ameríndia. (BARROS, PEQUENO, PEDERIVA, p. 5, 2018).

O projeto eurocentrado foi instalado e seguiu forte no Brasil República, onde não havia o interesse de incluir os povos negros no mercado de trabalho. Assim, para os negros e negras libertos não foi possibilitado o acesso à moradia e à saúde. Se alastrando a promoção e a perpetuação das desigualdades sociais, o que deixou os negros e negras cada vez mais à margem da sociedade.

Politicamente e socialmente os povos negros no Brasil tinham que lidar com espaços restritos, com isso os mecanismos discriminatórios seguiam avançando à medida em que os estímulos à imigração europeia crescia.

Na República as desigualdades e preconceitos se tornaram abissais. Achille Mbembe (2018) acredita que tais preconceitos são indestrutíveis, pois estão enraizados na natureza de pretos e brancos:

A lei viria a fazer dele nosso igual, sem que o negro jamais chegasse a ser nosso semelhante. [...] Essa diferença é imutável, funde-se na própria natureza, e o preconceito que a envolve é indestrutível. É a razão por que as relações entre as duas raças só podem oscilar entre a degradação ou escravização dos negros pelos brancos, de um lado, e o risco de destruição dos brancos pelos negros, de outro. Tal antagonismo é intransponível. (MBEMBE, p.152, 2018).

Para Luciana Jaccoud (2008) a República foi palco para a consolidação do pensamento racista no Brasil, de forma política e jurídica as desigualdades entre brancos e negros naturalizava:

Efetivamente, a República não foi capaz de promover ações em defesa da ampliação das oportunidades da população negra. A formulação e consolidação da ideologia racista ocorrida nesse período permitiu a naturalização das desigualdades raciais que foram, assim, reafirmadas, em um novo ambiente político e jurídico. Não mais separadas pelo direito de propriedade, pela história, religião ou cultura, as raças se separariam por desigualdades naturais. (JACCOUD, 2008, p.52).

Assim, a sociedade republicana brasileira determinou que apenas as pessoas de pele branca poderiam executar os ideais do liberalismo no Brasil. Havia um juízo de que o progresso da nação não dependia apenas de sua desenvoltura econômica, mas principalmente de uma melhoria racial do povo dessa nação.

Eis então o Brasil moderno, liberal e progressista, uma nação que restringia as oportunidades aos negros e negras recém libertos e que ampliava as políticas de emigração europeia. Buscava-se um ideal de “fotografia de nação” com um povo cada vez mais branco. Consolidando entre as décadas de 1920 e 1930 o ideal de branqueamento.

A tese do branqueamento como um projeto nacional surgiu, assim, no Brasil, como uma forma de conciliar a crença na superioridade branca com a busca de um progressivo desaparecimento do negro, cuja presença era interpretada como um mal para o país. (JACCOUD, 2008, p. 53).

Esse mesmo país que batalhou arduamente nas décadas de 1920 e 1930 para embranquecer a nação virando as costas para os negros e negras deixando-os à margem, negando-lhes oportunidades e perpetuando os estereótipos dos negros escravizados e incapazes, ainda hoje possui na população carcerária uma grande maioria negros e negras, ainda hoje mesmo sendo um estado laico persegue e é intolerante à religiões que possuem matriz africana. O tempo cronológico avançou, mas os lamentáveis fatos históricos e a dívida com os povos africanos que aqui chegaram permanece longe de ser liquidada.

Considerando necessário um aprofundamento nos processos escravistas, bem como pensar sobre a cultura, a religião e sobre as formas de resistência dos negros e negras, o segmento seguinte se debruça em análises e argumentos esquadram uma proposta de caminho ao seu entendimento.

2.4 Os impactos do pré-capitalismo e a racialização nos povos negros

A escravidão e as sociedades escravocratas alicerçam a história da humanidade em várias civilizações. Entretanto, o processo de racialização emerge no mundo ocidental, encontrando seus primeiros traços no neocolonialismo, caracterizado por uma perspectiva

mercantilista e exploratória em relação a outras nações, especialmente sob o continente africano que foi subjugado, invadido e explorado.

Silvio Almeida (2019) destaca o marco histórico em que o processo de racialização teve início. Conforme esse autor, o ano de 1873 foi crucial, marcado pela primeira grande crise do capitalismo. Nesse contexto, as grandes potências mundiais, movidas pelo imperialismo e rumo ao neocolonialismo, planejaram a invasão e subsequentemente a divisão do território africano. Isso foi formalizado durante a Conferência de Berlim de 1884. O discurso de inferioridade racial dos povos colonizados fundamentou a ideologia da racialização, que justificava a visão de que esses povos estavam destinados à desorganização política e ao subdesenvolvimento.

A racialização continua a perpetuar na sociedade os preconceitos de inferioridade racial, frequentemente associados às características fenotípicas. Um exemplo eloquente disso é apresentado na obra "O Genocídio do Povo Negro", de Abdias Nascimento (2016, p. 97):

Até 1950, a discriminação em empregos era uma prática corrente, sancionada pela lei consuetudinária. Em geral, os anúncios procurando empregados se publicavam com a explícita advertência: “não se aceitam pessoas de cor”. Mesmo após a lei Afonso Arinos, de 1951, proibindo categoricamente a discriminação racial, tudo continuou na mesma. Trata-se de uma lei que não é cumprida nem executada. (NASCIMENTO, 2019, p.97).

A segregação era evidente, com as empresas evitando associar sua imagem a pessoas negras. Enquanto indivíduos de pele branca ocupavam diversas posições, os negros e negras permaneciam à margem da sociedade, privados de oportunidades.

Assim, o Brasil republicano foi se moldando como uma nação marcada pela desigualdade. A discriminação e o racismo não eram disfarçados; estavam estampados nos jornais e presentes em cada esquina.

Mesmo após a promulgação da Lei Afonso Arinos (1951), a segregação persistia.

Depois da lei, os anúncios se tornaram mais sofisticados que antes: requerem agora “pessoas de boa aparência”. Basta substituir “boa aparência” por “branco” para se obter a verdadeira significação do eufemismo. Com lei ou sem lei, discriminação contra o negro permanece: difusa, mas ativa. (NASCIMENTO, 2019, p.97).

Com a citação anterior, ilustra-se de forma prática o conceito de racialização, que se refere às atitudes, circunstâncias e processos que impõem prejuízos ou ônus a um grupo social específico, neste caso, os negros e negras no Brasil, com base em uma valoração racial.

Assim, racialização avança no Brasil como um processo de identificação, no qual grupos variados étnicos são unificados levando em consideração questões sociais, religiosas, políticas e, principalmente, associando-as diretamente às características fenotípicas e étnicas.

Portanto, para que o pré-capitalismo pudesse funcionar e se estabelecer adequadamente, era necessário que a cadeia exploratória se expandisse além das matérias-primas; a expansão devia ser humana também. Havia a necessidade de mão de obra, que era escrava e considerada inferior pelos colonos.

Há uma estimativa cujos números me parecem abaixo do que seria razoável, dando 4 milhões de africanos importados e distribuídos conforme as seguintes proporções aproximadamente: 38% para o porto do Rio de Janeiro, de onde eles foram redistribuídos para os estados do Rio de Janeiro, Minas Gerais e Goiás; 25% para o estado da Bahia; 13% para o estado de Pernambuco; 12% para o estado de São Paulo; 7% para o estado do Maranhão, e 5% para o estado do Pará. (NASCIMENTO, 2009, p. 59).

Um dado de extrema relevância para a História do Brasil refere-se à falta de estatísticas precisas ou aproximadas sobre a quantidade de escravizados que entraram no país, devido ao Circular n. 29, de 13 de maio de 1891. Este documento, emitido pelo ministro das Finanças Rui Barbosa, ordenou a destruição de todos os registros históricos e arquivos relacionados à compra de escravos e à escravidão em geral (NASCIMENTO, 2016).

Assim, dentro de uma cadeia exploratória, os contingentes de povos e nações negros e negras escravizados foram a força motriz da economia. Mesmo sem ter conhecimento preciso da quantidade de pessoas africanas que chegaram ao Brasil e sem saber quantas delas sobreviveram à escravidão, é certo que os meios de agrupamento e preservação da memória das tradições na diáspora foram desenvolvidos e, esses serão discutidos a seguir.

2.5 Identidades coletivas e agrupamentos étnicos

Sobre o período escravista no Brasil é relevante que se possa construir uma linha de raciocínio que perceba que a história da escravidão começa muito antes dos primeiros navios de colonos deportarem no Brasil, quase meio século antes da invasão portuguesa em nossas terras, já se tinha iniciado o comércio escravista na África:

O marco universalmente aceito pelos historiadores como o do início do comércio escravista pelos portugueses é o ano de 1442, quando são feitas as primeiras capturas de negros na atual Mauritânia. A partir daí, a rota do tráfico português para o Brasil vai caminhando pela costa africana abaixo até atingir os territórios bantofones a partir talvez de 1482, ano provável da chegada de Diogo Cão à foz do rio Congo. Nesses territórios, os locais onde o tráfico vai se concentrar serão: na

costa atlântica, entre o Cabo Lopo Gonçalves, no Luango, e o rio Coporolo, ao sul de Beguela, e na costa oriental principalmente entre Zambeze e o Limpopo, no atual Moçambique. (LOPES, 2006, p.172).

Segundo esse autor, as primeiras levas de escravizados que chegaram ao Brasil foram os grupos tidos bantofones, ou *Banto*, que se localizavam no leste, sul e centro do continente africano e que possuíam características de linguagem e atividades comunitárias semelhantes entre si, conforme exposto por Nei Lopes (2006, p.105):

[...] vemos que *Banto* é uma designação apenas linguística. Pelo uso, entretanto, a denominação se estendeu até hoje, então, sob a designação de *Bantos* estão compreendidos praticamente todos os grupos étnicos negro-africanos de centro, do sul, e do leste do continente que apresentam características linguísticas comuns e um modo de vida determinado por atividades afins.

Considero importante para a compreensão dos agrupamentos africanos mencionar os argumentos de Luis Nicolau Parés (2006) sobre o qual ele denomina de “identidade coletiva das sociedades da África”, que a priori se alimentava dos laços de parentesco, mas não somente, sendo também elemento de identidade coletiva os fatores territoriais, étnicos, religiosos, linguístico e político. Contudo, nessas identidades coletivas na África se sobressai a ancestralidade.

Essa identidade baseava-se, sobretudo, na afiliação por parentesco a certas chefias normalmente organizadas em volta de instituições monárquicas. Por outra parte, a identidade coletiva das sociedades da África ocidental era multidimensional e estava articulada em diversos níveis (étnico, religioso, territorial, linguístico, político). Em primeiro lugar a identidade do grupo decorria dos vínculos de parentescos das corporações familiares que reconheciam uma ancestralidade comum. Nesse nível a atividade religiosa relacionada com o culto de determinados ancestrais ou de outras entidades espirituais era o vínculo por excelência da identidade étnica ou comunitária. (PARÉS, 2006, p. 23).

Deste modo, os grupos de negros e negras que aqui chegaram eram possuidores de identidades coletivas, podendo assim, conceber os mais diversos agrupamentos, das mais plurais regiões e com crenças distintas sendo reunidos de forma abrupta em solo brasileiro nas condições mais adversas, assim se formaram novos grupos, as denominações *metaétnicas*.

O que Luís Nicolau Parés (2006) chama de denominações *metaétnicas* são os processos introdução gradativa de traços culturais de grupos heterogêneos que produziram novas identidades coletivas. Isso ocorria de maneira pontual no continente africano, mas em função do tráfico de escravo, o Brasil se tornou campo dessas denominações *metaétnicas*, uma vez que os pontos de compra dos escravizados eram variantes e que na colônia diversos grupos de etnias, região e culturas se viam obrigados a conviver.

Desse modo, os africanos chegados ao Brasil encontravam uma pluralidade de denominações de nação – umas internas e outras metaétnicas – que lhes permitia múltiplos processos de identificação. Aqueles africanos não habituados às denominações metaétnicas já na própria África, uma vez no Brasil, rapidamente as assimilaram e passaram a utilizá-las pela sua operacionalidade na sociedade escravocrata, enquanto geralmente reservavam o uso das denominações étnicas vigentes nas suas regiões de origem para o contexto social mais restrito da comunidade negro-mestiça. (PARÉS, 2006, p. 26).

Nesse sentido, é sabido que os grupos de negros e negras que foram trazidos para o Brasil eram oriundos das mais diversas etnias da África Ocidental. Com isso, o conceito de Nação⁴ foi sendo denominado, de forma *metaétnica*, a exemplo da conhecida, ainda hoje, nação Mina: um dos portos para embarcarem navios negreiros se chamava Forte São Jorge da Mina, assim, os grupos de escravos da África ocidental (Benin, atual Nigéria, e Congo) que neste porto embarcavam era denominados de Mina.

Inicialmente, “mina” tinha significado restrito e designava os escravos embarcados no Castelo de São Jorge da Mina (ou São Jorge d’ Elmina). Esse forte foi construído na Costa de Ouro, atual Gana, pela Coroa portuguesa, entre 1482 e 1484 e, até 1637, quando os holandeses o ocuparam, foi o enclave português mais importante para o comércio do ouro e o tráfico de escravos. (PARÉS, 2006, p. 27).

Assim, tem-se que os povos incluídos sob uma mesma denominação de nação são definidos a partir de vários fatores intimamente relacionados, a saber: as zonas ou portos onde os escravos eram comprados ou embarcados, uma área geográfica relativamente comum e estável de moradia e uma semelhança de componentes linguísticos-culturais. Contudo, foi a língua – a possibilidade dos africanos se comunicarem e se entenderem – o que levou, no Brasil, à absorção dessas denominações como formas de auto-inscrição e à consequente criação de novas comunidades e sentimentos de pertencimentos coletivos. (PARÉS, 2006).

Prosseguindo, tem-se que, à princípio as ideias de nações africanas estavam relacionadas aos portos de embarque e comércio dos escravos, no entanto com a chegada ao Brasil, com a necessidade de comunicação e de entendimento, a língua falada passou a ser a forma de auto-inscrição dos novos agrupamentos que aqui surgiam.

O cenário para os agrupamentos foi o Brasil colônia, uma vez que fomos o maior comprador de escravizados africanos das américas:

⁴ O conceito de Nação no candomblé se designa a partir dos elementos distintos nas casas e templos religiosos como, o idioma e dialetos utilizado nos rituais, o toque dos atabaques e a liturgia. No Brasil, alguns autores propõem três nações do candomblé: ketu (queto) ou nagô, jeje (gege) ou mina-jeje, e banto.

Em termos concretamente historiográficos, o acontecimento da origem africana (imemorial), assim como da resistência (memorial) à sua violação, em consequência da escravidão transatlântica (a primeira a se basear em critérios exclusivamente raciais), portanto, da diáspora escrava, responsável pela migração de vários milhões de africanos para o território brasileiro ao longo de séculos: o Brasil foi comprovadamente o maior comprador de escravos das Américas, disseminando-os ao longo de todo o seu território nacional. (SODRÉ, 2017, p. 91).

A nação Brasileira carrega consigo as marcas da escravidão, que para se erguer economicamente precisou subjugar da pior forma todo um continente. Nei Lopes (2006) acrescenta, argumentando que a forma mais comum utilizada pelos portugueses para se “abastecerem” de escravos estava em travar disputas entre os grupos étnicos tribais vizinhos. Os vencedores da disputa, poderiam escravizar e comercializar o grupo perdedor. Essa foi uma maneira que os portugueses usaram para tirar vantagem. Com isso, os *Bacongos* comercializaram seus prisioneiros de guerra *Bundas* como escravos e vice-versa.

Todavia, o processo de escravização, embora exitoso, causou baixas e revezes para os portugueses, a resistência dos *Bantos* às tentativas de escravidão ocasionou inúmeros casos de morte nos confrontos ainda na primeira metade do século XVI: “[...] D. Francisco de almeida morto na atual África do Sul, Lopes Ferreira trucidado no Congo por ‘negros panzelungos’ e Fernão Darvelos assassinado no rio Longa, no Dongo.” (ALMEIDA, 1978, p. 91, 99 e 138 *Apud* LOPES, 2006, p.172).

Desta forma, pode-se compreender a essência do processo escravista da colônia portuguesa, que não mediu esforços em extrair os Africanos de suas terras e flagelá-los por interesses mercantis.

As primeiras levas de escravizados eram oriundos do Reino do Congo, do Dongo e de Benguela, aportaram no ano de 1550, em Salvador-BA. Esses foram os primeiros grupos de africanos escravizados que serviriam de mão-de-obra para os engenhos de cana-de-açúcar da região nordeste.

Em 1550 desembarcam em Salvador, Bahia, os primeiros escravos destinados ao trabalho nos engenhos de cana do nordeste. E com o desenvolvimento da lavoura açucareira a partir da década de 70 desse século, o nordeste passa a receber cada vez mais escravos oriundos principalmente do Reino do Congo, do Dongo, e de Benguela. (LOPES, 2006, p.174).

Algumas décadas depois, no ano de 1532 na Vila de São Vicente, hoje São Paulo, foi fundado o primeiro centro produtor de açúcar na Vila de São Vicente. Neste mesmo ano, a Vila de São Vicente recebia o seu primeiro carregamento de escravizados trazidos pelo negreiro Jorge Lopes Bixorda para trabalhar nos canaviais paulistanos.

Antes disso, em 1550, em Salvador desembarcaram escravizados para o trabalho nos engenhos de cana nordestino. O crescimento do tráfico de escravos fez com que proporcionalmente a lavoura açucareira viesse a ter bom crescimento, ocasionando que a partir de 1570 para o nordeste viessem muitos outros escravos oriundos do Reino do Congo, do Dongo e de Beguela. (LOPES, 2006).

[...] intensificaram-se as regras de segregação territorial, tradicionais na organização dos espaços brasileiros. A Abolição – vinda de cima para baixo, sem Reforma Agrária nem indenização aos negros – deixou intocado todo esse aspecto do poder [...] (SODRÉ, p. 37, 1988).

Do tráfico de escravizados à abolição, até o processo de “higienização” e de “civilização” da sociedade brasileira, são os capítulos tristes que marcam a história do povo negro no Brasil, acontecimentos impostos que colocaram os povos negros em condição inativa e isenta da conduta e decisão de seu próprio destino. Todavia, os escravos no Brasil eram peças necessárias para o crescimento econômico da colônia portuguesa, quem os “possuía” era detentor de poderio capital e simbólico. (SODRÉ, 1988).

O escravizado no Brasil atrapalhava ideologicamente a sociedade higienista que pretendia se modernizar. As pessoas negras mesmo libertas, eram mal vistas e não eram consideradas como parte da sociedade no Pacto Social oriundo do Movimento de Independência. Com isso, o negro e o escravizado na nova organização das classes sociais foram classificados da mesma forma.

Nada mudou com a proclamação da República em 1889, mesmo com a família imperial exilada, o poder permanecia nas mãos das mesmas pessoas. Enquanto os negros e negras, agora ex-escravos continuavam a sofrer todo tipo de discriminação, somadas à crescente desintegração do grupo familiar, como coloca Nascimento (2019, p. 89): “Agora havia a prostituição da mulher negra, a criminalidade do negro, a delinquência da infância negra. A família negra estava destituída das possibilidades econômicas de sobrevivência ao nível de uma condição humana normal.”

Desta forma, as desigualdades sociais foram se perpetuando e a imagem dos homens e mulheres negros permanecia associada aos escravizados. A estratégia de sobrevivência e resistência era o agrupamento, com isso as primeiras aglomerações entre negros no Brasil começam a ganhar força entre eles mesmo.

Apenas aos domingos e feriados se permitia aos escravos das fazendas uma certa folga, a qual nem era de fundo religioso, como também não decorria da propalada benevolência do senhor de escravos: o que motivava a folga aos domingos e feriados era a taxa de mortalidade extremamente alta. Assim se necessitava salvar o capital

empregado na escravaria, e o remédio mais indicado estava à mão: uma dose de cultura natal, por intermédio da música, da dança, dos cânticos, das anedotas, dos contos legendários e míticos. (NASCIMENTO, 2019, p. 118).

O ato de cultivar as divindades africanas era considerada infração gravíssima. A lei da colônia brasileira reconhecia apenas uma prática religiosa, a cristã. Assim, o escravizado no Brasil colônia, usaram e encontraram no recurso: sincretismo religioso Africano/Católico a única forma de preservar a existência de seu sistema de crenças e cultural.

2.5.1 Sincretismo como estratégia e sobrevivência cultural

Para Abdias Nascimento (2009) o sincretismo da religião africana somente pode ser reconhecido no fenômeno que envolveu a mistura das culturas africanas entre si e a mistura com a religião dos indígenas nativos brasileiros.

[...] da natureza da interação entre as religiões africanas, acontecida sem pressões, mostra o fenômeno determinado tanto pela necessidade na prática do culto assim como pelas situações locais na idêntica servidão de todos. Tal dinâmica imposta pela vontade de sobrevivência revela a grande vitalidade intrínseca de cada uma das religiões envolvidas no processo. (NASCIMENTO, 2019, p. 120).

A necessidade de continuar a herança cultural africana no Brasil era uma forma de manter viva a memória, seja na linguagem, seja na cultura, seja no culto. As tidas tradições nagôs firmadas no Brasil consistem em saberes das antiquíssimas civilizações africanas, que vieram juntamente com os contingentes de escravizados. Deste modo, em meados do século XVIII e XIX, muitos dos sacerdotes espirituais chegam à Bahia, na condição de escravos, e na tentativa de manter vivo seus cultos, projetaram uma reunião que aglutinaria as diversas etnias e nações africanas.

Muniz Sodré (1988) elucida que as tradições milenares das civilizações africanas foram preservadas por esforços e méritos dos povos africanos que aqui resistiram:

Muito do vasto saber dessas antiquíssimas civilizações africanas foi trazido e preservado nas Américas por contingentes escravos. Os Ketu – os mais duramente atingidos, no século dezoito, nas guerras com o Daomé – contribuíram de modo especial para a manutenção das tradições nagôs no Brasil. Seus numerosos zeladores (sacerdotes) de Orixá, levados para a Bahia como escravos no início do século dezenove, ensinaram a “estrutura”, um modelo ritualístico estável, à qual se acomodariam mais ou menos as diferentes etnias negras ou “nações”, como aqui se chamavam. (SODRÉ, 1988, p. 49-50).

Para esse autor, os sacerdotes e sacerdotisas escravizados no Brasil organizaram as formas de culto, levando em consideração os aspectos linguísticos e culturais, assim os ritos começam a se organizar e nações.

Assim, o culto aos Orixás que no continente africano acontecia seguindo fronteiras étnicas, geográficas e familiares, por exemplo: o Orixá *Xangô* era cultuado na região conhecida como *Oyó*, enquanto em outras regiões e etnias outras divindades eram cultuadas. Em contrapartida, o formato religioso que cultua todo panteão de divindades africanas em um mesmo templo, em uma mesma reunião, só se encontra no Brasil. Por isso é denominado de afro-brasileiro.

Pierre Verger (2000) em sua obra: *Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns*, coloca que inicialmente o culto às divindades africanas era nomeado de *batuques*. Segundo esse autor, os *batuques* possuíam autorização para acontecerem às claras, uma vez que os negros e negras que participavam dos batuques eram batizados, mas permaneciam ligados a suas antigas crenças:

Voltando aos *batuques* aprovados pelo conde dos Arcos, a constituição dessas sociedades de divertimentos teve como resultado mais claro manter o culto às divindades africanas. Todos esses negros haviam sido batizados, mas permaneciam ligados a suas antigas crenças. Essas associações lhes permitiam manifestá-las às claras. Suas cantigas e suas danças, que aos olhos dos senhores pareciam simples distrações de negros nostálgicos, eram, na realidade, reuniões nas quais eles evocavam os Deuses da África. (VERGER, 2000, p. 23).

Importante ressaltar que o sincretismo na sociedade escravocrata cristã foi uma forma do povo africano manter seu culto, encontrando semelhanças e adaptando, conforme Monique Augras (2008, p. 29-30) coloca:

No campo, sem tanta organização, os escravos tinham de sujeitar-se, de qualquer maneira, ao modelo católico. Dançavam para São Benedito, ao ritmo do “toque” de Oxumaré. Não lhes sendo possível servir os deuses abertamente, substituíam-nos pelos Santos da Igreja. [...] Foi a origem do sincretismo. (AUGRAS, 2008, p. 29-30).

Monique Augras (2008) argumenta sobre o “amálgama” ocorrido durante a escravidão no Brasil, em que as divindades africanas se fundiram aos santos católicos, a autora aponta para a real existência de imagens católicas nas antessalas dos terreiros de Candomblé. Contudo, nos espaços tidos como sagrados, onde estão os assentamentos de suas divindades não há nenhum tipo de imagem, não há imagem de nenhuma natureza. Os Orixás ficam assentados em pedras consagradas para esta finalidade.

Difícilmente se vêem representações antropomórficas, quanto mais imagens católicas. Se os membros do Candomblé participam, ainda hoje em dia, é porque já tiveram, outrora, de condicionar deste modo sua própria sobrevivência. A devoção aos santos da igreja foi-lhes imposta, por isso praticam-na. (AUGRAS, 2008, p. 32).

Portanto, o culto às divindades africanas se amalgamou ao culto do colono, sob o crivo da sobrevivência, sob a necessidade de resistir. Assim, o Candomblé se sincretiza, e ao se permitir sincretizar expressa o respeito àquela expressão religiosa.

A convivência pacífica entre os cultos religiosos distintos nunca houve. Durante o período escravista no Brasil, o culto afro se mascarou no sincretismo cristão católico, sem o qual o Candomblé não teria se enraizado como religiosidade afro-brasileira de grande difusão cultural que é:

O sincretismo religioso não foi, com certeza, uma convivência harmônica entre religiões diferentes. Foi uma relação conflituosa a que se processou entre catolicismo e o nascente candomblé. Proibido de manifestar-se livremente, de expressar suas facetas religiosas de forma espontânea, o candomblé foi perseguido e vetado pelo Estado. Mesmo assim, dissimulando o seu culto sob o verniz dos rituais católicos, o candomblé firmou-se em terras brasileiras, redesenhando sua identidade e preservando a dinâmica civilizatória africana. (OLIVEIRA, 2003, p.87).

Ainda assim, o catolicismo era imposto aos grupos étnicos africanos sob forma de doutrinação e submissão à igreja e seus sacerdotes.

O catolicismo, como religião oficial do Estado, mantinha o monopólio da prática religiosa. Os escravos se viram assim forçados a cultuar, aparentemente, os deuses estranhos, mas sob o nome dos santos católicos guardaram no coração aquecido pelo fogo de Xangô, suas verdadeiras divindades: os orixás. (NASCIMENTO, 2009, p. 133).

O pensamento sobre o sincretismo religioso durante o período da escravidão diverge bastante em algumas obras consultadas, principalmente entre a historiadora e psicanalista Monique Augras (2008) e o antropólogo Pierre Verger (2000). A autora evidencia em seus estudos que o sincretismo católico com as divindades africanas foi uma forma dos escravizados terem alguma permissão para seus cultos e de sobreviverem frente tamanho flagelo e escassez os quais eram submetidos, mas que em sua essência o culto afro-brasileiro dos escravizados era destinado aos Orixás. Enquanto o autor, Pierre Verger percebe o sincretismo como uma máscara social e religiosa bem aceita, que aos poucos, com o avançar das gerações se fundiu completamente ao culto dos Orixás, como pode ser acompanhado na citação que segue:

Com o tempo houve uma evolução e aquele sincretismo afro-católico, que, originalmente, era apenas máscara, tornou-se mais sincero. Hoje as novas gerações

“crioulas” já consideram que “santo” e “Orisa” são um só, e que apenas o nome muda [...]. (VERGER, 2000, p. 24).

Observa-se, que o sincretismo afro-brasileiro aparece de forma mais dócil quando tratado por Pierre Verger (2000), não havendo menção de resistência, ou forma de tentar sobreviver ao flagelo da escravidão ou a religião dos colonos. O culto aos Orixás é mencionado de forma “romanceada” carregada de brandura e mansidão num amálgama ao culto cristão, como pode-se acompanhar nas linhas que seguem:

Quando o senhor passava ao lado de um grupo no qual eram cantados a força e o poder vingador de *Sango*, o trovão, ou de *Oya*, divindade das tempestades e do rio Níger, ou de *Obatala*, divindade da criação, e quando ele perguntava o significado daquelas cantigas, respondiam-lhes sem falta: “*Yoyo*, adoramos à nossa maneira e em nossa língua São Jerônimo, Santa Bárbara ou o Senhor do Bonfim”. É que cada divindade africana havia sido assimilada aos santos e virgens da religião católica. Foi assim que, ao abrigo de um aparente sincretismo, as antigas tradições mantiveram-se através do tempo. (VERGER, 2000, p. 23-24).

Esse autor optou seguir por um caminho em que discorre sobre da cultura africana no Brasil negando ou fechando os olhos para incontáveis violências tais como o batismo cristão, imposto aos povos africanos como forma de purificação de suas “bestialidades e profanidades”, que tornaria os africanos escravizados limpos e brancos perante a sociedade colonial.

Ao mesmo tempo em que Abdias Nascimento (2009) agrupa Pierre Verger e Gilberto Freyre como “beatos da tese da democracia racial”. Para Abdias, ambos alastram e perpetuam mundialmente uma linha de raciocínio de tendência conservadora mistificando as sobrevivências culturais africanas no Brasil como uma espécie de amálgama racial harmoniosa entre brancos e pretos, onde não houve preconceitos, discriminações, financeiras, sociais ou culturais, na sociedade brasileira, pura ficção.

Este estudo não valida e nem se aporta em mitos de harmonia racial e sincretismo religioso pacífico. Apontar no discurso de autores com Verger e Freyre o conservadorismo deve servir de alerta às discussões que afirmam a “feliz existência de uma democracia racial”.

Tal conservadorismo fica nítido também no trecho a seguir, em que apresenta um padrão comportamental descrito por Pierre Verger (2000) pelo termo “brandura”. A ausência de criticidade ou a pouca importância atribuída na obra desse autor a respeito do sofrimento dos negros e negras em terras brasileiras, em relação ao flagelo da escravidão e todo o fluxo histórico dos povos que foram arrancados de suas terras, e que aqui foram escravizados com a legitimidade cristã me soa como um pensamento colonial, e que deve ser questionado:

O caráter de brandura que assumem as relações entre brancos e negros no Brasil e na Bahia, em particular, reflete-se nessa África do Brasil. Ela mostra-se afável e cordial, mas tão ciosa quanto a própria África de seus segredos, que sabe preservar admiravelmente. (VERGER, 2000, p. 24).

Aquilo que Verger (2000) coloca como “brandura” nas relações étnico-raciais-religiosas é piegas, tal brandura comportamental é improvável, posto que nos relatos históricos se encontram fatos e narrativas a respeito de negros e negras resistindo ou fugindo para os quilombos, quando não, sendo duramente castigados por sua “rebeldia”. Ora, se nos tempos atuais a convivência afável e cordial entre negros e brancos é rara e escassa, tendo em vista os padrões desiguais da sociedade, o que deduzir dessa convivência entre escravos e senhores?

Proprietários e mercadores de escravos no Brasil, despeito das várias alegações em contrário, em realidade submeteram seus escravos africanos ao tratamento mais cruel que se possa imaginar. Deformações físicas resultantes do excesso de trabalho pesado; aleijões corporais consequentes de punições e torturas, às vezes de efeito mortal ao escravo – eis algumas das características básicas da “benevolência” brasileira para com a gente africana. (NASCIMENTO, 2009, p. 69).

Stuart Hall (2018, p. 42), expõe que o pensamento histórico e literário que segue uma linha de colonialista finda a produzir a seguinte premissa: “As culturas nativas, deslocadas, senão destruídas pelo colonialismo, não são inclusivas a ponto de fornecer a base para uma nova cultura nacional ou cívica.” Ou seja, o culto ao Orixá não foi destruído na África, também não deixou de existir ou passou a existir de outra forma com as imposições cristãs, ele coexistiu.

Vivaldo da Costa Lima (2003) em sua obra: *A família de santo nos Candomblés Jeje-Nagôs da Bahia*, notou e ressaltou que muitas das definições de Pierre Verger a respeito do Candomblé desconsideram as dinâmicas socioculturais que fazem da religião dos Orixás uma instituição social como qualquer outra.

Assim, o Candomblé além de coexistir de forma religiosa na sociedade brasileira, o culto africano ainda se inscrevia de forma filosófica, apresentando suportes simbólicos capazes de religar os negros e negras da diáspora com sua raiz africana conferindo amparo existenciais para todo o grupo, como exposto por Muniz Sodré:

Fatos dessa ordem são importantes para a compreensão da cultura negro-brasileira, porque demonstram que os orixás ou os voduns ou os inquices (bantos) não são entidades apenas religiosas, mas principalmente *suportes simbólicos* – isto é, condutores de regras de trocas sociais – para a continuidade de um grupo determinado. “Zelar” por um orixá, ou seja, cultuá-lo nos termos da tradição, implica aderir a um sistema de pensamento, uma “filosofia”, capaz de responder a questões essenciais sobre o sentido da existência do grupo. (SODRÉ, 1988, p. 55).

As comunidades de escravizados africanos e brasileiros mantinham seus costumes culturais e religiosos e se norteavam por aspectos filosóficos das questões essenciais no tocante a convivência comunitária. Nesse sentido, Stuart Hall (2018) acrescenta sobre o termo comunidade e minorias étnicas argumentos pós-coloniais que podem muito bem ser aplicados e conjecturados com as comunidades de escravos durante o Brasil Colônia:

O termo “comunidade” (como em “comunidade de minorias étnicas”) reflete precisamente o forte senso de identidade grupal que existe entre esses grupos. Entretanto, isso pode ser algo perigosamente enganoso. Esse modelo é uma idealização dos relacionamentos pessoais dos povoados compostos por uma mesma classe, significando grupos homogêneos que possuem fortes laços internos de união e fronteiras bem estabelecidas que os separam do mundo exterior. As chamadas “minorias étnicas” de fato têm formado comunidades culturais fortemente marcadas e mantêm costumes e práticas sociais distintas na vida cotidiana, sobretudo nos contextos familiar e doméstico. Elos de continuidade com seus locais de origem continuam a existir. (HALL, 2018, p. 72).

Portanto, as comunidades africanas no Brasil, eram comunidades culturais que tentavam preservar seus costumes e práticas sociais se expandindo por meio das formações *metaétnicas*, nascendo portanto, o Candomblé em terras Brasileiras, o que faz dela uma religião brasileira de origem africana, que cultua liturgicamente o panteão de divindades africanas conhecidos como Orixás.

Sendo o Candomblé em sua constituição uma religião culturalmente ágrafa, pois não adota o uso de um livro sagrado, sendo também uma religião autônoma onde cada templo religioso (terreiro) segue seus dogmas e preceitos religiosos tradicionalmente repassados e aprendidos de forma oral, tem-se, portanto, que dos agrupamentos de negros e negras surgiram os primeiros Candomblés, e que esses lugares se configuram enquanto um espaço de resistência, de memória e de preservação dos signos culturais plantados na diáspora.

As comunidades litúrgicas conhecidas no Brasil como terreiros de culto constituem exemplo notável de suporte territorial para a continuidade da cultura do antigo escravo em face dos estratagemas simbólicos do senhor, daquele que pretende controlar o espaço da cidade. Tanto para os indígenas como para os negros vinculados às antigas cosmogonias africanas [...] (SODRÉ, 1988, p. 17).

Todavia, a data específica de quando o culto começou a se organizar é incerta, documentos das ordens religiosas da Bahia datam as tentativas de conversão dos negros e negras em solo brasileiro desde o século XVII. Então, pode-se considerar que se haviam tentativas de batismo e conversão, haviam, portanto comportamentos religiosos que fugiam à regra do que seria aceitável pelo catolicismo colonial.

Não se sabe ao certo quando o culto começou a organizar-se em “Casas de candomblé”. Informações esporádicas foram encontradas nos documentos da Inquisição. Desde o século XVII, a Igreja mostrava preocupação pela persistência das práticas africanas em meio aos negros batizados. (AUGRAS, 2008, p. 34).

Os africanos aqui chegados, mesmo sob o crivo da escravidão plantaram, mais do que cana-de-açúcar, plantaram sobretudo, um marco cultural e histórico que representa uma continuidade cultural africana em solo brasileiro. Trouxeram consigo todo um modelo de sociedade, que na diáspora se organizou em forma de culto e passou respeitando a estrutura de organização *Yorubá*:

É importante para a compreensão da continuidade cultural africana em território brasileiro indicar, ainda que ligeiramente, alguns traços dessa estrutura Yorubá. O *ebi* (família, linhagem) constituía a organização social básica, geralmente sob a forma de linhagem agnática ou patrilinear. Ao *ebi* – e não ao indivíduo-membro – pertenciam os bens de produção e até mesmo os títulos de nobreza. Seus membros viviam juntos no *agbo-ilê* (conjunto de casas, grande comunidade). A cidade ou a vila (*ilu*) era formada por vários *agbo-ilê* e governada por uma hierarquia constituída pelo rei (*obá*) e pelos chefes (*ijoye*) civis e militares. Os estratos sociais seguintes eram os membros mais velhos dos *ebi* – os *baale* – e, finalmente, os cidadãos. (SODRÉ, 1988, p. 49).

Nesse sentido, os negros e negras africanos assentaram seu patrimônio simbólico político, mitológico e religioso, fazendo das terras brasileiras um espaço para a resistência e para a transmissão de saberes. Esse patrimônio simbólico e social africano influenciou diretamente na formação religiosa do Candomblé, o parentesco e a origem tribal são exemplos disso.

Pode-se perceber que a questão do controle social da estrutura hierárquica encontrada a princípio nas sociedades africanas e logo após no Candomblé, também é observada no sistema escravocrata brasileiro que a todo custo, controlava os corpos dos negros e negras, porém com uma grande diferença, a escravidão a violava os corpos e as culturas.

Do ponto de vista da organização social, o candomblé deve ser considerado como um grupo baseado na livre participação que, por sua vez, é significativamente influenciada pelo parentesco e pela origem tribal africana. Funciona como instrumento de ajuste e controle social e, do ponto de vista econômico, opera como um meio de promover ajuda mútua. Sua estrutura é hierárquica, com limites de autoridade e responsabilidade bem definidos. (LIMA, 2003, p. 57 apud HERSKOVITS, 1966, p. 229).

No candomblé, os mais novos na religião, devem submissão e acatos aos mais velhos, esse é o princípio educacional da religião, que mantém a estrutura de culto e de controle social da confraria:

O princípio de senioridade desempenha um papel importante e, por vezes, limitador para determinar a posição do indivíduo no grupo. Embora nunca aplicada com rigor, este princípio atua como instrumento de manutenção da estrutura corporativa, como um fim para alcançar as metas religiosas estabelecidas e os objetivos sociais e econômicos espelhados pela organização do culto e o modelo de comportamento dos seus membros. O controle social é obtido através da manipulação das sanções sobrenaturais por aqueles que são investidos de autoridade. A identificação dos membros com o grupo e suas atividades é internalizada para que se torne o mecanismo principal de ajuste individual, provendo a sensação de segurança psicológica e os meios de ascensão social, fins econômicos e de status. (LIMA, 2003, p. 57 apud HERSKOVITS, 1966, p. 229).

Deste modo, assim como grande parte das religiões, o Candomblé também tem em suas bases fundantes a busca pelo controle social de seus adeptos, as rígidas estruturas hierárquicas do Candomblé são a prova disso. O Candomblé com sua estrutura hierárquica, seus traços africanos e seu lugar de instituição social brasileira, tem seu berço primeiro na Bahia, segundo as fontes sediadas na história e sociologia.

O candomblé da Casa Branca do Engenho Velho, *Axé Ilê Iya Nassô Oká*, é segundo registros históricos, a primeira consolidação cultural africana na diáspora. Localizada originalmente na comunidade Barroquinha, na cidade de Salvador, o primeiro terreiro de Candomblé foi instituído por africanos “livres”. Tem-se que sua sacerdotisa Iya Nassô era filha de uma escravizada que em solo baiano viveu.

Edison Carneiro (1948) em suas pesquisas, concluiu que o Candomblé da Casa Branca do Engenho Velho possui data de fundação aproximada à 1830:

O candomblé do Engenho Velho deu, de uma forma ou de outra, nascimento a todos os demais e foi o primeiro a funcionar regularmente na Bahia. A data da sua fundação remota, mais ou menos, a 1830, de acordo com cálculos feitos por mim, embora haja quem lhe dê mais de 200 anos de existência. (CARNEIRO, 1948, p.63).

De acordo com esse autor, a semente do Candomblé foi plantada por três mulheres africanas da região da Costa em Salvador na Bahia:

Fundaram o atual Engenho Velho três negras da Costa, de quem se conhece apenas o nome africano – Adetá (talvez Iyá Dêtà)), Iyá Kalá e Iyá Nassô. Há quem diga que a primeira destas foi quem plantou o axé, mas esta precedência não parece provável, pois ainda hoje o Engenho Velho se chama Ilê Iyá Nassô, ou seja, em português, Casa de Mãe Nassô. (CARNEIRO, 1948, p.63).

A seguir Muniz Sodré explica o culto original inventado na Barroquinha:

Nele operou-se uma síntese original: a reunião de cultos a orixás que, na África, se realizavam em separado, seja em templos, seja em cidades; a condensação do próprio espaço geográfico africano nos dispositivos morfo-simbólicos da “roça” (*oká*), outra palavra para “terreiro” e que conota as comunidades litúrgicas como situadas no mato, fora do contexto urbano. (SODRÉ, 1988, p. 51).

Em consonância ao exposto por Monique Augras, que associa o primeiro templo de Candomblé aos registros históricos mais antigos encontrados na cidade de Salvador.

É o primeiro templo do qual tenhamos a história completa até nossos dias, pois não se trata de nada menos do que a primeira fundação da casa que depois tomaria o nome *Ilê Axé Iyá Nassô*, ao ser transportada para os subúrbios de Salvador, no Engenho Velho, e que até hoje, venerada como a grande *Casa Mater* de todos os candomblés tradicionais [...] Verifica-se que além de ser “plantado” na cidade de Salvador, o primeiro templo fora fundado por escravas libertas, pertencentes a uma das irmandades religiosas, cujo papel, bem voluntário de aglutinadoras e mantenedoras das tradições africanas. (AUGRAS, 2008, p. 36).

Deste modo, nascido e plantado por mãos femininas o Candomblé se estrutura, primeiramente em Salvador e em se difunde por todo Brasil, como uma forma de manter um pedaço da África aqui em gestos, símbolos e ritos.

Sobre o Candomblé e seu fundamento feminino os apontamentos que seguem são necessários.

2.6 Candomblé matrifocal, um fenômeno brasileiro

Conforme sabido, o culto aos orixás surge no continente africano, e com a escravidão chega à Bahia, Brasil. Todavia, o culto aos orixás em África, na sua forma originária, se dava sob o comando masculino.

Pensando agora sobre o lugar ocupado pelas mulheres nos cultos aos Orixás em África, a antropóloga Ruth Landes (2002) observou em suas pesquisas que a liderança religiosa feminina no continente africano frequentemente acontecia de forma mediana, com uma espécie de poder partilhado com homens. E enfatizando ainda, que o posicionamento religioso feminino no continente africano era inferior:

Mulheres negras são chefes de religião no Caribe, na África e no Brasil, funcionando como sacerdotisa e médias. Frequentemente partilham o poder com homens e, na África, a sua posição é em geral inferior á dos homens, mas em certos pontos do Caribe (por exemplo, a Jamaica) e no Brasil, sua posição é elevada e, na Bahia, constitui um verdadeiro matriarcado. Na África Ocidental, o reconhecimento oficial do sexo feminino tem o seu auge no Daomé e entre os ibó; no Novo Mundo, na Bahia. (LANDES, 2002, p.343 -344).

Deste modo, Landes pondera sobre questões que fizeram do Candomblé uma religião matrifocal no Brasil, com isso sublinha alguns elementos históricos ligados à escravidão e à figura da mulher negra na sociedade escravocrata brasileira como pontos

relevantes que teriam construído esse lugar de centralidade feminina no seio sacerdotal do culto aos orixás:

Tanto no Brasil quanto nos Estados Unidos, a tendência foi no sentido de reconhecer as escravas, e não os escravos, como chefes de família. As horas extra de trabalho eram pagas a elas e a ascendência dos nascidos na escravidão era reconhecida matrilinearmente. As mães fetichistas floresceram durante os últimos cento e tantos anos da escravidão. (LANDES, 2002, p. 342).

Assim, as escravizadas femininas possuíam uma imagem de maior confiança frente ao senhorio branco, com isso a referência de chefes de família foi sendo construída numa constância até chegarmos ao sacerdócio exclusivamente feminino na Bahia:

[...] Esses sacerdócios nagô na Bahia são quase exclusivamente femininos. A tradição afirma que somente e apenas as mulheres estão aptas, pelo seu sexo, a tratar e cuidar das divindades e que o serviço dos homens é blasfemo e desvirilizante. (LANDES, 2002, p. 321).

Nesse sentido, David Eduardo de Oliveira (2003) fala sobre o lugar ocupado pela mulher negra no Brasil pós-abolição:

A importância da mulher tanto nos rituais das religiões brasileiras de matriz africana, quanto na sustentação da vida social da família, tem motivos históricos. A mulher negra, após a "abolição" da escravatura, viu-se frente a uma estrutura social onde o homem negro, alijado do mercado de trabalho, expropriado de sua força de trabalho e marginalizado por sua condição racial, já não podia manter o núcleo familiar como outrora. Diante deste quadro a mulher negra assume a responsabilidade de encontrar alternativas de sobrevivência para a família e em última instância, para a sobrevivência do grupo. (OLIVEIRA, 2003, p. 94).

Segundo esse autor às mulheres negras ficara a responsabilidade de gerir o núcleo familiar e grupal, fomentando neste lugar a manutenção das tradições culturais e religiosas de seu povo:

Ao homem negro, despreparado e marginalizado do processo de industrialização nascente, restam as tarefas sociais mais humilhantes e a marginalização. Neste contexto, a mulher negra tomará a si a responsabilidade para manter a unidade familiar, a coesão grupal e preservar as tradições culturais, particularmente as religiosas. Apesar das condições subumanas que a escravidão/"liberdade" deixou a população negra, as mulheres negras lograram encontrar maiores opções de sobrevivência do que o homem negro. (OLIVEIRA, 2003, p. 94).

Assim, a matrilinearidade do Candomblé no Brasil pode ser compreendida pela vertente histórica da constituição dos povos africanos no Brasil aliada às questões da gestão ancestral dos ritos religiosos em África.

É importante ressaltar que por muito tempo o culto do Candomblé seguiu a estrutura matrifocal, e as únicas pessoas com legitimidade para conduzi-lo eram as mulheres.

Contudo, com a diversificação do Candomblé e o surgimento do Candomblé de Caboclo algumas misturas foram permitidas e incluídas, como ao culto de entidades indígenas e caboclas, a incorporação por homens e o surgimento dos primeiros sacerdotes do sexo masculino à frente de terreiros na Bahia.

Deste modo, tanto em sua estrutura sacerdotal, quanto litúrgica, seria um grande equívoco pensar que o Candomblé, religião brasileira que representa uma gama de elementos culturais das sociedades africanas, teria permanecido intacto e sem passar por modificações ou adaptações, isso seria negar o Candomblé enquanto instituição social.

Vivaldo da Costa Lima (2003) diz que mesmo sendo resistente e consolidado, o conjunto de crenças e rituais oriundos do continente africano trazido pelos escravizados foi suscetível à modificações, adaptações e concessões cedidas ao sistema de classes dominantes que exerciam pressão. Assim, inevitavelmente, o culto se adapta e se modifica ao longo do processo da cultura brasileira.

Portanto, tendo compreendido os meandros do nascimento e fundação do Candomblé no Brasil, interessa agora vislumbrar seus caminhos e representações simbólicas que delimitam e caracterizam a religião em si.

2.7 O Candomblé e suas representações simbólicas

O Candomblé enquanto religião possui uma cosmogonia delimitada entre dois planos, o plano terreno ou físico e plano astral e espiritual. Não acredita em uma salvação além terra ou além morte, para o Candomblé tudo aquilo que se tem para viver é o agora, compreendendo que o plano astral ou espiritual comunga a todo momento com o plano terreno.

Na religião nagô, o universo é ao mesmo tempo sagrado e concreto. Compõe-se de dois mundos, *orum* e *aiê*, o mundo sobrenatural e o mundo físico. Traduzir esses conceitos é difícil. Na Nigéria, os missionários costumam traduzir *orum* por céu e *aiê* por terra, mas a equivalência é muito aproximativa. (AUGRAS, 2008, p. 56).

O Candomblé em seus ritos iniciações, festas e oferendas elevam seus votos e símbolos sagrados do *aiê*⁵ até o *orum*, buscando um bom viver nesse plano terreno.

Os ensinamentos e dogmas religiosos do Candomblé são transmitidos por meio da iniciação e da frequência nas atividades ritualísticas do terreiro, pode-se dizer que a oralidade,

⁵ Conforme a mitologia Yorubá, *aiê* representa o mundo físico, espaço paralelo ao mundo espiritual, o *orum*.

nas cantigas, contos, mitologia e experiências dos mais velhos é a fonte de conhecimento que norteia a religião em si.

Monique Augras (2008) considera inadequado reduzir o processo de apreensão da religião apenas na transmissão oral, para a autora, os saberes iniciáticos são absorvidos por meio das cantigas, dos movimentos da dança, do ritmo ouvido dos atabaques do idioma falado e a forma que o iorubá toca cada neófito.

Na busca por uma definição do Candomblé, tem-se as considerações de Pierre Verger (2000) antropólogo que pesquisou o culto dos orixás na África e no Brasil:

Candomblé é o nome dado na Bahia às cerimônias africanas. Ele representa, para seus adeptos, as tradições dos seus antepassados vindos de um país distante, fora do alcance e quase fabuloso. Trata-se de tradições, mantidas com tenacidade, e que lhes deram a força de continuar sendo eles mesmos, apesar dos preconceitos e do desprezo de que eram objeto de suas religiões, além de adotar a religião de seus senhores. (VERGER, 2000, p.24).

Convém também pensar no Candomblé enquanto uma religião que reproduz as práticas religiosas que acontecem em África, observando seu aspecto comunitário e territorializado o que faz dessa religião imanentes:

Em sua maioria as religiões africanas são praticadas em comunidades camponeses. Isto reforça o caráter comunitário e a vinculação atávica ao Meio Ambiente. A cosmogonia e cosmologia adaptam-se à região (cidade-estado ou território das famílias extensas) dos fiéis. Não são, portanto, religiões universais, mas religiões territorializadas, nascidas e forjadas pelos membros dos grupos de origem e seus descendentes. São religiões imanentes e não transcendentais as religiões africanas. (OLIVEIRA, 2003, p. 69-70).

Assim, permanência, a durabilidade e a forma inseparável do indivíduo que a religião africana se inscreve, fazem da religião e do membro religioso parte da natureza:

Elas não estão preocupadas com a metafísica — ao menos não na acepção ocidental do termo. Elas se relacionam com os problemas concretos de sua comunidade. Os seres sobrenaturais, sem exceção, tem relação visceral com a natureza. A natureza é imanente. (OLIVEIRA, 2003, p. 69-70).

Assim, muito do culto africano se preserva no culto aos Orixás no Brasil como sua relação com a natureza e o senso de comunidade. Ainda assim, é importante saber que o culto aos orixás que é feito no Brasil também tem suas divergências do culto às mesmas divindades no continente africano. Em África o culto aos Orixás acontecia de forma isolada e familiar, e muitas vezes o culto estava associado às questões da agricultura, em algumas etnias se cultuava determinada entidade que era patrona dos vegetais colhidos em algumas

épocas do ano. Por exemplo, a colheita do inhame que acontecia anualmente é algo dedicado ao Orixá Oxalá.

Os registros de culto ao Orixá Oxalá pode ser identificado isolado em algumas poucas regiões, sob a forma de festivais. Enquanto em outras regiões outros Orixás eram cultuados, também de forma isolada. Como é o caso da região do rio Niger em que o culto ao Orixá Iansã acontece.

As várias etnias que em solo brasileiro se aglutinaram em senzalas e quilombos trouxeram seus cultos étnicos, culturais, tribais, familiares e geográficos e se resignificaram, agrupando seus orixás e elementos culturais. Portanto, o culto que acontecia de forma isolada em África, no Brasil se agrupa, com isso nasce uma nova forma de culto.

A reunião do panteão das divindades iorubanas e seu culto coletivo passa a ser compreendido como de afro-brasileiro, uma vez que essa aglutinação de divindades sob a forma religiosa só é possível de ser vislumbrada no Brasil, e somente se possibilitou por conta do flagelo da escravidão.

A seguir, o estudo debate sobre a tradição oral africana e a forma religiosa dessa mesma oralidade ensinar e preservar sua cultura e memória na diáspora.

3 ORALIDADE, A SEMENTE DA EDUCAÇÃO AFRICANA

Partindo do pressuposto de que os sistemas religiosos são sistemas culturais, e que no caso do Candomblé, esse sistema religioso e cultural se mantém, se perpetua e se difunde com as bases da oralidade. A tradição oral ancora a religião com seus ensinamentos oriundos da mitologia africana e da memória dos mais velhos na religião.

Como debatido anteriormente, o Candomblé é uma religião brasileira de matriz africana, ou seja, nasceu no Brasil com as tradições culturais, étnicas e religiosas ancestrais dos africanos e africanas que aqui chegaram sob a condição de escravos.

As tradições africanas na diáspora se mantiveram da mesma forma que sempre se mantiveram no berço africano, por meio da oralidade. A tradição oral foi a semente da educação plantada na diáspora. Tem-se que em toda região compreendida da savana ao Sul do Saara o falar e a palavra falada assumiam valores morais, sendo considerada a origem da força divina e oculta. Por meio da palavra dita poderes mágicos eram acessados, assim, devia ser utilizada com moderação e comedimento. (HAMPATÉ BÂ, 2010).

Nas comunidades africanas pesquisadas por Hampeté Bâ, os ofícios não eram aprendidos em escolas, as técnicas para determinadas funções eram ensinadas pelos mais velhos, que dispensavam a utilização de livros, manuais ou salas de aula, a transmissão dos conhecimentos se baseava na oralidade. Somente por meio de alguém que fala (ensina) e alguém que escuta e observa (aprende) que as tradições se mantinham vivas.

Tendo como base as experiências vividas em comunidade, tribo ou família a tradição oral educa e modela os homens, mulheres e corpos africanos, configurando-se no principal vetor educacional e transmissão de conhecimentos históricos e morais.

[...] o ensinamento não é sistemático, mas ligado às circunstâncias da vida. Este modo de proceder pode parecer caótico, mas, em verdade, é prático e muito vivo. A cada lição dada na ocasião de certo acontecimento ou experiência fica profundamente gravada na memória da criança. (HAMPATÉ BÂ, 2010 p. 183).

Nas tradições africanas a oralidade possibilita um caminhar conjugado entre o caminho espiritual e material, aquilo que abrange todas as nuances do viver em comunidade e que recria a Unidade primordial africana:

A tradição oral é a grande escala da vida [...] Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados. [...] Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial. (HAMPATÉ BÂ, 2010 p. 169, 2010).

A Unidade primordial está relacionada a um conceito de comunidade e tribo, a essência que os criou e os mantém vivos em grupo e vivos na tradição.

Nesse sentido, o modelo de educação pautada na tradição oral é distante de todo modelo educação colonial e eurocêntrico. Os familiares, os ancestrais são as fontes vivas do conhecimento: “O que a África tradicional mais preza é a herança ancestral. o apego religioso ao patrimônio transmitido exprime-se em frases como: ‘Aprendi com meu Mestre’, ‘Aprendi com meu pai’, ‘Foi o que suguei do seio de minha mãe’.” Hampaté Bâ (2010, p. 174).

Hampaté Bâ (2010) refuta sobre existência de uma grande distância entre a educação ocidental e a educação orientada pela tradição oral. A principal diferença entre ambas se pauta na aplicabilidade e utilidade do que se é aprendido.

Pode-se dizer que o ofício, ou a atividade tradicional, esculpe o ser do homem. Toda a diferença entre a educação moderna e a tradição oral encontra-se aí. Aquilo que se aprende na escola ocidental, por mais útil que seja, nem sempre é vivido, enquanto o conhecimento herdado da tradição oral encarna-se na totalidade do ser. Os instrumentos ou as ferramentas de um ofício materializam as Palavras sagradas; o contato de aprendiz com o ofício o obriga a viver a Palavra a cada gesto. (HAMPATÉ BÂ, 2010 p. 190).

Para o autor, a tradição oral impregna no educando um conhecimento que poderá ser agregado na sua vida em sua totalidade, uma vez que a educação volta-se para a iniciação do educando em uma casta ou em um ofício específico.

Assim, o modo de educar africano caminhava com o educando por toda a sua vida. A vida em si era conteúdo, método e ensino. Eis a grande divergência entre a educação africana e o sistema de ensino europeu. Hampete Bâ ilustra o modelo de educação observado no Bafur:

No Bafur, até os 42 anos, um homem devia estar na escola da vida e não tinha “direito a palavra” em assembleias, a não ser excepcionalmente. Seu dever era ficar “ouvindo” e aprofundar o conhecimento que veio recebendo desde sua iniciação, aos 21 anos. A partir dos 42 anos, supunha-se que já tivesse assimilado e profundado os ensinamentos recebidos desde a infância. Adquiria o direito a palavra nas assembleias e tornava-se, por sua vez, um mestre, para devolver à sociedade aquilo que dela havia recebido. Mas, isso não o impedia de continuar aprendendo com os mais velhos, se assim o desejasse, e lhes pedir conselhos. Um homem idoso encontrava sempre outro mais velho ou mais sábio do que ele, a quem pudesse solicitar uma informação adicional ou uma opinião. “Todos os dias”, costuma-se dizer, “o ouvido ouve aquilo que ainda não ouviu”. Assim a educação podia durar a vida inteira. (HAMPATÉ BÂ, 2010 p. 200).

Desta forma, a tradição oral não se restringe a alguém que transmite conhecimentos e alguém que os recebe, ela transcende este ato, a tradição oral africana volta-se principalmente para a formação humana, formar homens e mulheres uníssonos. Eis a

Unidade primordial africana, a formação humana para uma vida em tribo ou em comunidade: “Por essa razão a tradição oral, tomada no seu todo, não se resume á transmissão de saberes de narrativas ou de determinados conhecimentos. Ela é geradora e formadora de um tipo particular de homem.” (HAMPATÉ BÂ, 2010 p. 190).

Ainda é relevante mencionar a intrínseca relação entre a tradição oral e a memória, Hampete Bâ (2010, p. 207) em suas pesquisas sobre a tradição oral africana pode observar que: “Entre todos os povos do mundo, contatou-se que os que não escreviam possuíam uma memória mais desenvolvida.” Isso está relacionado ao fato da atenção que é dada a quem narra e a importância atribuída à tradição que permeia a narrativa.

Uma das peculiaridades da memória africana é reconstituir o acontecimento ou a narrativa registrada em sua totalidade, tal como um filme que se desenrola do princípio ao fim, e fazê-lo no presente. Não se trata de recordar, mas de trazer ao presente um evento do passado do qual todos participaram, o narrador e sua audiência. (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 208).

De tal modo, a educação jesuítica e a doutrinação impostas no Brasil colônia se configura enquanto um processo invasivo de aniquilamento dos costumes e tradições que buscava dissociar a memória e a tradição, produzindo um novo corpo, por meio do batismo, seguindo o rito dos missionários cristãos, uma nova identidade, submissa, calada e invisível.

Muito semelhante ao que Paulo Freire (2015) sugere, a educação quando não é dialógica é marcada por aquilo que o autor chama de invasão, essa invasão é feita por um sujeito que invade e um sujeito que é invadido. Quem invade, invade todo um agregado histórico e cultural, invade a visão de mundo, invade seu sistema de valores e sua tradição. Os africanos e africanas no Brasil foram invadidos educacionalmente desde o primeiro momento que aqui estiveram.

Nesse sentido, Barros, Pequeno, Pederiva, (2018, p.3) afirmam que a escolarização imposta pelos povos portugueses aos indígenas e africanos no Brasil era um processo despido de humanidade e violento em sua essência:

[...] as culturas populares, povos e comunidades tradicionais sentem os processos de escolarização do conhecimento como parte dos processos colonizadores, que sequestram costumes e tradições, fragmentam identidades, e que pretendem, dessa maneira, aniquilar o humano de suas comunidades, desvinculando-as de seus processos histórico-culturais, seus laços ancestrais, sua memória, para impor-lhes uma nova história, uma nova memória, uma nova identidade, trazendo-lhes para o lugar onde suas vozes não seriam escutadas, onde seriam instrumentos de trabalho e, desconsiderada sua humanidade (e portanto seus direitos), seriam então invisíveis.

A doutrinação cristã, tentou arrancar do povo africano os signos de sua cultura, mas não conseguiu, mesmo com o flagelo da escravidão legitimada pela religião e o

racialismo dos colonos, a educação jesuítica buscava de forma abrupta extrair-lhes a memória e a tradição oral, que naquele no momento do açoitamento sobrevivia, em silêncio, invisível aos olhos do seu algoz.

A própria prática da tradição oral tornou-se resistência aos processos de colonização. O conjunto de características mencionadas, a sua possibilidade de prática combativa à opressão, e a sua atuação na constituição humana das pessoas são referências fundamentais que cruzaram o Atlântico para embasar a tradição oral de matriz africana no Brasil. (BARROS, PEQUENO, PEDERIVA, 2018, p.7).

Os agrupamentos étnicos que se mantinham na senzala se tornaram a fonte da tradição oral africana. A tradição oral e a memória que não pode ser sufocada com a condição escrava se manteve entre seus pares, e passou desde o Brasil colônia a ser a arma de combate à opressão vivida na diáspora.

O colonizado ao manter sua memória e os fragmentos da tradição oral se mantinha em postura combativa, entre seus pares ele continuava a tradição e produzia novas memórias e novas tradições, pois novas experiências se agregavam com a escravidão. Assim, uma nova cultura, uma nova religião e uma nova tradição começava a nascer na diáspora.

Os saberes produzidos pelo colonizado, a partir de experiências vividas próprias da colonização, traz especificidades que apenas quem passou pela colonização pode compreender. O colonizador, não foi capaz de compreender a insurgência que se organizava no estabelecimento de uma “nova tradição” africana em terras brasileiras, mas que transmitida de geração em geração atravessaria os séculos aos dias atuais. (BARROS, PEQUENO, PEDERIVA, 2018, p.9).

Para Barros, Pequeno, Pederiva, (2018) a colonização não se restringe ao território invadido, ela coloniza sobretudo o ser, o saber e o poder dos colonizados. A colonialidade/modernidade se caracteriza pelo brutal apagamento da consciência histórica dos invadidos, uma vez que a consciência histórica resulta na resistência aos processos de dominação, pois mantém a ligação ancestral com a cultura.

Muito semelhante aos argumentos organizados por Paulo Freire (2015, p.48) a respeito da educação enquanto “invasão cultural”:

Toda invasão sugere, obviamente, um sujeito que invade. Seu espaço histórico-cultural, que lhe dá sua visão de mundo, é o espaço de onde ele parte para penetrar outro espaço histórico-cultural, superpondo aos indivíduos deste seu sistema de valores.

Assim, os povos africanos em terras brasileiras sofreram mais do que a escravidão de seus corpos e de seu trabalho, tiveram sua cultura invadida, sofreram uma forma de agressão legitimada por uma educação doutrinária cristã que desconsiderava toda e qualquer

visão de mundo trazida do continente africano e submetia aos africanos e africanas todo um sistema de valores que convinha aos interesses liberais da colônia portuguesa.

O autoritarismo marca as relações entre invasor e invadido, suas posições são antagônicas. Os invadidos são coadjuvantes no processo, em que o comando é dado pelo invasor, que por sua vez profere palavras e regras e pensa sobre os invadidos, nunca com eles, numa relação antidialógica. (FREIRE, 2015).

Desse modo, a educação no Brasil colônia se pautava pelo autoritarismo, colonizadores determinavam a crença, a cultura e usavam de força física para alcançar seus objetivos mercantis de apropriação das terras objetivando o lucro provindo da mão-de-obra escrava. Os colonizados aprisionados em seus grilhões e chibatadas se submetiam como forma de sobrevivência, contudo, o autoritarismo da educação colonial não extraiu a memória e a tradição oral que sobrevivia e se recriava sob o crivo do sangue, do suor, das lágrimas e das despedidas.

3.1 A Educação no Candomblé

Chama-se o Candomblé de religião de matriz africana por ser uma religião que tem seu berço cultural, sua semente ancestral nos mitos, histórias, costumes e tradições que foram trazidos ao Brasil com o povo africano escravizado. Deste modo, o Candomblé, religião brasileira, de matriz africana, preservou consigo o núcleo da semente cultural que foi trazida para as terras brasileiras com os povos escravizados, a transmissão de saberes pela oralidade.

A educação no Candomblé traz consigo um legado de perpetuação e resistência, que se manteve e se mantém viva por conta da tradição oral e que rega em cada adepto frequentador da religião a semente da tradição ancestral e seus fundamentos religiosos.

Cada sacerdote e cada sacerdotisa do Candomblé são possuidores de saberes ancestrais, a aquisição desses saberes principiou com a iniciação, o período de vivência religiosa, a participação nos ritos e a convivência com os mais velhos na religião são os elementos de onde provém a fonte inesgotável do conhecimento.

Nesse sentido, a transmissão de saberes pela oralidade de matriz africana tem na ancestralidade o seu principal fator educativo. A oralidade é o meio pelo qual se organizam os grupos e comunidades reconhecidos como tradicionais – manifestações tradicionais das culturas populares, povos e comunidades tradicionais – forjando identidades que se reconhecem como detentoras destas tradições. (BARROS, PEQUENO, PEDERIVA, p. 20, 2018).

Um conhecimento cíclico, em que cada sacerdote, que um dia foi formado, educado, hoje forma e educa a sua egrégora, de onde sairão novos sacerdotes e novas sacerdotisas que formarão suas egrégora e lá darão continuidade ao legado ancestral e a tradição conforme aprendido, conforme vivido.

A oralidade, a palavra falada é o vetor da memória ancestral que se organiza em forma de tradição, tradição que fomenta e mantém os fundamentos religiosos que são adquiridos pelos adeptos da religião durante seu ciclo iniciático.

A oralidade é o lugar onde se vive a tradição. E a tradição é possibilitada pela fala. O enraizamento da educação, das relações sociais e da cultura na fala releva a prática da tradição oral como processo de organização do mundo, de reconhecimento de si e do outro, de posicionamento epistemológico e político. A fala da tradição oral de matriz africana no Brasil constitui uma cultura. (BARROS, PEQUENO, PEDERIVA, p. 17-18, 2018).

A tradição se mantém viva na oralidade, sem a língua falada a tradição não seria possível. O mundo se organiza pela prática da tradição oral, que se reconhece em cada indivíduo enquanto identidade, mas que também se reconhece nas relações com seus pares. Sobretudo, foi com tradição oral que se enraizou a educação e as relações sociais e culturais de matriz africanas no Brasil, a tradição oral africana plantou na diáspora seu legado cultural. (BARROS, PEQUENO, PEDERIVA, 2018).

A especificidade da constituição humana proporcionada na transmissão de saberes em contexto tradicional oral de matriz africana é o exercício consciente da ancestralidade, evidenciando assim o fator de resistência ao esvaziamento epistemológico do ser e do saber característicos dos processos de colonização na modernidade/colonialidade. (BARROS, PEQUENO, PEDERIVA, p. 23, 2018).

Os mais velhos na religião são os educadores, os recém-chegados e os filhos da casa são os educandos, que aprendem com os ouvidos e com os olhos. Os ouvidos escutam as histórias e orientações, enquanto os olhos observam os exemplos, olham como se faz. Assim, a matriz africana no Candomblé existe e se perpetua com a oralidade e com a vivência prática, ambas só se possibilitam no dia-a-dia, de forma presencial.

Segundo Juana Elbein dos Santos (2008) a palavra proferida num ensinamento litúrgico em seio afro-brasileiro ultrapassa o seu conteúdo semântico e passa ser condutora do axé (asè), que carrega consigo o significado do poder da realização, aquilo que pode ser chamado de advento. Pode-se dizer, desta forma, que o ato de ensinar na matriz africana encontra na ancestralidade sua didática, seu conteúdo, sua metodologia e sua práxis.

Paulo Freire (2015) argumenta que o homem é o que é, mas não apenas isso, o homem é o que foi. Que o homem, o educando não pode ser considerado apenas em tempo presente, ele deve ser pensado enquanto consciência histórica e reflexiva de mundo. Nesse sentido, a transmissão de saberes de matriz africana e o seu exercício consciente da ancestralidade considera o educando e o conteúdo a ser ensinado em sua totalidade.

Pode-se pensar que no Candomblé o presente e o passado se tocam e constroem uma espiral contínua de fomento do conhecimento do ensino e transmissão dos saberes ancestrais. O passado está representado pelos mais velhos que tiveram experiências espirituais anteriores, representado pelos mitos e pelas histórias do terreiro. Por sua vez, o presente se apresenta com mais novos na religião, que trazem consigo suas bagagens pessoais e espirituais para o terreiro.

Assim, um ponto de intercessão se traça no cotidiano do ensinar no terreiro, o passado e presente se tocam e comungam de suas potencialidades, com isso constroem o futuro, edificam a religião para o amanhã, plantando suas sementes.

Há, desta forma, uma solidariedade entre o presente e o passado, em que o primeiro aponta para o futuro, dentro do quadro da continuidade histórica. Não há, portanto, fronteiras rígidas no tempo, cujas unidades “epocais”, de certa forma, se interpenetram. (FREIRE, p. 78, 2015).

A natureza, o ser humano e sua ancestralidade ocupam a centralidade na educação de matriz africana, que é o modelo educacional de ensino litúrgico dos templos de Candomblé.

Assim, as relações interpessoais que transmitem os saberes no Candomblé é a comunicação: A transmissão de conhecimentos no Candomblé acontece cercada de simbolismos em que a oralidade protagoniza seus meandros. As relações interpessoais se fundamentam com o princípio básico da comunicação. (SANTOS, 2008).

Para Paulo Freire (2015) no processo educativo os sujeitos não pensam sozinhos, o ato de pensar sobre algo exige a participação de outros sujeitos, não existindo assim, um eu penso, mas sim um nós pensamos.

Deste modo, a educação se faz na comunicação, naquilo que pode ser feito junto, na troca e na palavra falada. O diálogo que se estabelece no processo educativo é parte fundante na construção do conhecimento e no significado do aprendido.

[...]no candomblé, o corpo de conhecimento relacionado ao universo simbólico, os ritos que chamam os orixás à terra e outros aspectos da prática religiosa não são baseados em textos escritos. Isto leva a transmissão do saber no candomblé a ser descrita como uma tradição oral, embora se insira em e interaja com a sociedade

brasileira, a qual é profundamente marcada pela influência da tradição escrita. (CASTILLO, 2010, p. 26).

Todavia, o Candomblé que é ensinado e que é feito com embasamento na tradição oral, respeita a ancestralidade, honra a natureza e suas divindades, teria tudo para se guiar pela episteme da dialogicidade no ensinar litúrgico. Mas na realidade não é assim que se faz. No segmento seguinte o estudo reflete sobre os caminhos do ensino na religião em questão.

3.2 A educação no Candomblé, invasão ou resgate?

O Candomblé é uma religião hierárquica, com cargos e postos de autoridade religiosa no meio social da confraria, essa hierarquia se legitima, em sua grande maioria, pelo tempo de iniciação na religião. Os mais velhos na religião ensinam, orientam, falam e advertem, os não iniciados ou os noviços na religião aprendem, escutam e obedecem, o questionamento ao que foi ouvido ou mandado fazer não existe, aquilo que o seu mais velho lhe orientou precisa ser cumprido.

Vivaldo da Costa Lima (2003) expõe o Candomblé como um grupo de livre associação, ou seja, qualquer pessoa pode participar, mas que nesse grupo são construídas algumas relações que o autor denomina de “parentesco”, uma vez que seus líderes religiosos são chamados de mãe ou pai-de santo, os demais são os filhos-de-santo. Assim, com a iniciação o conceito de família biológica aliena espaço para a família de santo.

Nos sujeitos pesquisados observa-se todos se iniciaram em fase adulta, e já haviam passado por outras experiências religiosas, ou seja havia uma consciência familiar, social e religiosa em suas vidas ao optar pela iniciação afro-brasileira.

A iniciação no Candomblé se apropria dos adultos e os torna criança, pois os faz nascer novamente. Esse novo nascimento acontece em uma nova família, sua família de santo, nasce-se, portanto para uma nova religião, para uma nova vida, aquele novo sujeito passa a ser educado para esse novo mundo o qual foi inserido, uma nova família e nova vida em confraria religiosa o espera.

Deste modo, educação para o meio social e para a vida doméstica outrora recebida pelo seio familiar biológico passa, desta forma, a ser refeita com a iniciação no Candomblé com o auxílio da nova família que se inaugura a partir do ato iniciático religioso. Com isso, começa o processo de reformulação, reeducação e readequação daquele sujeito na nova família e na sociedade.

Neste sentido, é pertinente que se possa analisar e tecer uma linha de percepção que permita saber como se faz e que educação é feita no terreiro de Candomblé. Paulo Freire (2015) é o autor que fornece base epistêmica para encontrarmos o ponto para tal percepção.

Tem-se em Paulo Freire (2015) que a educação só acontece quando possibilitada por uma ferramenta que é a comunicação. Para esse autor a comunicação deve ser recíproca, dialógica, onde ambas as partes do processo educativo participam de forma ativa e oral, se comunicando por meio da fala, do contrário, não seria uma comunicação empregada na educação, seria um comunicado empregado na educação. Argumenta ainda, que nas relações dialógicas comunicativas os sujeitos se expressam e usam como meio de expressão o mesmo sistema linguístico.

Em Paulo Freire a educação consiste no diálogo entre ambas as partes (p. 89, 2015): “A educação é comunicação, é diálogo, na medida em que não é transferência de saber, mas um encontro de sujeitos interlocutores que buscam significação dos significados.”

Isto posto, tem-se nos relatos dos sujeitos da pesquisa e na literatura consultada que o Candomblé se caracteriza como uma religião de cargos e postos hierárquicos, o que faz dela uma religião com estrutura piramidal. Assim, em sua estrutura hierárquica aqueles que ocupam a base, ocupam também o posto e o lugar de aprendiz, e a aprendizagem dos noviços se dá por meio da escuta, não por meio do questionamento, o aprendiz escuta observa e executa.

Por todo sistema de crenças religioso, por toda tradição e por toda hierarquia existente na religião, no Candomblé os noviços ocupam a base da pirâmide, ocupam o lugar do ser que acabou de nascer, por esse motivo não falam. Noviços não se posicionam, apenas seguem as orientações de seus irmãos e irmãs mais velhas ou de seu líder religioso, pai ou mãe-de-santo.

Dentro dos terreiros, a tradição oral ensina também pelo silêncio, pelo segredo e pelos sinais, pelas manifestações da natureza compreendidas como uma ancestralidade humana. O ser humano é natureza, de maneira que sua ancestralidade primeira é a natureza na sua plenitude. Na sua dimensão espiritual, a ancestralidade educa porque os Orixás educam, pela e nas pessoas, manifestando-se pela e na natureza, permeando o mundo, organizando o mundo. (BARROS, PEQUENO, PEDERIVA, p. 21, 2018).

Nas relações entre os noviços e os membros mais velhos da confraria a expressão linguística que é a base da troca de conhecimentos no processo de aprendizagem, não acontece. A fala dos sujeitos é castrada nos terreiros, os noviços e noviças devem falar pouco,

devem obedecer às ordens sem questionar, mesmo que não entendam o motivo de estarem fazendo determinada atividade, devem fazê-la.

Iaô não olha nos olhos de pessoas mais velhas ou com cargos de autoridade na casa. Entretanto, entre seus pares, nos grupos de noviços a comunicação acontece livre, pois estão todos no mesmo patamar. Em momentos como esses, os grupos de noviços conversam sobre trivialidades, uma vez que estão no mesmo nível iniciático, e o Candomblé por ser uma religião iniciática seus conhecimentos são adquiridos com o tempo de iniciação e com a convivência diária na confraria.

No Candomblé o silêncio também ensina, acredita-se que ao ouvir um ensinamento, um mito, uma história, a postura silenciosa e contrita do noviço permite a abertura de uma polarização interna daquele conhecimento litúrgico ancestral, que não deve ser questionado, mas que deve ser encontrado dentro de si, como uma espécie de memória ancestral adormecida, que é viva na presença e no lugar ocupado pelo seu orixá.

A palavra é interação dinâmica no nível individual porque expressa e exterioriza um processo de síntese no qual intervêm todos elementos que constituem o indivíduo. A palavra é importante na medida em que é pronunciada, em que é som. A emissão do som é o ponto culminante do processo de comunicação ou polarização interna. (SANTOS, p.47, 2008).

Lembrando que esse lugar de não dialogicidade do Candomblé trata-se de uma tradição, a religião preserva sua tradição e memória seguindo seus fundamentos religiosos e suas estruturas hierárquicas como forma de preservar os elementos religiosos que fundaram o Candomblé em terras brasileiras. Deste modo, no Candomblé os mais velhos na religião possuem mais espaço, autonomia e liberdade, assim como os noviços e noviças conquistarão o mesmo com o passar do tempo na religião.

Nesse sentido, a educação proferida na religião é uma educação que em seu núcleo busca preservar a tradição e a memória que a constitui. Leva consigo uma prática educativa que considera seus membros enquanto sujeitos sociais, históricos e ancestrais. E preza, ao seu modo, por um fazer educativo de despertar no educando (noviço) sua memória ancestral. A postura silenciosa que o noviço deve ter, frente aquilo que lhe é ensinado, carrega justamente esse despertar ancestral, sua submissão aos preceitos e dogmas religiosos, mas, sobretudo um rigoroso respeito por seus mais velhos.

Pode-se dizer que a iniciação religiosa é a primeira etapa do processo de educação litúrgica a qual todos e todas que da religião desejam fazer parte devem passar. Ela promove uma invasão no sujeito e coloca nele algo novo, como o que Paulo Freire (2015) argumenta

que a educação a faz. Sem essa invasão não seria possível reconstruir o pensamento cultural religioso, enraizado historicamente pelo cristianismo na grande maioria das pessoas que se submetem a iniciação afro-brasileira.

Assim, a educação no terreiro de Candomblé se assemelha ao processo de apropriação colonial, porém de forma reversa. O território invadido agora são os sujeitos, que antes da iniciação já trazem consigo uma educação religiosa e uma família biológica construída, eles possuem uma bagagem cultural consciente. Todavia, essa invasão do Candomblé não é violenta, mas não deixa de ser um processo de aculturação, pois ensina-se ao noviço uma nova cultura e aos poucos, com o processo de aprendizagem a cultura anterior vai cedendo lugar ao pensamento religioso e social da confraria. O noviço é remodelado, conforme os padrões e normas daquela confraria.

Esse ensinar, esse iniciar que invade os corpos dos noviços e noviças também pode ser pensado como um resgate ou um despertar, se for ponderado sob o prisma de que os povos africanos são nossos ancestrais, assim, suas tradições e seus laços biológicos devem estar em algum campo do corpo e do inconsciente de cada brasileiro e brasileira da contemporaneidade.

Assim, tendo compreendido os caminhos dos africanos e africanas na diáspora, seus flagelos, resistências e tradição oral como forma de ensinar e aprender, até a fundação dos primeiros terreiros de Candomblé o estudo parte agora para as narrativas dos sujeitos da pesquisa sobre a iniciação religiosa.

4 INICIAÇÃO, O NASCIMENTO NA RELIGIÃO AFRO-BRASILEIRA

Neste segmento do texto, o estudo abordará os caminhos rituais que conduzem à iniciação no Candomblé, onde tudo começa e até onde tudo levará. Apresenta, também os três colaboradores da pesquisa e suas narrativas que possibilitam vislumbrar o processo iniciático da religião de uma forma mais próxima.

As narrativas individuais se distribuem nas etapas dos processo iniciático, assim, em cada momento da iniciação tem-se a narrativa de cada sujeito para aquele momento vivido, numa tentativa de tecer uma linha proximal da experiência individual debatendo e pensando a respeito de cada etapa da iniciação, fundamentando o relato da experiência dos quatro colaboradores com as teorias que subsidiam o estudo.

4.1 *Abian*, o início do processo

O Candomblé é uma religião iniciática e o processo iniciático religioso carrega consigo inúmeros segredos, tabus e dogmas. Na maioria dos templos, a iniciação é um procedimento “natural” decorrente de alguns fatores: tempo e frequência na confraria religiosa e as possíveis demandas e exigências espirituais.

O tempo e a frequência no templo religioso é o que vai conduzir o neófito à iniciação, durante esse tempo (que é uma variável individual, não existe padrão determinado) o “não-iniciado” deve frequentar a casa, ajudar nas tarefas domésticas do terreiro e também ter sua participação nas funções e celebrações religiosas.

O outro aspecto preponderante que conduz uma pessoa “comum” à iniciação, são as demandas e exigências espirituais, sabe-se que os templos religiosos afro-brasileiros se mantêm, em sua grande maioria, de consultas ao oráculo destinadas ao público diverso. Desse atendimento oracular, que geralmente é feito com um jogo de búzios, o sacerdote ou sacerdotisa consegue conferir aspectos da vida física e espiritual de um modo geral da pessoa, e nesta visualização os bloqueios, as dificuldades, as doenças e até mesmo os infortúnios vindouros.

Há exacerbo na leitura, tudo se intensifica numa abertura de búzios. Muitas das vezes, o próprio terreiro conhece e trabalha com formas de minimizar e banir determinados malefícios, por meio de oferendas, *ebó*⁶, *borí*⁷ e até mesmo a iniciação.

Em todo caso, um período de experiência e de convivência sem ter que selar qualquer tipo de vínculo com aquela egrégora é fundamental para que o qualquer indivíduo sinta como é o funcionamento do templo, suas regras, seus limites e normas de convivência. Durante este tempo é esperado que o despertar espiritual aconteça. Enquanto o neófito acompanha e ajuda nas cerimônias rituais, ele vai sentindo a espiritualidade que vibra aquela egrégora, ao passo que a espiritualidade manifestada nos Orixás cultuados na religião sente o neófito e começa a “chama-lo” e “querê-lo”.

Segundo Vivaldo Costa Lima (2003, p.65): “A filiação no grupo é voluntária, certo, mas determinada por fatores psicossociais e culturais que fazem do ritual da iniciação um corolário comportamental lógico para atender aos anseios existenciais do sentimento e da segurança.” Para esse autor, o grupo religioso é a confraria religiosa. Então, tecnicamente, ninguém é forçado a se iniciar no Candomblé, assim como em qualquer outra religião, a convivência e as frequentes visitas ao templo religioso findam em despertar anseios de partilha e de acolhimento espiritual e psicológico do indivíduo em relação ao grupo, de tal modo, a filiação acaba sendo algo inevitável.

4.1.1 Narrativas e caminhos na formação religiosa dos sujeitos

Neste momento o estudo apresenta os sujeitos colaboradores da pesquisa, que com suas narrativas ilustram o momento particular experienciado que os levou à iniciação. Enfatizo que a tese opta, por ocasião, em preservar os nomes e identidades dos sujeitos, mesmo que os termos de consentimento livre e esclarecido tenham sido assinados e autorizados, os pseudônimos parecem trazer mais segurança e discrição à jornada pessoal e religiosa de cada um dos participantes. Cada colaborador recebeu um pseudônimo que faz referência aos principais rios existentes no continente africano.

Me apetece trazer os relatos e narrativas “assinados” por rios africanos, destacando com isso o território de origem do culto, o fundamento religioso e a importância

⁶ Ebó costuma ser um ritual de oferenda às divindades do panteão africano. Com o ebó busca-se obter uma graça, seja uma limpeza energética ou abertura de caminhos.

⁷ Borí é o ritual de dar comida à cabeça. As oferendas são feitas no orí, cabeça da pessoa em questão e com isso almeja-se um melhor equilíbrio dos assuntos mentais.

dos rios no ritual de iniciação do Candomblé e solicito também a licença poética de manifestar em cada pseudônimo um rio que corre para um berço ancestral onde tudo se inicia e deságua.

Um dos colaboradores é o Sr. Nilo, que aparecerá com suas narrativas sob o nome *Nilo de Ogum*⁸, tudo o que se refere a este colaborador foi relatado em entrevista realizada na Cidade de Fortaleza – CE em no mês de outubro de 2019.

Em 2019 Sr. Nilo tinha 41 anos de idade, trabalhava como policial militar, tendo sua formação acadêmica em História pela Universidade Federal do Ceará e pós-graduado especialista em História do Brasil pela Universidade Estadual Vale do Acaraú.

Minha aproximação e escolha de entrevistar o Sr. Nilo se deu principalmente por ele ser uma pessoa conhecida minha, por eu já ter visitado sua egrégora religiosa e principalmente por ele ser uma pessoa que se mostrou disposta a contribuir com o estudo.

O processo de entrevista aconteceu primeiramente com contatos telefônicos, onde expliquei do que se tratava o estudo e a minha trajetória de pesquisas nessa área, combinamos de nos encontrar numa tarde de domingo para um café e iniciarmos a entrevista. Que aconteceu de forma fluida.

A entrevista iniciou perguntando sobre a trajetória de Sr. Nilo nas religiões, num sentido de compreender quais caminhos trilhados antes do Candomblé, e a sua formação religiosa familiar.

Sobre a sua história de vida nas religiões ele me relatou o seguinte:

Em minha formação, eu fui criado por minha mãe e tive uma formação cristã, cristã católica. Eu cresci dentro do catolicismo, e vivi boa parte da minha vida dentro dele. Houve um momento da minha vida, na minha adolescência em que eu, por ter vivido dentro da igreja, eu fui batizado, eu fiz primeira comunhão, fui crismado, e houve um tempo na vida, na minha adolescência em que eu pensei em seguir a carreira religiosa, eu pensei em ser padre. Cheguei inclusive a frequentar o seminário menor, o propedêutico que fica no bairro do Antônio Bezerra, mas ao terminar um ano de preparação e ir para o Seminário Maior, que é o seminário da Prainha onde é feito o estudo Teológico, para dar início aos estudos maiores de Teologia e Filosofia para seguir o sacerdócio eu desisti. (NILO DE OGUM, em entrevista concedida em outubro de 2019).

Como pode-se perceber, Sr. Nilo relata que seu berço de formação religiosa familiar foi o catolicismo, e que quase chegara ao sacerdócio, todavia, com o ingresso na universidade, sua vida acadêmica, experiências e leituras ressignificaram suas percepções religiosas e culturais, com isso, surge um novo caminho:

⁸ Nilo foi iniciado para o orixá Ogum, o orixá que conforme a mitologia é o senhor do ferro, da agricultura, da guerra e da tecnologia. No continente africano seu culto é restrito apenas aos homens.

Foi também na época em que eu fiz vestibular e eu passei, fui cursar História na UFC e nesse período eu me afastei de qualquer contato religioso. Eu havia deixado de praticar o cristianismo católico, embora eu não tenha me tornado ateu, eu apenas não seguia mais religião nenhuma. Eu estudava e trabalhava. Posteriormente, por conta da minha vivência acadêmica e também por conta de várias pessoas que eu conheci eu passei a frequentar Umbanda e depois eu conheci o Candomblé onde passei a frequentar e posteriormente me iniciei. (NILO DE OGUM, em entrevista concedida em outubro de 2019).

Portanto, o seu caminho de chegada ao Candomblé se inicia nas vivências culturais e acadêmicas e pela Umbanda. Hoje ele se declara membro do Candomblé e praticante da religião:

Hoje em dia eu sou Iaô de Candomblé, fui iniciado no dia primeiro de maio de 2013, embora de praticante na religião, de adepto eu já esteja praticando desde 2006, mas somente em 2013 eu me iniciei, hoje em dia eu já voltei a ter essa prática religiosa, só que não mais cristã, não mais católica, hoje em dia a minha religião é o Candomblé. (NILO DE OGUM, em entrevista concedida em outubro de 2019).

O segundo colaborador da pesquisa é o Sr. Congo, 37 anos, suas narrativas aparecem no texto sob a alcunha de *Congo de Ossain*⁹. Ele é formado e especialista em Marketing pela Universidade de Fortaleza - UNIFOR. Ele me conta que nunca trabalhou com Marketing, na data da entrevista trabalhava em um restaurante, onde assumia o posto de gerente. Sr. Congo narra que sempre foi uma pessoa que buscou na religião algum tipo de apoio e suporte, desde a sua infância, relata que sempre se identificou com religiões.

Me aproximei de Sr. Congo por conhecer um pouco de sua história religiosa, pois em dado momento fiz parte da egrégora religiosa em que o mesmo se iniciou. O que nos trouxe um laço de parentesco familiar-religioso. Sempre mantivemos um contato próximo, que juntamente com a sua disponibilidade em colaborar com o estudo se tornaram o critério de escolha.

A entrevista aconteceu em um restaurante café com data já marcada, durante uma manhã inteira conversamos e ele me concedeu a entrevista.

Me interessou, à priori compreender os caminhos formativos religiosos vivenciados por Sr. Congo antes de sua iniciação no Candomblé, pode-se perceber que e assim como Sr. Nilo, a formação religiosa inicial de Congo foi influenciada por sua família, que o levaram à religiões Cristãs como o catolicismo e o protestantismo:

Minha formação religiosa, foi inicialmente, católica, fiz todas as etapas iniciáticas do catolicismo, batismo, eucaristia, enfim, minha família é católica, depois de um

⁹ Congo foi iniciado para o Orixá Ossaim, o orixá das ervas sagradas e litúrgicas.

tempo que eu vim descobrir que era um católico meio que fantasiado, na verdade a maioria era espírita. Um assunto que nunca conversou-se quando eu era criança, mas só que eu sempre fui muito ligado à igreja católica e na verdade eu até fiz parte dessas comunidades tipo Shalom e Paráclito, então era realmente muito ligado à igreja, fui coroinha da igreja do Cristo Rei, na Aldeota e quando abriu uma igreja Renascer em Cristo em frente à minha casa, eu comecei a frequentar essa Renascer em Cristo, achava legal que tinha uns Rocks e eu ia para ouvir as bandas de Rock e acabava ficando para o culto. (CONGO DE OSSAIN, em entrevista oral concedida em outubro de 2019).

Por influência familiar Sr. Congo frequentou a igreja católica, de forma engajada, segundo o próprio, ele gostava de participar da vida religiosa, e de se engajar em grupos litúrgicos e sociais das igrejas que participava, todavia ele ressalta que aquele catolicismo que a família se dizia praticar era uma máscara para um espiritismo não assumido.

Reginaldo Prandi (2004, p.224) argumenta que: “A maior parte dos atuais seguidores das religiões afro-brasileiras nasceu católica e adotou a religião que professa hoje em idade adulta.” Nesse sentido, nossos colaboradores seguem a regra, não nasceram no berço da religiosidade e da cultura afro-brasileira, foram educados seguindo os preceitos da cristandade, todavia, em idade adulta puderam se aproximar e se iniciar no Candomblé.

Pensando sobre o caso de Sr. Congo, em dado momento ele relata que em sua vida, na fase adulta, à medida em que ele se aproximava das expressões religiosas sua vida espiritual se complicava e tornava conturbada, segundo ele, era comum sofrer ataques espirituais e sentir sua energia vital drenada, fatos que o fizeram buscar ajuda em outras expressões religiosas, assim, ele chegou aos Centros Espíritas Kardecista, logo em seguida se encaminhou para Umbanda:

Então, sempre fui muito ligado à religiosidade, com isso, foi crescendo a necessidade mediúnica e comecei a sofrer com ataques espirituais, isso acabou me levando ao espiritismo, passei pouco tempo no espiritismo, fiz os cursos de evangelho, mas realmente no espiritismo eu não me senti bem, apesar de ter passado um tempo na religião, o espiritismo não me fez bem, então do espiritismo eu acabei chegando na Umbanda ainda com muito preconceito, pois eu cresci ouvindo que Umbanda era coisa do demônio, mas o próprio centro espírita me encaminhou para esse terreiro pois eles assumiram que lá eles não conseguiriam dar jeito na minha situação, então eles me indicaram um terreiro da confiança deles e eu fui, ainda meio contra a vontade, eu fui para conhecer e quanto mais eu fui conhecendo, mais eu fui desmistificando o tanto que eu ouvi durante uma vida inteira, então me empolguei, gostei e fui ficando, mas mesmo assim houve um momento, de tanto o pessoal falar que era errado, falar contra eu acabei me deixando ir para a igreja evangélica. (CONGO DE OSSAIN, em entrevista oral concedida em outubro de 2019).

O estigma das religiões divergentes do Cristianismo e o fato de serem malvistas é mencionado por Sr. Congo, que alega o medo que sentia da Umbanda por ouvir de seus familiares cristãos que era coisa do “demônio”.

Reginaldo Prandi (2004) analisa que no mercado religioso as religiões tidas como divergentes ao cristianismo, afro-brasileiras saem em desvantagem, carregam o preconceito racial que se transferiu dos corpos negros para a cultura negra.

Fragmentada em pequenos grupos, fragilizada pela ausência de algum tipo de organização ampla, tendo que carregar o peso do preconceito racial que se transfere do negro para a cultura negra, a religião dos orixás tem poucas chances de se sair melhor na competição – desigual – com outras religiões. Silenciosamente, assistimos hoje a um verdadeiro massacre das religiões afro-brasileiras. (PRANDI, 2004, p. 231).

Com Sr. Congo não foi diferente, na tentativa de ter seus “problemas” resolvidos, passou um período frequentando o Espiritismo, sem a esperada solução, até que o Centro Espírita sugere ele que procure à Umbanda. Congo lembra as falas estigmatizadas de seus familiares a respeito da Umbanda, mas mesmo com preconceito que sentia, Congo se encaminhou até o terreiro indicado. Segundo ele, em pouco tempo os preconceitos começaram a ser desconstruídos. Entretanto, em dado momento ele volta ao cristianismo, e passa a ter sua busca espiritual numa igreja protestante:

Eu fui levado para a Igreja Universal do Reino de Deus, onde o pastor quis tirar à fina força o demônio do meu corpo, e naquele momento eu descobri que o demônio mora era ali naquela igreja, então eu desisti e voltei para a Umbanda, me desenvolvi mediunicamente na Umbanda durante muitos anos até chegar onde eu estou hoje que é no Candomblé. (CONGO DE OSSAIN, em entrevista oral concedida em outubro de 2019).

Na igreja protestante sua mediunidade foi tratada de forma proselitista e preconceituosa, Sr. Congo, naquele momento, percebeu que não havia espaço para a sua busca espiritual naquela igreja, com isso, ele voltou para as religiões de matriz Africana, decidindo procurar novamente cura e acolhimento na Umbanda.

Essas mudanças de religião e o trânsito intra-religioso vivenciadas pelos sujeitos da pesquisa representam buscas subjetivas, buscas por acolhimento, por uma identidade religiosa e por uma aceitação no grupo religioso.

Sr. Congo e Sr. Nilo viveram buscas semelhantes em situações distintas, todavia a busca de Sr. Congo carregava consigo questões espirituais relacionadas a sua necessidade de trabalho mediúnico.

Houve tempo em que a mudança de religião representava uma ruptura social e cultural, além de ruptura com a própria biografia, com adesão a novos valores, mudança de visão de mundo, adoção de novos modelos de conduta etc. A conversão era um drama, pessoal e familiar, representava uma mudança drástica de vida. O que significa hoje mudar de religião, quando a mudança religiosa parece não comover ninguém, como se mudar de religião fosse já um direito líquido e certo daquele que

se transformou numa espécie de consumidor, consumidor religioso, como já se chamou esse converso? (PRANDI, 2004, p. 231-232).

Entre as idas e vindas de Sr. Congo e Sr. Nilo apresento agora a terceira colaboradora da pesquisa: Sra. Níger, em 2019 tinha 38 anos de idade, ela me conta que concluiu o Ensino Médio e que trabalhava como vendedora, as narrativas de Sra. Níger apareceram no texto identificadas como Ekede¹⁰ Níger de Oyá¹¹. Sra. Níger é casada com Sr. Congo e o caminho que os levou até o Candomblé é complementar, as narrativas de Sra. Níger complementa e dialoga em muitos aspectos à narrativa de seu esposo.

Me aproximei de Sra. Níger por motivos semelhantes à aproximação de Sr. Congo, eu a conhecia do terreiro, o qual havia feito parte e a convidei para colaborar com a pesquisa por ser Ekede e por ser mulher, pois apresentará outros aspectos da iniciação no Candomblé.

Perguntei sobre a história de Sra. Níger nas religiões, e ela me relatou que seus pais sempre foram católicos, até o momento em que seu pai passou a sofrer com alguns problemas. À princípio se pensou que tais problemas eram de saúde física, após exames e consultas médicas, não foram encontradas evidências de que os problemas seriam de saúde, desta forma a família chegou à conclusão de que os problemas eram de cunho espiritual e com isso eles foram à Umbanda e aos centros espíritas em busca de cuidados específicos.

Meus pais são católicos e eu fiz todos os procedimentos no catolicismo desde o batismo até a comunhão, por que a crisma eu não cheguei fazer, fui do coral da igreja durante muitos anos, depois o meu pai teve problemas espirituais e foi então que eu conheci, por intermédio de uma vizinha, a Umbanda, por que eu não sabia até onde iria isso. Conheci também o centro espírita e vi que era algo que não dava para mim. Depois disso eu fui à igreja evangélica, e lá quiseram dizer que eu tinha capetas e capetas eu não tenho, não gostei. São cultos que eles pedem dinheiro do começo ao fim, eu acho que isso não é legal, depois disso eu fui à Umbanda e logo em seguida ao Candomblé. (EKEDE NÍGER DE OYÁ, em entrevista oral concedida em outubro de 2019).

Sob o aspecto da mudança de religião, Sra. Níger, assim como os outros colaboradores, também vive essa peregrinação, nascida em família católica, desde a sua infância participou dos ritos de passagem na religião matriz familiar.

Tendo sua trajetória marcada pelo catolicismo, kardecismo, umbandismo e protestantismo, Sra. Níger seguiu um caminho de busca por ajuda, primeiramente para seu pai, em seguida para o seu Marido. A busca pela cura e acolhimento espiritual encontrou pelo caminho pré-julgamentos, preconceitos, proselitismo e exploração financeira.

¹⁰ Ekede é um posto hierárquico do Candomblé concedido à mulheres que não incorporam os orixás.

¹¹ Oyá ou Iansã é o orixá dos ventos e tempestades.

Assim, Ekede Níger de Oyá peregrina com sua família em busca de cura e acolhimento. Transitando da Umbanda, Espiritismo e até Protestantismo. Todavia, o sentimento de inadequação referente ao culto protestante é muito presente na narrativa de Sra. Níger, que após assédios financeiros e pré-julgamentos sofridos na igreja em questão, não encontrou outra alternativa a não ser voltar à religiões afro-brasileiras.

Desta maneira, mesmo com vidas distantes e com as singularidades de trajetórias familiares distintas as experiências religiosas singulares se tocam e aproximam os colaboradores da pesquisa. Todos transitaram por religiões convergentes ao cristianismo até chegarem à religião afro-brasileira.

Assim, o estudo apresentou os sujeitos colaboradores, os dois homens e uma mulher. Todos residentes da periferia de Fortaleza, todos negros e negras, que ao narrarem sobre sua formação religiosa se apresentam à pesquisa e traçam uma ponte de entendimento acerca dos meandros da iniciação no Candomblé, e, sobretudo, as nuances e processos educativos pertinentes à iniciação nesta religião.

Pensar sobre as semelhanças e diferenças entre os três participantes do estudo é inevitável, todavia, o que salta aos olhos é a questão de que os dois rapazes e a moça são oriundos de família cristã, e que mesmo com a formação religiosa recebida em casa, na vida adulta a opção pela religiosidade afro-brasileira foi mais forte.

O proselitismo e o preconceito cristão, identificados no núcleo familiar de Sr. Nilo e de Sr. Congo, que segundo eles, os integrantes de suas famílias eram católicos “fantasiados”, encontra uma força agressiva nas igrejas protestantes e neopentecostais. De tal forma, que os três participantes da pesquisa em fase adulta fazem exatamente um movimento contrário, ao feito pelos negros e negras no Brasil escravocrata, que do seu berço africano de tradição oral são forçados ao cristianismo. Os nossos sujeitos vão do berço cristão familiar às raízes afro-brasileiras.

A seguir as motivações da iniciação serão compreendidas em cada narrativa.

4.2 A iniciação e suas motivações

Neste segmento o estudo busca entender os fatores que motivaram cada um dos colaboradores da pesquisa a se iniciarem no Candomblé. Para isso, os subsídios literários dialogarão com as narrativas apresentadas por cada um dos colaboradores.

Antes de se iniciar no Candomblé, primeiramente é preciso chegar à um terreiro. A rigor, a porta de entrada para as religiões de matriz africanas é a aproximação enquanto visitante, curioso ou até mesmo cliente. Nos casos apresentados na tese, este foi o caminho da iniciação, e o que lhes possibilitou e uma visão preliminar da religião.

Sr. Congo conta um pouco sobre sua aproximação com Candomblé, o mesmo declarou ser uma pessoa que sempre gostou de participar de grupos religiosos, percebi que ele aprecia fazer parte de religião e estima o ato de se engajar na fé.

Sua conexão com o mundo esotérico se deu com o Espiritismo e com a Umbanda, somado a isso, por iniciativa própria, ele começou a fazer pesquisas e leituras que o lhe a trouxeram algum entendimento do que seriam os Orixás. Com isso, ele resolveu que queria cultuar os Orixás e começou a sua busca por um terreiro de Candomblé na cidade de Fortaleza.

Eu cheguei ao Candomblé quando eu já estava no meio desse mundo místico e esotérico que envolve o espiritismo, a Umbanda e o Candomblé, então na verdade, quando eu entrei no Candomblé, eu entrei primeiro na Umbanda. Eu não sabia diferenciar o que era Umbanda e o que era Candomblé. Então o primeiro contato que eu tive foi com a Umbanda, eu estava na Umbanda quando comecei a estudar, comprar livros, comparar situações e eu me senti dentro do terreiro de Umbanda deslocado, por que enquanto eu queria cultuar os Orixás, o culto da Umbanda é mais voltado para entidades: Preto Velho, Caboclo e Erê. Eu sentia muita falta de cultuar o Orixá, pois não existe um culto direto ao Orixá dentro da Umbanda. Então conheci o Candomblé, descobri que o Candomblé é uma religião que o culto é voltado ao Orixá, então eu fui procurando onde tinha esse tipo de casa em Fortaleza e quando descobri, migrei da Umbanda para o Candomblé. (CONGO DE OSSAIN, em entrevista oral concedida em outubro de 2019).

A questão apontada por Sr. Congo em sua narrativa é muito pertinente e corriqueira para as pessoas que começam uma busca por entender os caminhos das religiões afro-brasileiras. O Candomblé e a Umbanda possuem pontos de semelhanças que os aproximam, mas possuem também pontos de divergência que distinguem os dois cultos.

Sobre as similitudes entre a Umbanda e o Candomblé, pode-se dizer que ambas são religiões afro-brasileiras, que recebem influência africana e que se institucionalizaram no Brasil. Todavia, a principal diferença está no fato de que a Umbanda inclui em seu panteão de divindades, além o culto aos Orixás, o culto à espíritos indígenas, que são os caboclos, o culto às entidades ancestrais como os pretos-velhos e pretas-velhas, o que não se conjectura no Candomblé que cultua apenas os Orixás.

Importante ressaltar que essas semelhanças e diferenças entre Umbanda e Candomblé mencionadas fazem alusão à Umbanda e ao Candomblé praticados nas cidade de Fortaleza, domicílio dos pesquisados e, portanto local referência das narrativas do estudo.

Na Umbanda Sr. Congo começou a entender sobre sua mediunidade e de algum modo se identificou com o culto, com as incorporações, com as cantigas e a tradição oral. Na Umbanda ele também pode iniciar os tratamentos espirituais que necessitava e com isso, pode “controlar” grande parte de seus problemas. Com a convivência, leituras e observações ele começou a perceber que a Umbanda não era exatamente o que ele buscava para si. Ele queria o Candomblé, queria cultuar e “receber” Orixá, apenas.

Na ocasião ele me relata que partiu em busca de um terreiro e, que ao chegar ao Candomblé sua vida já havia se “controlado”, e que esse controle foi conseguido na Umbanda. O controle mencionado por Sr. Congo diz respeito às crises de ansiedade que interferiam em muitos aspectos de sua vida.

Com o início dos tratamentos espirituais na Umbanda ele encontrou, portanto, esse “controle”. Isto posto, Sr. Congo relata que não chega ao Candomblé buscando cura ou remédio, apesar de ter consciência do seu caminho iniciático, ele diz foi ao Candomblé buscando uma religião que o fizesse se sentir melhor consigo mesmo e onde encontrasse afinidades entre o grupo religioso e aquilo o que ele é.

Nesse momento, a minha vida já tinha se controlado um pouco. Antes de entrar na Umbanda as coisas estavam bem descontroladas, e a Umbanda meio que deixou as coisas ok. Então, eu estava num momento que foi uma escolha, não foi intenção de entrar no Candomblé e transformar a minha vida não, foi uma questão de opção de me sentir melhor. (CONGO DE OSSAIN, em entrevista oral concedida em outubro de 2019).

A afinidade religiosa e social que Sr. Congo procurava, ele encontrou no Candomblé, trata-se de uma busca comum aos que almejam um espaço dentro de uma linguagem religiosa, seja ela qual for.

Vivaldo da Costa Lima (2003) lista uma série de motivações e circunstâncias que conduzem uma pessoa à filiação no Candomblé. Ressalta que há uma busca por uma satisfação emocional e existencial. A questão de se sentir aceito, acolhido e reconhecido num grupo social, proporciona ao novo afiliado uma sensação de segurança e atribui, desta forma um sentido para a vida, frente às incertezas e mazelas que acomete o mundo exterior à experiência religiosa.

Para esse autor, ninguém é obrigado a se filiar em um grupo religioso, porém, uma vez que a confraria religiosa supre as necessidades psicossociais e culturais oferecendo ao *abian* esse lugar de acolhimento e segurança, a iniciação religiosa será um caminho natural. “A filiação no grupo é voluntária, certo, mas determinada por fatores psicossociais e

culturais que fazem do ritual de iniciação um corolário comportamental lógico para atender aos anseios existenciais do sentimento de segurança” (LIMA, p. 65, 2003).

Deste modo, ao perguntar ao Sr. Congo sobre a sua iniciação, suas motivações e o sobre o que fundamentou esse caminho iniciático, prontamente ele me responde que seu caminho iniciático teve como principal pretexto o desenvolvimento de sua mediunidade. A questão do seu reconhecimento enquanto médium¹² fazia com que o campo espiritual e o campo físico de sua vida estivessem muito próximos, com isso as canalizações (incorporações) espirituais no corpo de Sr. Congo aconteciam a todo momento, de forma espontânea.

Presente nas narrativas dos sujeitos e muito comum na prática religiosa do Candomblé e da Umbanda a incorporação é o fenômeno espiritual em que determinada pessoa recebe em seu corpo a influência e a presença de espíritos ou divindades, que provocam naquele indivíduo o transe mediúnico.

Sr. Congo me contou que não estava preparado para lidar com tamanha descarga energética, pois ainda não havia doutrinado o seu corpo físico e nem seu corpo espiritual. Para o transe mediúnico provocado pelas incorporações. Acrescenta-se à isto, o fato dele sentir um fascínio pelo Candomblé, o que inteirava o anseio de Sr. Congo pelo engajamento em uma confraria religiosa, conforme ele relata a seguir:

Os motivos que fizeram eu me iniciar, eu posso dizer que eu não fui obrigado, mas a necessidade gritou mais alto, eu de fato tinha uma necessidade espiritual de me iniciar, pois enquanto eu não me iniciasse os problemas espirituais que eu vinha passando seriam apenas remediados, assim como era na Umbanda, eu era remediado, não existia uma solução também, então juntou o útil ao agradável, tanto que eu acabei tendo a vontade de me iniciar, como realmente eu precisava me iniciar, então foi daí. (CONGO DE OSSAIN, em entrevista oral concedida em outubro de 2019).

Sr. Congo havia deixado o terreiro de Umbanda e já estava frequentando um terreiro de Candomblé, onde se sentia bem e também recebia orientações sobre suas questões espirituais como a mediunidade.

Percebi na narrativa de Sr. Congo que no Candomblé existe “a necessidade de se iniciar”. Tal necessidade se sobressaía à outras questões, uma vez que seus problemas vinham sendo “remediados”, ou seja a solução para tudo estava na iniciação, que era algo que ele queria fazer, havia a “necessidade”, mas havia também o desejo.

¹² Médium é uma pessoa que traz consigo uma abertura entre o plano físico e o plano espiritual que a faz ser capaz de se comunicar, perceber e até mesmo incorporar espíritos.

Levando as questões das motivações inerentes à iniciação sigo aos relatos de Sra. Níger. Ela narrou que os meandros do seu processo de iniciação foram distintos dos vividos por seu esposo Sr. Congo, ela não tinha vontade nem necessidade de se iniciar na religião, não sofria com ataques espirituais, todavia optou pela iniciação para acompanhar seu marido:

Na realidade eu fiz mesmo a iniciação para acompanhar o meu esposo na religião, não mesmo por vontade, mas por querer ter acesso ao terreiro e ter todo o conhecimento que ele teria. Não havia cobrança e nenhuma necessidade aparente de me iniciar. Então eu cheguei nas religiões como Umbanda e Candomblé por causa do meu esposo se não fosse por ele eu não teria me iniciado. (EKEDE NÍGER DE OYÁ, em entrevista oral concedida em outubro de 2019).

Sra. Níger detalhou os problemas espirituais de seu esposo Sr. Congo, enfatiza que por conta própria chegou ela decidiu buscar ajuda para ele em terreiros de Umbanda e em centros espíritas, escondido do esposo que não compreendia o que estava acontecendo consigo.

Na realidade eu antes de chegar ao Candomblé eu frequentava a Umbanda, há muitos anos atrás, muito antes do problemas espirituais que o meu esposo chegou a ter, eu ia escondido, por que ele dizia que era coisa do capeta. Com passar dos anos, no primeiro ano de casamento, tudo certo. Depois do primeiro ano, o meu esposo começou a sentir problemas espirituais, perturbações, passamentos, nós chegávamos no hospital e diziam que não era nada. Então fomos ao centro espírita, para começar com uma coisa mais leve, lá ele não se deu muito bem, e eles também não podiam fazer muita coisa por ele. (EKEDE NÍGER DE OYÁ, em entrevista oral concedida em outubro de 2019).

Sra. Níger me disse que após o primeiro ano de casamento Sr. Congo começou a apresentar problemas que ela desconfiava serem de ordem espiritual. Em sua narrativa ela descreveu que buscaram à principio compreender o que estava acontecendo em hospitais, e nunca conseguiram um laudo ou alguma explicação que trouxesse o entendimento ou uma solução sobre o aquilo que estava acontecendo ao seu marido.

Em seguida sua busca rumou para centros espíritas, evidencia que essa passou a ser sua última e única opção, todavia a solução ainda não havia sido encontrada. Ao receber a indicação de um determinado centro espírita em que ela passou a frequentar, Sra. Níger decidiu buscar ajuda para as questões de seu marido em um terreiro de Umbanda:

Então resolvi leva-lo ao terreiro de Umbanda, que foi realmente aonde ele ficou durante 5 anos, depois desses 5 anos, a gente vendo a trajetória toda do terreiro a gente começou a ver que lá não era muito a cara da gente, pois não gostávamos de bebida, de cigarro e no terreiro de Umbanda, na realidade tem muito uso de bebida e cigarro durante as cerimônias, aí resolvemos dar uma verificada em outros tipos de religião e vimos que o Candomblé seria uma coisa interessante para conhecermos. Fomos a um que tinha uma biblioteca, gostamos de lá, ficamos e nos iniciamos, mas depois vimos que não era nada do que eles passaram para a gente. (EKEDE NÍGER DE OYÁ, em entrevista oral concedida em outubro de 2019).

Após 5 anos de vivências religiosas no terreiro de Umbanda, Sra. Níger e Sr. Congo perderam a identificação com o lugar, com as pessoas e com a prática religiosa em si, assim, passaram a buscar terreiros de Candomblé em Fortaleza.

Segundo os relatos de Sra. Níger, tanto ela, quanto Sr. Congo ficaram bastante tempo na Umbanda. Durante os 5 anos que passaram na Umbanda, Sr. Congo pode se desenvolver espiritualmente¹³ o que fazia que seus problemas espirituais estivessem, de certa forma, controlados, todavia, por questão de identificação eles resolveram buscar outro lugar, outra religião.

Sobre os problemas espirituais que tanto Sra. Níger, quanto Sr. Congo mencionam, Vivaldo da Costa Lima (2003) tece alguns comentários, os quais denomina sob alcunha da necessidade de iniciação, em seus estudos ele pode observar que tal demanda tem relação aos quadros de adoecimentos, distúrbios nervosos e comportamentais, ajustamentos socioeconômicos e problemas conjugais, toda essa sorte de acontecimentos são tidos como uma necessidade de iniciação ou vontade dos orixás de ter aquele neófito iniciado.

No caso de Sr. Congo, quanto mais o tempo passava e sua convivência com a rotina do terreiro de Candomblé ia se evidenciando para ele e para os membros do terreiro que havia uma necessidade de iniciação e uma suprema vontade dos orixás em vê-lo como parte da religião.

É importante ressaltar que é particular e individual o processo que conduz o indivíduo à iniciação ou à participação religiosa. Cada pessoa possui uma motivação, que pode ser da ordem psicossocial, com a necessidade de participação de um grupo religioso para se sentir seguro e aceito, ou ainda, tal motivação pode ser da ordem espiritual ou comportamental e partir de distúrbios físicos, e também a necessidade pode estar associada a curiosidade e a necessidade do conhecimento.

O fato é que a religião desperta um processo chamado *religare* que religa, reconecta o indivíduo não somente com a divindade em questão, mas com o bem-estar que se projeta em algo tangível, à medida que a prática religiosa se consolida.

Ainda compreendendo os caminhos iniciáticos dos sujeitos da pesquisa, passa-se agora à experiência de Sr. Nilo de Ogum, ele me conta um pouco sobre as trilhas que o conduziram à sua iniciação:

¹³ O desenvolvimento espiritual na Umbanda não está relacionado à processos iniciáticos, e sim ao trabalho mediúnico de incorporações das entidades consagradas na religião.

O meu processo é muito particular, eu acho que cada processo de quem é iniciado é muito particular. Eu não vou dizer que eu tinha cobrança de Santo. Eu não tinha essa emergência de me iniciar. Tanto que eu comecei a frequentar a casa em 2006 e só vim fazer Santo em 2013. (NILO DE OGUM, em entrevista concedida em outubro de 2019).

Sr. Nilo relata que não possuía “cobrança de santo”, ou seja, não haviam distúrbios psicossomáticos que pudessem ser tidos como problemas espirituais, por motivações da ordem social ele frequentava o templo de Candomblé, e que frequentou por muitos anos até decidir que se iniciaria.

Em suas particularidades Sr. Nilo diferentemente de Sr. Congo, não tinha emergência para iniciação. Ele frequentava o terreiro de Candomblé, participava, ajudava como podia, mas não havia aquela necessidade de fazer seu santo. Assim, ele evidencia que por escolha própria, por afinidade e admiração, adveio a vontade de frequentar um terreiro de Candomblé.

No relato de Sr. Nilo percebe-se que ele começa a frequentar o terreiro sem grandes pretensões, nota-se também que o mesmo se sentia acolhido na casa de Candomblé, mesmo sem ser iniciado era bem tratado, podia acompanhar as celebrações e ajudava da maneira que podia nas funções religiosas. Somente e após 7 anos de convivência e participação na casa ele tem sua iniciação.

O posto ocupado por Sr. Nilo no terreiro de Candomblé era de *abian*: o indivíduo que faz parte da confraria, mas que não é iniciado. Frequenta o espaço religioso e está sempre trabalhando para a religião. É uma espécie de aspirante à iniciado.

O termo *abiyán*, em Iorubá, pode ser traduzido como “nascer para um novo caminho”. [...] O *abiã* traz a ideia de início, de nascimento, e ele representa realmente o começo, pois é um pré-iniciado, ele é o primeiro momento do futuro *iaô*. (MAURICIO, 2014, p.69).

Para Maria Stella de Azevedo Santos (2010, p. 37), mãe Stella de Oxóssi, grande sacerdotisa do Candomblé da Bahia e autora de livros sobre a religião dos Orixás, *Abian* é: “aquele que tem parentesco por afinidade.” Esse parentesco por afinidade que mãe Stella define é algo adquirido com a convivência e com o tempo no terreiro. Essa convivência é algo indispensável:

Hoje em dia, as pessoas têm muita pressa de se infiltrar pelos corredores de um Terreiro, sem qualquer respaldo emocional. E pior, há Iniciadores que, talvez por inexperiência, ganância e outras diferentes razões, vão logo colocando os clientes no **Quarto-de-Àse**. Na maioria das vezes, isto não dá certo. Acaba sendo motivo de arrependimentos e frustrações para ambos os lados. Tem que haver essa vivência prévia. (SANTOS, 2010, p. 40).

A seguir tem-se o trecho da entrevista em que, Sr. Nilo discorre sobre a sua condição inicial na religião, *abian* e discute sobre os limites que uma pessoa não iniciada vivencia em uma religião que tem como um de seus fundamentos o segredo. Ele me contou que participava das atividades do terreiro, ajudava e se engajava até onde lhe era permitido. Enfatiza também que haviam situações em que ele era excluído e que era orientado a se retirar, pois não era iniciado.

Durante a entrevista Sr. Nilo me contou também sobre suas percepções e um pouco de seus conhecimentos sobre a religião, com isso destaca a importância do processo iniciático e das etapas de aprendizagens dogmáticas no Candomblé:

O Candomblé é uma religião iniciática de etapas, então você pode ser adepto do Candomblé sem se iniciar, sem nenhum problema. Acontece que existem os limites. Existem partes do culto aos Orixás em que não-iniciados não participam e até mesmo aqueles que são iniciados, existem nuances do culto que o iniciado também não pode participar porque ele precisa ter uma vivência, precisa ter o que a gente chama de tempo de Santo, ele precisa estar com algumas obrigações em dia para poder participar de algumas situações de alguns rituais. (NILO DE OGUM, em entrevista concedida em outubro de 2019).

Em sua fala, Sr. Nilo de Ogum grifa que não possuía abertura de participação na rotina ritual do terreiro, sua atuação era limitada, pois era *abian*, o adepto não iniciado, apenas frequentador e ajudante da casa. De certo modo, esse período de experiências restritas é uma espécie de ciclo de confirmações em relação aos interesses iniciáticos.

Juana Elbein dos Santos (2008, p. 44) define o termo *Abian* da seguinte forma: “Os *abíyàn* não são sacerdotes, são fiéis ao “terreiro”, ao qual estão relacionados pela *Iyálàse* e por seu *Òrìsà* que adoram no *àjobo* comum.”

Sr. Nilo em seu relato elucida sobre o Candomblé ser uma religião que determina limites, que alguns segredos permanecem muito tempo guardados com determinadas pessoas, e que ser *abian* para ele está relacionado à certeza necessária acerca do passo que se quer dar e sobretudo, para que os outros estágios da religião possam se abrir:

Então o *Abian*, que é como se chama o noviço que está começando aprender os regimentos básicos da religião, o não-iniciado só vai até determinado limite. Quando ele se inicia ele também tem os limites do neófito, do neoiniciado e a partir do momento que ele vai tomando as obrigações na religião e o tempo dele vai passando as portas de outras particularidades do culto vão se abrindo. (NILO DE OGUM, em entrevista concedida em outubro de 2019).

Conforme Sr. Nilo, o Candomblé além de ser uma religião iniciática, também valoriza seu tempo de religião. Assim, o tempo que o neófito tem na religião agrega a ele maiores poderes e possibilidades rituais dentro da confraria.

A hierarquia e o poder que determinados cargos religiosos atribuem à alguns membros da confraria religiosa, muitas vezes é motivado pelo tempo de iniciação, Vivaldo da Costa Lima (2003, p. 79) atribui à senioridade, tempo de religião, a manutenção do grupo religioso hegemônico e o controle dos corpos na religião: “Parece certo que o princípio de senioridade, com as expectativas de comportamento que inspira e o controle que estabelece nos estratos do grupo, é um elemento importante no equilíbrio e na hegemonia da organização dos candomblés.”

O Candomblé é uma religião de estrutura hierárquica que transmite seus saberes de forma oral e que tem como um de seus pilares estruturais e legitimadores para o acesso aos segredos e fundamentos religiosos o tempo de cada membro na religião. Inevitavelmente, qualquer pessoa que ao Candomblé se filiar deverá passar pelas etapas iniciáticas, que são os graus na escala de hierarquia da religião: antes de possuir vínculo iniciático com o Candomblé se é *abian*, após a iniciação, torna-se *iaô*, após os sete primeiros anos de iniciação tornar-se-á *ebômi*, irmão mais velho. Deste modo, a senioridade no Candomblé segue levando em consideração o tempo de iniciação, e não o tempo de vida ou idade cronológica.

O *abian* torna-se, então um frequentador do terreiro, indo assistir regularmente às cerimônias dedicadas aos orixás, sem ainda tomar parte nelas. Seja homem ou mulher, o *abian* começa a se familiarizar com o ritual e as pessoas e a reunir tudo aquilo que será brevemente necessário para a sua iniciação. (VERGER, 2002, p. 45).

Vivaldo da Costa Lima (2003) diz que o Candomblé leva em consideração o tempo marcado a partir do nascimento para a vida religiosa, que é a iniciação. Para esse autor, o ritual de iniciação é o modo de formalizar a admissão de um membro no grupo religioso, de determinar sua idade religiosa e de institucionalizar o grau de parentesco na família religiosa.

Dada a importância da experiência do *abian* dentro da confraria religiosa, pode-se compreender a necessidade de Sr. Nilo em permanecer tantos anos neste posto, a certeza da iniciação. Ele seguia observando a religião e observando as condições de sua vida pessoal para que a iniciação pudesse se adequar à sua realidade de policial militar e sua conjuntura familiar. Ele destaca em suas narrativas que a maior questão que interferia no processo iniciático era o mote profissional, ele precisaria se organizar muito bem para usar todo o seu mês de férias para isso:

Então nesse primeiro momento eu era adepto da religião, tinha o desejo de iniciar, mas aconteciam algumas situações na minha vida que me impediam, uma delas é a minha profissão, eu sou policial militar, a iniciação demanda um período de recolhimento, um período em que você se desliga do mundo, da família, do trabalho, de tudo. E para a minha profissão é um pouco complicado esse sumir, então eu tinha problemas de natureza profissional, que eu poderia resolver isso, por exemplo, nas

minhas férias. Mas também não era somente isso, eu tinha problemas familiares, pois eu sou a única pessoa da minha família que é adepto de religião de matriz africana. (NILO DE OGUM, em entrevista concedida em outubro de 2019).

A questão familiar também precisava estar muito bem definida, como me contou, em sua família não existia nenhum membro que congregasse em religião de matriz africana, ele seria o primeiro. Evidenciou de forma contundente a tensão relacionada ao fato de que ele seria a primeira pessoa da família a enfrentar e desafiar a matriarca da família, sua mãe, mulher negra, idosa, católica que criou e educou seus filhos para a igreja:

Como eu disse, a minha mãe é uma mulher extremamente católica, carola. E até hoje ela não se dá muito bem com o fato do filho dela que um dia quase foi padre, hoje ser adepto de Candomblé, então tinha esses problemas familiares, e eu moro na casa da minha mãe, de modo que eu tinha que pensar sobre como dar continuidade a minha vida religiosa no Candomblé sem que eu ferisse a sensibilidade dela até porque ela é uma senhora de idade, e o tempo foi passando até que chegou um determinado ponto da minha vida em que as coisas foram convergindo para que eu me iniciasse. Eu teria que me iniciar, teria que fazer santo e então aconteceu. (NILO DE OGUM, em entrevista concedida em outubro de 2019).

Sr. Nilo me contou sobre sua frequência na Umbanda, com isso, pode-se perceber que assim como Sr. Congo e Sra. Níger, ele começa no caminho afro-brasileiro pela Umbanda, mas em seu caso, não por necessidade, sim por gostar, por apreciar. Sr. Nilo opta por um terreiro próximo à sua residência, no bairro Bom Jardim em Fortaleza - CE, e a sua presença nas “giras de umbanda”¹⁴ fazia com que ele quisesse saber quem eram seus “guias”¹⁵, conforme ele relata a seguir:

Primeiro eu havia frequentando alguns terreiros de Umbanda como visitante. E houve um terreiro no Bom Jardim, o terreiro Ilê Axé Oju Oyá, ou Cabana do Preto Velho da Mata Escura, que é um terreiro de Umbanda e Candomblé. O sacerdote de lá é o Pai Valdo de Iansã, José Maria Lopes, ele é sacerdote das duas religiões. Eu frequentava a casa dele na parte da Umbanda e até então eu não tinha ligação com o Candomblé, porque eu só ia na casa dele nos dias de gira, nos dias de macumba. E foi quando eu passei a me desenvolver, quando eu passei a querer saber quem eram os meus guias, os meus caboclos. E foi nesse primeiro momento que eu passei a conhecer sobre cultura religiosa afro-brasileira através da Umbanda em meados de 2005. (NILO DE OGUM, em entrevista concedida em outubro de 2019).

Assim como Sr. Congo, Sr. Nilo inicia seu processo de desenvolvimento espiritual na Umbanda, onde descobre quais seriam os seus guias e caboclos. Oportunizado por vivências culturais proporcionadas pela universidade Sr. Nilo se aproxima de um terreiro de Candomblé, templo este que o iniciou na religião a qual hoje é membro.

¹⁴ Termo utilizado na Umbanda para designar uma reunião festiva ou de trabalho das entidades cultuadas e dos médiuns em que acontecem as possessões.

¹⁵ Guias são nomes dados às entidades espirituais cultuadas na Umbanda.

Em 2006 a 2007, por conta da universidade, eu cursava História e passei a conviver com vários estudantes universitários que faziam parte de um Programa de Extensão, onde a gente tinha algumas vivências culturais e pesquisas sobre os elementos da cultura popular tradicional, eu acompanhava as pessoas desse grupo. Neste processo tinham vivências das mais diversas manifestações artísticas cearenses, seja a congada, seja o maracatu, seja o reisado de congo, e também as vivências espirituais na Umbanda e no Candomblé. Através de uma ex-aluna da universidade e também ex-integrante desse grupo, que cursava Pedagogia na época, eu conheci um terreiro no Eusébio, e em algumas dessas vivências a gente costumava ir aos candomblés da casa dele. E passei a ir, me identifiquei com a casa, me identifiquei com o sacerdote e passei a frequentar a casa, onde estou até hoje. E foi nela que eu me iniciei. (NILO DE OGUM, em entrevista concedida em outubro de 2019).

Sr. Nilo me explicou que optou pelo Candomblé por questão de identidade. Ele se identificou com o terreiro, e com o sacerdote. Ainda assim, em sua fala ele enfatiza sentimentos de gratidão à Umbanda e ao sacerdote que de alguma forma foram seus precursores no tocante às religiões de matriz africana.

Ele me explicou que enquanto se “firmava” no Candomblé o movimento era de distanciamento da Umbanda, acrescentando em tom de gratidão e respeito que o período o qual fizera era integrante da Umbanda tivera seu desenvolvimento uma abertura espiritual para cultuar seus caboclos.

Posteriormente eu deixei a Umbanda, deixei de ser filho de santo de Umbanda e hoje em dia sou só filho de santo de Candomblé. Embora eu tenha uma gratidão muito grande pelo pai de santo de Umbanda, pois os caboclos que eu tenho hoje, os caboclos que eu cultuo hoje, as minha entidades de Umbanda, foi ele que me desenvolveu essa mediunidade, foi ele que abriu a minha coroa para essas entidades, então eu tenho uma gratidão muito grande e respeito pela pessoa dele. Mas hoje em dia eu sou adepto apenas do Candomblé. (NILO DE OGUM, em entrevista concedida em outubro de 2019).

Sobre a opção pelo terreiro de Candomblé, Sr. Nilo me relata que mesmo frequentando um templo que era de Umbanda e de Candomblé ao mesmo tempo, pois naquele terreiro haviam os dois tipos de culto, Sr. Nilo não sentia afinidade com o Candomblé daquele lugar, apenas com a Umbanda.

Foi então que no primeiro contato com o terreiro que era exclusivamente de Candomblé que o sentimento de encanto aconteceu.

Eu não era tão leigo na religião, como eu falei, eu frequentava um terreiro de Umbanda e Candomblé, mas eu não sentia aquela vontade ir por exemplo para os candomblés de lá, eu gostava de ir para a macumba dele, o Candomblé dele não me fazia sentir aquele encanto. Mas quando eu fui na casa do meu pai de santo atual, primeiramente como visitante eu senti vontade de criar raízes ali. E posteriormente eu conversei com ele, após a primeira visita eu marquei um jogo de búzios e perguntei se eu podia ficar frequentando e participando das funções religiosas, ele disse que sim e me deixou bastante à vontade. E então nessa coisa de ficar indo inicialmente de uma forma descompromissada, terminou que criou-se um vínculo e

eu acabei ficando e eu não precisei ir experimentar outras casas para ficar na casa dele, eu comecei a frequentar, depois resolvi ficar, e somente depois, já como filho de santo dele que eu comecei a frequentar outras casas, mas as pessoas já sabendo que eu era filho de santo dele, que eu não estava frequentando casas para conhecer ou decidir em qual ficaria. Então foi como filho de santo dele que eu comecei a conhecer outras casas de Candomblé. (NILO DE OGUM, em entrevista concedida em outubro de 2019).

Para Sr. Nilo coisas foram se encaminhando depois da primeira visita ao Candomblé. Providenciou de imediato um agendamento de consulta com o oráculo de búzios, em seguida se disponibilizou ao engajamento nos afazeres e funções da casa, passou também a frequentar as cerimônias públicas e logo se tornou *abian*.

As três narrativas elucidam experiências espirituais distintas, mas que em algo se aproximam, umas mais, outras nem tanto, todavia, pode-se verificar que os caminhos que conduziram Sra. Níger, Sr. Congo e Sr. Nilo à iniciação religiosa, são legítimos, repletos de motivações subjetivas e circunstâncias que iam da necessidade espiritual, à curiosidade e ao processo identitário.

Dos três colaboradores da pesquisa, nenhum nasceu no Candomblé, todos e todas foram nascidos em berços cristãos. A escolha por um caminho religioso afro-brasileiro aconteceu em fase adulta, muito diferente do que acontece em algumas regiões da África. Pierre Verger (2002) em suas observações no continente africano, especificamente na região iorubá, aponta que a iniciação daqueles que podem ser possuídos pelos orixás não tem grandes entraves, geralmente a indicação da iniciação acontece na ocasião do nascimento, quando seus pais consultam o oráculo, que por intermédio do babalaô ficam sabendo do destino do recém-nascido. No capítulo que segue as histórias de iniciação serão apresentadas e refletidas à luz das teorias.

5 HISTÓRIAS DE INICIAÇÃO

O presente segmento textual apresenta as narrativas das memórias da iniciação dos três sujeitos da pesquisa, intencionando criar pontes entre os caminhos e experiências individuais de cada um, dialogando com subsídios bibliográficos que trazem elementos rituais que enriquecem a percepção do processo religioso.

5.1 Candomblé, uma religião iniciática

Acredita-se que cada pessoa já traz consigo seu Orixá designado, ao nascer, e que em dado momento de sua vida essa divindade precisará se juntar ao plano material, essa junção da divindade com o ser humano acontece por meio da iniciação.

Lydia Cabrera (2004) em sua citação trata dos caminhos iniciáticos por uma perspectiva mística:

Antes de nascer, a cada pessoa foi traçado no ilê-olofí¹⁶ o destino que a espera na terra, e já antes de nascer a ela pertence, é filha de algum orixá, cujas características se refletirão inequivocamente em sua personalidade, à medida que esta se desenvolva. (CABRERA, 2004, p. 93).

A perspectiva espiritual apresentada pela autora produz um efeito de acolhimento, escolha e predileção, saber que ao nascer já existe um Orixá destinado. Todavia, a escolha de iniciar-se no Candomblé compromete em um vínculo religioso, profundo e sério.

A iniciação religiosa firma uma espécie de contrato entre a divindade, no caso o Orixá, e o iniciante, que deve servir e agradar para que suas dádivas possam ser contempladas. Nessa perspectiva a iniciação na religião dos Orixás carrega em si muitas obrigações e compromissos que serão cobrados pela divindade e pela confraria religiosa.

É um contrato no qual o orixá convém em proteger seu filho e este, em servi-lo – “adorar é dar para receber” – e é também obrigação, porque, ao ser consagrado iaô, esposo do orixá não poderá faltar a nenhum dos compromissos que contrai com ele e com cada um dos orixás [...] morre para a vida profana, pela ação dos ritos, e “renasce no santo”, na religião, unido para sempre à divindade. (CABRERA, 2004, p. 129-130).

Iniciar-se no Candomblé é entrar em um novo seio familiar, e esse ingresso familiar está relacionado com laços de parentesco que serão estabelecidos com a egrégora religiosa, relaciona-se também às questões hierárquicas e à submissão aos dogmas religiosos.

¹⁶ Casa de Deus. Diz-se também Ilê Olorum e é a maneira corrente de designar o céu.

O Candomblé é uma religião que exige a participação de seus membros em seus ritos, festas e que demanda o emprego da força de trabalho e do tempo de cada integrante afim de que a engrenagem da religião possa acontecer.

Depois de iniciada, a pessoa terá novas normas a cumprir na sua vida cotidiana e na sua casa de candomblé, e conhecerá como é a hierarquia religiosa. O candomblé é uma das poucas religiões em que a obediência à temporalidade ainda é bem arraigada. (MAURICIO, 2014, p.71).

Para isso, é de suma importância que a pessoa que almeja a iniciação esteja disposta a entrar em um processo de ensino, aprendizagem e engajamento na religião, pois muito conhecimento e saber lhe serão ofertados.

Para que o iniciado aprenda o fundamento religioso no Candomblé é preciso que ela se disponha à submissão, à obediência e que ocupe o lugar de ouvinte, somente assim ele estará apto à executar os comandos de tarefas que forem direcionados por membros em hierarquia superior na religião e por consequência, comungar de algum fundamento religioso que se aprende somente na prática.

Mãe Stella de Azevedo Santos, mãe Stella de Oxóssi (2010) em seu livro: Meu tempo é agora, designa que o maior objetivo iniciado no Candomblé é obter axé (*Àse*), pois o mesmo significa a força, o poder e a energia.

Vivaldo da Costa Lima (2003) elenca que o processo iniciático no Candomblé estabelece entre o neófito e a confraria religiosa relações sociais, espirituais e psicológicas:

O rito da iniciação constitui o primeiro e decisivo momento da integração das pessoas no Candomblé e estabelece uma relação permanente que é a própria essência da organização social do grupo. A iniciação, em suas várias formas, além dos aspectos psicológicos que envolve, provê, ainda, o mecanismo de agregação no grupo em que se poderá, eventualmente, atingir a completa participação nas hierarquias dirigentes. (LIMA, 2003, p. 69).

Durante o processo iniciático o neófito recebe o *axé* do terreiro, do sacerdote e ancestrais, o mesmo *axé* que está plantado em cada orixá assentado, e que cada um dos irmãos mais velhos recebera anteriormente em suas iniciações, então num nível espiritual, a iniciação implica numa comunhão com a confraria, em que elos são estabelecidos.

5.1.1 O tempo da vontade e o tempo do orixá

Sr. Nilo me relatou com saudosismo e com um sorriso nos lábios os meandros de sua iniciação, ele me disse que precisou que esperar por muitos anos para que o rito de

passagem acontecesse. Enfatizando que na época ele não compreendia o motivo de tanta espera, apenas tinha que aceitar, ressalta ainda hoje ele pode compreender que todo o tempo esperado foi necessário.

A história da minha iniciação é engraçada, por que eu acho que eu tinha que me iniciar no tempo em que eu me iniciei. Uma coisa que hoje em dia, com a idade que eu tenho, com a experiência de vida que eu tenho, com as coisas que eu já vivi, eu aprendi a duras penas, e não foi um aprendizado fácil que as coisas são quando tem que ser. Não adianta a gente querer forçar situações, ou querer impor uma vontade quando, sobretudo, eu que acredito que existem vontades superiores, elas não tem aquilo para você, naquele momento. (NILO DE OGUM, em entrevista concedida em outubro de 2019).

Ele atribui o tempo de espera, não às vontades de terceiros ou dele próprio, mas reconhece que não estava preparado, que sua iniciação aconteceu quando devia ter acontecido, e que neste caso, uma vontade suprema teria determinado o momento certo de sua iniciação.

Sr. Nilo em suas narrativas sempre fez questão de reafirmar que nos dias atuais consegue compreender o passado e o quanto foi necessário para ele o tempo de espera para a sua iniciação.

Ele narra que tantos anos ocupando a função de *abian* no terreiro de Candomblé lhe trouxeram a paciência, o entendimento e a certeza sobre o passo que seria dado. Muito semelhante ao que Maria Stella de Azevedo Santos - Mãe Stella (2010) argumenta, que as etapas do processo iniciático não devem ser suprimidas, cada fase da iniciação, cada posto ocupado na hierarquia do terreiro representam um momento e devem ser vividos e respeitados, pois em cada um deles há aprendizagens inerentes ao desenvolvimento de cada membro na religião.

“Em iniciação não se queimam etapas. **Iyawó** que não viveu a vida de **Iyawó** será um **Ègbón** frustrado. Diga-se o mesmo para o **Abiyan**. É indispensável o desempenho das tarefas mais singelas, a exemplo de faxina, trabalho de cozinha [...]” (SANTOS, 2010, p. 41)

Sr. Nilo detalha sobre o processo de “feitura”, primeiramente ele tentou se iniciar com dois anos frequentando a casa era *abian*, e tinha grande vontade na iniciação. Porém, não conseguiu. Sem desistir, ele tentou novamente no ano seguinte, nada. Dois anos depois, houveram mais duas tentativas, também não exitosas.

Eu comecei a frequentar a casa em 2006. Em 2008 eu tentei me iniciar, não consegui, não deu certo. Em 2009 eu tentei me iniciar novamente e não obtive êxito. Em abril e julho de 2011 também não aconteceu. E quando aconteceu de iniciar-me, já havia passado muitos anos em que eu era *abian* eu já nem tinha muita fé de que daria certo, e foi justamente quando eu já não acreditava mais que isso fosse

acontecer foi quando aconteceu. Por que como eu já tinha passado por outras tentativas anteriores e não havia dado certo eu já não estava tão crente de que isso iria acontecer. (NILO DE OGUM, em entrevista concedida em outubro de 2019).

Sr. Nilo me disse que sempre que ele vivia as tentativas de iniciação, ele se inundava de expectativas e de euforia, evidencia e que por mais que ele aspirasse pelo rito, sua iniciação não dependia apenas de sua vontade.

A seguir, ele menciona o que ele acredita que tenha sido o motivo de tantas tentativas de iniciação sem êxito:

As tentativas de iniciação não deram certo pelo motivo de que eu não estava preparado. Na casa a qual eu faço parte, meu pai de Santo tem uma práxis, uma prática dele, que o filho de santo primeiro tem que manifestar a vontade de fazer santo ele não sugere, ele não obriga, ele não induz. A gente manifesta a vontade, mas ele faz as avaliações dele, e no meu caso, nessas avaliações ele concluiu, na época que eu não estava preparado ainda para esse momento que é muito importante para o adepto da religião, e após ele concluir que eu não estava preparado ele disse: - vamos deixar para o outro barco. Eu acho que não é o seu momento ainda. Então em 2008 aconteceu isso, em 2009 aconteceu isso e em 2011 aconteceu isso 2 vezes. E aí quando foi em 2013 ele chegou a conclusão que havia chegado o momento e então aconteceu. (NILO DE OGUM, em entrevista concedida em outubro de 2019).

Acrescenta ainda alguns aspectos que o fizeram perceber que a iniciação naquele determinado templo escolhido deveria ser feita com calma e paciência. No seu terreiro não há convite, ou sugestão para que o *abian* se inicie, ele precisa manifestar a sua vontade, ainda assim, são avaliados alguns aspectos que confirmam se aquela pessoa está preparada, fisicamente, psicologicamente e espiritualmente para tal passo. Assim, foi feito com Nilo e por sete anos ele ainda não estava preparado para a iniciação.

5.1.2 Iniciação por encantamento e a precipitação

Já o processo iniciático de Sr. Congo diverge dos caminhos de iniciação de Sr. Nilo. Sr. Congo, me narrou em um tom de pesaroso que a escolha pelo templo foi precipitada, pois se motivou por suas ânsias.

A escolha do terreiro, eu acredito que foi da forma mais errada possível, pois eu me deixei levar por uma questão que não tinha relação com a religião em si. Eu estava procurando na internet terreiros de Candomblé em Fortaleza e encontrei um que tinha um museu, então fiquei com vontade de conhecer esse museu, e fiquei impressionado na minha cabeça de como um terreiro de Candomblé tinha uma biblioteca, tinha um museu, e aquilo me encantou por eu querer fazer parte de uma casa de Candomblé e ao mesmo tempo essa casa de Candomblé incentiva você a ler, a ter uma cultura, um intelecto, estudar aquilo. Enquanto em outros terreiros que eu passei, não que eu me sinta superior a ninguém, mas eu via pessoas ignorantes, que não tinham nenhum pinga de cultura e eu me sentia um pouco deslocado, que eu queria mais, eu queria comprar livros, eu queria aprender e eu não tinha esse

incentivo, então eu acabei não conhecendo outros terreiros e fiquei no primeiro terreiro que eu fui visitar, somente por conta de um a biblioteca e um museu. (CONGO DE OSSAIN, em entrevista oral concedida em outubro de 2019).

O terreiro em questão não é identificado no estudo, por opção de Sr. Congo e Sra. Níger, que hoje não fazem mais parte de tal espaço, já se desvincularam e migraram para outro terreiro.

Na fala de Sr. Congo pode-se perceber que a sua busca por um templo passava por questões culturais e educacionais, ele pretendia viver seu desenvolvimento espiritual e ter acesso a questões culturais também. Sra. Níger, complementa a fala de Congo, dizendo que juntos eles chegaram ao terreiro em que se iniciaram juntos, e reiterando que a escolha foi precipitada.

Nós escolhemos juntos, eu acho que a nossa escolha foi precipitada porque a gente deu uma olhada na internet vimos um terreiro que tinha uma biblioteca, um museu, nos interessamos e fomos lá. Fomos bem recebidos e isso fez com que a gente acabasse ficando por lá mesmo e não tivéssemos interesse de ir em busca de um outro. (EKEDE NÍGER DE OYÁ, em entrevista oral concedida em outubro de 2019).

A narrativa de Sr. Congo expõe que a busca pela religião também era uma busca cultural, por esse motivo, ele se encantou pelo o primeiro terreiro que visitou, por sua biblioteca, por seu museu, pelo fato de o templo ofertar algo além das vivências religiosas. Todavia, não demorou muito tempo até ele perceber que a escolha pelo terreiro foi equivocada.

Sr. Congo me contou que não houve tempo de espera até ele estar preparado para a iniciação, que logo depois que Sra. Níger e ele conheceram o referido terreiro, já passaram a frequentá-lo, e em seguida ele se iniciou. Sr. Congo rememora situações que o fazem perceber que houve alguma pressão e indução em sua iniciação, mesmo querendo e sabendo que um dia se iniciaria, ele acabou cedendo às pressões da sacerdotisa.

O meu processo de iniciação foi muito induzido, posso dizer que houve uma pressão, eu já tinha na minha cabeça que eu teria que me iniciar e a mãe-de-santo sentiu que eu precisava sim e acabou pressionando para que isso fosse feito o quanto antes. (CONGO DE OSSAIN, em entrevista oral concedida em outubro de 2019).

Assim, ele conclui que se não tivesse sido pressionado pelo terreiro, sua escolha teria acontecido de uma forma mais calma e ponderada.

5.1.3 Ekede e sua iniciação

Sra. Níger se iniciou logo após Sr. Congo, no mesmo terreiro, ela me contou que o seu processo de iniciação foi tranquilo, sendo contabilizados 21(vinte e um) dias de preceito religioso, por ser *ekede*:

A minha iniciação foi supertranquila, até por que eu tive que passar apenas 21 dias de preceito, pois eu não sou uma Iaô, eu sou uma Ekéde e graças a Deus foi maravilhoso. Tudo correu muito bem e eu não tenho nada do que reclamar. (EKEDE NÍGER DE OYÁ, em entrevista oral concedida em outubro de 2019).

Importante conceituar que *ekede* é um cargo hierárquico feminino no Candomblé em que algumas mulheres em sua iniciação são consagradas ao Orixá, contudo sua feitura, ou iniciação é distinta. Essas mulheres não entram em transe, por esse motivo, elas são encarregadas de conduzir, cuidar e vestir o Orixá, dentre outras coisas.

Vivaldo da Costa Lima (2003) diz que a *ekede* não é feita no santo, pois ela não o recebe, ela não entra em transe, contudo, ela tem o seu santo “assentado” e para que esse santo seja assentado, alguns rituais são feitos como purificação e confirmação.

Eu pedi que Sra. Níger me dissesse o que era uma *Ekede*, e com suas palavras ela explicou:

A Ekéde tem um cargo dentro da casa, todos tem que respeitá-la e pedir benção a ela, pois na hierarquia ela é superior aos iaôs. Ela é a pessoa que cuida das roupas de santo, que conduz os santos no barracão nas festas, faz as comidas e ajuda até mesmo a dar um ebô quando necessário. (EKEDE NÍGER DE OYÁ, em entrevista oral concedida em outubro de 2019).

Muito semelhante ao que é exposto por Vivaldo Costa Lima (2003) ao tratar sobre as atribuições do cargo:

As equedes devem cuidar do santo a que se dedicam, quando o mesmo chega à cabeça de sua filha. Ela é quem atende à filha no momento de transe. Ajeita-lhe as roupas. Enxuga-lhe o suor do rosto com uma toalha, que é um dos símbolos de sua função; e encarrega-se das vestes cerimoniais do santo. (LIMA, 2003, p. 88).

Sra. Níger me contou que uma das diferenças principais entre uma *ekede* e um *iaô* é o fato de que elas, as *ekedes* não incorporam o Orixá, isso confere a ela a consciência para acompanhar o transe religioso dos irmãos, assim ela cuida dos Orixás, enquanto estão em terra. Ela me relatou também sobre as diferenças relacionadas aos processos iniciáticos, que são distintos:

A diferença entre uma *ekede* e um *iaô* é que além do cargo que ela tem, ela é uma pessoa que não vira de santo de maneira alguma, já um *iaô* sim. Fora as responsabilidades que são grandes. O meu processo de iniciação, por eu ser Ekéde é diferente do processo de iniciação de um *iaô*, o tempo de ronkó é menor, o preceito é somente de 21 dias, os *iaôs* tem 3 meses, ela tem algumas regalias que o *iaô* não

tem. Mas eu dormia no chão durante o preceito, como os iaôs, por que eu acho que é um momento que você fica mais perto do seu santo. (EKEDE NÍGER DE OYÁ, em entrevista oral concedida em outubro de 2019).

As regalias as quais Sra. Níger se refere é o fato de que as *ekedes* por possuírem um posto, elas por exemplo, podem fazer perguntas aos mais velhos, podem dar ordens, repreender condutas que julguem erradas, *ekedes* podem usar sapatos no terreiro, dentre outras regalias. Mas, o que caracteriza uma *ekede* é o fato de que ela não adentra no estado de transe mediúnico. O seu corpo nunca será apoderado pelo Orixá, como acontece com Sr. Congo e Sr. Nilo, e com qualquer outro *iaô*.

5.2 Iaô, cavalo do Orixá

Uma questão se faz muito comum e pertinente à quem se propõe entender os caminhos da iniciação: Como saber se um *Abian* será *Ekede* ou *Iaô*? Primeiramente na consulta ao oráculo de búzios o Orixá da casa faz essa indicação, se o *Abian* recebe orixá ou não.

Todavia, é costume colocar o aspirante a iniciação no *xirê*, que é a roda em que os filhos da casa cantam cantigas para os orixás acompanhadas dos toque de tambores, observando-se portanto, se durante o *xirê* o *Abian* sente algo, que pode ser identificado como uma proximidade do santo.

Para Vivaldo da Costa Lima (2003) um dos momentos mais determinantes para a iniciação é justamente quando o Orixá começa a se apoderar do corpo do neófito, muitas vezes à ponto de derrubá-lo no chão:

Num dia determinado pelo santo da casa, consultado pelo pai ou mãe de santo do terreiro, para o primeiro ato do rito final da iniciação. Dispostos em círculo, a mãe do terreiro, começa a entoar cantigas de invocação dos orixás. Começam então os noviços a “bolar no santo”, expressão que significa o transe não condicionado dos santos ainda não feitos, dos santos brutos. O transe será convulsivo ou brando, conforme o tipo de orixá, mas será sempre desordenado e atípico. “Bolar no santo” é, assim, embolar no chão com o santo. É morrer para a vida até então vivida e esperar os dias da iniciação e dos sacrifícios, que farão, no seu término convencional, o renascer para a vida religiosa de filho-de-santo. (LIMA, 2003, p. 71).

O ritual se chama “*bolonan*” em que os *ogans*¹⁷ tocam para chamar os Orixás, a mãe-de-santo canta cantigas, enquanto outros filhos mais velhos da casa balançam *adjás*¹⁸. Se

¹⁷ Grupo de homens sacerdotes no Candomblé e que possuem a função de tocar os tambores para os Orixás.

¹⁸ Espécie de sineta de metal usada por sacerdotes e sacerdotisas durante as cerimônias rituais do Candomblé.

aquele não-iniciado “bolar no santo”, ou seja, se a energia do orixá se aproximar de seu corpo e o fizer literalmente cair ou ficar tonto, ele precisa fazer santo! As *ekedes* geralmente ao passar por esse rito não manifestam seus orixás.

Pierre Verger (2002) em sua obra *Orixás* descreve que cair em transe é o apelo do Orixá para a iniciação do neófito:

No primeiro estágio de suas relações com a “seita”, o futuro iniciado é chamado de *abian*. É necessário que passe ainda pela prova de ter recebido o apelo de um orixá e de ter tido o afã de cair em transe (“bolar” é o termo empregado nos meios do candomblé) no decurso de uma cerimônia, quando os ritos dos tambores são tocados com insistência. (VERGER, 2002, p. 44).

Gisèle Omindarewa Cossard em texto escrito em 1946 e organizado numa coletânea em 2004, diz que esse estado de transe divino é um paralelo da personalidade do neófito um estado inconsciente, que permanece ali com ele, mesmo quando este não está em transe. O momento do transe seria um momento que esse estado inconsciente vem à tona.

O orixá age também sobre sua vida psíquica, através da criação de uma segunda personalidade ampliada, dado que participa do divino, o que leva à sublimação de certas inibições que tenham podido provocar desequilíbrios nervosos e psicoses. (COSSARD, 2004, p. 135).

Assim, o filho de santo mesmo estando em condição consciente, sem estar incorporado com seu orixá, em seu inconsciente ele permanece sob influência do seu orixá, que persiste ali, como uma influência de seus atos e relações, por esse motivo, costuma-se dizer por exemplo, que quem é do orixá Ogum são pessoas nervosas, de temperamento difícil, batalhadoras e conquistadoras, dada a influência e regência do orixá na vida de seu filho,

Existe, portanto, na *iaô* a justaposição de dois estados paralelos: o estado normal, consciente e o estado de transe, inconsciente, considerado divino. Mesmo quando a iniciada está desperta e consciente, sua segunda personalidade, inconsciente – a que se diz pertencer ao orixá – continua a pensar, agir, observar e influir sobre a sua vida e dos demais seres humanos. No subconsciente se encontra criado e plasmado um segundo eu muito coerente e muito extenso. Se a iniciada nada sabe deste outro eu, a recíproca não é verdadeira. O orixá conhece tudo a respeito de sua filha e sua influência pode ser considerável. (COSSARD, 2004, p. 134).

Desta forma, o *iaô* assume o lugar de “cavalo”, por ser médium e incorporar (receber junto ao seu corpo) o orixá. Acredita-se que a divindade se acopla ao corpo do *iaô* que apenas a conduz na dança, e em seu momento de transe.

Sabido, portanto que o neófito possui o desejo de se iniciar e se ele é *iaô*, *ekede* ou *ogan*, o passo seguinte será o recolhimento.

No próximo seguimento o texto organiza e apresenta como ocorreu o recolhimento para a iniciação de cada um dos colaboradores da pesquisa.

6 DA FORMAÇÃO DO BARCO AO RECOLHIMENTO NO *RONKÓ*

Os Candomblés convencionam e denominam de “barco” o grupo de pessoas ou o indivíduo que se recolhem para serem iniciados. Se a iniciação for feita de forma coletiva essas pessoas que se iniciam no mesmo período são chamadas irmãos de barco. Da mesma forma que os irmãos que se recolhem no mesmo *ronkó*¹⁹ são chamados de irmãos de esteira, e todos os filhos de uma mesma confraria se chamam irmãos de axé.

Vivaldo da Costa Lima (2003, p.72-73) evidencia que durante o recolhimento para a iniciação que os referenciais de parentesco são firmados: “É, também, nessa fase do ritual que os noviços recebem o nome de iaô e passam igualmente a empregar um outro referencial de parentesco, este na forma de três variáveis terminológicas: irmão do axé, irmão de barco, e irmão de esteira.”

Então ao decidir pela iniciação o neófito define que irá fazer parte de uma nova família, com novos pais (pai ou mãe de santo), novos irmãos. Desta forma, ele nascerá, para um novo seio familiar, para uma nova comunidade, para uma nova cosmovisão e estará, portanto, apto a receber a educação que a família espiritual irá lhe ofertar com o ciclo iniciático.

Conforme exposto por Lydia Cabrera (2004, p.130): “Os membros ou afilhados de um mesmo ilê-orixá contraem laços equivalentes aos de parentesco consanguíneo, com todas as obrigações que este implica.”

O princípio do processo iniciático acontece com o recolhimento do *abian* no *ronkó*, esse recolhimento consiste em um período de reclusão, em que o *abian* que irá se tornar *iaô*. Deste modo, assim como um bebê que acaba de nascer e precisa de cuidados em relação ao mundo que o cerca, o neófito não pode ter nenhum contato com o mundo exterior.

São vetados os contatos com familiares, o acesso à notícias, o uso de aparelho celular, a leitura de livros e a interação em redes sociais são algumas das proibições que devem ser respeitadas durante o período de recolhimento na câmara iniciática.

Cada terreiro segue sua cartilha de iniciação e é justamente nessa forma de iniciar o neófito na religião que estão grande parte dos segredos de axé, ressaltando que tais segredos não se revelam nesse estudo, pois todos os colaboradores da pesquisa são conscientes da

¹⁹ Nome atribuído à câmara iniciática, também conhecido como camarinha, uma espécie de quarto, sem janelas, apenas um vão, localizado nos fundos do barracão dos terreiros onde os iaôs são recolhidos para o processo de iniciação no Candomblé.

importância do respeito ao segredo, o próprio estudo também não ousa ultrapassar os limites do debate acadêmico e o respeito à tradição religiosa.

Assim, o que se apresenta aqui são os elementos gerais da iniciação no Candomblé nos atravessamentos pessoais vividos por cada um dos indivíduos, elementos esses também encontrados em textos e escritos acadêmicos e literatura que de algum modo debatem com as narrativas dos sujeitos e criam um entendimento e percepção da iniciação sob o crivo da educação nos corpos dos neófitos.

Para adentrar na câmara iniciática o neófito precisa remover as impurezas de seu corpo físico e espiritual, a remoção dessas impurezas é uma das formas de garantir que o processo de iniciação será harmonioso para a casa. Assim, a primeira etapa da iniciação são os *ebós*, que são oferendas rituais que buscam uma limpeza do corpo físico e espiritual.

Lydia Cabrera (2004) compreende que o *ebó* é uma súplica, mas também uma troca, algo é oferecido às divindades que haverão de retribuir atendendo àquilo que lhe é suplicado.

O *ebó*, conforme dissemos, compreende todo tipo de sacrifício e oferenda de alimentos, bebidas e coisas. Significa também súplica, rogo. A ideia de purificação – *iwemo* – está implícita no *ebó*. Diz-se indistintamente “fazer uma limpeza”, “fazer uma rogação”, no lugar de “fazer um *ebó*”. Tudo aquilo que se pede a um orixá deve ser acompanhado de um *ebó*. Ébo se faz ao nascer e ao morrer e, em todas as circunstâncias da vida. (CABRERA, 2004, p. 138).

Para essa autora, fazer *ebó* é rogar, é pedir para receber. Assim, o *ebó* da feitura é um pedido de bonança para os dias de rituais que seguirão e também para a remoção das impurezas daqueles que irão entrar em recolhimento.

6.1 O barco de Sr. Nilo

Prosseguindo na narrativa do Sr. Nilo, ele me contou que à principio, o barco o qual faria parte em meados de 2012 e 2013 seria formado por ele juntamente com dois outros irmãos de santo. Todavia, o barco com a formação de três componentes acabou sendo cancelado, pois as duas outras pessoas desistiram. Mesmo assim Sr. Nilo optou por dar continuidade à sua iniciação e se recolheu sozinho e seu barco foi, desta forma, de apenas uma pessoa, ele mesmo.

No ano de 2012 para 2013 muitos irmãos de santo meus me ajudaram e eu iria fazer santo com mais duas pessoas e aconteceram situações particulares em que muito próximo à data em que eu iria entrar essas duas pessoas não se iniciaram, inclusive

essas pessoas nem casa são mais. (NILO DE OGUM, em entrevista concedida em outubro de 2019).

Sr. Nilo menciona que entre 2012 e 2013 muitos irmãos do terreiro o ajudaram para sua feitura de santo, a ajuda a qual se refere são contribuições financeiras. Evidenciando que a iniciação religiosa não é algo gratuito e que possui um custo, muitas vezes elevado à ponto de ser necessária o auxílio de outras pessoas e o mínimo de programação financeira.

Reginaldo Prandi (2014) relembra da história da religião, da resistência dos escravizados que criaram o Candomblé, e que hoje na contemporaneidade passou a ser uma religião plural em que qualquer pessoa pode participar. Assim, o culto hoje é diverso em gênero e em classes sociais:

De fato, a base social do candomblé mudou, e mudou muito. Grande parte, certamente a maioria ainda, é de gente pobre, com muitas dificuldades para arcar com os gastos financeiros impostos pela exuberância e complexidade dos ritos iniciáticos. (PRANDI, 2004, p. 236).

Nessa multiplicidade social da religião, os irmãos de terreiro se ajudam como foi o acontecido com Sr. Nilo que recebeu ajuda e apoio financeiro de alguns irmãos para custear sua iniciação.

Reginaldo Prandi (2004) aponta que a iniciação no candomblé se insere em um mercado religioso, em que o templo oferece o segredo e o acesso direto aos bens culturais que fomentam a religião, em contrapartida o iniciante que adquirir por vias capitais tais bens e o passe familiar de acesso à família-de-santo.

Em geral se paga por um segredo guardado, cujo acesso quase sempre depende de submissão a alguma obrigação iniciática. No candomblé, o que é pago é mais valorizado; sem dinheiro não há axé, não há fluxo da força sagrada. Mas a adoção de fórmulas ou elementos recuperados se faz de acordo com a interpretação pessoal, a vontade e o interesse de cada pai ou mãe-de-santo, e se dá de modo diferente em cada terreiro. Assim, recuperar o passado perdido também significa adaptar, inovar, criar. (PRANDI, 2004, p. 233).

Reginaldo Prandi ratifica que as iniciações são pagas, pois isso reflete o esforço e merecimento daquele iniciante em receber uma barganha de saberes ancestrais, o pagamento advém mais do esforço e do sacrifício, do que da monetização espiritual. Assim, todo o ritual de iniciação deve ser custeado pelo indivíduo que na religião pretende se iniciar, para que o axé possa fluir.

No Brasil a iniciação no Candomblé não acontece de forma gratuita, salvo algumas exceções, paga-se pelo rito iniciático principalmente por ter inúmeros signos e elementos (animais, cereais, paramentas, vestimentas, alimentação, oferendas) utilizados

durante o processo de iniciação e recolhimento. Os terreiros não costumam arcar com essas despesas, os neófitos geralmente devem assumir os gastos. Em alguns terreiros é cobrado um valor que suprirá todas as despesas, em outros o neófito compra seu “enxoval” e leva todos os materiais para o templo.

A iniciação de uma filha custa caro, vários milhares de cruzeiros, porque é preciso pagar o tempo de estada na câmara de iniciação, os animais que são sacrificados, as roupas litúrgicas que vestirá no dia de recebimento de novo nome (...), mas se os seus pais não puderem dar a quantia necessária, fazem-se as costuras em casa, vai-se, depois das cerimônias, nas casas amigas, para receber pequenas dádivas. (BASTIDE, 1989, p. 320).

Com Sr. Nilo não foi diferente, em abril de 2013 ele já estava preparado, seu enxoval de iniciação comprado, com a ajuda de seus irmãos e seus esforços, tudo estava pronto. Ele me contou que se recolheu no *ronkó* para sua iniciação e lá permaneceu até o fim de todo o processo religioso:

E então no dia 26 de abril de 2013 eu me recolhi para fazer santo, entrei na roça, no terreiro, perdi o contato com o mundo, no dia 26 de abril e no dia primeiro de maio eu fui raspado, eu fui iniciado. E a minha saída pública foi no dia 18 de maio que foi um sábado. Dia 19 de maio foi um domingo, eu voltei para casa para reaprender a viver no mundo exterior, após 22 dias de recolhimento de interiorização de mim, de fuga do mundo externo e por que não dizer da morte do Nilo que havia vivido desde 1978 até aquele ano e o surgimento e nascimento de um novo Nilo que no dia 19 de maio voltou para o mundo externo. (NILO DE OGUM, em entrevista concedida em outubro de 2019).

Sr. Nilo enfatiza que o seu recolhimento e a ausência de contato com o mundo exterior foram fundamentais para que ele pudesse experienciar um processo de interiorização e compreensão daquilo que estava acontecendo em sua vida religiosa pudesse ser absorvido em sua totalidade. Ele menciona também, que os 22 dias de reclusão fizeram nascer um novo ser para o mundo exterior, ele precisou reaprender a viver.

Armando Vallado coloca que durante o recolhimento do iaô diversos rituais e rezas acontecem com o pretexto de prepara e educar o iniciado nas leis do santo e da religião:

Nos dias que sucederam, a abiã permaneceu recolhida no ronco, não recebendo visitas de familiares, nem tampouco sendo permitido que os irmãos-de-santo falassem com ela. [...], cuidava para que tomasse seus banhos rituais, bem como rezava aos orixás em determinadas horas do dia. Cabia ao pai-de-santo educar a abian nas “leis do santo”. (VALLADO, 2002, p. 105).

Sr. Nilo me narrou também que nem tudo são flores, que escolher se iniciar em uma religião afro-brasileira em idade adulta implica em muitas responsabilidades e situações familiares que precisam ser assumidas:

Eu acho que se romantiza muito o Candomblé enquanto religião, se romantiza muito diversos aspectos do Candomblé, dentre eles a iniciação, eu vou ser muito franco contigo, eu não tenho romantização nenhuma com a minha iniciação e também eu não tenho saudosismo nenhum, isso não quer dizer que eu esteja com uma negatividade em relação a isso, não. Eu estou sendo apenas pragmático. A iniciação não é um processo fácil. Eu tenho 3 filhos, em 2013 os meus 3 filhos eram pequenos. No processo de iniciação você se isola do mundo então para mim era muito angustiante querer saber notícias dos meus filhos e essas notícias não poderem chegar até mim, por que realmente não pode chegar, nada de fora pode chegar para o Iaô que está no ronkó recolhido, então foram 21 dias extremamente sofríveis por que eu não tinha notícias dos meus filhos, eu não tinha notícias da minha mãe. Quando eu sai de casa para fazer santo eu saí intrigado com a minha mãe por que ela disse que se eu saísse por aquela porta para fazer santo quando eu voltasse eu ficaria no meio da rua e realmente foi isso que aconteceu, eu quase que não conseguia entrar em casa quando eu voltei. Por que quando eu sai de casa e a ultima visão que eu tive foi olhar para trás e minha mãe estava chorando, ela disse que aquele era um dos piores desgostos que eu tinha dado na vida dela. Então eu saí com o meu coração muito angustiado, deixar meus filhos para trás, que na época eram pequenos, a minha mãe. (NILO DE OGUM, em entrevista concedida em outubro de 2019).

Em seu discurso fica nítido que a sua escolha religiosa divergia daquilo que sua mãe acreditava ser o caminho correto para ele, e esse foi o primeiro enfrentamento que incidiu a Sr. Nilo, acrescenta-se a isso o fato de seus filhos serem pequenos e o recolhimento não permitir nenhum contato ou notícia com o mundo exterior. Todas essas questões foram elencadas como pontos difíceis vividos por Sr. Nilo e que geravam nele tensões, descritas a seguir:

Tinha também as minhas tensões de como era que eu ia viver socialmente e profissionalmente pós-iniciação e o fato de eu ter feito santo sozinho. Existem situações que o Iaô recolhe com outras pessoas, então ele tem uma interatividade dentro de um ronkó, coisa que eu não sei o que é isso na minha iniciação, por que eu passei 21 dias sozinho. Foram 16 dias de ronkó mais 4 dias isolado no quarto de santo passando os ebós e passando pelo processo de purificação que antecede a camarinha, o ronkó. No processo de feitura da minha casa ao todo são 21 dias, sendo que desses 21 dias são 4 para o período de purificação para você zerar toda a sua vida o que você viveu até aquele momento para depois você passar pelo rito propriamente dito da iniciação e se recolher, então esse recolhimento no ronkó foram 16 dias. O processo de feitura no total é que dura 21 dias. Eu passei esses 21 dias isolado, eu só tinha contato com o meu pai de santo que falava muito pouco e com a minha mãe pequena que falava menos ainda, então eu não tinha com quem conversar, eu não tinha como extravasar essas tensões que eu trazia de fora para dentro, então eu não tenho muito saudosismo da minha iniciação não. Eu sou muito grato à minha iniciação por que Ogum hoje vive em mim graças a ela, mas por conta dessa coisa da solidão, eu não recordo muito bem não. (NILO DE OGUM, em entrevista concedida em outubro de 2019).

A solidão e a necessidade de extravasar suas angústias marcaram as memórias de Sr. Nilo em relação ao período de recolhimento para a iniciação. Todos os sentimentos e acontecimentos narrados sobre recolhimento de Nilo, retratam situações íntimas e particulares, e são parte de um processo individual. Como Sr. Nilo, cada iniciante vive sua

experiência de uma forma, deste modo não há um padrão de repetição ou sobre como cada um deverá se sentir na câmara iniciática.

A seguir, o estudo apresenta os relatos de Sra. Níger sobre seu processo de recolhimento.

6.2 O barco de *ekede* Níger

O processo de recolhimento de uma *ekede*, segue o mesmo caminho do recolhimento do *iaô*, ela deve passar pela etapa *ebó*, antes de seu ingresso na câmara iniciática. Contudo, existem situações que diferenciam como Sra. Níger menciona em sua narrativa:

O meu processo de iniciação, por eu ser Ekéde é diferente do processo de iniciação de uma *iaô*, o tempo de *ronkó* é menor, o preceito é somente de 21 dias, os *iaôs* tem 3 meses, ela tem algumas regalias que o *iaô* não tem. Mas eu dormia no chão durante o preceito, como os *iaôs*, por que eu acho que é um momento que você fica mais perto do seu santo. (EKEDE NÍGER DE OYÁ, em entrevista oral concedida em outubro de 2019).

Mesmo optando por não revelar algumas diferenças e as regalias que ela por ter seu posto de *ekede* usufruiu, ela me conta que o seu recolhimento foi tranquilo, que esteve sozinha durante todo o recolhimento, e que não tinha reclamações acerca do vivido.

As *ekedes* e os *ogans* já “nascem com posto na casa” ou seja, ao se iniciarem não terão que passar pela fase de 7 (sete) anos em que todos os *iaôs* passam. As *ekedes* e os *ogans* não saem do *ronkó* *iaôs*, saem com cargos na religião que com a finalização da iniciação assumem seus postos hierárquicos.

6.2 O barco de Sr. Congo

Retomando a narrativa de Sr. Congo, ele que encontrou um terreiro de Candomblé na internet, visitou e se encantou pelo espaço, que possuía uma biblioteca e um museu, o que produziu nele um marco decisivo, para ele o referido espaço não era um lugar qualquer, ele via naquele terreiro um estímulo à leitura, à escrita como ele mesmo falou, um lugar que te estimula ter um entendimento maior sobre a religião.

O templo religioso afro-brasileiro ideal para Sr. Congo deveria preencher as lacunas de suas questões espirituais, culturais e intelectuais, ele buscava se acompanhar de pessoas que valorizassem esses saberes. Sobre o acesso de pessoas escolarizadas ao

Candomblé e as aspirações de sua condição social Reginaldo Prandi (2004, p. 236) considera da seguinte forma:

Mas a classe média branca e escolarizada já está no terreiro, muitas vezes competindo com os negros pobres, que evidentemente, pela sua condição de afro-descendentes, se sentem com frequência os legítimos donos das tradições dos orixás. Disputam cargos, regalias e posições de mando e de prestígio no intrincado jogo de poder dos terreiros. Levam consigo valores, costumes e aspirações próprios de sua condição social. O hábito de leitura, o gosto pelo estudo, o prazer do consumo descortinam um mundo de novidades a serem buscadas nos livros, nas revistas, na internet, nas atividades universitárias, no mercado de artigos religiosos. No terreiro aprendem o quanto é valorizado o saber religioso. Há tesouros a descobrir em termos da mitologia e dos ritos, segredos perdidos a recuperar.

Era justamente isso que Sr. Congo queria, ele buscava descobrir os tesouros da religião dos Orixás, viver essa partilha com a confraria religiosa, ele também queria ser reconhecido entre seus pares.

Assim, Sr. Congo logo após a visita ao museu, ele passa a frequentar o terreiro, e depois de ter “bolado no santo”, sua iniciação já era certa, no caso de Congo sua iniciação foi coletiva, com outros 3 (três) neófitos.

Sr. Congo também se iniciou em 2013, mesmo ano de iniciação de Sr. Nilo, porém seu rito foi em outro terreiro. Ele me contou que passou 30 (trinta) dias recolhido, e que sua iniciação foi em um barco de 3 (três) pessoas, que dividiam com ele o espaço do *ronkó*.

Me relatou Sr. Congo que com seus irmãos de barco e esteira vivenciou os mesmos rituais, e que rezavam as mesmas orações, que comiam dos mesmos alimentos e que passaram o mesmo período de tempo recolhidos.

Sem saltar etapas, antes do recolhimento os *abians* passam por rituais de limpeza espirituais, esses rituais de purificação se chamam *ebó*. Pierre Verger (2002, p. 45) fala da importância de chegar ao terreiro antes dos ritos de iniciação começarem: “Os *abian* chegam ao terreiro alguns dias antes do início dos rituais, para relaxarem num ambiente de calma, longe das preocupações e problemas cotidianos.”

Essa chegada tranquila e relaxante que o autor se refere é justamente para a realização do *ebó* que irá remover conteúdos espirituais e energéticos que porventura estejam impregnando o iniciante.

Com Sr. Nilo, Sr. Congo e Sra. Níger não foi diferente, todos começaram com o ritual do *ebó*. A depender da tradição e do tipo de orixá alguns *ebós* são feitos fora do terreiro,

na rua, em cemitérios, outras vezes no *ilê*²⁰ Exu ou no *ilê* do orixá que será iniciado. Por questões de tabu religioso, nenhum dos colaboradores da pesquisa revela em que local seu *ebó* fora realizado. De todo modo, o *ebó* é o primeiro passo que conduz à iniciação e todos os iniciantes passam por essa etapa de iniciação.

Com a finalidade de compreenderem sobre o recolhimento, o isolamento e os rituais que conduzem cada indivíduo em sua iniciação, o estudo dialoga com os textos de Pierre Verger (2002) que trazem observações realizadas no continente africano e na Bahia. O autor descreve um “processo de entorpecimento” em que os *iaôs* são conduzidos desde o momento do recolhimento. De modo que exatamente tudo o que acontece no terreiro desde a reclusão, os banhos de ervas, as comidas e as bebidas são organizados com o propósito de prepararem o corpo, a mente e o espírito do neófito para receberem seus orixás sem qualquer impedimento.

Durante o período de iniciação, o noviço é mergulhado num estado de entorpecimento e de dócil sugestibilidade, causado, em parte, por abluções e beberagens de infusões preparadas por certas folhas. Sua memória parece momentaneamente lavada das lembranças de sua vida anterior. Nesse estado de vacuidade e de disponibilidade, a identidade e o comportamento do orixá podem se instalar livremente, sem obstáculos, e tornar-se-lhe familiar. (VERGER, 2002, p. 44).

Para esse autor, o entorpecimento da consciência e a produção de uma sugestão mística na ocasião da reclusão e dos rituais que os iniciantes são submetidos produzem no corpo dos sujeitos uma espécie de vácuo, que zera o passado e prepara o neófito para a nova identidade que será assumida com a presença do orixá.

As observações feitas por esse autor em África traçam uma linha comparativa entre a iniciação para orixá no continente africano e na diáspora, criando paralelos entre os elementos rituais da iniciação e das terminologias linguísticas, como é o caso do *ronkó*: “A *igbó ikú* da África é substituída pelo que se chama no Brasil de ‘ronco’ ou ‘camarinha’; um quarto estritamente fechado, sem janelas e mobiliado com algumas esteiras apenas.” (VERGER, 2002, p. 45).

Cada indivíduo que se inicia deve estar ciente do recolhimento, da reclusão e do confinamento na câmara iniciática, são etapas e regras que devem ser cumpridas. A seguir tem-se o relato de Sr. Congo, onde ele narrou que passou em torno de 30 dias isolado com seus irmãos em recolhimento, falou também sobre as privações e dificuldades vividas com aquela experiência:

²⁰ Espaço do terreiro semelhante a um quarto onde estão os assentamentos de cada orixá.

O dia que eu me recolhi para me iniciar, eu não lembro, mas foi em setembro de 2013, foi um processo de um mês dentro do *ronkó*, 30 dias dentro do *ronkó*, eu acredito que foi melhor do que eu imaginei, eu pensei que seria bem pior, eu achei que iria sofrer bem mais. Foi sofrido mesmo, mas eu acho que eu estava mentalmente preparado para passar por aquilo. Os sofrimentos que eu me refiro é o fato de uma pessoa que nunca dormiu no chão, que nunca ficou sem um ventilador, que nunca comeu com as mãos, que nunca ficou sem escovar os dentes o mês inteiro, que era acordado de madrugada no frio para tomar banho de ervas ritualísticas ao relento, comer comida que não gosta, então foi realmente tudo um grande sacrifício. (CONGO DE OSSAIN, em entrevista oral concedida em outubro de 2019).

Ao falar que imaginava que sofreria mais, Sr. Congo expõe parte dos medos que aquele que se propõe vivenciar uma iniciação religiosa acaba passando. A questão da reclusão, de ficar incomunicável por dias seguidos, retratam que os dias no *ronkó* trouxeram algum sofrimento para ele.

Em sua fala Sr. Congo observa que mesmo se considerando mentalmente preparado para as situações de privações que passaria durante o seu recolhimento, como dormir no chão, se alimentar sem talheres e não poder escovar os dentes, não poder usufruir de confortos ou regalias as quais estava acostumado foram muito difíceis.

Sr. Congo relata que mesmo com os desconfortos sentidos durante o recolhimento, o *ronkó* foi o espaço onde ele encontrou forças e onde os laços com seus irmãos de barco e esteira foram se estabelecendo:

No *ronkó* eu e meus irmãos de barco conversávamos, dormíamos, e esse lugar o *ronkó* acaba se tornando uma fortaleza, a gente começa a amar o *ronkó*, depois que sai do *ronkó*, quando chega no terreiro o negócio da gente é querer entrar no *ronkó* e ficar por lá como se fosse um canto seguro, mas fora os rituais que não podem ser ditos que acontecem no *ronkó* a única coisa que fazíamos era ficar conversando sobre aquele momento, sobre o que esperávamos, o sobre o que iríamos encontrar lá fora após passar por esse processo. (CONGO DE OSSAIN, em entrevista oral concedida em outubro de 2019).

Apesar das privações ainda assim, o *ronkó* pode ser pensado como um lugar de acolhimento e de força, um espaço onde as expiações da iniciação são vividas, um lugar onde os sonhos e as esperanças são alimentadas.

Desta forma para Sr. Congo o *ronkó* além de ser um lugar em que a iniciação é preparada, passou a ser pela convivência com seus irmãos um espaço de fortalecimento e nutrição da fé.

6. 5 *Ronkó*, o útero

A câmara iniciática recebe o nome de *ronkó*, lugar onde o neófito se isola e estará recolhido enquanto os rituais de iniciação acontecem.

A câmara iniciática é um lugar de preparo, de escuta, de silêncio, de observação e de maturação do iniciante que começa a despertar para uma jornada espiritual que terá desdobramentos por toda sua vida.

O *ronkó* pode ser pensado como uma espécie de útero, um lugar em que os *iaôs* são gestados. O ambiente consiste em uma pequena câmara, onde o neófito reza, se alimenta e dorme, protegido das ameaças do mundo exterior, nesse *ronkó* uterino o não iniciado passará a iniciado e nascerá para uma nova vida que o espera com a iniciação, assim ao se iniciar ele terá um novo nascimento.

Para Sr. Nilo pensar o *ronkó* enquanto um espaço uterino é muito pertinente, ele recorda que sua estadia na câmara iniciática e a simboliza como um período gestacional. Segundo ele, a interiorização vivida com o recolhimento é justa e necessária, pois serve de nutrição e sustento para o iniciante, elementos necessários para o mundo externo:

Essa metáfora de útero é válida, a iniciação é um novo nascimento e a maioria dos seres vivos são gerados em úteros, nós seres humanos somos, e o simbolismo é pertinaz. Eu nasci novamente para o Orixá e passei esse período gestacional para antes de sair para o mundo eu fui gestado nesse útero que é o *roncô* da minha casa de santo. Nele eu fui alimentado, olha a metáfora, quando a gente é embrião e feto, a gente não é alimentado dentro do útero, a gente é alimentado dentro do *Roncô* todas proteínas e nutrientes que vão nos dar aquela sustentabilidade, aquele substrato para a gente se desenvolver intrauterinamente para quando a gente tiver preparado a gente sair, nascer, ir para o exterior, então isso faz todo sentido. . (NILO DE OGUM, em entrevista concedida em outubro de 2019).

Nesse útero, o neófito é nutrido e acompanhado por sua família de santo, que conforme relatado por Sr. Nilo, orientam e educam, é chegado o momento de começar a entender alguns segredos da religião:

Então lá dentro eu descansei, eu fui alimentado, e nesse período eu tive por parte dos mais velhos da minha casa, dos ebomis, do meu pai de santo e da minha mãe pequena os primeiros ensinamentos que são justamente reservados para aqueles que estão se iniciando, ensinamentos esses, posturas essas, segredos esses, que quando eu era abian eu não podia ter acesso a isso, então foi a partir desse novo nascimento que eu comecei a aprender esses detalhes, essas particularidades da religião que antes eu não conhecia por que realmente me era vedado, naquele momento, depois do processo de iniciação eu comecei a ter acesso a esse conhecimento religioso. (NILO DE OGUM, em entrevista concedida em outubro de 2019).

Como uma criança que começa a conhecer a vida, e precisa ser orientada, aquele que se torna *iaô* na câmara iniciática também ocupa esse lugar e vivencia esse preparo. No *ronkó*, com a iniciação o indivíduo passa a ser educado sobre a postura que deverá assumir,

aprende sobre alguns segredos da religião. Com a iniciação no Candomblé o conhecimento religioso é despertado e o conhecimento sobre a vida em sociedade se ressignifica, deste modo um mundo novo se abre para aquele que se inicia.

Os educadores e transmissores do conhecimento religioso e da conduta moral são membros da família de santo. São os membros familiares de vida mais frequente na rotina do terreiro e que possuem postos hierárquicos, eles são encarregados de cuidar e educar aquele *iaô* que sai da câmara iniciática em estado bruto, tosco, sem nenhuma noção de comportamento, sem consciência de sua função na religião e na sociedade.

Nesse momento de recolhimento no *ronkó* a educação do *iaô* nasce junto com ele, para ampará-lo, direcioná-lo e conduzi-lo nessa nova vida.

Sr. Nilo me descreveu alguns dos novos costumes e sobre a nova maneira de enxergar a vida que o *ronkó* trouxe para ele, essa nova forma de ver a vida não é aleatória ou espontânea, ela é direcionada, orientada e muitas vezes podada. Compreender os limites, ter noção disciplinar e evitar cometer erros é uma constante na vida do *iaô*.

O período embrionário também me preparou para quando eu saísse de dentro do útero e fosse para o mundo externo a partir dali tendo esses conhecimentos eu passaria a me portar socialmente como um iniciado com novos hábitos, novos costumes, com uma nova maneira de enxergar o externo, uma nova maneira de viver e enxergar a vida. (NILO DE OGUM, em entrevista concedida em outubro de 2019).

Sobre a rotina de *ronkó*, lá os *iaôs* recebem o alimento, que deve se comido com as mãos, geralmente são refeições preparadas apenas com sal. Em geral, come-se inhame, carne de frangos e galinhas sacrificadas nas funções religiosas da iniciação, arroz e água. O alimento vem servido em pratos de ágata branca e quando recebidos, são colocados no chão e os *iaôs* recolhidos em postura de quatro apoios, com os cotovelos e cabeça no chão batem um *paó*²¹ para a comida.

Ao final da refeição novamente eles batem *paó* juntos. Enquanto esperam o próximo momento ritual podem dormir ou conversar.

O *ronkó* é arrumado com as esteiras de palha, uma para cada *iaô* dormir, elas são dispostas uma ao lado da outra, no chão. No chão também estão presentes os assentamentos dos orixás, juntamente com uma quartinha de água.

²¹ Sequência de palmas ritmadas que servem para despertar o sagrado, que fazem com que aquele alimento que será ingerido seja recebido também como algo que alimente seu espírito. Usa-se o *paó* também para saudar os Orixás e os sacerdotes.

Em baixo das esteiras em que os *iaôs* recolhidos dormem há uma composição de elementos que fazem da esteira um leito nupcial, folhas específicas e grãos ornamentam aquilo que deve ficar como base da cama (esteira de palha). (VALLADO, 2002.).

Armando Vallado, sacerdote da religião e sociólogo enfatiza que o período de recolhimento dos *iaôs* é destinado para que eles sejam doutrinados na lei do santo. Eles recebem ensinamentos do que é certo e com isso podem discernir sobre o que é conduta acertada e errada na religião.

Durante o tempo de reclusão, o iniciando aprende os preceitos que o ligam a religião, o comportamento adequado no terreiro, a delicada etiqueta ritual, as obrigações e euós (èèwò, tabus ou proibições), bem como os valores que permitem ter o discernimento entre o certo e o errado. Esses conceitos irão permear seu desempenho dentro e fora do terreiro. O abiã nunca pergunta nada. No universo dos terreiros condena-se a atitude de perguntar. Cada um deve observar calado se quer de fato aprender. Se tomarmos em conta que o candomblé é uma “religião de segredos”, nada mais lógico que seus sacerdotes (que além de serem preparados para detê-los, devem compreender a lógica do seu funcionamento) imponham tal disciplina do silêncio. (VALLADO, 2002, p. 107).

Vallado (2002) acrescenta que perguntar é afrontar, que nos terreiros de Candomblé *abian*, e *iaô* não perguntam nada, aprendem calados, observando e recebendo os ensinamentos de vem numa linha hierárquica de cima para baixo. Assim, a religião que se vangloria por seus segredos impõe aos seus neófitos a disciplina do silêncio e da subserviência.

A memorável Mãe Stella de Oxóssi argumenta que essa disciplina rígida imposta aos *iaôs* no tocante à educação se deve ao fato do Candomblé ser uma religião hierárquica, em que quanto mais tempo de religião a pessoa tiver, mais *axé* ela possui, assim mais ensinamentos ela detém para repassar:

O Candomblé é uma religião baseada na hierarquia. Quanto mais velha a pessoa é, tanto de idade quanto de Orisa, mais *Ase* ela possui. Por isso, quando um mais novo ouve uma reclamação de um mais velho deve, simplesmente, ouvir calado e em seguida pedir a benção. Caso a reclamação seja injusta, o mais velho pode ser procurado depois para receber as devidas explicações sobre o fato (nunca no momento da reclamação). (SANTOS, 2010, p. 122).

Desta forma, o membro mais novo de acatar e respeitar aquilo que vem em forma de orientação ou reclamação de seus superiores.

Como visto, é no *rokó* que os *iaôs* nascem e lá também começam a ser educados, como crianças pequenas. Seus mais velhos (usando como parâmetro o tempo de religião) os ensinam e os educam sobre a religião e sobre o comportamento que devem ser adotados a partir da iniciação. Os *iaôs* são os educandos, mas como crianças na religião, pois ainda não

possuem o discernimento e o saber necessários para as situações do cotidiano religioso. No cotidiano da religião ele será educado, e essa educação que irá receber não será dialógica, pois não há espaço para o questionamento, há espaço para o ouvir, para o observar e sobretudo para cumprir as tarefas que lhe serão designadas, este é o modo que o *iaô* irá aprender após sua saída do *ronkó*.

6.6 Raspagem da cabeça, símbolo da nova vida dedicada ao orixá

Como mencionando nas sessões anteriores, na câmara iniciática o neófito vive um processo de transição marcado por rituais e orações, o iniciante vive momentos de despojamento de sua vida anterior, e saúdam a nova vida recriada pelo ritual de iniciação.

O ritual de iniciação adentra exatamente nesse meandro, recriar para o iniciante, uma nova vida. Esse recriar caminha junto com o religar que a vida religiosa se propõe fazer. Assim, na iniciação se recria uma vida para aquele ser que passa a viver a partir de então, o seu *religare*.

Durante o recolhimento no *ronkó*, os *iaôs* passam por um ritual em que suas cabeças são raspadas. Trata-se de um ritual em que há uma despedida dos cabelos, que são raspados com a navalha, representando a despedida de sua vida anterior e, assim, como um bebê o *iaô* se preparar para nascer novamente.

Lydia Cabrera (2004, p. 159) diz que a raspagem da cabeça do *iaô* é uma consagração do corpo do neófito para estreitar de forma definitiva seus laços com o orixá e com o terreiro em questão: “Agora o importante é preparar sua cabeça. Para que o orixá se assente na cabeça de seu eleito, se apodere plenamente dela e “baixe” – se manifeste -, é preciso raspá-la, pintá-la e pôr-lhe os axés ou segredos [...]”.

Para essa autora, sem o preparo da cabeça não se pode fazer o santo dos *iaôs*, pois nesse preparo, que inclui a raspagem dos cabelos estão os elementos vitais e sagrados do orixá. Assim, mais que uma tradição, a raspagem da cabeça carrega consigo segredos sagrados da religião, sem a raspagem a consagração dos *iaôs* seria um simulacro sem validade espiritual.

Vivaldo da Costa Lima (2003, p. 72) acrescenta que na cabeça do noviço é raspada com uma navalha cerimonial e que sacerdotisa faz algumas incisões rituais: “[...] a mãe de santo raspa a cabeça do noviço e faz as incisões rituais e pinta o crânio raspado com cores correspondentes dos orixás.”

O ritual de raspar a cabeça do noviço só pode ser feito pela sacerdotisa ou pelo sacerdote, eles possuem uma navalha ritual que outrora raspou o crânio de tantos outros filhos da casa, assim a raspagem é mais um elemento que sela a união e o vínculo que se estabelece entre a confraria religiosa e o *iaô*.

Em algumas tradições do Candomblé os cabelos dos *iaôs* são raspados nas águas, outras tradições fazem em seu terreiro. Todavia, raspar-lhes a cabeça é uma tradição vinda do culto africano aos orixás. Representa o nascimento, e o desprendimento do que era antigo, do que é anterior à vida do Orixá, conforme menciona Vivaldo da Costa Lima (2003, p. 70): “A iniciação plena ocorre quando a *abiã* ou a noviça se submete à feitura do seu santo. Será, então, ‘raspada e pintada’ para usar a expressão do povo de santo.” A marca que delimita o povo de santo é a raspagem da cabeça, com a cabeça raspada a pessoa passa a ser do santo, passa a ser do Orixá.

Com sua cabeça raspada, cada *iaô* vivencia o desacoplamento da antiga vida. A despedida do cabelo que o acompanha desde o nascimento desfaz o passado e o ato da gestação e formação humana se recria com a iniciação religiosa no Candomblé.

7 A NOVA VIDA, O QUE SE APRENDE DO TERREIRO

O segmento textual apresenta os desafios e acontecimentos após a iniciação religiosa no Candomblé, narrados pelos três colaboradores da pesquisa. O que estava à espera dos iniciados após suas apresentações à sociedade, refletindo sobre os ensinamentos e a nova maneira de se portar frente à vida, o texto debate o novo momento do ser religioso na perspectiva social e pedagógica.

É sabido que após a iniciação os neófitos saem do *ronkó*, assim como bebês que saem do útero materno, os que agora podem ser chamados de *iaô*, começam sua nova vida. Muito comum ouvir falar: “fulano nasceu para o Orixá”. Nascer para o orixá significa que houve recolhimento na câmara iniciática, iniciação e sua cerimônia de saída do *ronkó*, deste modo os *iaôs* passam a ser educados em sua família de santo, aprendendo sobre seus modos, comportamentos, tarefas e preceitos religiosos.

A seguir os sujeitos da pesquisa narram sobre essa tida nova vida e sobre como passaram pelo período de interdições e a reverberação que tal período trouxera para si.

7.1 Preceito e interdições

Preceito religioso é a interdição de hábitos, alimentos e até vestimentas com o prol de uma purificação do corpo em benefício espiritual. Os preceitos costumam ser recorrentes antes e depois de rituais religiosos coletivos ou individuais.

A iniciação religiosa é o rito matriz do Candomblé, por esse motivo ela caminha junto com algumas interdições específicas que consolidam o processo iniciático. Sr. Congo conta que dentre as interdições que teve que honrar ao sair do *ronkó*, as restrições alimentares eram as mais difíceis e que o apoio familiar foi fundamental para que seu preceito não se quebrasse.

Eu tive muita ajuda no meu preceito, então eu consegui muito pela ajuda da família da minha esposa, mais da irmã dela que ia até a minha casa para fazer uma comida especial para mim, por que eu não podia comer qualquer coisa, então foi passada uma relação do que eu podia comer e eu segui à risca do que eu poderia comer. (CONGO DE OSSAIN, em entrevista oral concedida em outubro de 2019).

Recorda ainda que a única cor permitida para ser utilizada era a cor branca e que para ele seguir as recomendações de interditos consistia em um ato de respeito à religião,

ressalta também da dificuldade de seguir à risca exatamente tudo conforme orientações recebidas pelo terreiro:

Até para trabalhar, eu estava respeitando a questão de usar branco, eu tinha que vestir branco o tempo todo, não podia vestir outra cor, não podia ir para fora de casa sem um boné na cabeça, tinha que estar com a cabeça coberta, tinha que dormir na esteira, na Ení, como nós chamamos, então eu respeitei isso, de dormir no chão, eu não dormia na cama. Eu comia com as mãos por mais de 3 meses, um mês que cumpri dentro do Roncó e mais dois meses fora. Então na verdade era uma serie de coisa que não podiam ser feitas que eu tentei cumprir à risca, apesar de que tem alguns pequenos deslizes né?! Mas acredito que 90% de tudo que era para ser feito, eu fiz desses preceitos, que eram muitas coisas mesmo. (CONGO DE OSSAIN, em entrevista oral concedida em outubro de 2019).

Assim, Sr. Congo em sua fala evidencia o respeito às normas religiosas imposta pós iniciação apesar de constatar que nem todo interdito é possível se sustentar por tanto tempo, tendo em vista que o mesmo seguiu à risca 90% dos preceitos.

Enquanto isso Sr. Nilo relatou que período de preceito religioso pós-iniciação foi um dos mais complicados de sua vida, por conta das exigências que a profissão de policial militar implicava em sua rotina. Além disso, ele faz menção às suscetibilidades doenças espirituais, uma vez que ao se iniciar o neófito se assemelha a um bebê e por isso é vulnerável:

O período de preceito religioso foi um dos períodos mais delicados da minha vida, por que eu sou policial militar, eu trabalho na rua e quando a gente faz santo que é esse novo nascimento a gente precisa ter alguns resguardos até porque como um bebê, a gente não tem imunidade, a gente está muito propício a pegar, por exemplo, doenças espirituais de modo que a gente precisa em nossa vida social durante esses 3 primeiros meses evitar a rua, a gente tem que evitar lazeres, tem que evitar diversão, evitar prazeres seja do lazer, sejam os prazeres alcoólicos, sejam os prazeres da carne, ou seja, a gente tem esse período de interdição. (NILO DE OGUM, em entrevista concedida em outubro de 2019).

O paralelo doença/imunidade que Sr. Nilo destaca estão relacionadas ao fato de uma vulnerabilidade espiritual daqueles que ainda estão firmando o Orixá, que podem em alguns ambientes absorver energias que não são suas e com isso provocar um desequilíbrio espiritual. Por esse motivo os iniciados na religião são orientados à interdição de 3 (três) meses sem vida social e sem os prazeres carnavais.

Maurício George (2014, p. 114) coloca que a presença do *quelê* no pescoço do Ião traz consigo um retrato de sensibilidade e que precisa ser conduzido com serenidade: “Estar com o *quelê* no pescoço é uma época melindrosa, de grande sensibilidade física e espiritual. É um período que requer muita resignação, muita calma e um rigoroso resguardo espiritual e corporal.”

Pode-se dizer que há um elemento que materializa o período de interdição do iniciado no Candomblé e que sela a submissão do noviço à religião, o *quelê*, que é um colar de contas sacralizadas que representa a ligação estabelecida com o Orixá. Ao fixar um *quelê* no pescoço do *iaô* tal joia deve permanecer em seu corpo por todo o seu período de preceito pós iniciação:

Para o ioruba a palavra *ilèkè* tem o significado de "fio, colar, e o *quelê* é realmente um colar sacralizado! Após ser colocado no *iaô*, representa a aliança formalizada entre ele e o seu orixá. Um símbolo sagrado na religião, o seu uso se traduz num momento glorioso, em que a pessoa se sente mais unida e realmente pertencente à sua divindade. (MAURICIO, 2014, p.114).

Por esse motivo o período do preceito pós iniciação é muitas vezes mencionado como o “período do *quelê*” uma vez que tal momento se vivencia com a joia sagrada no pescoço lembrando e afirmando ao noviço e à sociedade a condição de interdição presente naquele corpo.

Sr. Nilo recorda como foi ter que ficar de *quelê* por três meses, que para trabalhar na polícia militar de sua cidade ele tinha de cobrir o colar com um pano branco e o deixava por baixo de sua farda:

O *quelê* que é uma espécie de gargantilha que a gente usa no pescoço, feita de miçanga na cor do nosso Orixá, do nosso patrono, para quem o nosso Ori foi consagrado, na minha casa a gente usa essa gargantilha por 3 meses, amarrados pelo pescoço. Então assim, o meu pai não tira o *quelê* para nada, nem se for trabalhar. Eu enrolava o meu *quelê* com um lenço branco e colocava por baixo da minha roupa, seja em casa com a minha roupa completamente branca. Ou então debaixo da minha farda, mas ele não tira o *quelê*. (NILO DE OGUM, em entrevista concedida em outubro de 2019).

Deste modo, o *quelê* é mais do que um acessório, ele carrega muitos símbolos necessários a nova vida que se inaugura para o iniciado, por isso é melindroso, por isso é sensível e deve estar protegido de situações adversas. George Mauricio (2014, p.114) diz que o *quelê* compõe a vestimenta do iniciado:

O *quelê* deve estar sempre protegido, resguardado dos olhares públicos. O seu portador deve vestir-se adequadamente, sempre de branco, paramentado com o pano-da-costa protegendo seu dorso e com o ojá na cabeça. Essa é a roupa ritual do recém-iniciado no candomblé!

O *quelê* e o guizo preso ao tornozelo do *iaô* são artefatos religiosos, que passam longe de ser acessório estético, existe um motivo, um fundamento religioso, cultural, histórico e educacional de tais elementos se inscreverem na vida do recém iniciado sob um crivo

incontestável, onde os mesmos representam a obediência, o elo, e a ligação que começa a se estabelecer com a iniciação.

Histórias da tradição oral que foram ouvidas por mim durante o período de pesquisa e visitas em terreiros de Candomblé relatam que os *xaorôs* e os guizos eram presos aos tornozelos dos *iaôs* por quê antigamente as roças de Candomblés se localizavam, em maioria, na zona rural e que era recorrente que os noviços e noviças recebessem seus santos de maneira involuntária (nos três primeiros meses), não havendo controle do transe religioso, com isso, poderiam se perder na mata, deste modo o guizo preso aos pés sinalizaria a localização e o deslocamento do *iaô* dentro do terreiro.

A citação que segue apresenta fundamentos mitológicos que motivam o uso do *xaorô* pelos *iaôs*:

O *xaorô* (sáorò) é primordialmente usado em honra a lemanjá, a mãe de todas as cabeças, e a Obaluaê. Um dos símbolos da iniciação, serve para que os movimentos do *iaô* sejam seguidos, facilitando a sua localização. Conta um itã que foi lemanjá quem confeccionou o *xaorô* e o colocou em Obaluaiê, seu filho adotivo, para poder encontrá-lo e, assim, cuidar de seus ferimentos. O *xaorô*,[...] só são utilizados após serem sacralizados com banhos de folhas frescas e outros elementos. Composto de um ou dois guizos, o *xaorô* é preso com fios trançados de palha-da-costa no tornozelo do *iaô*. (MAURICIO, 2014, p. 105).

Ainda assim, recorre a mim a sensação que tive, todas as vezes que pude ver e ouvir *iaôs* caminhando de pés descalços com um par de guizos presos aos seus tornozelos. Eu sentia um ar de vigília, cada passo dado por um *iaô* no terreiro é sabido e ouvido por todos, os passos descalços mesmo que não sejam vistos, são ouvidos e com isso é possível saber da localização do *iaô*.

O *xaorô* que se fixa nos tornozelos é uma espécie de tornozeleira feita com palha-da-costa trançada (a palha-da-costa é uma palha de palmeira desidratada, seca, que na tradição iorubá repele energias negativas e espíritos de mortos). Nessa tornozeleira de palha se fixa um guizo de metal que durante o caminhar produz som de chocalho.

Dos itens que o preceito insere na vida do iniciado, o *xaorô* e o *quelê* são sem dúvidas os mais significativos e que impactam no corpo do neófito de forma a doutriná-lo na religião e que inscrevem a submissão do *iaô*, é uma espécie de prévia do que virá na convivência com a confraria religiosa.

Esses elementos religiosos que se agregam ao iniciado carregam consigo uma história e uma tradição, os iniciados como educandos se resignam sem questionar a tradição, essa tradição, por sua vez molda o *iaô* à casa, ao axé. O trecho a seguir ilustra que o significado de tais elementos está na sujeição à religião:

Xaorô Tornozeleira de palha da Costa, com guisos, que a iaô usa durante seu recolhimento na camarinha para iniciação. Significa sujeição ao candomblé e tem a finalidade prática de avisar onde anda a iaô que, quando em "estado de erê" (transe infantil), faz diabruras, fugindo, às vezes, do recinto permitido. F. - ior.: "sáworo" (xáuro)- pulseiras de guisos, propiciatórias, usadas pelas crianças. (CACCIATORE, 1988, p. 250 - 251).

Desse modo, os itens que a iniciação religiosa insere na vida do *iaô* podem ser tidos como materiais didáticos, pois produzem educação, ensinam, limitam e controlam os iniciados na religião. Com isso, os tensionamentos pós-iniciação começam a se tornar conscientes, os *iaôs* devem lidar com o desafio de se encaixar nessa nova vida, na nova rotina espiritual, totalmente concentrados em não cometer erros e em aprender o que precisa ser aprendido

Sr. Nilo me conta que identifica um elo entre a iniciação religiosa e aquilo que pode ser aprendido na religião, segundo ele os regimentos básicos da religião só serão ensinados àqueles iniciados:

Existe uma ligação entre a iniciação e os aprendizados, pois nesse período, a iniciação é o pontapé inicial que começa com o recolhimento em que os mais velhos e pai de santo vai começar esse processo pedagógico de ensinar ele vai começar a colocar os regimentos básicos da religião a partir daquele momento da iniciação: a etiqueta, a postura, a compostura, a resposta dos cânticos, a saber como se portar durante as funções e rituais, os orôs, algumas especificidades iniciais advêm desse período da iniciação e claro que não se esgota aí. (NILO DE OGUM, em entrevista concedida em outubro de 2019).

Segundo ele, tudo deve ser aprendido, e por isso tudo deve ser ensinado, desde sobre como se comportar nas mais diversas situações da confraria até conhecimentos sobre a religião em si. Esse ensinar e aprender, esse processo pedagógico acontece com as vivências e convivência com os mais velhos na religião.

O candomblé é uma religião de vivência, e a gente vai aprendendo a cada dia que a gente vai vivenciando-a e isso é para o resto da vida. Sobretudo, os rudimentos básicos começam no período da iniciação, é o pontapé inicial. O candomblé se aprende na prática, a academia ela ensina coisas que qualquer pessoa pode aprender. Os professores, os livros, os pesquisadores eles ensinam a história, estética, os hábitos, os costumes, mas os fundamentos intrínsecos da religião os livros não ensinam, isso você aprende sendo adepto, então é na vivência religiosa do adepto ao longo do tempo que ele vai aprendendo essas particularidades que não estão nos livros, ou pelo menos, não é para estar nos livros. (NILO DE OGUM, em entrevista concedida em outubro de 2019).

Para Sr. Nilo o que ele aprende no terreiro possui valor e acompanhará por toda vida, enfatiza que os fundamentos religiosos não podem ser aprendidos em livros ou cursos, e que mesmo que se pesquise sobre a religião, o verdadeiro conhecimento que é o fundamento

religioso (os segredos) só será revelado e aprendido com o passar do tempo e com a prática religiosa.

Sobre seus interditos Ekede Níger compartilha que não teve grandes dificuldades em se adaptar aos preceitos religiosos e as normas após a iniciação, mas que os banhos de ervas não a agradavam.

Eu não tive nenhuma dificuldade, foi supertranquilo o meu problema era os banhos horríveis que eu tinha que tomar e eu não suportava. Eram banhos feitos com ervas e outras coisas o que faziam que eles ficassem podres, e a gente era obrigada a tomar até o fim do preceito. O banho tinha objetivo de purificar. (EKEDE NÍGER DE OYÁ, em entrevista oral concedida em outubro de 2019).

Mesmo sabendo que o objetivo do banho de ervas era a purificação do corpo, para Sra. Níger aquilo significava um grande sacrifício, uma vez que o odor lhe desagradava.

Ainda assim, Sra. Níger acredita que o Candomblé contribuiu para que ela tenha se tornado uma pessoa melhor. Ela evidencia que não lhe ensinam a se tornar uma boa pessoa, mas a convivência em comunidade lhe possibilitou observar algumas atitudes de outros membros da religião que estavam em hierarquias maiores em relação aos *iaôs* que ela julgava serem inadequadas:

Depois que me iniciei no Candomblé eu me transformei numa pessoa melhor, por que antes eu era muito arrogante, hoje em dia eu já não sou tanto quanto eu era. E eu tento entender bem as pessoas ao meu redor. Não gosto de maltratar ninguém, por que eu via o que as outras ekedes faziam com os *iaôs* e até mesmo a própria mãe de santo então eu comecei a ter outros olhos e sempre tentar ser a melhor pessoa possível. (EKEDE NÍGER DE OYÁ, em entrevista oral concedida em outubro de 2019).

Sra. Níger com seu relato adentra em um território melindroso das religiões que possuem hierarquia, que é a questão dos maus-tratos e a doutrinação religiosa. É importante ressaltar que dentre todos os sujeitos da pesquisa ela é a única que traz em sua narrativa essa categoria de análise religiosa, e que também ela é a única colaboradora com grau e nível de hierarquia religiosa superior aos *iaôs*.

Não é que exista uma relação entre os maus-tratos que acontecem dentro da hierarquia do candomblé e que os estão no patamar mais baixo sejam escravos. Mas é como se eles fossem autoridade e que os *iaôs* tivessem que baixar a cabeça, aceitar tudo e pronto, como se tripudiassem em cima das pessoas e na religião fica quem é forte, quem não é não fica muito tempo, eu nunca fui mal tratada, pois eu sempre fui uma pessoa muito reservada, mas já vi muitas pessoas sendo maltratadas varias vezes. A partir do momento que eu entrei eu via os gritos, eles dizendo as coisas com os *iaôs*, chamando de imprestável, dando carão, sem ter modos para falar com aqueles seres humanos, eu me sentia mal e ficava observando, mas não podia interferir por que a partir do momento que eu interferisse e escutasse algo que eu

não gostasse eu nunca mais pisaria lá. (EKEDE NÍGER DE OYÁ, em entrevista oral concedida em outubro de 2019).

O desabafo de *ekede* Níger expõe algumas fissuras do fazer religioso e do processo de ensino e aprendizagem no Candomblé. Segundo ela, ao observar comportamentos que considerava truculentos vindos superiores religioso com recém iniciados, ela se sentia constrangida com a situação, mas não se encorajava à contestar, do contrario ela poderia sair da religião e interromper seu processo de aprendizagem.

Em comparação pode-se dizer que *ekede* Níger, também recém iniciada, estava sendo ensinada a ser autoridade na religião. Enquanto os outros sujeitos da pesquisa, *iaôs* estavam aprendendo a obedecer.

Ainda pensando sobre os processos de aprendizagem que a iniciação proporciona aos noviços, em sua grande maioria se ensina a acatar as interdições e com isso evitar as quizilas religiosas, para que não se crie situações desagradáveis com as divindades e confraria religiosa.

Mãe Stella de Azevedo Santos no seu livro: *Meu tempo é agora* (2010) define *ewo* como proibições particulares de cada tradição e que deve ser respeitada e seguida à risca:

Existem as famosas quizilas (ou quizilias), palavra quimbundo incorporada no "português brasileiro". Em nossa religião, de origem Yorubá, costuma-se dizer *éwò*. O *éwò* é a proibição, não só no que diz respeito a comportamentos, como também à alimentação. Filhos de determinada Casa não podem comer abóbora; pessoas que trazem determinado caminho são proibidas de comer quiabo; outras, de usar roupas berrantes, ou de determinados padrões; há pessoas que não devem frequentar ambientes com muita gente; comprar briga dos outros e assim por diante. (SANTOS, 2010, p. 109).

Nesse sentido, consolidar a vida espiritual de recém iniciado e suas interdições com as atividades profissionais significou um desafio para Sr. Nilo que trabalha como policial. Ele me conta que seu pai-de-Santo precisou “quebrar algumas quizilas²²” ou seja, abrir algumas exceções no tocante as interdições, para que seu filho-de-santo pudesse trabalhar normalmente:

Outra situação melindrosa do meu preceito o iaô recém-nascido não pode andar em hospital, acontece que por eu ser policial e trabalhar na rua eu me deparava muito com ocorrências onde as pessoas que entravam em confronto com a lei se machucavam ou saíam lesionadas, e acabam indo para um hospital e por estarem em flagrante, presas, precisam ter uma escolta policial no hospital e eu passei quase todo o meu preceito fazendo escolta de preso no Instituto Dr. José Frota (IJF). (NILO DE OGUM, em entrevista concedida em outubro de 2019).

²² Liberar os filho ou a filha de santo de algumas interdições.

De modo geral, passeios aleatórios na rua, visitas à cemitérios e hospitais são alguns dos lugares que o *iaô* deve evitar durante seu período de preceito iniciático, entretanto no caso de Sr. Nilo essas proibições foram pontos negociados entre o sacerdote e as divindades, pois essas interdições interferiam em sua vida profissional e consequentemente em seus subsídios financeiros. A flexibilidade do terreiro e a adoção de estratégias de amenizar as exposições energéticas a tais ambientes foram fundamentais para que o período de preceito e interdições ocorresse em harmonia.

Agora tu imagina, justamente os locais onde não era para eu estar foi onde eu passei a maior parte do tempo. Durante o meu primeiro ano de santo, e quem é *iaô* sabe disso, a gente não pode andar em cemitério e no dia de finados eu fui escalado de serviço para fazer a segurança do Cemitério do Bom Jardim. Então, por conta da minha atividade profissional eu passei por algumas situações conflitantes, mas nada que espiritualmente, conversando com o Orixá isso não fosse administrado, mas meu preceito foi tranquilo, aquilo que eu tinha para cumprir, eu só saía da minha casa para o trabalho, terminava o meu turno, eu voltava para casa, tomava o meu banho de ervas para poder limpar a matéria de todas as energias que circulavam na rua, vestia a minha roupa branca, cobria a minha cabeça e ficava em casa, normal, não saía para nada, dormia na minha esteira e aos finais de semana, caso eu estivesse de folga, eu tinha que ficar na roça, eu tinha que ficar no terreiro. (NILO DE OGUM, em entrevista concedida em outubro de 2019).

Sr. Nilo lista algumas *quizilas* ou interdições que foram adaptadas e negociadas para o pleno desenvolvimento de suas atividades funcionais na rotina de trabalho:

Meu pai não tirou meu Xaorô, não tirou o meu kelê, ele quebrou algumas coisas que a gente chama de quizilas, ele quebrou a quizila do espelho, *iaô* recém-nascido não pode olhar para espelho, mas eu tinha que trabalhar, eu sou motorista em viatura, eu tenho que olhar retrovisor, e eu tinha que olhar para espelho, então ele quebrou a quizila do espelho. Ele quebrou a quizila do talher, para eu poder comer manuseando talher. Mas por exemplo eu não quebrou a quizila de esteira, então não minha casa ou qualquer outro lugar que eu tivesse que dormir, eu tinha que levar a esteira, colocar no chão e dormir. (NILO DE OGUM, em entrevista concedida em outubro de 2019).

Ainda assim, nem todas as interdições puderam ser negociadas para que o *iaô* recém iniciado pudesse voltar à rotina profissional. Sr. Nilo recorda que o *xaorô*, que é o guizo que ficava preso ao seu tornozelo não pode ser removido, e que o som de sino emitido provocava risos entre colegas da corporação, que não sabiam do que se tratava:

[...] eu passei 3 meses com esse guizo amarrado no meu tornozelo, eu levantava o guizo um pouquinho na minha canela para poder calçar as botas que a gente chama de coturno, me fardava e ia trabalhar e as pessoas riam, porque eu ficava andado fardado e aquele guizo chiando, e as pessoas procuravam com o olho e não conseguiam ver por que estava por baixo da calça. (NILO DE OGUM, em entrevista concedida em outubro de 2019).

Deste modo, Sr. Nilo começa a experienciar a sua saída do *ronkó*, e seu regresso às atividades funcionais do dia-a-dia, levando consigo uma bagagem religiosa de uma doutrina oral, consciente de seus interditos e consequências.

A religião a qual ele se iniciou passa então a intervir em seus comportamentos e condutas sociais. Fazer parte do Candomblé é estar de acordo com suas intervenções e ter que seguir à risca suas orientações. Sobretudo, ser *iaô* é seguir sua vida numa constante vigília de autoanálise de suas condutas sintonizadas com as regras religiosas aprendidas no seio da iniciação, assim a religião vai dogmatizando um novo ser para a sociedade.

Para Sr. Nilo o comportamento perante a sociedade é o ponto de maior mudança, pois a iniciação aproxima o neófito à divindade e com isso o conhecimento dos tabus é fundamental para evitar as *quizilas*:

As mudanças sociais, são sobretudo, comportamentais, pois com a iniciação a gente passa a conhecer de acordo com o nosso orixá os nossos ewó, os nossos tabus, o que a gente não pode fazer mais, então cada orixá tem os seus tabus, sejam alimentares, sejam de hábitos e coisas [...] (NILO DE OGUM, em entrevista concedida em outubro de 2019).

Com isso, Sr. Nilo conta que os tabus, particulares de seu terreiro, fizeram com que ele tivesse que readequar sua vida, todavia enfatiza que não percebe as restrições como um problema, mas como algo que precisava ser lembrado de forma constante:

[...] na minha tradição de Candomblé existem hábitos do dia-a-dia que a gente não pode fazer mais e existem os tabus espirituais, assim eu tive que passar pelo processo de readequar toda a minha vida. Esse foi o menor dos problemas, eu tinha só que ficar o tempo todo lembrando o que eu não podia comer, por exemplo. (NILO DE OGUM, em entrevista concedida em outubro de 2019).

Ele exemplifica vestimentas e comportamentos eram vetados, pois poderiam causar tensões entre as divindades dele próprio, do terreiro ou do sacerdote:

Roupas, tons de cores, e tipos de roupas que eu não poderia mais vestir e coisas que eu não poderia mais fazer, tipo: eu adorava assobiar, hoje eu não posso mais, e eu antes assobiava por nada, qualquer coisa eu ficava assobiando uma música, então depois eu tive que ficar me condicionando mentalmente para não fazer isso, não faça, não faça, não pode! E com isso fui deixando esse hábito. (NILO DE OGUM, em entrevista concedida em outubro de 2019).

Acatar aos interditos é ter disciplina e demonstrar submissão e obediência à religião, assim em consonância com as regras religiosas o noviço poderá então se desenvolver e crescer na religião. Sr. Nilo compreende que com a saída do *ronkó* vive-se um período de adaptação, uma vez que as quizilas e interditos irão lhe acompanhar por toda vida:

[...] então foi um período de inúmeras adaptações e mudanças, as quais eu tive que reorganizar todo o meu modo de viver no dia a dia em relação esses tabus religiosos, preceitos e todas as coisas que a partir da minha iniciação eu não podia mais fazer. (NILO DE OGUM em entrevista concedida em outubro de 2019).

Para ele trata-se de um processo de adaptação emocional, ter que lidar com comportamentos que não poderia ter ou alimentos que não devia comer, ele disse que com o passar do tempo tudo o que não pode faz parte de seus mapas mentais, e ele simplesmente obedece, pois já está com tudo sob controle:

É uma serie de coisas que eu tive que me adaptar, e que hoje já estão introjetados eu já faço isso sem raciocinar muito é uma coisa involuntária é como respirar, então de tanto eu ficar condicionando emocionalmente isso, o que eu não posso fazer, eu já obedeço e não faço mais, já está no piloto automático do meu cérebro. Mas, o meu primeiro ano de santo, eu tive que ficar fazendo esse exercício mental de controle, de autocontrole para me readequar a essa nova maneira de ser, viver e agir socialmente. (NILO DE OGUM, em entrevista concedida em outubro de 2019).

Um fator determinante para que os *iaôs* assimilem e sigam os interditos é a convivência e presença no cotidiano do terreiro. Ali os interditos não são absurdos, eles constituem um parâmetro de normalidade na esfera religiosa. Com isso o senso comum religioso da confraria normalizará o novo hábito e incentivará a obediência à religião, preceitos e interditos.

Toda essa convivência no terreiro, os ensinamentos, interdições, orientações e quizilas que foram apresentados aqui trazem o questionamento sobre o controle que a religião promove em seus membros. Para Sr. Congo a tentativa de controle não vem da religião, mas de alguns espaços e líderes religiosos:

A religião não te controla, mas algum terreiros buscam isso, te controlar, te prender aquele axé, fazem que você tenha certos medos e acabe ficando naquela casa por ter receio de sair e encontrar uma outra realidade e as coisas acabarem desmoronando, mas eu não culpo a religião eu culpo as casas de candomblé, as lideranças. (CONGO DE OSSAIN, em entrevista oral concedida em outubro de 2019).

Sr. Congo acredita que há uma tentativa de controle social e religioso do iniciado para mantê-lo na confraria, uma espécie de fidelidade e permanência do membro ao terreiro. Enquanto Sr. Nilo percebe que o controle religioso sobre os corpos dos membros do Candomblé é algo que se relaciona à necessidade de uma disciplina religiosa, cumprir regras e respeitar as autoridades, o que para ele não é algo difícil, pois sua realidade como policial exige a obediência e a ordem:

Eu acho que o controle não vem pela religião, por que se a pessoa tem por exemplo, um tipo de personalidade que não gosta de regras que não gosta de normas que tem aquela essência da transgressão ela vai fazer santo no Candomblé e vai continuar

transgredindo. Não é porque o pai de santo disse: não faça isso, não faça aquilo que a pessoa vai obedecer. Eu sou militar e o militarismo está presente na minha vida já a quase 20 anos de modo que eu já tenho essa disciplina consciente, eu tenho esse senso de hierarquia e de disciplina que são os pilares do militarismo, então eu só precisei transpor isso para a religião, então eu não tenho problema em obedecer normas, nem regras, por que a minha vida social e profissional me coloca isso então como eu já vivo isso. (NILO DE OGUM, em entrevista concedida em outubro de 2019).

O fato é que o templo religioso investe energia, tempo e fé na iniciação de seus neófitos e precisa ter o retorno da investidura, o retorno será dado com a contribuição diária nas atividades, no respeito, na obediência e na permanência na confraria. Ao Candomblé não interessa ter *iaôs* rebeldes e questionadores, tradição não se contesta e hierarquia não se rebela, e Candomblé é uma religião de tradição oral e hierárquica, assim, todos devem obedecer, se engajar no trabalho e se moldar para seguir a cartilha do iniciado na religião.

Portanto, muito se transforma desde a saída do *iaô*, os preceitos religiosos vão modelando seu corpo aos dogmas da religião para que o Orixá permaneça em sua vida e para a sua permanência na confraria.

Sr. Congo menciona que ao entrar na religião todo o sistema cultural e religioso do Candomblé foi abraçado por ele, pois seu desejo era de fazer parte daquilo, ele queria e buscava essa nova vida que seria possibilitada com a iniciação:

Eu entrei na religião de uma maneira, eu abracei a cultura daquela religião, hoje eu sou uma pessoa mais tolerante, uma pessoa menos preconceituosa, menos machista, que era uma coisa que eu era, eu era uma pessoa preconceituosa, eu era uma pessoa machista, então acabou que eu me melhorei, primeiramente em relação a isso aí. Segundo em relação à educação, que querendo ou não, você aprende sobre educação em terreiro então acaba que você se torna uma pessoa mais educada e uma coisa leva à outra, você quando passa por algo, você quer saber de onde aquilo surgiu. Então quando você vai olhar a história da escravidão, e você vai ver como tudo isso aconteceu, como nos foi passado, o que os nossos ancestrais passaram a gente começa a ter um respeito maior pela própria humanidade e por nós, então com certeza isso foi uma das coisas que hoje eu tenho um olhar diferente após a iniciação. (CONGO DE OSSAIN, em entrevista oral concedida em outubro de 2019).

A narrativa de Sr. Congo apresenta um elemento fundante da religião, o encontro histórico e ancestral. Ao mencionar que o Candomblé trouxe para sua vida um novo olhar para a história dos seus antepassados e ancestrais, tem-se um recorte e um acesso reconhecido por ele da história viva pulsante e acessível de seus povos antepassados e ancestrais, que não foi apresentada, ensinada ou acessada nas escolas, mas que pela religiosidade e a vivência religiosa ele a reconhece e a acolhe.

Os dias de preceito no terreiro são dias de muito trabalho, pois o templo espiritual é uma casa e para funcionar plenamente suas demandas domésticas precisam ser supridas.

Então, os Iaôs devem dar conta disso, varrer, lavar, cozinhar, dentre outras atividades, do afazer doméstico ao fundamento litúrgico, tudo se ensina e aprende no dia-a-dia com a presença e com o fazer.

É uma época delicada em que a sensibilidade e a emotividade do iaô estão à flor da pele. A reclusão assusta, mas se ele teve o seu período de abiã, este deverá ter servido para prepará-lo neste convívio com as pessoas e com alguns rituais. O iaô precisa ter muita perseverança e paciência no seu dia-a-dia na casa de candomblé. Por meio do contato com as demais pessoas, principalmente com os mais velhos, em suas longas horas de trabalho na cozinha, lavando roupas, varrendo ou até depenando galinhas, se for interessado e esperto, adquirirá grandes conhecimentos e também fará boas amizades. Precisar ser prudente e não hesitar em aprender novas funções, procurando dar o melhor de si em tudo o que fizer, mas sabendo que errar faz parte do aprendizado. (MAURICIO, 2014, p.75).

Nesse sentido, Sr. Congo fala um pouco sobre a questão dogmática da religião, seus ensinamentos e fundamentos, e que a única forma de aprender os fundamentos da religião Candomblé é por meio da iniciação:

Eu acredito que existem coisas que somente quem é iniciado pode aprender, até porque se alguns fundamentos, alguns ensinamentos forem passados para pessoas que não são iniciadas essas pessoas não vão querer nem se iniciar, elas irão ficar acomodadas, irão ganhar esse conhecimento e não irão se iniciar e isso não é, sendo um pouco egoísta agora, isso não é interessante e justo com quem passou pelo sacrifício para aprender aquele fundamento. (CONGO DE OSSAIN, em entrevista oral concedida em outubro de 2019).

Para ele o conhecimento do fundamento religioso estaria relacionado ao sacrifício da iniciação, que ao iniciar-se na religião o indivíduo se torna merecedor do saber e energia que se movimenta naquela religião.

Em seguida ele me conta como acontece essa aprendizagem de fundamentos e dogmas para ele que se iniciou:

Eu aprendo observando, é clichê dizer isso, mas o Candomblé é observação, no Candomblé não existe bíblia, não existe um livro, então você acaba aprendendo com as atitudes dos mais velhos então você aprende olhando, observando e reproduzindo o que você vê, e as dúvidas você pergunta diretamente aos mais velhos, ao pai de Santo à mãe de santo. (CONGO DE OSSAIN, em entrevista oral concedida em outubro de 2019).

Pode-se perceber que o iniciado precisa vivenciar a religião para poder aprender sobre ela, o lugar da aprendizagem está relacionado ao lugar da tarefa, da execução de coisas e sobretudo da observação.

Sra. Níger confirma que a presença e convivência no terreiro são fundamentais na aprendizagem dos dogmas religiosos. Explica que possuir o cargo de *ekede* trouxe para ela a obrigação de aprender os fundamentos religiosos, pois tanto *ekedes* quanto *ogans* carregam

atribuições em tarefas de rituais religiosos como as iniciações, e apenas na convivência isso lhe será ensinado:

Eu aprendo as coisas no terreiro no dia-a-dia, observando e indo ao terreiro, por que lá as ekedes tem muito o que aprender, até mesmo numa feitura. há coisas que somente uma ekede e um ogan podem fazer. (EKEDE NÍGER DE OYÁ, em entrevista oral concedida em outubro de 2019).

Sra. Níger comenta sobre a obediência sacerdotal e as imposições que muitas vezes amedrontam os membros da religião e os mantêm vinculados à egrégora, como se a fé e o encanto inicial, com o passar dos ritos e com a convivência cotidiana fossem cedendo lugar ao medo:

Na realidade, o que eles tentam passar é que a gente sempre tem que obedecer o sacerdote, mesmo ele estando errado e por conta disso muita gente tem vontade de sair, conhecer outros terreiros, mas também acabam não fazendo por tem medo, medo de tudo dar errado, de acontecer uma desgraça na sua vida, mas quem tem coragem, na realidade enfrenta todos os seus medos. (EKEDE NÍGER DE OYÁ, em entrevista oral concedida em outubro de 2019).

Assim, muitos dos que conseguem se manter na religião são pessoas que conseguiram se resignar, obedecer, não questionar, se engajar e se vincular àquela realidade e àquelas pessoas que da egrégora fazem parte.

Aquele que se inicia na religião, nasce espiritualmente para novas experiências, o terreiro é o espaço para que essas experiências aconteçam. Os serviços domésticos e o lido com os membros da religião criam os laços de irmandade na confraria e laços de preparo para a vida religiosa que se abre com a iniciação:

É uma época delicada em que a sensibilidade e a emotividade do iaô estão à flor da pele. A reclusão assusta, mas se ele teve o seu período de abiã, este deverá ter servido para prepará-lo neste convívio com as pessoas e com alguns rituais. O iaô precisa ter muita perseverança e paciência no seu dia-a-dia na casa de candomblé. Por meio do contato com as demais pessoas, principalmente com os mais velhos, em suas longas horas de trabalho na cozinha, lavando roupas, varrendo ou até depenando galinhas, se for interessado e esperto, adquirirá grandes conhecimentos e também fará boas amizades. Precisar ser prudente e não hesitar em aprender novas funções, procurando dar o melhor de si em tudo o que fizer, mas sabendo que errar faz parte do aprendizado. (MAURICIO, 2014, p.75).

Nesse lugar de experiências, ensino, orientação e aprendizagem surge o questionamento sobre qual Iaô os terreiros buscam, será que existe um padrão, um modelo a ser seguido. Sr. Congo orientado por suas experiências religiosas acredita que exista sim uma busca por um noviço ideal, e que isso é algo positivo:

Eu te falo pela minha casa atual, eu acredito que sim, na verdade a busca pelo padrão, pelo molde do adepto não é ruim, pois quando você quer padronizar, você coloca num nível alto, o conhecimento é repassado igualmente para todos as regras, os dogmas, tudo é repassado para que todos sigam aquela lista e que todos na verdade aprendam juntos, cresçam juntos e possam se desenvolver juntos. (CONGO DE OSSAIN, em entrevista oral concedida em outubro de 2019).

Ao passo em que ele mesmo reconhece que se trata de uma padronização impossível, uma vez que cada indivíduo vai receber cada ensinamento e tentativa de padronização de uma forma distinta.

Então essa padronização, essa vontade é impossível de acontecer, a tentativa existe, mas cada indivíduo é um ser diferente e acaba com o mesmo conhecimento aplicando ou entendendo de uma forma diferente, então essa padronização acaba não existindo e essa tentativa de docilizar e transformar todo mundo num iaô ideal ela existe e eu acho válida, eles tentam ter um controle sobre nós, sobre os nossos atos para saberem com quem você anda e o que você faz. (CONGO DE OSSAIN, em entrevista oral concedida em outubro de 2019).

Desta forma, ele percebe que mesmo que a religião tenha uma busca por um padrão ou modelo de membro religioso, para ele isso representa uma maneira de controle de comportamento.

Portanto, tendo compreendido acerca das motivações que levam cada indivíduo à iniciação e da busca da disciplina e doutrinação por parte da religião, o estudo em seu segmento seguinte se debruça sobre como os dogmas da religião são aprendidos e ensinados a partir das narrativas dos três colaboradores.

7.2 Como aprende os dogmas da religião

Até aqui as falas dos iniciados no candomblé ilustram o terreiro como um lugar onde se consagra a religião, onde a fé e a tradição ancestral modelam os corpos religiosos numa espécie de devir do homem e da mulher candomblecista. Nesse sentido, o terreiro produz educação, pois ensina o iniciado sobre as normas, as condutas, a tradição, o rito e sobre a hierarquia do Candomblé.

O que se ensina não é norteador por um livro sagrado, ou textos e normas de condutas estabelecidas pelo fazer religioso. O conteúdo que é aprendido por cada filho e filha de santo é o que foi vivido e aprendido anteriormente, que a vivência, a experiência e sobretudo a tradição legitimam.

Sr. Nilo ilustra com a sua narrativa sobre como ele percebe os processos de ensino e aprendizagens no terreiro:

Você aprende fazendo, praticando. Cantar por exemplo, você de tanto ouvir os seus mais velhos cantando você começa a balbuciar as sílabas, os fonemas das músicas e você vai se encorajando, até que você está cantando. As rezas, você de tanto ouvir o seu pai de santo rezar, você de tanto ouvir seus mais velhos rezando você vai ouvindo e introjetando aquilo e quando você se da conta você está repetindo. O jeito de limpar um bicho, o jeito de tirar um axé, o jeito de preparar uma comida de santo, você vai na cozinha de santo e você vai colocando a mão na massa e vai vendo como é que aquelas pessoas que estão a mais tempo que você na religião estão fazendo, e vão dizendo: olha você faz isso, você faz aquilo. Então não minha casa de santo você vai praticando, você vai aprendendo e depois você vai passando para aqueles novos adeptos que estão chegando. (NILO DE OGUM, em entrevista concedida em outubro de 2019).

O relato de Sr. Nilo elenca parte de ações que produzem a aprendizagem no terreiro: fazer, praticar, rezar, limpar, preparar, cantar, ouvir, encorajar, introjetar e repetir. Tais verbos retratam bem o dia-a-dia pedagógico no terreiro de Candomblé, e mesmo que cada lugar siga uma tradição distinta, o *modus operandi* do ensino e aprendizagem se mantém, pois a oralidade e a vivência ainda são os elementos norteadores do que se ensina e aprende.

Para ele, o bom filho de santo é aquele que obedece e respeita os pilares da hierarquia, e que a obediência religiosa vai o tornando dócil em sua vida:

[...] eu posso dizer, que eu sou um filho de santo obediente, eu posso dizer que eu sou um filho de santo que respeita os pilares e hierarquias da casa de santo, respeito os meus mais velhos, mas isso não anula a minha ansiedade, isso não anula por exemplo, o fato de eu ser um homem intempestivo, de ser um homem de temperamento e cabeça muito quente, eu sou tudo isso, mas a prática religiosa vai me docilizando para que eu siga essa minha vida religiosa com disciplina e com respeito à hierarquia e a disciplina e sobretudo os mais velhos. (NILO DE OGUM, em entrevista concedida em outubro de 2019).

De todo modo, as narrativas dos sujeitos colaboradores enfatizam o Candomblé como uma religião que sustenta seus pilares sob o crivo do respeito e da obediência aos pares que se iniciaram antes, quem ensina tem a palavra de mestre, a palavra final, o olho que acompanha, a palavra que aconselha e pune. Quem aprende, aprende de cabeça baixa e de ouvidos abertos, de olhos atentos ao que os outros fazem, na consciência de que a obediência e o respeito àquilo que lhe ensinam precede à prática.

A aprendizagem consiste portanto, em respeitar e reproduzir, o espaço para as perguntas até existem, no sentido de solicitar orientações sobre como proceder, por exemplo. Nunca questionar, tradição não se questiona, se segue. Àqueles que ousarem não seguir à risca o que lhe é orientado, correm o risco de punições espirituais e punições à nível da confraria religiosa.

As punições espirituais seriam os supostos castigos, doenças e toda sorte de malefícios que podem se abater sobre a vida do iniciado. As punições da confraria seriam, os castigos verbais, que geralmente acontecem em público, onde suas formas acabam assumindo um caráter de constrangimento, assim ninguém repetirá o erro. Importante ressaltar que as punições da confraria são provenientes de seu líder religioso, não existe um padrão sobre como punir, segue-se a conduta e vontade de quem gerencia a casa religiosa.

Durante os períodos de observação em que estive em terreiros da cidade de Fortaleza no estado do Ceará para realização de pesquisas, onde tive a oportunidade de conviver com a rotina do terreiro, pude notar abordagens e correções distintas para erros semelhantes. A lei do santo é uma, mas a sua aplicação e punição é variante e abrangente, varia em cada caso, para cada pessoa.

De todo modo, a violação da lei do santo é instituída pelas pessoas que gerem cada templo e carrega um lugar de punição distinto que irá considerar variantes individuais de cada filho ou filha de santo como: hierarquia religiosa, poder aquisitivo, frequência na casa, proximidade com as lideranças do terreiro, dentre outras.

É importante ressaltar que os dados e argumentos que se apresentam foram construídos a partir das narrativas, e experiências de cada sujeito a respeito do ritual de iniciação. A todo momento a microesfera da narrativa dialoga com bibliografias que se ligam em aspectos gerais de uma tradição oral. Ressaltando sempre que as tradições orais religiosas se adaptam e que cada terreiro segue sua tradição de seu modo, cada axé leva consigo sua particularidade de ensinar e aprender sobre a religião que lá que produz.

Cada terreiro produz seu candomblé, norteado por aquilo que aprendeu em suas casas matriz.

Os iniciados na religião que contribuíram com a pesquisa relatam que a iniciação na religião trouxe a consciência espiritual, a convivência coletiva diária e principalmente a disciplina, o corpo religioso no candomblé deve ser um corpo que compreende seu lugar na hierarquia e a sua importância, nas tarefas que fazem o terreiro pulsar e se manter vivo na cidade, produzindo fé e mantendo a história.

Sr. Nilo, um dos sujeitos da pesquisa na fala a seguir expõe seu olhar e compreensão sobre o candomblé, segundo ele a ancestralidade é o que conduz à obediência e do respeito às autoridades religiosas:

O candomblé é uma religião ancestral, que preza muito a questão da ancestralidade, o respeito e a obediência aos mais velhos, querendo ou não, isso é um controle, isso é uma disciplina e controle dos corpos e das mentes, por assim dizer. O candomblé

para mim reafirma a questão da autoridade, do respeito à autoridade, da obediência à autoridade. De aprender a lidar com questões relativas ao tempo, no sentido de que eu sou uma pessoa muito ansiosa e o candomblé me ajuda a lidar com essa ansiedade, eu geralmente quero muito as coisas para ontem e o candomblé me disciplina nesse sentido, de aguardar que o tempo se encarregue de preparar os caminhos e as situações que aquele meu desejo e aquela minha vontade aconteça, ou não. (NILO DE OGUM, em entrevista concedida em outubro de 2019).

Deste modo, Sr. Nilo acredita que precisava de disciplina e calma, que a religião trouxe isso para ele. Segundo ele a pedagogia do Candomblé ganha utilidade a partir do momento que ela se sobressai aos muros da religião, quando interfere em na personalidade de cada membro, possibilitando caminhos de mudanças e a compreensão dos limites que ele julga serem necessários.

Então eu acho que a pedagogia da religião é nesse sentido, para que eu tenha os freios e os contrapesos em relação a minha personalidade, [...] e a religião me ajuda nesse sentido de colocar os limites necessários. Para que essa vazão do meu ser, do meu eu, caso aconteça ela se da maneira mais controlada possível. (NILO DE OGUM, em entrevista concedida em outubro de 2019).

Nesse sentido, com os dados obtidos por meio das entrevistas os sujeitos acreditam que a iniciação promoveu mudanças sociais e comportamentais em suas vidas, que os interditos e preceitos religiosos modificam hábitos sociais e alimentares, que ainda assim, são assimilados e passam com o decorrer do tempo a fazer parte da realidade de cada iniciado. Assim, a religião, o candomblé no caso, altera a conduta do iniciado frente ao mundo e à sociedade.

8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo constata a partir das narrativas dos sujeitos que o rito iniciático do Candomblé produz e reproduz objetos de educação em seus neófitos. A iniciação na religião educa, disciplina e doutrina seus corpos para uma nova vida, que um novo mundo de códigos, preceitos, normas e concepções lhes é conhecido e que a religião passa a orientar suas vidas.

As narrativas trouxeram à luz acadêmica os métodos, as abordagens e as concepções educativas usadas na prática religiosa do Candomblé e com isso, observou-se que o que se ensina na religião espelha-se nas ações dos indivíduos na sociedade, assim a iniciação de fato produz homens e mulheres que sirvam como instrumentos religiosos na preservação das tradições, da história e da memória afro-brasileira.

A tese de que o neófito ao passar pelo ritual de iniciação do Candomblé deve morrer para a sua vida anterior à iniciação e nascer para uma nova vida religiosa se comprova. O nascimento do ser religioso se inicia com os rituais de feitura e segue se consolidando com a apreensão dos preceitos e dogmas religiosos.

Se evidencia que o simbolismo do morrer permeiam o imaginário coletivo de fé da egrégora, ainda assim, se sustenta fundamentando uma espécie de abandono da vida anterior e o acolhimento da vida que se inaugura após a iniciação, possibilitado por processos educativos, onde são instituídas as liturgias, as regras e as condutas adequadas ao iniciados em consonância com a cosmovisão religiosa vivida nos templos os quais cada sujeito faz parte.

O processo de iniciação nos templos religiosos dos sujeitos em questão se caracteriza de maneira peculiar, os métodos e abordagens rituais respeitam as particularidades de cada terreiro, entretanto muitos elementos se preservam como o recolhimento, a raspagem da cabeça, a festa de saída e o preceito religioso. De acordo com as falas dos sujeitos todos os processos vivenciados na iniciação se modulam como relevantes para seus respectivos desenvolvimentos na religião e sua vida em sociedade.

A pesquisa apresentou que dentre os sujeitos, todos se iniciaram no Candomblé por que queriam fazer parte da religião. Havendo algumas narrativas que trouxeram demandas e doenças espirituais como motivação motriz para a iniciação.

Evidenciou-se que a medida em que a iniciação acontece os *iaôs* criam com o terreiro de candomblé uma relação mutua de dependência, o membro religioso depende da

religião para aprender sobre ela e obter suas dádivas em vida e a religião depende com filho e filha de santo para se manter viva, ativa e pulsante.

As descrições dos sujeitos apresentam posturas rigorosas com ênfase na disciplina e nas punições, caso haja alguma conduta que quebre ou burle o regimento interno de cada terreiro. Constata-se ainda, que as aprendizagens acontecem com a convivência, no lido diário, os mais velhos na religião ensinam aos mais novos de maneira oral e prática. Sendo adotada uma postura educacional de compromisso e seriedade com a tradição e com o fundamento religioso que é transmitido, pois dali se obtém um novo ser integrará a confraria religiosa e a sociedade.

Todos sujeitos colaboradores da pesquisa se reconhecem como novos seres humanos após a iniciação, a disciplina, obediência e a boa conduta moral são adjetivos que aparecem nas narrativas como algo agregado pela religião.

Dessa forma, a tese constata que a iniciação religiosa no Candomblé produz uma interferência educacional na vida dos sujeitos, que essa interferência se modula, em sua grande maioria, nos dogmas e interditos que disciplinam com rigor a conduta de seus membros dentro e fora do terreiro.

A educação litúrgica e iniciática do terreiro exige de seus filhos e filhas de santo a disciplina e o compromisso. Educa e em muitos momentos produz uma espécie de angústia e desconforto pelo processo disruptivo. Essas ferramentas pedagógicas mantém o ser religioso no terreiro, como mão-de-obra para suas funções religiosas, e sobretudo como perpetuação da tradição que se forja a cada dia em cada templo religioso.

Assim, tem-se que no Candomblé com suas práticas milenares, perpetua sua tradição por meio da iniciação, que é a grande celebração da religião, um momento de grande festa e felicidade para toda comunidade religiosa. Nela se produz os seres religiosos que irão manter viva a tradição na religião e na sociedade.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Silvo Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro, 2019.
- AUGRAS, Monique. **O Duplo e a metamorfose**: A identidade mítica em comunidades nagô. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 2008.
- BARBOSA, Madelyne dos Santos. **Rituais Totêmicos e Práticas Educativas de um Candomblé Ketu em Fortaleza**. Dissertação (Mestrado em Educação), Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, UFC. 100 p. 2018.
- BARROS, Daniela; PEQUENO, Saulo; PEDERIVA, Patrícia Lima Martins. (2018). **Educação pela tradição oral de matriz Africana no Brasil**: Ancestralidade, resistência e constituição humana. Arquivos Analíticos de Políticas Educativas, 26(91). <http://dx.doi.org/10.14507/epaa.26.3518>
- BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia**: rito nagô. 3.ed, São Paulo: Editora Nacional, 1989.
- BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia**: rito nagô. 4.ed, São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BORDIEU, Pierre. Esboço de auto-análise. Ed. Companhia da Letras, 2005.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é educação**. São Paulo: Brasiliense, 2007.
- CABRERA, Lydia. **Iemanjá & Oxum**: Iniciações, Ialorixás e Olorixás. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.
- CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. Salvador: Editora do Museu do Estado da Bahia, 1948.
- CASTILLO, Lisa Earl. **Entre a oralidade e a escrita**: A etnografia nos candomblés da Bahia. Salvador: EDUFBA, 2010.
- CACCIATORE, Olga Gudolle. **Dicionário de cultos afro-brasileiros**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 3a edição revista, 1988.
- FREIRE, Paulo. **Extensão ou comunicação?** 17. São Paulo: Paz e Terra, 2015.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1978.
- GIL, Antônio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. São Paulo: Atlas, 1987.
- LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres** - 2. ed. rev. - Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.
- NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. - 1. ed. - São Paulo: Perspectivas, 2016.

NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo**: documentos de uma militância pan-africanista - 3. ed. rev. - São Paulo: Editora Perspectiva, 2019.

HALL, Stuart. **Da Diáspora**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. **A Tradição Viva**. In J. Ki-Zerbo (Org.) História Geral da África I: Metodologia e Pré-História da África (pp. 167-212). Brasília: UNESCO, 2010.

IPEA. **As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil** : 120 anos após a abolição / Mário Theodoro (org.), Luciana Jaccoud, Rafael Osório, Sergei Soares . – Brasília : Ipea, 2008.

COSSARD, Gisèle Omindarewa. **A filha-de-santo**. (1946). In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. (Org). O culto aos orixás, voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

JACCOUD, Luciana. **Racismo e república**: o debate sobre o branqueamento e a discriminação racial no Brasil. In: THEODORO, M. (Org.). As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil: 120 anos após a abolição. Brasília: Ipea, 2008.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A família de santo nos Candomblés Jeje-Nagôs da Bahia**. Salvador: Corrupio, 2003.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A anatomia do Acarajé e outros escritos**. Salvador: Corrupio.1998.

LOPES, Nei. **Novo Dicionário Banto do Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas 2006.

MAURICIO, George. **O candomblé bem explicado**: Nações Bantu, Iorubá e Fon. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. São Paulo: N1edições, 2018.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e. Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2015.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**. 1. Ed. São Paulo, Martin Claret, 2015.

OLIVEIRA, David Eduardo de. **Cosmovisão Africana no Brasil**: Elementos para uma filosofia afrodescendente. Fortaleza, Ed. LCR, 2003.

PARES, Luis Nicolau. **A formação do Candomblé**: histórias e ritual da Nação jeje na Bahia. 2 ed. Campinas - SP: UNICAMP, 2006.

PRANDI, Reginaldo. **O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso**. Dossiê religiões no brasil, Estudos Avançados Print version ISSN 0103-4014On-line version ISSN 1806-9592. Estud. av. vol.18 no.52 São Paulo Sept./Dec. 2004. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40142004000300015>

RICHARDSON, Roberto Jerry. **Pesquisa Social**: métodos e técnicas. (et al) 3 ed. São Paulo: Atlas, 2012.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nàgô e a morte**: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia; traduzido pela Universidade Federal da Bahia. 13 ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo. **Meu Tempo é Agora**. 2ª edição. Salvador: Assembleia Legislativa do Estado da Bahia, 2010.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade**: A forma social negro-brasileira. Petrópolis: Vozes 1988.

SODRÉ, Muniz. **O Pensar Nagô**. Petrópolis: Vozes, 2017.

THIOLLENT, Michel. (2011). **Metodologia da Pesquisa-ação**. 18. Ed. São Paulo: Cortez, 2011.

VALLADO, Armando. **Lei do Santo**. Rio de Janeiro: Pallas. 2002.

VERGER. Pierre Fatumbi. **Orixás deuses iorubás na Africa e no Novo Mundo**. Salvador: Currupio. 2002.

VERGER. Pierre Fatumbi. **Notas sobre o culto dos Orixás e Voduns**. Salvador: Currupio. 2000.

YIN, Robert K. (2015). **Estudo de caso**: planejamento e métodos. Porto Alegre: Bookman, 2015.

GLOSSÁRIO

Abian: aquele ou aquela que frequenta templo de Candomblé, que ainda não foi iniciado na religião. Estágio que antecede a iniciação.

Adjá: Instrumento musical, uma espécie de sineta de metal, muito utilizada nos cultos e rituais de religiões afro-brasileiras.

Agbo-ilê: Termo em iorubá que designa um conjunto de casas, grande comunidade onde se cultua o panteão iorubano.

Aiê: Conforme a mitologia iorubá, representa o mundo físico. espaço paralelo ao mundo espiritual, o orum.

Àjobo: Assentamento onde estão presentes objetos sacralizados para os orixás protetores de uma casa de candomblé.

Amalá: Comida ofertada ao orixá Xangô. Nome usado para a celebração religiosa que costuma acontecer nas quartas-feiras nos terreiros de Candomblé.

Axé: Do iorubá asè que representa força e energia vital.

Babalaô: Sacerdote dos candomblés jejes-nagôs que pratica Ifá, método divinatório.

Bantofones: Grande conjunto de línguas do grupo nigero-congolês oriental faladas na África, do quinto paralelo da latitude norte até o Sul, reunidas por critério morfossintático e lexical.

Bantos: indivíduos escravizados trazidos das regiões da África equatorial e a austral para o Brasil, pertencente a esse grupo linguístico.

Barco: Nome dado ao grupo de pessoas ou ao indivíduo que se ingressa no período iniciático do Candomblé.

Batuques: Forma inicial de designar as manifestações afro-brasileiras que eram acompanhadas de percussão.

Bolonã: Trata-se de uma prática ritual onde se confirma se alguém é ou não rodante, se entra em transe mediúnico ou não.

Borí: Nome dado ao ritual de dar comida à cabeça. As oferendas são feitas no orí (cabeça da pessoa) e com isso almeja-se um melhor equilíbrio dos assuntos mentais.

Caboclo: Designação atribuída aos espíritos de ancestrais indígenas brasileiros que são cultuados nas cerimônias de Umbanda.

Camisú: Camisa feita de algodão.

Ebó: Ritual de oferenda às divindades do panteão africano. Com o ebó busca-se obter uma graça, seja uma limpeza energética ou abertura de caminhos.

Ebômi: Posto alcançado passado sete anos após a iniciação no Candomblé.

Ekede: Cargo de posto hierárquico feminino, concedido às mulheres que não incorporam orixás e que recebem a tarefa de cuidar dos orixás e seus filhos-de-santo durante o transe mediúnico.

Erã: Carne.

Erê: Divindade com espírito infantil.

Feitura: Ato de fazer o santo, ou se iniciar no Canomblé

Iaô: Aquele ou aquela que se inicia no Candomblé. O iniciado será iaô por um período de sete anos, após esse tempo e com as obrigações religiosas feitas, passará ao posto de ebômi.

Ijoye: Chefes.

Ilu: Cidade ou a vila.

Iyálase: Ialaxé é o título de mais alto posto hierárquico em um terreiro de Candomblé, seria a segunda pessoa mais importante após o sacerdote ou sacerdotisa.

Jeje-Nagôs: Indica a conexão das culturas jejes e nagôs que se expressão na religiosidade afro-brasileiras cultuando Vodum como Orixás.

Ogan: Cargo masculino que designa posto hierárquico no Candomblé, dentre muitas funções específicas o ogan é uma espécie de sacerdote musical, que conduz rituais e danças com o toque dos tambores e cantando as cantigas.

Ogum: Orixá do panteão africano que está relacionado as guerras e ao fogo.

Ojá: Pano-de-cabeça em algodão cru usado como turbante com a finalidade de cobrir a cabeça dos filhos e filhas-de-santo.

Orí: Cabeça.

Òrìsà: Orixá, divindades cultuadas nos candomblés que representa as energias da natureza e que se manifesta por meio da incorporação em seus médiuns.

Orô: Ritual de sacrifício, sacralização e imolação animal onde são feitas oferendas às divindades.

Orum: Conforme a mitologia iorubá, representa o mundo espiritual.

Ossain: Orixá do panteão africano que está relacionado as folhas.

Oxalá: Orixá do panteão africano que está relacionado às energias de criação da natureza e que representa a paz.

Oyá: também conhecida como iânsã é uma orixá do panteão africano que está relacionada aos ventos, raios e tempestades.

Pano-da-costa: Tecido que é amarrado a cima dos seios que sobrepõe a saia e o camisú, usado por mulheres no Candomblé.

Paó: Sequência de palmas ritmadas que são realizadas para sacralizar situações.

Preto Velho: Divindade cultuada na Umbanda que personifica escravizados que se divinizaram e atuam e linhas de cura.

Ronkó: Câmara iniciática onde os neófitos são recolhidos para os rituais de iniciação.

Xangô: Orixá do panteão africano que está relacionado à justiça.

Xirê: Em iorubá tem o significado de roda. Trata-se de uma dança onde as divindades são chamadas por meio de cantigas e toques de tambores.

Yemanjá: Orixá do panteão africano que está relacionado às marés.