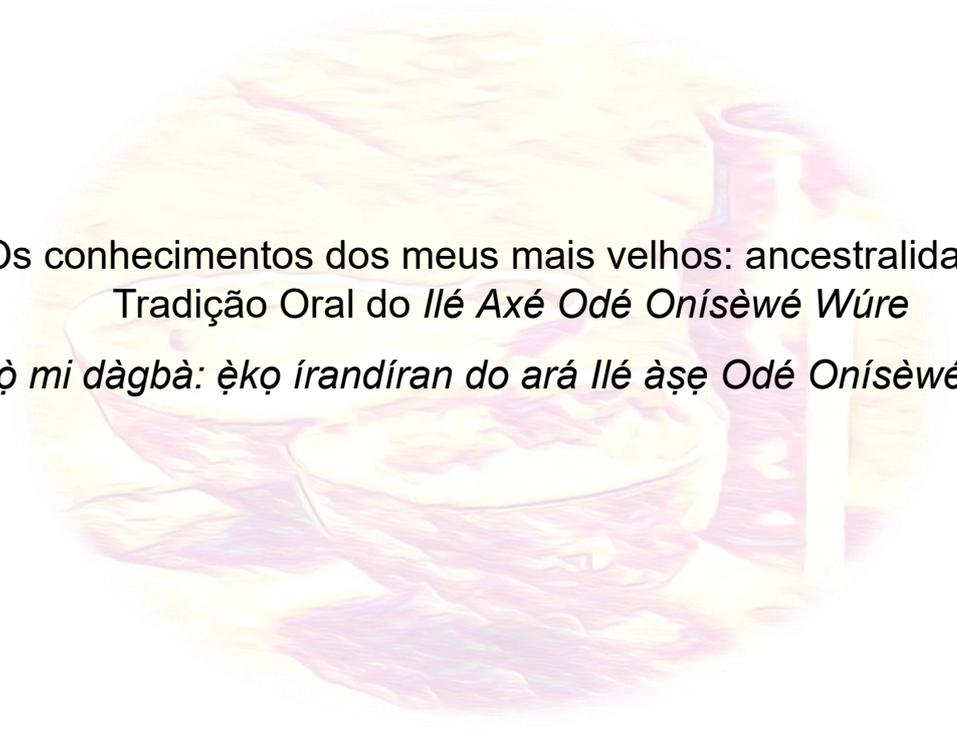


UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA - UnB
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SUSTENTABILIDADE
JUNTO A POVOS E TERRITÓRIOS TRADICIONAIS

ANDREA VALENTIM ALVES FERREIRA
(GBÁLEJINAM)



Os conhecimentos dos meus mais velhos: ancestralidade e
Tradição Oral do *Ilé Axé Odé Onísèwé Wúre*
Ìmò mi dàgbà: èkọ írandíran do ará Ilé àşẹ Odé Onísèwé Wúre

ANDREA VALENTIM ALVES FERREIRA - *GBÁLEJINAM*

Os conhecimentos dos meus mais velhos: ancestralidade e
Tradição Oral do *Ilé Axé Odé Onísèwé Wúre*

Ìmò mi dàgbà: èkọ írandíran do ará Ilé àşẹ Odé Onísèwé Wúre

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sustentabilidade Junto a Povos e Territórios Tradicionais da Universidade de Brasília, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre.

Orientadora: Profa. Dra. Mônica Celeida Rabelo Nogueira

Brasília - DF
2024

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA - UnB
Pós-Graduação em Sustentabilidade Junto a Povos e Territórios
Tradicionais da Universidade de Brasília - UnB

Folha de aprovação

Assinatura dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Mestrado de Andrea Valentim Alves Ferreira, realizada em 04/09/2024:

Profa. Dra. Mônica Celeida Rabelo Nogueira (Orientadora)
Centro de Desenvolvimento Sustentável - UnB

Profa. Dra. Daniela Barros Pontes Silva (Examinadora)
Centro Universitário de Brasília (UniCeub)

Profa. Dra. Juliana Ventura Fernandes (Examinadora)
Instituto Federal de Minas Gerais (IFMG)

Profa. Dra. Nathalia Vince Esgalha Fernandes (Examinadora)
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (Clacso)

Bàbálóriṣà Lucas D'Ayrá
Ilé Ọba Ina Àṣẹ Ọyá

Òmí tútú – A água é fresca
Òmi ònà tútú – A água refresca os caminhos
Òmi Ilé tútú – A água refresca a casa
Òmi tutu afalia – A água refresca o bem-estar

Reza iorubá

Dedico este trabalho à ancestralidade, que me permitiu chegar até aqui, e à *mamilis* Suely, que desde sempre se fez presente em minha vida. Sem seu apoio e paciência comigo, eu não teria conseguido.

AGRADECIMENTO

Obí rèè ó – O obí é cordial (é bom) com você

Obí rèè ó – O obí é cordial (é bom) com você

Obí rèè ó – O obí é cordial (é bom) com você

Nesses dois anos de mestrado, que envolveram muito estudo, esforço e dedicação, algumas pessoas foram fundamentais para essa conquista que sempre foi um sonho para mim. Tive uma rede de apoio, de amparo e afeto. Assim, eu gostaria de aqui expressar a importância que elas tiveram em minha vida, pois sei que estão comemorando comigo mais esta etapa. Começo agradecendo à minha orientadora, a Prof. Dra. Mônica Nogueira, a Moniquinha, que de diminutivo tem somente o nome. Ela é grande, tem o coração maior do mundo, e se tornou para além da minha orientadora, minha amiga e minha irmã de axé. A ancestralidade se fez presente e a colocou no meu caminho. Obrigada, *fessora* Mônica Nogueira, por sua dedicação. Mesmo diante do turbilhão que sua vida é, a senhora se fez presente, acreditou e depositou sua confiança em mim. Sua presença foi fundamental para que eu conseguisse chegar até aqui. Aprendi que o processo de escrita da dissertação é solitária. Por diversas vezes, fui privada de muitos momentos e de companhias com as quais eu queria estar, mas tive que abrir mão para poder chegar aqui. Pela compreensão e apoio nesse processo, início também agradecendo à minha família, *mamilis* Suely, meu pai André, meu irmão Felipe e minha cunhada Aline, por segurarem a minha mão, aguentando minhas mudanças de humor por conta do cansaço. Saibam que mesmo a presença silenciosa em minha vida foi de grande importância. À minha tia Lívia, por sempre perguntar como eu estava e se mostrar tão interessada no que eu me propus a pesquisar. Aos meu tio Pipoca que, sempre ao ir à minha casa, falava orgulhoso para seus filhos sobre meu esforço em estudar. Aos(às) meus(minhas) amigos(as), a começar pela Míriam, amiga e irmã de todos os momentos, ao Márcio, quem amo infinitamente, ao Fabrício, à Laura, que mesmo em *Minas Gerais*, faz-se presente em minha vida, Manuela, Lorena, Denise, Fred, Anderson, Henrique, Gabriela, Estela e Sirlene. À Katia Fávilla, pelas conversas no meio da madrugada, ao Jorge, Samuel, Naninha e Suzy, por sempre me empurrarem dizendo “*bóra, menos que mais*”. As integrantes do

larzin, Tati Tannus, Raquel e Vivis, que me falavam de suas experiências de mestrado e me faziam rir e às vezes entrar em desespero. À Dani Barros (assim carinhosamente mesmo), que trouxe tantas contribuições na qualificação do projeto de pesquisa. À Thaís Dumê, que mesmo diante dos embates que a vida lhe colocou, participou do processo e leu minha dissertação. À Raquel, Mari, ao Tiago Nagô pela parceria e amizade de trabalho. Ao Gabriel e à Luísa, pelas conversas e diálogos revoltosos com a academia, suas contribuições foram valiosas. À Prof. Dra. Mariane Gino, que sempre que eu precisei esteve pronta para me socorrer e amparar, aliviando meu desespero acadêmico. Ao Prof. Dr. Babalawô Ivanir dos Santos, de quem sou fã, e marca minha vida sempre com suas sábias palavras, grandes ensinamentos. As amigas da 6ª Turma do MESPT, em especial à Fabi, que foi a irmã que adquiri, à Grazi por me presentear com sua amizade e conversas sobre a dissertação e ao Jorge por me ensinar tanto sobre candomblé. Vocês foram um presente do sagrado. Amo vocês! Ao meu pai de santo Wagner, por entender o tempo que tive que me ausentar do Terreiro para poder me dedicar ao mestrado. Aos(às) meus(minhas) irmãos e irmãs de santo, Ayrásilê, em quem me espelho para ser uma boa *omọ òrìṣà*¹, à Mãe Bruna, Mãe Omiunlá aos ògáns Negão, Vinícius e Herbert e às èkèjìs Nayra, Andréa e Milena. Meu agradecimento a essas pessoas também é fundamental: Ayratoju, Caio, Yan, Keelewá, Flávia, Haroldo, Ijilewé, Ijiman, Dangbere, Nayra, o filhinho da mamãe ògán, Pedro, Omirifirin, Oscar, Iyalein, meus tios de santo Onitoke, Dancilayo e Ijiluanđê e Dangberewá. Minha gratidão também aos(às) meus e minhas sobrinhos(as) de santo, Rayane, Erick, Carlos, Aline, Dayane, Denise, Cássia, Guilherme, Gustavo, Liz, Lisandra, Marcelo, Concinha, Ijiloju e à mãe Obá, mãe Ojibasan e minha mãe pequena Katia, pelo apoio e por se mostrarem tão interessados na pesquisa. Isso é para vocês. Às amigas e parceiras de trabalho Luciane, Camila e Dani pela paciência comigo e pelo apoio nos momentos mais cruciais do trabalho. À Dra. Edelamare Barbosa e Dra. Cecília Amália, que vêm me ensinando o novo mundo de atuação junto aos Povos Originários e aos Povos e Comunidades Tradicionais. Finalmente,

¹ É considerado como “filho(a) de santo”, a pessoa que se torna oficialmente membro da comunidade do Terreiro, sendo iniciada, ou não, naquele ou em outro Terreiro, mas que compõe o corpo de integrantes daquele Àṣe, assumindo suas regras, calendários e compromissos. (JAGUN, 2017, p. 345).

agradeço aos(às) meus e minhas co-orientadores(as): Pai Luiz, Pai Tadeu, Pai Wagner, Pai Lucas, Pai Marcelo, Mãe Bruna e Omiunlá, a iyá kékeré Vanessa, que é amiga e mãe, já que falar com ela é sempre para rir de alguma coisa. Agradeço também aos ògáns Luciano, Elton e a èkéjì Andréa. Essa pesquisa não teria acontecido se não fosse pelas narrativas de cada um(a) de vocês. Por fim, agradeço aos meus e minhas ancestrais, aos que vieram antes de mim, à Baba mi Ògún por me trazer o caminho a ser trilhado, à Iya mi Oṣyá, Baba mi Şàngó, Iya mi Oṣùn e Baba mi Oḍe, por me manterem no caminho do sagrado e ao Baba mi Èṣù, dono da palavra, pois das inúmeras encruzilhadas pelas quais a nossa vida pode seguir, ele me colocou nessa: de poder contribuir um pouco sobre a história do meu povo. À ancestralidade, peço que eu seja sempre digna do que me foi e me é dado. A todos e todas vocês, meu muito obrigada. Sem essa rede de apoio, essa dissertação não seria possível. *Motumba!*

RESUMO

A pesquisa buscou (re)construir a história do *írandíran do ará Ilé àṣẹ² do Ilé Àṣẹ Ọḍẹ Onísèwé Wúre*, do Rio de Janeiro, a partir da escuta das narrativas do(as) mais velhos(as) dessa comunidade, sobre ancestralidade, conhecimento de axé, família de axé e hierarquia no Terreiro. As pesquisas documental e bibliográfica complementaram as narrativas. Sob uma perspectiva contracolonial, discute-se a importância da Tradição Oral no Candomblé para a história e para a transmissão da tradição. De acordo com essa perspectiva, utilizo palavras e conceitos yorùbá e adinkras (iconografia de origem africana) para organizar o texto. Assim como o tempo, que para os Povos de Terreiro segue em formato espiralar, esta dissertação está organizada em *oros* (rituais) – termo aqui utilizado para designar os capítulos: *Àlàáfíà do Obí: autorização para iniciar o oro*, no qual eu me apresento, como pesquisadora e filha do Terreiro, e o descrevo; *Vamos Rodar o Padê: agradando a Exu*, em que descrevo a forma de realização da pesquisa; *Ìpàdédé*: o ritual do encontro, parte na qual está narrada a história dos nossos ancestrais; *Motúnbá iya mi e babá mi*: a benção por me ensinar!, *oro* no qual discuto a importância da Tradição Oral, não somente para os Povos de Terreiro, mas como uma epistemologia; e o *Korin Ewé*: O canto das folhas, corresponde às considerações finais. A pesquisa revela que, a despeito do colonialismo e seus dispositivos de silenciamento, comunidades de Candomblé, como o *Ilé Àṣẹ Ọḍẹ Onísèwé Wúre*, dispõem de um sistema educativo oralizado (a Tradição Oral), capaz de transmitir e salvaguardar a história e, assim, renovar os vínculos entre as comunidades e seus antepassados.

Palavras-chave: Povos e Comunidades Tradicionais. Povos de Terreiro. Candomblé. Tradição Oral.

² Família ancestral.

ABSTRACT

The research aimed to (re)construct the history of the *írandíran* of the *ará Ilé Àṣẹ* of *Ilé Àṣẹ Ọḍẹ Onísèwé Wúre* in Rio de Janeiro, based on listening to the narratives of the elders in this community about ancestry, knowledge of *axé*, *axé* family, and hierarchy within the *Terreiro*. Documentary and bibliographic research supplemented the narratives. From a counter-colonial perspective, the thesis discusses the importance of Oral Tradition in Candomblé for history and the transmission of tradition. According to the beforementioned perspective, Yoruba words and *adinkra* symbols (African iconography) are used to organize the manuscript. Just as time for the Peoples of *Terreiro* is perceived as spiral, this thesis is organized into *oros* (rituals) – a term used to designate the chapters: *Àlàáfíà do Obí*: authorization to begin the *oro*, where I introduce myself as a researcher and child of the *Terreiro*, and describe it; *Vamos Rodar o Padé*: pleasing *Exu*, where I describe the research methodology; *o Ìpàdédé*: the ritual of meeting, which narrates the history of our ancestors; *Motúnbá iya mi e babá mi*: the blessing for teaching me!, an *oro* where I discuss the importance of Oral Tradition, not only for the Peoples of *Terreiro* but also as an epistemology; and *Korin Ewé: The Song of the Leaves*, which corresponds to the concluding remarks. The research reveals that, despite colonialism and its silencing mechanisms, Candomblé communities, such as *Ilé Àṣẹ Ọḍẹ Onísèwé Wúre*, possess an oral educational system (Oral Tradition) capable of transmitting and safeguarding history, thereby renewing the connections between the communities and their ancestors.

Keywords: Traditional Peoples and Communities. Peoples of *Terreiro*. Candomblé. Oral Tradition.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1- Fruto Obí. (Fonte: sítio do Ilê Asê Opô Omidewá)

Figura 2- Da esquerda para direita: Meu pai André, minha mãe Suely, Miguel, Aline e Felipe. (Fonte: Márcio Zélio)

Figura 3 - Da esquerda para direita: Tia Flávia, Tio Fábio e avó Rosa. (Fonte: Livia Alves)

Figura 4 - Da direita para esquerda: Minha Ìyá Kékeré Kathia, eu e meu Bàbá Kékeré Pai China, no dia da minha iniciação. (Fonte: acervo próprio)

Figura 5 - Odún Eje: Da esquerda para direita: eu, Wagner ti Ọṣọ̀ṣì e Iyalein, na cerimônia do Odún Èje. (Fonte: Oscar Ti ọ̀ṣọ̀ṣì)

Figura 6 - Processo de Construção do Egbé. (Fonte: ọ̀gá Herbert, Oscar ti ọ̀ṣọ̀ṣì e Acervo próprio)

Figura 7 - Ará Ilé àṣẹ. (Fonte: Própria)

Figura 8- Ìyálórìsàs, Bàbálórìsàs, com seus filhos e filhas e Terreiros. (Fonte: Ori Nibrido Fotografia e Acervo próprio, acervo da Mãe Bruna, de Xanda, Michele e do Pai Marcelo)

Figura 9 - Imagens das gravações das narrativas. (Fonte: Própria)

Figura 10 - Significados dos adinkras. (Fonte: própria)

Figura 11 - Igreja Nossa Senhora da Barroquinha. (Fonte: Fundação Gregório de Mattos)

Figura 12 - Bámgbósé Obítikó. (Fonte: Dissertação de Elaine Cristina Marcelina Gomes)

Figura 13 - Pilar Central da Casa Branca. (fonte: Journals Openedition)

Figura 14 - Jornal O Paiz - Sexta-feira, 22 de abril de 1898

Figura 15 - Ilustração do Séc XX da Rocha Olumo. (Fonte: Sítio The Historyville)

Figura 16 - Alguns dos filhos do Terreiro de João Alágbà. (Fontes: Ranchos carnavalescos e Negrxs50+)

Figura 17 - Jornal a Federação: Orgam do Partido Republicano - Porto Alegre: quinta-feira, 14 de abril de 1904. (Fonte: Hemeroteca-BN)

Figura 18 - Diário Carioca - Rio de Janeiro, Quinta-feira, 12 de janeiro de 1933. (Fonte: Hemeroteca. Biblioteca Nacional)

Figura 19 -Jornal do Brasil, quinta-feira, 16 de junho de 1927. (Fonte: Hemeroteca. Arquivo Nacional)

Figura 20 - Nota do Jornal do Brasil de 23 de novembro de 1926. (Fonte: Hemeroteca. Biblioteca Nacional)

Figura 21 - Nota do Jornal do Brasil de 14 de dezembro de 1926. (Fonte: Hemeroteca. Biblioteca Nacional)

Figura 22 - Nota de ação de Graças. Jornal do Brasil – Quarta-feira, 22 de novembro de 1940. (Fonte: Hemeroteca - Biblioteca Nacional)

Figura 23 – 1 - Campo de Santana e arredores; a partir do Morro da Previdência. 1866. (Fonte: Geroges Leuzinger/Acervo Instituto Moreira Salles); 2 - Imagem aproximada das residências na Rua Barão de São Félix em 1866; 3 - Imagem do decreto de desapropriação (fonte: [sítio lei estaduais](https://leisestaduais.gov.br)³); 4 - Imagem do Terminal Rodoviário Américo Fontenelle (Fonte: Google Maps).

Figura 24 - Mãe Meninazinha (na janela), maria de Lourdes, Ekedí Neide e Ekedí Dininha. Iyá Davina (ao centro) - Casa-Grande Mesquita (1951). (Fonte: Memorial Iya Davina)

Figura 25 - Joselita de Omolu, Lourdes de Iansã e mãe Meninazinha (em pé). Iyá Davina de Omolu (sentada). Casa-Grande - Mesquita (1962). (Fonte: Memorial Iya Davina)

Figura 26 - Iyá Davina de Omolu. Casa-Grande-Mesquita(s\data). (Fonte: Memorial Iya Davina)

Figura 27 - Imagem da parte interna do Barracão. (Fonte: Facebook Ile Sango Ati Omolu)

Figura 28 - Pai Doun. (Fonte: Facebook Ile Sango Ati Omolu)

Figura 29 - Tia Chica. (Fonte: Facebook Ile Santo Ati Omolu)

Figura 30 -- Pai benedito. (Fonte: Facebook Ile Sango Ati Omolu)

Figura 31 - Pai Jair de Oxala. (fonte: Facebook Ile Sango Ati Omolu)

Figura 32 - Babalorixá Lilico D'Ọ̀şùn. (Fonte: Facebook Lilico D'Ọ̀şùn)

Figura 33 - Ile Axé Dewi. (Fonte: Facebook Lilico D'oxum)

Figura 34 - Ìyálórìṣà Naná D'Iroko. (Fonte: Acervo ọ̀gán Elton)

Figura 35 - Bàbálórìṣà Tadeu D'Oxossi. (Fonte: Instagram @ileaseodefunmilayo)

Figura 36 - Ilé Àṣẹ̀ Ọ̀ḍẹ̀ Fún Mí Láyò. (Fonte: Acervo próprio)

Figura 37 - Bàbálórìṣà Wagner D' Ọ̀şòṣì. (Fonte: Ori Nibrido Fotografia)

Figura 38 - Inauguração do Ilé Àṣẹ̀ Ọ̀ḍẹ̀ Onísèwe Wúre. (Fonte: Acervo do Ilé)

³ Disponível: <<https://leisestaduais.com.br/rj/decreto-n-692-1976-rio-de-janeiro-este-ato-ainda-nao-esta-disponivel-no-sistema>>

Figura 39 - Bàbálóriṣà Lucas D'Ayrá. (Fonte: Ori Nibrido Fotografia)

Figura 40 - Ilé Ọba Ina Àṣẹ Ọyá durante as função de Ayra. (Fonte: própria)

Figura 41 - Írandíran do ará Ilé àṣẹ Ọḍẹ Onísèwé Wúre

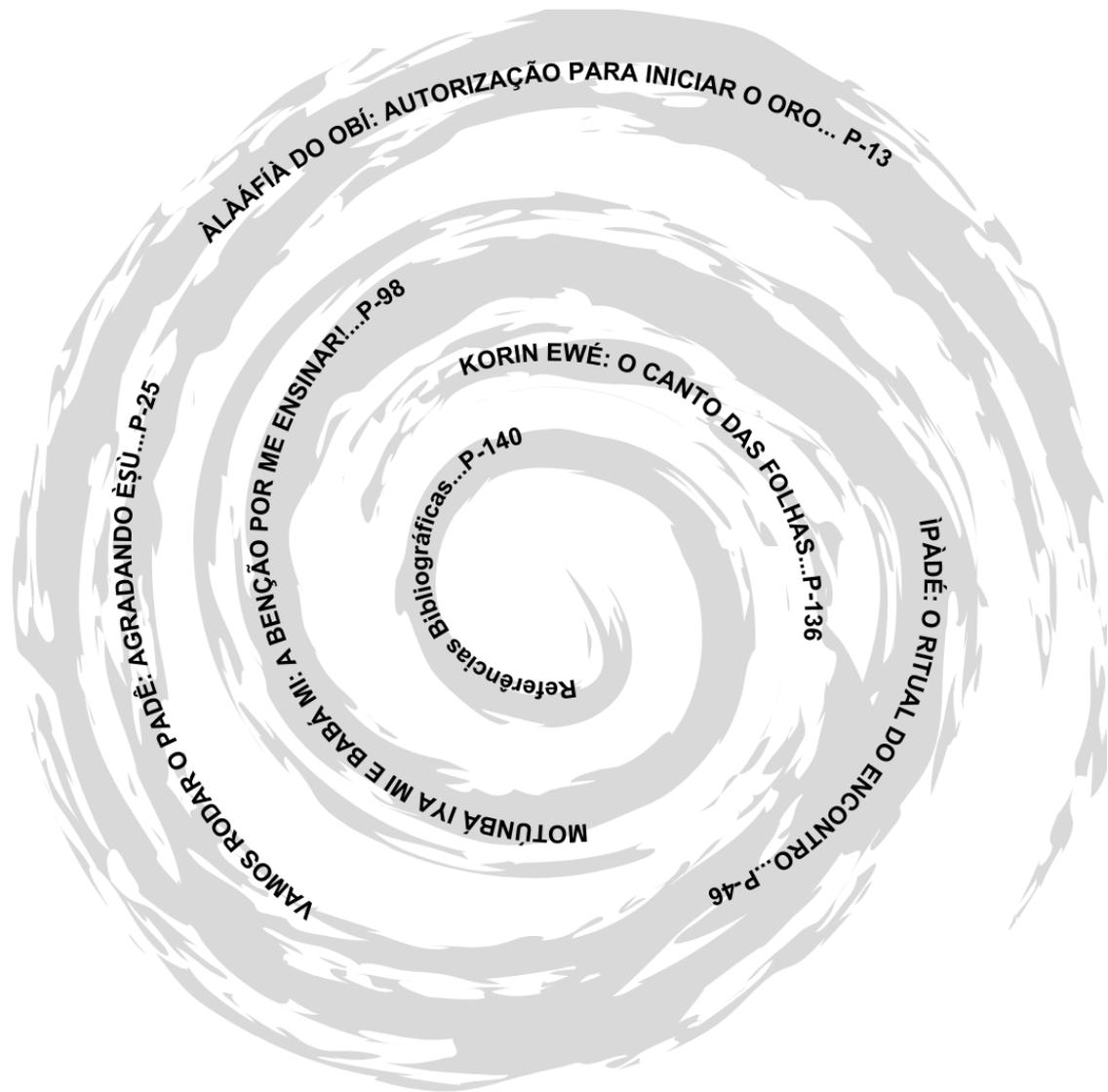
Figura 42 - Disposição arquitetônica do Ilé Àṣẹ Ode Onísèwe Wúre. (Fonte: própria)

Figura 43 - Linha espiralar da ancestralidade de essência histórica. (Fonte: Própria)

Figura 44 - Dia da minha iniciação: donfónnú de Şàngó o e donfónnútiin de Ọyá (Fonte: Suely Suleide)

Quadro 1 - Núcleo Familiar do ará Ilé àṣẹ. (Fonte: Própria)

SUMÁRIO





*Égún mo pe o Ancestralidade, eu chamo você,
 Égún mo pe o. Ancestralidade, eu chamo você,
 Égún mo pe o. Ancestralidade, eu chamo você,
 Égún timúwá mi ni ira. Ancestralidade, traga-me boa sorte,
 Égún timúwá mi ni alaafia, Ancestralidade, me traga bem-estar,
 Égún timúwá mi ni ilera,
 Ancestralidadetraga estabilidade para a minha casa,
 Égún timúwá mi ni Iwa Pele,
 Ancestralidade, traga-me bom carácter,
 Modupe, Modupe Pupo, Eu lhe agradeço, eu agradeço muito,
 Ase! Ase! O Ase!*

Reza iorubá

O *obi*, segundo material traduzido por Daniel Ifakayode Awosanmi Elebuibon (SD)⁴, é um fruto da árvore conhecida por Kola, originária de países africanos, como Serra Leoa, Nigéria, Costa do Marfim e Gabón, também sendo cultivada na Indonésia, na Jamaica e no Brasil. Esse é um elemento de grande importância para o culto ao ancestral, pois é através dele que se realizam diversos *oros*⁵, sempre acompanhado de *ádúras*⁶ e\ou *orins*⁷. Dentre as formas de utilização, está o da adivinhação ou para interpretação de algo, que a depender da caída, ou seja, de como as partes do *obi* caíam sobre o chão, trará a resposta do que desejamos saber. A resposta quando é positiva, chamamos de *Àlàáfíà*⁸, que significa bons presságios, uma confirmação para que se continue a fazer o que se pretende.



Figura 45- Fruto Obí. (Fonte: sítio do Ilê Asè Opó Omidewá)

⁴ Consultando obi abata (interpretação das quedas). Disponível: < <https://pdfcoffee.com/apostila-de-jogo-de-obi-ifakayode-3-pdf-free.html>> Acesso: 20 mai 2024.

⁵ Rituais.

⁶ Reza.

⁷ Cântico.

⁸ É ter a confirmação daquilo que se quer saber, do que se pergunta.

Entretanto, *Àlàáfíà*⁹ um *obí* não é uma tarefa para qualquer pessoa, e assim como tudo no Terreiro, passa pelo processo de aprendizagem. Eu comparo essa aprendizagem ao processo de escrita da pesquisa: não é uma tarefa fácil e quando se trata de trazermos nossa experiência e vivência, torna-se ainda mais complicado. Isso porque na academia sempre somos estimulados a realizar a pesquisa a partir de autores(as) já estabelecidos. Não somos estimulados, em grande parte das vezes, a partir de nossas próprias experiências para realizar o exercício acadêmico. Não raramente esse direcionamento resulta no nosso silenciamento e invalidação. Lembro de ouvir a frase vinda de um professor: “*quem é você na fila do pão para estar presente na sua dissertação?*”. Estas foram palavras que me acompanharam durante um bom tempo e me acompanharam até o momento em que minha orientadora, a Prof. Dra. Mônica Nogueira, dentre os desafios propostos para construir esta dissertação, colocou-me o desafio de escrever a partir também da minha experiência como uma pessoa pertencente a uma Comunidade Tradicional de Povos de Terreiro.

Por diversas vezes, deparei-me travada e pensando em como escrever partindo do *eu* como sujeito, não somente escrevendo, mas também como a que vivencia o meio no qual me coloquei a pesquisar. Posso dizer que foi um dos maiores desafios que enfrentei, pois trazer uma perspectiva do *eu* e do *des* no sentido de *des de dentro* (SANTOS, 2012), ou seja, de uma pessoa que entende a realidade de organização e reciprocidade do local pesquisado, por ser parte deste espaço, coloca-nos a demonstrar como o nosso conhecimento tradicional e oralizado e os caminhos percorridos por ele são parte da construção de uma epistemologia. Demonstra também que inserir essa epistemologia no meio acadêmico provoca fissuras nas estruturas coloniais construídas em torno de um conhecimento eurocentrista, que atua sempre na desconstrução de conhecimentos que não sejam oriundos da mesma matriz. Contudo, como afirma Bispo dos Santos (2013), agora é chegada a hora de contracolonizar, mostrar por meio da nossa forma de falar e agir que somos detentores e detentoras de conhecimento.

⁹ É ter a confirmação daquilo que se quer saber, do que se pergunta.

Assim, vou me apresentar para que saibam quem eu sou na fila do pão! O nome que recebi do colonizador é Andréa Valentim Alves Ferreira e de ancestralidade *Gbálejnam*. Sou filha da Suely e do André, irmã do Felipe, cunhada da Aline e a dinda do Miguel, venho de uma família simples e de uma mistura de paraibanos, mineiros e cariocas. Estou *iyámóró*¹⁰ do *Ilé Àṣẹ̀ Ọḍẹ Onísẹ̀wé Wúre*, posto dado a mim na minha obrigação de sete anos, ocorrida em março de 2024.



Figura 46 - Da esquerda para direita: Meu pai André, minha mãe Suely, Miguel, Aline e Felipe. (Fonte: Márcio Zélio)

Sempre digo que o MESPT é o resultado de um caminho percorrido entre a vida de militância e a de terreiro. Ambas me trouxeram diferentes percepções sobre a importância de fortalecer e tratar na academia o conhecimento tradicional oralizado.

Apesar de ter iniciado a minha trajetória no movimento estudantil, foi o meu primeiro estágio na Comissão de Anistia (CA) que me trouxe a percepção sobre a importância da oralidade como fonte para a construção da história

¹⁰ Cargo feminino conferido no Candomblé cujas atribuições são ligadas ao ritual de *ipàdé*, o qual realiza juntamente com a *iyádàgan* (JAGUN, 2017, p. 190).

daqueles que não são ouvidos, mas que são sujeitos da história. No caso, uma história a partir de um outro lado, não daqueles que estão nos livros, mas das(os) que vivenciaram na pele os Anos de Chumbo. A cada história narrada pelas(os) sobreviventes, pude perceber como havia lacunas a serem preenchidas na história da Ditadura Civil-Militar implementada no Brasil entre os anos de 1946 e 1985¹¹. No período em que trabalhei nesse local, onde iniciei como estagiária e cheguei à coordenação do arquivo e memória, aprendi além dos livros que a história tem diferentes lados e que todos(as) têm o direito de conhecer ambos os lados, para que possam entender o que ocasionou atos extremos e as suas consequências e como isso se torna um fator determinante para o presente social, econômico e cultural de um país.

Minha passagem pelas políticas de Direitos Humanos associadas aos Direitos à Memória e a Verdade¹² foi além da CA. Passei pela Comissão de Mortos e Desaparecidos Políticos (CMDP) e pela Comissão do Direitos da Pessoa Humana, hoje Conselho Nacional de Direitos Humanos (CNDH). Durante essa caminhada, para além dos documentos analisados e organizados, observei em cada narrativa e fonte documental como a história em sua maioria é escondida por uma verdade das forças totalitárias e violentas em nome da permanência de grupos extremistas movidos por interesses de poderes centrados nas mãos de poucos.

Trabalhei com essa pauta durante seis anos e dali segui outros caminhos. Foi quando me voltei totalmente para a luta em defesa contra a intolerância religiosa. Esse momento para mim foi muito marcante, pois tive o prazer de conhecer o Prof. Dr. e *Babalawô* Ivanir dos Santos. Suas palavras, principalmente pedindo que eu me acalmasse, sempre soaram e soam como aprendizados que carrego comigo cotidianamente. Ele me mostrou como o racismo está presente em todos os âmbitos da nossa sociedade e me fez ver como, mesmo sendo um(a) aliado(a), não estamos livres de sermos racistas em

¹¹ A Comissão de Anistia é a responsável por declarar anistiado político, de acordo com a Lei nº 10.559/2002 em seu art. 2º São declarados anistiados políticos aqueles que, no período de 18 de setembro de 1946 até 5 de outubro de 1988, por motivação exclusivamente política. Disponível no site: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/l10559.htm.

¹² Para saber mais: Programa Nacional de Direitos Humanos – PNDH 3 - Eixo Orientador IV: Direito à Memória e Verdade. Disponível: <https://direito.mppr.mp.br/arquivos/File/PNDH3.pdf>.

algum momento. Esse incômodo me permitiu ter uma nova visão, que pessoalmente foi de fundamental importância. A partir dessas percepções, passei a me policiar mais sobre como me portar e tratar esse assunto. Como apontado pela Prof. Dra. Givânia Maria da Silva em sua participação em 17 de abril de 2023 em uma das aulas do MESPT: “O racismo não é um problema meu, é um problema do branco, ele que saia no braço com outro branco que é racista”. Suas palavras são para mim um ensinamento que me põe no papel de aliada, não em falar por pretas e pretos, mas por dentro dos privilégios que me são consentidos pela minha cor, brigar com quem é racista e preconceituoso.

Juntamente com a luta por direitos aos Povos e Comunidades de Terreiros e de Matriz Africana, fui convidada para trabalhar na Secretaria de Políticas da Igualdade Racial – SEPPIR, por Luciana Ramos, irmã de ancestralidade, companheira de luta e militância e uma pessoa de grandes ensinamentos sobre a pauta racial. Na SEPPIR minha atuação esteve na Diretoria de Povos e Comunidades Tradicionais, inicialmente com as Políticas para Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiro e de Matriz Africana e Ciganos, depois atuando na coordenação geral do Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais. Digo que trabalhar nesta instituição permitiu que eu me identificasse de fato com o que acreditava e pertencia. Com cada conselheira(o), pude entender que o Terreiro ao qual pertencia ia muito além de uma escolha religiosa: É uma luta diária, uma construção que todos os dias, começa do zero. Não posso deixar de citar Kátia Fávilla e Claudia Pinho, minhas mentoras, grandes amigas e professoras. Se hoje consigo dialogar e tratar sobre os segmentos de Povos e Comunidades Tradicionais, foi por conta delas que, com toda sabedoria, compartilharam conhecimento comigo, sem hesitar em nenhum momento. A minha trajetória vem sendo construída a cada dia, a cada trabalho que realizo com os mais diversos segmentos tradicionais, a cada luta travada. Sinto, no quesito luta por direitos aos Povos e Comunidades Tradicionais, estar no caminho certo!

Minha vida no terreiro se deu ainda criança, acompanhando minha avó, tias e tio por parte de pai, nas viagens em que me levavam para Pirapora (MG).

Ali que sempre ficávamos no terreiro que elas(e) frequentavam¹³ e mesmo sem entender o que estava acontecendo, sempre estive com os olhos atentos. Ainda consigo lembrar de alguns momentos, como a confirmação do meu tio Fábio¹⁴, como *ògá*¹⁵, da minha tia Flávia e Lívia como *iyàwó*¹⁶, e algumas festas e obrigações em que estive presente. Até mesmo na casa da minha avó em Brasília, em que havia um quarto nos fundos com um tanto de louças, velas e quadros. Eu sempre entrava ali porque havia uma curiosidade em saber o que era aquilo tudo. Mas como nunca me foi dito, contentava-me em ficar olhando e mexendo nas palhas da imagem de Omolu, porque dentre todos, ele era o que me chamava mais atenção. Além desse quarto, havia um outro na frente da casa da minha avó que estava sempre fechado. Esse nunca consegui entrar, mas conseguia saber o que havia dentro dele quando alguém abria. Confesso que o quarto dos fundos da casa era mais querido por mim do que o da frente, que me dava medo.



Figura 47 - Da esquerda para direita: Tia Flávia, Tio Fábio e avó Rosa. (Fonte: Lívia Alves)

¹³ Com o falecimento do zelador de santo, eles acabaram indo para outras casas.

¹⁴ Hoje sei que se trata de uma confirmação e que ele é Ogã.

¹⁵ Cargo masculino conferido nos Candomblés a homens que não entram em transe mediúnico. (JAGUN, 2017, p.330)

¹⁶ Cargo conferido no Candomblé aos iniciados no culto aos *Òriṣà*, sejam homens ou mulheres, até que completem a Obrigação de 7 anos, quando se tornam *ègbón mi* (*Idem. p. 348*).

Em meio a tudo isso, houve um acontecimento que jamais esqueci, que foi em uma noite de Réveillon. Não me recordo a idade que eu tinha, mas acho que entre 9 ou 10 anos. Minha avó, mais as minhas tias e meu tio foram para o quarto que ficava no fundo da casa e eu pedi para entrar porque queria assistir o que ali aconteceria. Em um dado momento, o zelador de santo da minha família virou para a minha avó e disse: “é somente questão de tempo para que ela (se referindo a mim) é uma das nossas”.

Com o passar dos anos fui me afastando, até que por um período me ausentei totalmente pois, na minha cabeça a vida, no terreiro não era compatível com a vida que havia escolhido. Mesmo assim, permaneci obtendo informações e auxiliando quando me procuravam. Na faculdade, uma amiga de faculdade, Tatiane, pediu que eu a acompanhasse em uma consulta na qual ela “cambonava” as entidades de um pai de santo. De início fui relutante, mas acabei cedendo e a acompanhei. Eu não entraria para a consulta e iríamos embora assim que finalizasse.

Ao chegar no local, deparei-me com uma pessoa tão jovem, que se apresentou como o Wagner. Era ele quem dava as consultas com as entidades. Naquele momento fiquei me questionando o que um homem tão novo fazia ali, visto que a referência que eu tinha era a de que pessoas que ocupavam esses lugares seriam aquelas com uma idade mais avançada. Ao dar início ao ritual e já com outras pessoas que haviam ido ali para se consultar as entidades, afastei-me e fui ler o livro que estava comigo, pois não era do meu interesse participar. Em um dado momento, Tatiane saiu do espaço em que era dada a consulta e me disse que o caboclo gostaria de conversar comigo. Eu agradei e disse que não precisaria, pois estava somente a acompanhando. Ela sorriu e disse que tudo bem e entrou novamente no local.

Logo que ela entrou, o caboclo chegou na porta e me chamou. Eu envergonhada não tive como recusar e entrei no local. Quando olhei para o rosto do Wagner não havia mais a cara de um menino e, sim, de um homem com aspecto envelhecido pelo sol árido e que aparentava ter por volta de 50 anos. Ao se aproximar de mim, ele me cumprimentou esticando a mão e logo depois me deu um abraço, em seguida olhou para mim e perguntou: “A moça não queria

falar comigo por quê? Lhe devo algo?” eu com um sorriso meio sem graça respondi que não me sentia à vontade ali e ele, que naquele momento já se encontrava sentado em um toco de árvore e enrolando o fumo no papel, que não entendia por que eu não me sentia à vontade ali se eu pertencia àquele lugar e fazia parte dali (da comunidade de terreiro). Ele pediu que eu jamais me esquecesse disso. Terminado, puxou um trago do cigarro, entoou uma música e eu saí.

Aquela frase foi um divisor de águas em minha vida, pois me fez lembrar das palavras ditas quando ainda era criança, mas que eu não havia esquecido, só estavam adormecidas e agora eram despertadas. Daquele momento em diante, foi uma questão de tempo para que eu retomasse as atividades do terreiro, onde inicialmente passei a auxiliar o Wagner e a frequentar a casa do meu avô de santo, período este que foi de grande importância para o aprendizado como *abíyán*¹⁷. Em 2015, passei pelo processo de iniciação, onde renasci para o mundo e nasci para o orixá, tendo por navalha¹⁸ Mãe Jussara D'Òşùn - *Omigbami, iyálórìsà*¹⁹ do *Ilé Àşę Omi Ala Moju*, que inicialmente foi minha *iyá kékeré*²⁰ e que se tornou minha *iyálórìsà*, sendo a responsável pela transição de *abíyán*²¹ para *iyàwó*, onde deixei de ser Andréa e passei a ser **Gbàléjinam**, filha de *Ọyá* com *Şàngó*.



Figura 48 - Da direita para esquerda: Minha *iyá Kékeré Kathia*, eu e meu *Bàbá Kékeré Pai China*, no dia da minha iniciação. (Fonte: acervo próprio)

¹⁷ cargo no Candomblé ocupado por aqueles que frequentam a Casa, mas que ainda não foram iniciados. (JAGUN, 2017, p. 746)

¹⁸ Termo utilizado que simboliza a pessoa no qual te iniciou no candomblé, o pai ou a mãe de santo.

¹⁹ Sacerdotisa de Candomblé, autoridade máxima na hierarquia do Candomblé. (JAGUN, 2017 p. 190).

²⁰ Há dois sentidos para o termo: o primeiro como um cargo feminino no Candomblé conferido àquela que ocupa o segundo posto na hierarquia da Casa (JAGUN, 2017. p. 762) e o outro: mãe pequena. Neste parágrafo, entende-se como Mãe Pequena.

Passados alguns anos, retorno ao Terreiro de onde tudo começou, o *Ilé Àṣẹ Ọḍẹ Onísèwé Wúre*. Pelas mãos de *Wagner D'Ọṣọ̀ṣì – Ọḍẹ Araunfá*, realizei as demais obrigações. Ali também foi o local onde realizei a minha obrigação de sete anos, chamada de *Odún Èjẹ*²², ocorrido no início do mês de março de 2024.



Figura 49 - *Odún Eje*: Da esquerda para direita: eu, *Wagner ti Ọṣọ̀ṣì* e *Iyalein*, na cerimônia do *Odún Èjẹ*. (Fonte: *Oscar Ti ọ̀ṣọ̀ṣì*)

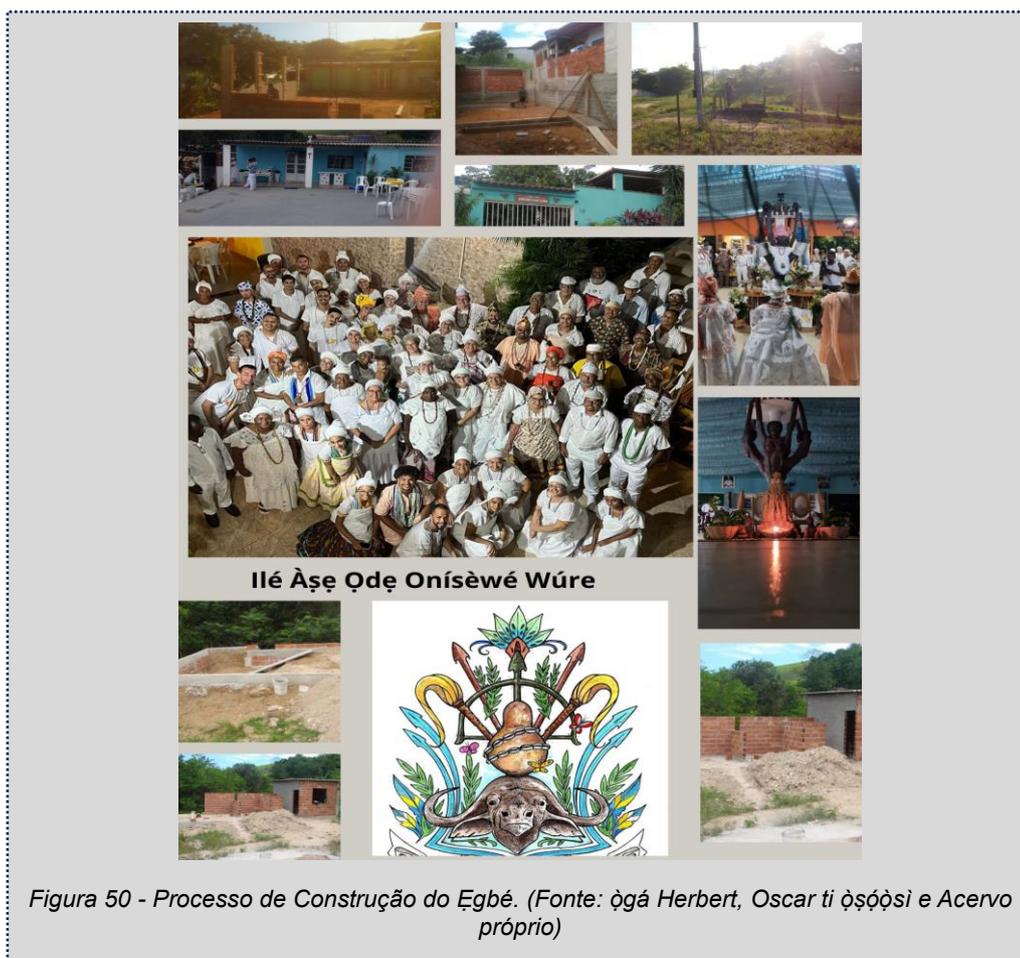
A vida de santo²³ nos ensina muitas coisas e nos prepara para a vida, tanto fora, quanto dentro do Terreiro. Sempre digo que somos Terreiro, muito além daquele espaço físico. Somos Terreiro ao acordar, quando pedimos que nosso *ori* traga pensamentos bons, intuição e sabedoria para encarar o dia. Somos Terreiro quando saímos de casa e pedimos a *Èṣù* proteção e que nos livre dos malefícios pelos quais podemos passar. Somos Terreiro ao trocar benção com alguém que é de Terreiro e que encontramos na rua ou falamos no telefone. Enfim, somos Terreiro porque nosso corpo é um território e esse território é a morada do *Òriṣà*. Não tiramos a vida nem de uma folha se não utilizaremos e, como religião, cultuamos *òkú ọ̀run*, ou seja, os espíritos ancestrais que vieram antes de nós e que por respeito e gratidão devemos não somente manter o culto, mas saber quem foram.

²² Corresponde à obrigação de sete anos, quando nos tornamos *ẹ̀gbón mi*.

²³ Chamamos assim para caracterizar a nossas obrigações e deveres para com a casa no qual fomos iniciados.

Diante disso, a pesquisa partiu do ensejo de conhecer a história do meu povo e de poder compartilhar com minhas e meus irmãos, tios, tias, sobrinhos e sobrinhas que porventura tenham o interesse em conhecer, pois em muitas das vezes notei que temos pouco ou quase nenhum conhecimento sobre a ancestralidade. Sempre penso que se não sabemos sobre quem são esses ancestrais como iremos lembrar deles(as) durante os nossos rituais e entender por que estamos neste local de culto ao sagrado ancestral.

O ponto de partida para a constituição da *írandíran do ará Ilé àṣẹ*²⁴ é o *Ilé Àṣẹ Oḍẹ Onísèwé Wúre*, Terreiro ao qual eu pertença e que tem como *Bàbálórìṣà Wagner ti Ọṣọ̀ṣì*. Ele está localizado em Guaratiba, na Rua Serviente 10, Lote 13 – Santa Cruz, RJ. Sua inauguração ocorreu dez anos após a chegada do *Bàbálórìṣà Wagner ti Ọṣọ̀ṣì* no Rio de Janeiro, no dia 15 de outubro de 2016.



²⁴ Ancestralidade da Família de santo (JAGUN, 2017)

O *ẹgbẹ*²⁵ atualmente possui cerca de 80 filhos, entre *abiyán*²⁶, *iyàwó*²⁷, *ẹgbón mi*²⁸, *ékéji*²⁹ e *ògá*³⁰, como pode ser visto na figura abaixo:

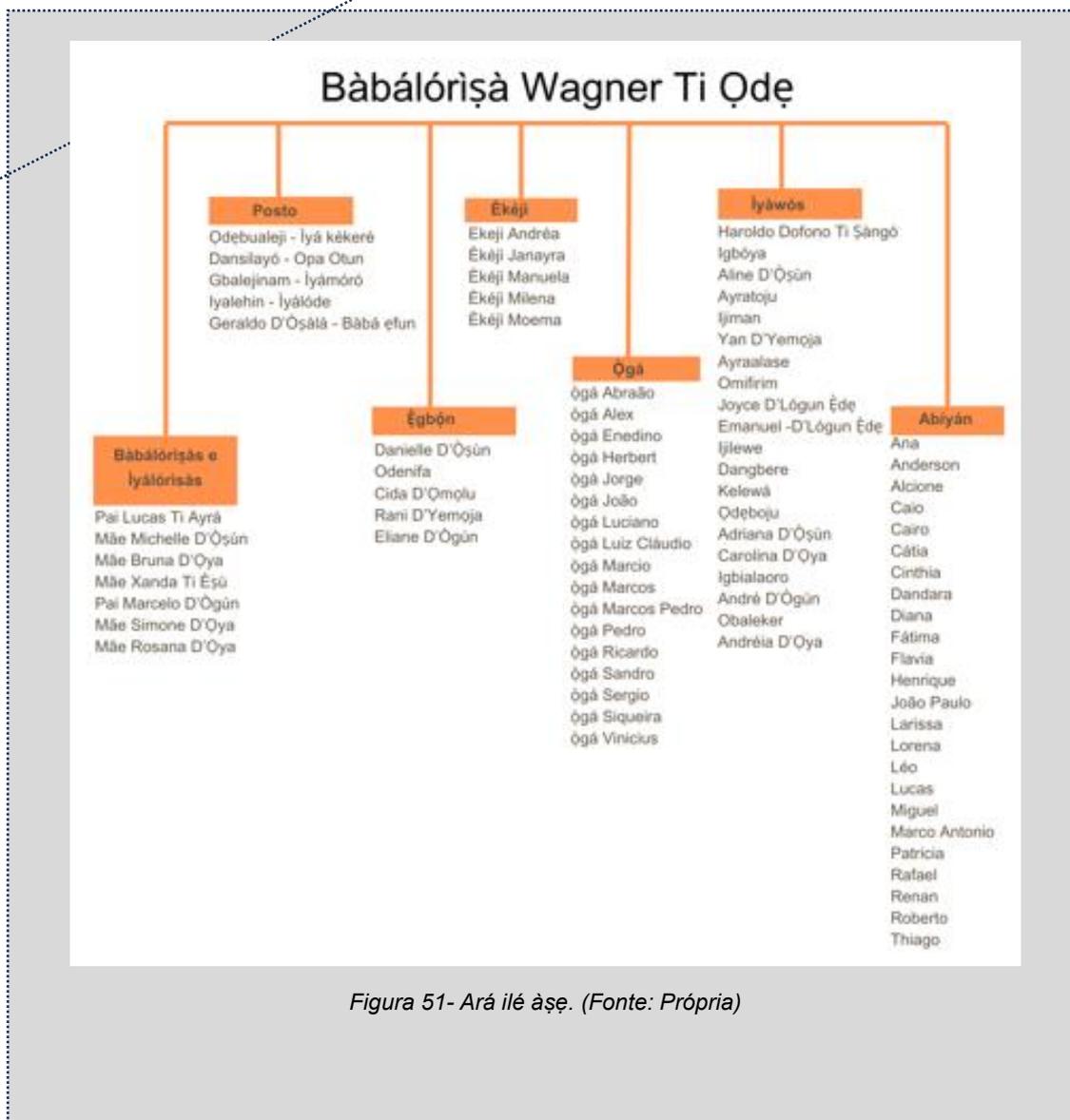


Figura 51- Ará ilé àṣẹ. (Fonte: Própria)

²⁵ Comunidade; sociedade; associação. V. ẹnikéji; 2. s. forma de se referir à comunidade religiosa que pertence a um Terreiro. (JAGUN. 2017. p. 663)

²⁶ cargo no Candomblé ocupado por aqueles que frequentam a Casa, mas que ainda não foram iniciados. (*Idem*. p. 756)

²⁷ Cargo conferido no Candomblé aos iniciados no culto aos Ọriṣà, sejam homens ou mulheres, até que completem a Obrigação de 7 anos, quando se tornam ẹgbón mi. (*Ibidem*. p. 348)

²⁸ título inerente ao(à) adepto(a) que realiza a obrigação de sete anos de iniciação no Candomblé de Nação Kétu (*Ibidem*. p. 1378)

²⁹ cargo feminino conferido no Candomblé àquelas que não incorporam. (*Ibidem*.p. 1353)

³⁰ Cargo masculino conferido nos Candomblés a homens que não entram em transe mediúnico. (*Ibidem*. p. 772)

Entre os(as) *ègbón mǐ*³¹, há os(as) que receberam o posto de *iyálórisà*³² e *Bàbálórisà*³³ e que já iniciaram sua caminhada na constituição de seus respectivos terreiros, como os *Bàbálórisàs* Lucas D'Ayrá, Marcelo D'Ògún e as *iyálórisàs*, Bruna D'Oyá, Rosana D'Oyá, Michelle D'Osun e Xanda D'Èšù.



Figura 52- *Iyálórisàs*, *Bàbálórisàs*, com seus filhos e filhas e Terreiros. (Fonte: Ori Nibrido Fotografia, acervo próprio, acervo da Mãe Bruna, de Xanda, Michele e do Pai Marcelo)

³¹ Título inerente ao(à) adepto(a) que realiza a obrigação de sete anos de iniciação no Candomblé de Nação Kétu. (JAGUN. 2017, p. 1378)

³² Sacerdotisa de Candomblé, autoridade máxima na hierarquia do Candomblé. (*Idem.* p. 190)

³³ Sacerdote de Candomblé, Zelador de Òrìṣà, Pai de Santo. Aquele que iniciou, ou adotou como filhos de Santo pessoas já iniciadas no Candomblé. Autoridade máxima na hierarquia do Terreiro. (*Ibidem.* p. 1320)



*Gba rá Lò jí ki (Com minha fé lhe cumprimento)
Èșù Lò bi wa (Exu venha até nós)
Ara e e (Faça-se presente)*

*Rodar o padê*³⁴ ou *despachar Èșù*, como comumente é falado nos Terreiros, é o ritual que tem por objetivo agradar ao Òrìșà Èșù, saudando e pedindo para que seja o guardião da porta, para que ele possa ser o mensageiro avisando aos orixás e aos ancestrais para que se façam presentes no ritual. O *padê* é a oferenda a Èșù, que é o primeiro a ser saudado, ele é o princípio de tudo, é a circularidade, ele é quem leva e quem traz, é o dono das encruzilhadas, onde os caminhos podem se cruzar e ao mesmo tempo tomar rumos diferentes.

O *padê* simboliza nesta pesquisa, a descrição da busca e os meios utilizados para o desenvolvimento do que foi proposto, quais os caminhos percorridos, assim como os conceitos e teorias que dialogam com a proposta da pesquisa, a fim de se alcançar o objetivo geral: a de recordar a história ancestral do *Ilé Àșe Ode Onísèwé Wúre*, a partir das narrativas dos(as) mais velhos(as) que compõem este *ará Ilé àșe*³⁵. Dessa forma, trago também a importância epistêmica de modos e costumes dos Povos Tradicionais de Terreiro como formas *confluentes* (BISPO DOS SANTOS, 2023) de conhecimento, dentre

³⁴ Referência a farofa feita com farinha de mandioca e dendê.

³⁵ De acordo com o Vocabulário Temático do Candomblé, significa: família de Santo. Aqueles que pertencem ao mesmo Terreiro, ou são descendentes da mesma Casa Matriz (Terreiros centenários que deram origem a vários outros). (JAGUN, 2017, p. 935)

eles a Tradição Oral, que foi o cerne para a reconstituição da história *Írandíran do ará Ilé Àşẹ*³⁶ do *Ilé Àşẹ Ọdẹ Onísèwé Wúre*.

O desenvolvimento da dissertação partiu de três pontos. O primeiro refere-se ao problema, que era o desconhecimento sobre nossa ancestralidade, percebido durante a minha presença nas funções do Terreiro ao qual pertenço. Em conversas entre os(as) irmãos(ãs) da casa, observei que não conhecíamos nossa ancestralidade. A partir disso, veio a mim a pergunta que é o segundo ponto: seria possível realizar o mapeamento ancestral da minha família de axé a partir das narrativas dos(as) mais velhos(as) presentes nos terreiros? Então, formulo a seguinte hipótese (e terceiro ponto): a Tradição Oral é um dos alicerces dos conhecimentos tradicionais dos Povos Tradicionais de Terreiro e preenche as lacunas que a história escrita ocultou.

No decorrer da pesquisa, para rememorar a trajetória ancestral do *Ilé Àşẹ Ọdẹ Onísèwé Wúre*, foram operadas modificações metodológicas e de escopo. Mudanças de percepção ocorreram tanto durante o campo, na interação com as(os) mais velhos(as), quanto nas leituras desenvolvidas. A dissertação – registro final da pesquisa - vai ao encontro dos conhecimentos compartilhados por Nêgo Bispo, ao cunhar o termo *contracolonial*. Afinal, o território da pesquisa não foi um local colonizado diretamente, mas influenciado por uma cultura eurocentrista, portanto não sendo necessário descolonizar. Este é um espaço de resistência ao colonialismo, uma vez que ali se mantiveram os conhecimentos trazidos e mantidos por nossos ancestrais. Ou seja, as formas e modos de vidas resistiram ao processo de colonização contra povos africanos escravizados. Nêgo Bispo dos Santos, em sua obra *A terra dá, a terra quer* (2023), descreve dentre suas experiências de vida, que aprendeu que adestramento e colonização têm o mesmo objetivo, sendo:

³⁶ Família ancestral.

Tanto o adestrador quanto o colonizador começam por desterritorializar o ente atacado quebrando-lhe a identidade, tirando-o de sua cosmologia, distanciando-o de seus sagrados, impondo-lhe novos modos de vida e colocando-lhe outro nome. O processo de denominação é uma tentativa de apagamento de uma memória para que outra possa ser composta. (BISPO DOS SANTOS, 2023, p. 11)

Ainda segundo o referido autor e ancestral, uma forma de embate ao colonialismo está em combatê-lo por meio da contrariedade no uso de suas próprias palavras, onde “*Vamos pegar as palavras do inimigo que estão potentes e vamos enfraquecê-las. E vamos pegar as nossas palavras que estão enfraquecidas e vamos potencializá-las. [...]*” (BISPO DOS SANTOS, 2023. P.13).

Esta dissertação procurou ser construída a partir da denominação de Bispo dos Santos (2023) de *contracolonial*, ou seja, pela não aceitação da colonização, em que houve insurgência e a forma de defesa está em contrariar as palavras coloniais a partir do seu uso, mas partindo de denominações dos modos e falas do nosso povo.

O referido ancestral, em uma entrevista realizada no *podcast de Cidadania e Educação do Instituto Claro*, no dia 12 maio de 2023, destacou que ser contracolonial é uma trajetória e uma prática diária. É uma luta concreta do cotidiano, é o conceito para aquele que não foi colonizado, mas é contrário ao colonialismo e luta para impedir que ele aconteça. “O contracolonialismo é um modo de vida diferente do colonialismo”³⁷. É do contracolonialismo que outros conceitos emergem, como a *confluência*, a *biointeração*, o *saber orgânico*, o *saber circular* e a *cosmofobia*, que serão desenvolvidos ao longo desta dissertação.

Semei as palavras bionteração, confluência, saber orgânico, saber sintético, saber circular, saber linear, colonialismo, contracolonialismo... semei as sementes que eram nossas e as que não eram nossas. Transformei as nossas mentes em roças e joguei uma cuia de sementes. (BISPO DOS SANTOS, 2023. p. 15)

³⁷ Episódio de podcast: #238 O Contracolonialismo de Nêgo Bispo. Peças Raras – 24h em sintonia com você. Entrevista realizada em 12 de maio de 2023. Disponível: <https://open.spotify.com/episode/5SbLuODVnRWBh0aFAvGLj9?si=okveRIL8R9WTxQ1Pg0SiT> Acesso: 02 Mar. 2024.

Como trazido pelo referido pensador: *Quem nomina, domina* (BISPO DOS SANTOS, 2023). Assim, a presente pesquisa emerge a partir de uma *confluência* que, para Bispo dos Santos (2023), trata-se da energia que está nos movendo para o compartilhamento, para o reconhecimento, para o respeito. Ou seja, a importância de se manter a nossa identidade só que ampliada, compartilhada sem a necessidade de disputa de poder, mas de compartilhamento de conhecimento. Por isso, ao me referir à genealogia, será utilizado o termo em Yorubá *írandíran do ará Ilé àṣẹ*³⁸, que significa ancestralidade da família de santo. Complementando este ponto, a pesquisa trará ao longo de sua escrita termos em Yorubá, pois é uma linguagem presente nos Terreiros com utilização diária. Destaca-se que, para auxílio, a tradução da palavra ou do termo estará em nota de rodapé.

Somos um povo *cosmológico e orgânico* (BISPO DOS SANTOS, 2023). Nosso saber não envolve valores, não se fragmentam ou indicam posse. Ele é oriundo do nosso próprio modo de vida, da vivência que levamos ao longo do tempo no Terreiro, para que se aprenda o sentido e a responsabilidade do que carregamos ao adentrar neste território que é sagrado, que é social e de *confluência* (BISPO DOS SANTOS, 2023). O que aprendemos é para ser ampliado, é ancestral e está presente nas marcas do corpo, nos trajes, fios de contas e na forma que se portam no Terreiro. Possuir um *rumbé*³⁹, fatores esses que demonstram a senioridade daqueles/as que pertencem ao Terreiro e que detém o conhecimento que será repassado, em sua maioria inicia-se pela frase: *no meu tempo...* Esse tempo que não é do nascimento humano, mas do encontro ancestral, ou seja, do processo iniciático no qual o indivíduo deixa de ser *abíyán*⁴⁰ e passa a ser *iyàwó*⁴¹. Deve ser lembrado que sempre haverá um mais velho(a) que ele(a) e um mais novo, em um ciclo constante espiralar, que se move em movimentos curvilíneos, conforme descrito por Leda Martins (2020). A dinâmica envolve o lembrar que é vivo e presente nos conhecimentos das(os)

³⁸ Família ancestral.

³⁹ Educação de axé, saber como se portar diante dos mais velhos e dos rituais.

⁴⁰ De acordo com o Dicionário Temático do Candomblé, significa: aguardando uma iniciação. (JAGUM, 2017, p. 87)

⁴¹ De acordo com o Dicionário Temático do Candomblé, significa denominação usada de uma pessoa iniciada nos candomblés. (*Idem*, p. 665)

mais velhas(os) e que são adquiridos com a vivência e o tempo de iniciação no Candomblé.

Este movimento também é cunhado por Nêgo Bispo como *transfluência*, elemento este próprio de nós povos cosmológicos, pois se trata de um movimento no qual somos o começo, o meio e o recomeço “porque a gente transflui, conflui e transflui. Conflui, transflui e conflui. A ordem pode ser qualquer uma.” (BISPO DOS SANTOS, 2023, p. 49). Nós estamos em constante movimento, dando a devida importância ao que veio antes de nós e preparando para os que vierem depois de nós, em um movimento que se transforma, se expande.

Neste complexo universo de saberes oriundos de diferentes meios de convívios, Leda Martins (2020) os descreve como encruzilhadas, como sendo um local sagrado, que aponta para diferentes intersecções e com isso possibilita a construção dos saberes afrodiáspóricos em que:

Da esfera do rito e, portanto, da performance, a encruzilhada é lugar radial de centramento e descentramento, interseções e desvios, texto e traduções, confluências e alterações, influências e divergências, fusões e rupturas, multiplicidade e convergência, unidade e pluralidade, origem e disseminação. [...] (MARTINS, 2020, p.51)

Esses conhecimentos se desprendem do saber único do ser humano, ele está envolto de ciências oriundas dos caboclos, dos *inkise*⁴², dos *vodun*⁴³ das cantigas que com o som dos atabaques entoam o *rum*⁴⁴ do Òrìṣà no barracão, da reza para o uso da folha e para o ato de sacralização do animal, do alimento produzido e servido pelos(as) filhos(as) do Terreiro e que no processo de *biointeração* de Nêgo Bispo (2015), envolverá o conhecimento de Terreiro, as

⁴² Nkisi, inkise – s. nkisi, inkise: estrangeirismo oriundo do idioma kikongo. Plural: Minkisi. Deuses de origem Bantu (agrupamento de línguas e povos), cujo culto é feito nos Candomblés desta descendência, que passaram a ser denominados como Nação Angola, ou Angola-Congo. Mukisi (Mukixi) kibundo – Angola e Congo. São gênios, encantados, expressões da natureza (segundo o Bate Folhas-RJ).[...] (JAGUM. 2017. p. 248)

⁴³ Vodun, vodon, vodoun, voodoo, vudu – s. estrangeirismo de origem no idioma fon. **1.** s. força espiritual, espírito; **2.** s. deuses da etnia ewe-fon, cujo culto é feito nos Candomblés desta descendência (Jeje, ou Nação Jeje). São muitas vezes assemelhados e sincretizados com as divindades cultuadas pelas etnias yorùbá (Òrìṣà), no chamado Candomblé nagô-vodun, ou jêje-nagô. [...] (*Idem.* p863)

⁴⁴ Dança em que o Òrìṣà

experiências vividas e repassadas como conhecimento científico, não de forma dicotômica, mas dialógica.

Reconhecendo a importância de metodologias ocidentais de pesquisas, mas entendendo que não seria coerente estabelecer um diálogo com o modo de vida e as formas de aprendizados adquiridos no Terreiro a partir delas, adotei a *metodologia do encantamento*, proposta por Simas (2018). Para o autor, o conhecimento ancestral é um conhecimento encantado, uma vez que não se trata de estar apenas em um plano físico, ainda que o ancestral esteja vivo em cada pessoa que é do Terreiro, ele seja lembrado e rememorado em tudo que é realizado neste espaço. Assim, a aplicabilidade desta metodologia tornou-se possível por se tratar de uma pesquisa empírica que se deu por meio dos diálogos realizados com os(as) mais velhos(as) dos terreiros, que fazem parte *do ará Ilé àṣẹ*⁴⁵ e que se encontram parte no estado do Rio de Janeiro e outra parte em Brasília.

Para Simas (2018), a metodologia do encantamento está relacionada às epistemologias próprias dos terreiros de Candomblé, nas quais:

[...] caminhos, por sua vez, só são possíveis a partir da lógica do encantamento. Um saber encantado é aquele que não passa pela experiência da morte. A morte é aqui [conhecimento europeu] compreendida como o fechamento de possibilidades, o esquecimento, a ausência de poder criativo, de produção renovável e de mobilidade: o desencantamento.

Dessa forma, a perspectiva do encantamento implica na capacidade de transcendência da condição de morte-imobilidade-que assola os conhecimentos versados em monologismo/universalismo. O cruço, como a arte das amarrações e dos enlaces de inúmeros saberes praticados, produz os efeitos do encanto; aqueles que se constituem através das mobilidade e das potências presentes nas zonas de contato -encruzilhadas-formadas por múltiplos saberes. [...] (SIMAS, 2018, p.34)

Assim, a presente pesquisa, orientada pelo contracolonialismo (BISPO DOS SANTOS, 2023), pelas epistemologias das macumbas (SIMAS e RUFINO, 2018), de encruzilhadas (MARTINS, Leda, 2020; SIMAS e RUFINO, 2018) e a Metodologia do Encantamento, foi realizada por meio dos diálogos estabelecidos com os(as) mais velhos(as) *Ilé Oba Ina Àṣẹ Oyá*, para apreender narrativas

⁴⁵ Família de santo.

sobre: (i) ancestralidade, (ii) conhecimento de axé, (iii) Família de Axé e (iv) hierarquia no Terreiro. Todos estes que contribuíram para a construção desta pesquisa e demonstraram a importância deste espaço como lugar de conhecimento da Tradição Oral. Complementando esta metodologia, foi realizada a imersão no *Ilé Oba Ina Àṣẹ̀ Oya*, onde pude, por meio da observação e da experiência pessoal, reconhecer como o conhecimento é transmitido e vivenciado.

É importante destacar que, para a construção da pesquisa, os ensinamentos oriundos dos meus mais velhos se fizeram presentes desde o início da proposta, sendo meus primeiros coorientadores, guiando-me em questões relacionadas ao Candomblé. O *Oba Òsi*⁴⁶ Luiz – a quem chamamos de Pai Luiz, e o *ògán*⁴⁷ Elton tornaram possível a consecução desta pesquisa, uma vez que ambos compartilharam seus saberes comigo e a partir da encruzilhada, como a possibilidade de ampliação dos conhecimentos, que vai além do universo eurocentrista, trazendo para o centro do diálogo os conhecimentos tradicionais oralizados que foram perpassados há centenas de anos e que não se perderam (SIMAS e RUFINO, 2018). Eles me orientaram para qual caminho e lugares ir e seguir. Para além disso, destaco a participação de Pai Luiz na banca de qualificação, como representante do nosso *egbe*, aprovando a metodologia a ser utilizada.

No segundo momento, e já atuando diretamente para os resultados obtidos, descritos e interpretados nesta dissertação, o *Bàbálórìṣà*⁴⁸ Lucas D'Ayrá realizou a coorientação desta pesquisa quanto às terminologias utilizadas e compartilhou o seu conhecimento sobre o ritual do *ipàdé*, que resultou no *oro*⁴⁹ (aqui, correspondendo cada *oro* a um capítulo da dissertação) intitulado *Ipàdé*:

⁴⁶ De acordo com o Dicionário Temático do Candomblé, significa: cargo conferido no Candomblé aos guardiães do culto a *Ṣàngó* que ocupam a esquerda (JAGUM. 2017, p. 16)

⁴⁷ Tocador dos atabaques rituais no Candomblé. Cargo masculino confiado nos Candomblés a homens que não entram em transe mediúnico. (*Idem*, p. 772)

⁴⁸ Sacerdote de Candomblé, Zelador de *Òriṣà*, Pai de Santo. Aquele que iniciou, ou adotou como filhos de Santo pessoas já iniciadas no Candomblé. Autoridade máxima na hierarquia do Terreiro. (*Ibidem*. p. 1320)

⁴⁹ Ritual, mas aqui também capítulo ou parte da dissertação.

o ritual do encontro, como pode ser visto pelos diálogos estabelecidos por WhatsApp, transcritos abaixo:

Diálogo dia 08\04\2024

Eu: Aluvaiá... não esquece de me enviar o coiso lá do ìpàdé não, preciso levar para a minha orientadora uma proposta.

Ayrásilẹ: um texto e um áudio explicando de quem escreveu.

Diálogo dia 10\04\2024

Eu: Eu sabia que ia jogar ontem, mandei figurinha para subir a mensagem. Porque ela devia ter ficado lá embaixo. Então meu velho precisaria que você me passasse tudo do ritual (reza, ordem que se faz), porque eu vou pegar isso, além de aprender claro, eu vou escrever no texto dentro desse ritual. Eu vou escrever a dissertação como se estivesse realizando o ritual. Pensem em fazer de acordo com o xirê, mas não dá porque não consigo inserir todos os orixás dentro da dissertação, e como faço referência aos nossos ancestrais, o ritual é o que mais se encaixa.

Ayrásilẹ: perguntando por áudio se poderia enviar por áudio

Eu: Pode ser, que aí eu transcrevo, da forma que ficar melhor para você. [Sobre o texto enviado] esse eu li um dia desses, consegui fazer uma introdução, mas não há o ritual em si, igual o que você me falou naquele dia... e aí eu precisaria dispor porque eu vou associando cada parte do ritual em um capítulo ou subcapítulo.

Ayrásilẹ: Envio por meio de áudio sobre o ritual do ìpàdé e a importância do ritual.

Eu: tá bão brigada... eu vou ter dúvida com certeza! Hahahaha... eu vou ler e transcrever e começar a escrever dentro da proposta do texto e te mostro. Muito, muito obrigada mesmo, não irei repassar para ninguém não, mas irei citar seu nome na dissertação, na metodologia.

Ayrásilẹ: Axé minha velha! Que sirva para alguma coisa!

Eu: Vai servir para muitas coisas... para a dissertação, para eu aprender principalmente. Eu te mostro.

Diálogo dia 13\04\2024

Eu: meu velho motumba, me tira uma dúvida: o ìpàdé é ao final de toda obrigação né? Porque to pensando aqui a ordem do que vou escrever.

Ayrásilẹ: Motumbasé, Motumbá! Isso! Como o Candomblé!

Eu: você acha que tem coerência eu abrir o texto com o padê de Exu? No sentido que ele é quem faz a comunicação para escrever a dissertação e do meio para o final o ìpàdé?

Ayrásilẹ: Sim!!! Depois você ressalta a diferença entre o Padê e do ìpàdé.

Eu: Massa

Ayrásilẹ: Ainda tem muita confusão em torno disso.

Eu: Pois é, mas vou colocar uma nota de rodapé sobre isso.

Ayrásilẹ: Muito bom

Diálogo dia 18\04\2024

Ayrásilẹ: Olhas essas cantigas em áudio (Cd completo de ipade – entrevista com Gilberto de Exú e o Ipade).

Eu: vou baixar para salvar no celular

Diálogo dia 22\04\2024

Eu: Irmão quando tu puder, será que podia me enviar a ordem dos orixás... acho que fiquei confusa aqui na hora de escrever... no alto da minha burrice... Ojisé é um exu né?

Ayrásilẹ: Bom dia minha velha! A ordem dos orixás que você quer é o que? Xirê? Ojixé na verdade é um ofício dado a Exu. Não é uma qualidade! Ojixé = mensageiro.

Eu: Não a ordem do xirê eu sei... eu acho que fiz certo aqui.

Ayrásilẹ: Me explica o que você quer!

Eu: é porque falei de Iná, o próximo foi ojise, tá certo né?

Ayrásilẹ: Ahh ordem do ìpàdè. Sim. Iná em seguida Ojixé. Lembrando que não são Exus. São divindades ligadas ao Ritual.

Eu: Beleza... vou dar uma olhada, não lembro agora como me direciono a eles... Então: Iná-Ojise-Ale-Essacueram...

Diálogo dia: 25\04\2024

Eu: meu velho bom dia, motumba! uma co-orientaçãozinha rápida... kkkk eu to lendo aqui o que vc me mandou ai vc fala de Alemassa né... eu escrevi um coiso e vê se condiz com o que vc me ensinou. Alessamá pai dos guardiões, nosso ancestral mais velho.

Ao senhor da imutabilidade, que é constante em toda a sua existência A ti, saúdo em agradecimento por fortalecer os que vieram antes de nós e não os deixaram enfraquecer e cansar para que pudessem nos repassar.

A ti saúdo em respeito, para que sejamos dignos de compreender sua imutabilidade como aprendizado que não envelhece, não enfraquece e não se cansa, para que sejamos dignos de repassar aos próximos.

E baissá baissá

Alemassá

Baissá baissá

Alemassá

Tradução:

Babá orisá babá orisá

O imutável

Babá orisá babá orisá

O imutável

Ayrásilẹ: resposta por áudio, informando que está certo. Ale Massá

A escolha dos(as) meus e minhas mais velhos(as) partiu primeiramente da hierarquia da ordem de iniciação. Foram traçados dois recortes: o primeiro que com pessoas do meu *Ilé asé* que tinham o título de *iyálórìsà*⁵⁰, *Bàbálórìsà*⁵¹ e exerciam esta função. O outro recorte foi definir as pessoas da casa do Meu bisavô de Santo e do meu avô de santo. Destaco que apesar de meu bisavô – Pai Lilico ser meu pré-ancestral, não foi possível realizar a narrativa com ele, pois a casa se encontrava em função, o que impossibilitou.

⁵⁰ Sacerdotisa de Candomblé, autoridade máxima na hierarquia do Candomblé (*Idem*, p. 29).

⁵¹ Sacerdote de Candomblé, autoridade máxima na hierarquia do Terreiro (*Ibidem*, p. 10).

As narrativas apresentadas aqui foram coletadas junto aos(às) *ègbón mí*⁵², *iyálórìsà*, *Bàbálórìsà*, *ògá*⁵³ e *èkéjì*⁵⁴, pertencentes a minha *ará Ilé àṣẹ*⁵⁵. Para cada pessoa participante, foi encaminhado um convite, contendo a descrição da pesquisa e o(a) convidando-o(a) a participar da construção da dissertação. Digo construção porque a participação destas pessoas foram fundamentais para que pudesse chegar ao objetivo da pesquisa.

As pessoas que participaram da construção da dissertação por meio das narrativas foram:



Fonte: Acervo Pai Elton

Ògá Elton - Pai Elton

*Iniciado em 1998 para o Òrìṣà Lógun Èḍẹ e confirmado ògá do Ile Àṣẹ Òrìsá Déwí, ocupando o cargo de alágbè*⁵⁶

Luiz Antonio Quentel – Pai Luiz

Iniciado para o Òrìṣà Ọṣọ̀ṣì em 1994, sendo confirmado como Ọba Òsì do Ile Àṣẹ Òrìsá Déwí e também serve ao Ilé Àṣẹ Ọḍẹ Fún Mí Láyò



Fonte: Acervo Pai Luiz

⁵² Título inerente ao(à) adepto(a) que realiza a obrigação de sete anos de iniciação no Candomblé de Nação Kétu (JAGUN, 2017, p. 1378).

⁵³ Tocador dos atabaques rituais no Candomblé. Cargo masculino confiado nos Candomblés a homens que não entram em transe mediúnico (*Ibidem*, p. 17).

⁵⁴ Cargo feminino conferido no Candomblé àquelas que não incorporam (*Ibidem*, p. 13).

⁵⁵ Família de Santo.

⁵⁶ De acordo com o Dicionário Temático de Candomblé, significa: cargo masculino conferido no Candomblé a um *ògá* que passa a ser responsável por entoar os cânticos sagrados e a tocar os instrumentos de percussão durante os rituais (JAGUN, 2017, p. 04).



Fonte: Acervo Pai Luiz

Tadeu Nascimento – Ọḍẹigbó

Filho de santo de Lilico *D'Ọ̀ṣùn – Yalemy*, sendo iniciado no ano de 1994, para o *Ọ̀riṣà Ọ̀ṣọ̀ṣi* é fundador e *Bàbálórìṣà* do *Ilé Àṣẹ Ọḍẹ Fún Mí Láyò*, localizado em Sobradinho – Distrito Federal.

Wagner Silva – Ọḍẹ Araunfá

Filho de santo de Tadeu *D'Ọ̀ṣọ̀ṣi*, iniciado no ano de 2005 para o *Ọ̀riṣà Ọ̀ṣọ̀ṣi* é fundador e *Bàbálórìṣà* do *Ilé Àṣẹ Ode Onísèwe Wúre*, localizado em Guaratiba – Rio de Janeiro.



Fonte: Acervo Ori Nibrido Fotografia



Fonte: Acervo Èkéjì Andréa Jardim

Èkéjì Andréa Jardim

Iniciada para a *Ọ̀riṣà Yemoja* e confirmada *èkéjì* do *Ilé Àṣẹ Irawọ Okun*, no ano de 2005. Atualmente ocupa o posto de *iyájìbóna*⁵⁷ do *Ilé Àṣẹ Ode Onísèwe Wúre*.

⁵⁷ De acordo com o Dicionário Temático de Candomblé, significa: cargo feminino no Candomblé cuja atribuição é cuidar dos que estão em recolhimento ritual e ensinar as regras de comportamento litúrgico (*Idem*, p. 27).

Ògá Luciano – Pai Luciano

Iniciado para o Òrìṣà Ṣàngó, em 2006 e confirmado ògá do Ilé Àṣẹ Irawọ Okun. Atualmente ocupa o cargo de alágbè do Ilé Àṣẹ Ode Onísèwe Wúre.



Fonte: Acervo Ógá Luciano



Fonte: Acervo Ori Nibrido Fotografia

Vanessa – Odebualeji

Iniciada em 1999, para o Òrìṣà Ọṣọ̀ṣì, pela Ìyálórìṣà Irene D'Ọmọlu, hoje é filha de santo do Bábálorìṣà Wagner D'Ọṣọ̀ṣì e atualmente ocupa o posto de ìyá kékeré⁵⁸ do Ilé Àṣẹ Ode Onísèwe Wúre.

Lucas Matheus – AyraIlé

Iniciado em 2009, para o Òrìṣà Ọyá, no Ilé Àse Opò Obá Òlódò. Hoje pertencente ao Ilé Àsé Odé Onísèwè Wúrè, filho do Babalorisá Wagner D'Ọṣọ̀ṣì. É Babalorisá e fundador do Ilé Ọba Ina Àṣẹ Ọyá, Localizado em Águas Lindas – Goiás.



Fonte: Acervo Ori Nibrido Fotografia

⁵⁸ De acordo com o Dicionário Temático do Candomblé, significa: cargo feminino no Candomblé conferido àquela que ocupa o segundo posto na hierarquia da Casa; mãe pequena. A iyá kékeré substitui o bábálorìṣà, ou a ìyálórìṣà nas ausências destes, podendo exercer as mesmas funções daqueles. Contudo, na presença do sacerdote(isa), a iyá kékeré não interfere na dinâmica, nem na administração do Ilé (JAGUN, 2017, p. 27).



Fonte: Acervo Orí Nibrido Fotografia

Michelle Di Lauro - Omiunlá

Iniciada em Candomblé Ketu para a *Òriṣà Ọ̀ṣùn*, pelo *Bàbálóriṣà Marcelo D'Jagun*. Hoje é filha de Santo do *Bàbálóriṣà Wagner D'Ọ̀ṣọ̀ṣi* e atualmente é *Ìyálóriṣà* do Terreiro localizado em Sepetiba – Rio de Janeiro.

Bruna Brum dos Santos – Iya Bruna

Iniciada em 2009, para a *Òriṣà Oyá*, no *Kwê Ceja Ikola Avejida*. Hoje é filha de santo do *Bàbálóriṣà Wagner D'Ọ̀ṣọ̀ṣi* é fundadora e *Ìyálóriṣà* do *Ilê Axé Oyá Iyanlá Iná*, Localizado Sepetiba – Rio de Janeiro.



Fonte: Acervo Mãe Bruna



Fonte: Acervo Orí Nibrido Fotografia

Marcelo Ti Ọ̀gún

Iniciado em 2008, para *N'Kinse Nkose – Nação Angola*, Mаметu Ty N'kise Iyà Matamba, da Roça D'Ocim *Matam Ti Ọ̀gún Ẹ̀roké*. Hoje é filho de santo do *Bàbálóriṣà Wagner D'Ọ̀ṣọ̀ṣi* e fundador e *Bàbálóriṣà do Ilê Àṣẹ̀ Àtunbí Ọ̀gúnjá*, Localizado Guaratiba – Rio de Janeiro.

Durante as narrativas, as memórias ali trazidas se integraram à importância dos conhecimentos adquiridos e às suas mais diversas maneiras em que o aprendizado no Terreiro foi proporcionado a cada um(a) deles(as). Durante alguns relatos, a emoção esteve presente, tomados(as) pelo choro que traziam as lembranças boas de serem compartilhadas, em agradecimento pela parceria e irmandade dos irmãos de santo quando precisavam de ajuda para

alguma função em seu Terreiro ou em agradecimento por poder fazer parte daquele momento.

As narrativas ocorreram nos terreiros⁵⁹ aos quais eles(as) pertencem, o que foi bem propício, pois ao final, as conversas se alongavam. Algumas vezes, íamos ver o terreiro almoçar e até mesmo ver fotos antigas com histórias sobre o dia em que foi tirada a fotografia.

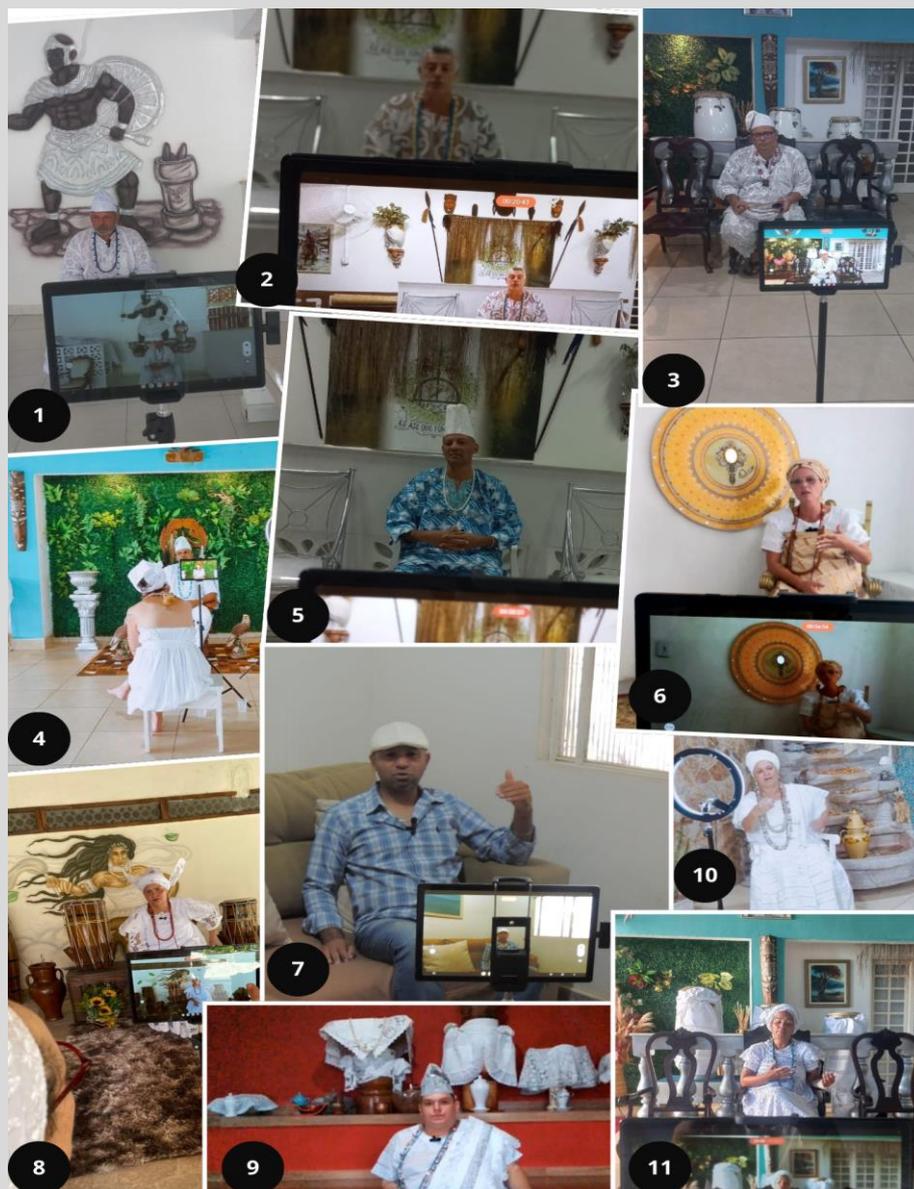


Figura 53 - Imagens das gravações das narrativas. (Fonte: Própria)

⁵⁹ As pessoas das fotos: 1. bàbálórìṣà Marcelo D'Ògún, Pai Luiz, 3. ògá Luciano, 4. bàbálórìṣà Wagner D'Òṣòṣì, 5. bàbálórìṣà Tadeu D'Òṣòṣì, 6. ìyálórìṣà Michelle D'Òṣùn, 7. ògá Elton, 8. ìyálórìṣà Bruna D'Oya, 9. bàbálórìṣà Lucas D'Ayra, 10. Èkéjì Andréa e 11. iyá kékeré Vanessa D'Òṣòṣì

Como experiência pessoal, foram momentos que me permitiram conhecer não somente suas histórias de como chegaram no Terreiro, do seu processo de iniciação ou caminho a ser seguido dentro da vida de *Lesse Òrișà*, mas também de me permitir ser afetada pelos conhecimentos compartilhados.

Também estiveram presentes falas incisivas sobre a importância de se manter o respeito aos mais velhos como forma de proteção da tradição e a manutenção dos conhecimentos a serem transmitidos. Em alguns casos, eu precisei estimular as pessoas a darem continuidade às falas, porque em alguns momentos elas ficavam intimidadas pelo uso da câmera e do gravador. Contudo, após essas intervenções, elas passaram a se sentir mais à vontade para falar.

Nesse contexto, as narrativas ganham força, sendo um termo que vai além da contação de histórias. A narrativa construída a partir do Terreiro tem dupla função. A primeira, possibilitar que histórias e trajetórias ancestrais ausentes pelo silêncio imposto – mas que permaneceram vivas na memória dos(as) filhos(as) de santo – persistam na memória presente, fortalecendo a identidade de um povo. Afinal, há um campo de disputa, um embate com as narrativas oficiais eurocêntricas que permanecem na sociedade atualmente.

A segunda função da narrativa está em manter a organização social e o aprendizado de Terreiro. Nesse ponto, a narrativa tem o caráter de aprendizado, ele tem o poder de legitimar os saberes tradicionais, pois para que ela exista é necessário que se tenha a vivência de terreiro, este que proporciona o conhecimento dos modos de vida tradicional e que somente é adquirido por meio da fala, dessa forma, estabelecendo a conexão da Tradição Oral que é perpassado pelos(as) mais velhos(as).

Sobre a importância da Tradição Oral, o *oro*⁶⁰ intitulado *Motúnbá iya mi e babá mi: a benção por me ensinar!* teve como incumbência descrever a partir das narrativas trazidas a importância da Tradição Oral não somente para os Povos de Terreiro, mas como uma das epistemologias do saber.

⁶⁰ Ritual, mas aqui também o capítulo ou parte da dissertação.

Alinhadas ao trabalho com as narrativas, foram realizadas pesquisas documentais não exaustivas no Arquivo Nacional e na Biblioteca Nacional, especificamente na Hemeroteca, e um estudo bibliográfico. Essa etapa da pesquisa teve como finalidade obter informações textuais e iconográficas que contribuíssem com as narrativas. Neste ponto, é importante destacar que esta etapa não ocorreu de forma a validar as narrativas, mas sim de maneira a contribuir com os conhecimentos orais trazidos pelos(as) *ègbón mi*⁶¹.

No que diz respeito à análise arquivística realizada no Arquivo Nacional, Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro - APERJ e Arquivo Geral do Estado do Rio de Janeiro, Instituto Moreira Sales - IMS e Biblioteca Nacional - BN, foram pesquisados documentos que pudessem fazer referências à construção historiográfica dos terreiros datados do final do séc. XVIII e início do séc. XX. No entanto, não foram identificados materiais textuais ou iconográficos nesses acervos, relacionados à temática estudada. Na Hemeroteca da Biblioteca Nacional, o foco da pesquisa recaiu sobre João Alágbà, sendo utilizadas as seguintes categorias de busca: *macumba, Candomblé, feiticeiros, feitiçaria, João Alabá, João Alagbá, São Félix, Alufá, Clube da liga africana e canjerista*, com o recorte temporal de 1886 à 1960. Destaca-se que o recorte cronológico mais extenso se deu por observar que havia citações sobre João Alágbà em jornais de meados do século XX. Além disso, os termos utilizados, foram identificados ao longo dos estudos bibliográficos realizados. Diante disso, foram identificados materiais de jornais que estão presentes ao longo do capítulo desta dissertação, no *oro*⁶² intitulado *Ìpàdé: O ritual do encontro*.

No que concerne ao campo realizado nos Terreiros, devo destacar que a dupla posição ocupada por mim durante a pesquisa, tanto como pesquisadora como filha, irmã, sobrinha e neta das casas nas quais adentrei é um ponto importante a ser descrito, uma vez que neste lugar duplamente ocupado, a responsabilidade que carrego sobre o *rumbé*⁶³ não foi desvinculado do lugar ao qual pertenço no terreiro. Ou seja, ao mesmo tempo em que fui pesquisadora,

⁶¹ Título inerente ao(à) adepto(a) que realiza a obrigação de sete anos de iniciação no Candomblé de Nação Kétu (JAGUN, 2017, p. 1378)

⁶² Ritual.

⁶³ O saber se portar em um Terreiro.

não estive desvinculada de ser *iyàwó*⁶⁴. O conhecimento *enterreirado* (NASCIMENTO, 2020. p. 203) “[...] emerge no terreiro e do terreiro, desde seus objetivos de resistência”. Dessa forma, primei pela consciência e ética no processo de construção da pesquisa, pois como previamente afirmei, a consecução da dissertação só foi possível pelas coorientações dos mais velhos que me acompanharam neste percurso.

Santos (2012) em sua obra *Os Nagô e Morte* traz o conceito do(a) pesquisador(a) *desde dentro para fora*, em que o(a) pesquisador(a) pode ser uma pessoa iniciada no Terreiro e/ou que teve um contato há mais tempo, vive a realidade do grupo pesquisado, e entende da simbologia e cosmologia presente no espaço.

Para a referida autora, este fator é preponderante no processo de pesquisa em um espaço como o Terreiro, uma vez que:

É neste nível que se elabora a perspectiva “desde dentro para fora”; isto é, a análise da natureza e do significado do material fátual, recolocando os elementos num contexto dinâmico, descobrindo a simbologia subjacente, reconstituindo a trama dos signos em função de suas inter-relações internas e de suas relações com o mundo exterior. (SANTOS, 2012, p. 22)

A exemplo do que é trazido pela autora, o fato de pertencer a este território me permitiu obter o conhecimento do ritual para que pudesse ser inserido na pesquisa. Um outro fator intrínseco a isso está no fato de que no decorrer da pesquisa saí da condição de *iyàwó* e com a chegada dos meus sete anos – *Odun Èje*⁶⁵, tornei-me *ẹgbón*⁶⁶ da casa e passei a ocupar o posto de *iyámóró*⁶⁷. Isso me permitiu participar de outros espaços que antes eram vedados por não possuir o tempo de iniciação necessários para assistir e aprender. Com isso, pude conhecer mais a fundo o ritual do *ìpàdé*, ensinado por meu *ẹgbón mi*, o *Bàbálórìṣà* Lucas D’Ayrá, conforme descrito anteriormente neste capítulo.

⁶⁴ Cargo conferido no Candomblé aos iniciados no culto aos Òriṣà, sejam homens ou mulheres, até que completem a Obrigação de 7 anos, quando se tornam *ẹgbón mi*. (JAGUN. 2017, p. 1077)

⁶⁵ Obrigação referente a maior idade dentro do período de iniciação, no qual realiza-se quando se completa sete anos de iniciado(a).

⁶⁶ Título inerente ao(à) adepto(a) que realiza a obrigação de sete anos de iniciação no Candomblé de Nação Kétu (JAGUN. 2018, p. 1378).

⁶⁷ Cargo feminino conferido no Candomblé cujas atribuições são ligadas ao ritual de *ìpàdé*, o qual realiza juntamente com a *iyádàgan* (*Idem*, p. 29).

Para além disso, essa minha condição me faz responsável por levar o conhecimento de dentro para fora, respeitando a minha condição de filha do Terreiro, que se volta aos(às) *ẹgbón mi*⁶⁸, sempre na posição de aprendiz que por meio da autorização da ancestralidade pude realizar essa pesquisa.

Nesse sentido do processo de ouvir as narrativas, foi também aprender, e como forma de fortalecimento do conhecimento Tradicional Oral, foram evocadas três categorias, sendo: o *Ìmò*, que são as narrativas e explicações realizadas pelos(as) *ẹgbón mi* durante a realização do campo. O *ikóşẹ*, que são os aprendizados que adquiri não somente por ser do terreiro, mas que também ocorreram durante os campos e as coorientações. E o *Ìdánwò*, que são as experiências por mim vivenciadas no terreiro, desde *abíyán*⁶⁹. Estas categorias são apresentadas na pesquisa e tendo por representação simbólica os *adinkras*⁷⁰ que fazem a confluência com os termos *narrar, aprender e vivenciar* – *àlàyé, ikóşẹ e Ìdánwò*, respectivamente, e que podem ser vistos na figura abaixo:

⁶⁸ Título inerente ao(à) adepto(a) que realiza a obrigação de sete anos de iniciação no Candomblé de Nação Kétu (JAGUN, 2017, p. 1378)

⁶⁹ Cargo no Candomblé ocupado por aqueles que frequentam a Casa, mas que ainda não foram iniciados (*Ibidem*, p. 756).

⁷⁰ De acordo com Nascimento & Gá (2022), os *adinkras* fazem parte do sistema africano antigo de escrita, e que por conta do ocidentalismo foi quase que totalmente colocado na invisibilidade sob a alegação de que povos africanos não teriam um sistema de escrita.



Figura 54 - Significados dos adinkras.

O quarteto – *Ìmò - ikòşẹ - Ìdánwò - adinkra*, é a representação do tempo espiralar Martins (2021) e de Bispo dos Santos (2023), em que o tempo passado não está perdido, pelo contrário, ele é fluído, não é estático. Assim como o *nyansapo* demonstra que somente um sábio com paciência e engenhosidade consegue desatar o nó do conhecimento, o *sankofa* demonstra que a palavra só há como ser repassada por aquele(a) que viveu e conseqüentemente aprendeu com alguém anterior a ele(a) e o *nea onnlum* representa a resiliência e o caminhar da vivência e como isso se torna aprendizado e que será repassado. Desta forma, o *Ìmò - ikòşẹ - Ìdánwò*, caminham juntos entre o ensinamento, o aprendizado e a experiência, onde deve-se ter consciência da importância de *conhecer o passado para melhorar o presente e construir o futuro* (NASCIMENTO e GÁ. 2022, p. 27).

A fim de integrar ao texto acadêmico as narrativas em termos próprios, além dos aprendizados adquiridos, optei pela utilização também de *boxes*: notas contendo trechos oriundos das narrativas dos(as) mais velhos(as) e pequenos textos decorrentes dos meus aprendizados e experiências vivenciadas no Terreiro, que juntamente com a entonação em Yorubá de cânticos e/ou rezas⁷¹, realizam o papel de inserir o(a) leitor(a) uma imersão a vivência e a transmissão do conhecimento de Terreiro. Assim, os *boxes* sinalizados com o *Imò* correspondem à voz de um(a) dos(as) mais velhos(as). Os *boxes* sinalizados com *ikóṣe* são reverências escritas por mim que confluem com os cânticos e rezas aos Orixás. E por fim, os *Idánwò*, são notas pessoais sobre lições aprendidas por meio da experiência, como filha de santo. O uso dos *adinkras*, por fim, visa estabelecer o diálogo entre a palavra escrita e a palavra simbólica africana, carregada de conhecimentos.

Esta concepção de demonstrar os resultados da pesquisa, assim como a possibilidade e poder expressar meus aprendizados, foi inspirado em Hissa (2012), que em sua obra *Entrenotas: compressões de pesquisa*, trouxe por meio de notas enumeradas o material oriundo de suas experiências acadêmicas:

Pensei, durante meses, um formato para o livro que, ao final, se mostrou diferente de outros exercícios meus de escrita, em razão da presença das 110 notas numeradas e distribuídas ao longo de todos os ensaios. Algumas poderiam ser notas de rodapé ou notas de fim. Outras poderiam ser incorporadas ao próprio texto. Algumas cumprem o papel de deslocar o leitor para outro ponto de vista – ainda que contextualizado pelo mesmo problema discutido. Finalmente, existem notas que complementam reflexões ou dialogam com trechos do texto. No conjunto, forma-se uma estrutura que me concedeu grande liberdade de expressar ideias, inclusive as que se referem às minhas vivências pessoais (HISSA. 2012, p. 10).

Esta forma de desenvolver a dissertação permitiu que eu pudesse ter a liberdade de *confluir* o conteúdo acadêmico com o *conhecimento orgânico* (BISPO DOS SANTOS, 2023) dos Povos Tradicionais de Terreiro, reforçando a importância da Tradição Oral e também com documentos identificados nas pesquisas realizadas e com isso cumprir meu papel de pesquisadora, que se

⁷¹ As traduções encontram-se no material didático *Curso afro-brasileiro de toques, cânticos e danças*. CETRAB – Centro de Tradições Afro-Brasileiras. Este material me foi dado para fins de orientação da pesquisa.

comprometeu com a sua comunidade que é a de construção do *írandíran do ará Ilé*⁷².

Diante do processo descrito para a construção da dissertação, utilizei os *oros* para organizar as suas partes. Essa palavra em yorùbá é utilizada para designar os rituais, cerimônias e obrigações realizados no Terreiro, que imbricada nos modos de vidas e formas tradicionais, mantém os costumes e tradições repassadas aos(às) filhos(as) que compõe o *ẹgbẹ*. Na pesquisa, ela representou os capítulos desenvolvidos, sendo intitulados: *Àlàáfíà do Obí: autorização para iniciar o oro*, em que está a apresentação da pesquisadora e filha do Terreiro, assim como a descrição do Terreiro ao qual pertence; *Vamos Rodar o Padê: agradando a Exu*, que descreve a forma de realização da pesquisa; o *Ìpàdè: o ritual do encontro*, em que está a história narrada dos nossos ancestrais; *Motúnbá iya mi e babá mi: a benção por me ensinar!*, oro que descreve a importância da Tradição Oral não somente para os Povos de Terreiro, mas como uma das epistemologias do saber; e o *Korin Ewé: O canto das folhas*, que contém a conclusão ou considerações finais da pesquisa.

Por fim, a pesquisa traz a relação estabelecida entre a vivência religiosa no Terreiro aliada à minha formação acadêmica como pesquisadora em um espaço ainda dominado por pesquisadores(as) que não participam desse outro regime de conhecimento: o dos Terreiros. Trata-se do olhar visto de quem é de dentro, no qual procurei abarcar no contexto da pesquisa a busca pela origem ancestral do Terreiro do qual pertenço por meio da tradição oral, meio que possibilitou demonstrar como as nossas cosmologias estão constituídas, nossas sensibilidades são em relação ao mundo e nossos hábitos estabelecem o diálogo com os saberes ancestrais.

⁷² Ancestralidade da família de santo.



“*Omo ènià rin wa odù, pè lù gbàwà ésà*⁷³”

Diferentemente do *padé*, o *ipadé* é um ritual litúrgico a ser realizado em momentos solenes tais como iniciações, obrigações anuais dos Òrìṣàs e no ritual de *aṣéṣé*⁷⁴, no qual são invocados *Èṣù*, os ancestrais masculinos, as *iyami òṣòròngà*⁷⁵, as ancestrais femininas e os orixás que pertencem ao contexto do Terreiro ou da obrigação em que se realizou.

Trata-se de um ritual predominantemente feminino, realizado pelos postos do Terreiro, como a *iyámóró*⁷⁶, a *iyádàgan*⁷⁷, *àjímúdà*⁷⁸, *sidagan*⁷⁹ o *ògá*⁸⁰ e juntamente com o acompanhamento da *iyálòrìṣà*⁸¹ ou *Bàbálòrìṣà*⁸² e demais postos, cargos presentes na casa e filhos(as) que compõe o *ẹgbẹ*⁸³.

No *ipadé*, o tempo gira no formato espiralar, se vive o passado, o presente e o futuro, por meio daqueles que estão presentes, daqueles que não estão neste mundo e daqueles que estão por vir. É onde ser vivo não representa estar vivo. O vivo é o que é lembrado e que está na palavra falada seja na entonação do

⁷³ Provérbio africano que significa: O Homem pisa no seu destino, com a herança dos seus ancestrais (JAGUN. 2017, p. 11).

⁷⁴ Ritual fúnebre realizado em toda pessoa que é iniciada no Terreiro.

⁷⁵ As grandes mães ancestrais, simbolizam o poder ancestral feminino.

⁷⁶ Cargo feminino conferido no Candomblé cujas atribuições são ligadas ao ritual de *ipadé*, o qual realiza juntamente com a *iyádàgan* (JAGUN. 2017, p. 190).

⁷⁷ Cargo feminino conferido no Candomblé, cujas atribuições são ligadas ao ritual do *ipadé*, o qual realiza juntamente com a *iyámóró* (*Idem*, p. 756).

⁷⁸ Cargo conferido no Candomblé relativo ao culto a Oyá. Durante a cerimônia do *ipadé*, compete à *àjímúdà* dançar acompanhando a *iyámóró* para proteger a *cuia* (*Ibidem*. 2017, p. 1265).

⁷⁹ Cargo feminino no Candomblé ocupado pela que possui menos tempo de iniciação, dentre aquelas que auxiliam nos rituais de *ipadé* (*Ibidem*, p. 775).

⁸⁰ Tocador dos atabaques rituais no Candomblé. Cargo masculino confiado nos Candomblés a homens que não entram em transe mediúnico (*Ibidem*, p. 918).

⁸¹ Sacerdote de Candomblé, autoridade máxima na hierarquia do Terreiro (*Ibidem*, p. 10)

⁸² Sacerdote de Candomblé, autoridade máxima na hierarquia do Terreiro (*Ibidem*, p. 10)

⁸³ Comunidade; sociedade; associação. Forma de se referir à comunidade religiosa que pertence a um Terreiro (*Ibidem*, p. 937).

*kòrin*⁸⁴, em cada *àdúra*⁸⁵ ou no *itàn*⁸⁶, entoados pelos(as) mais velhos(as). É onde todos se encontram um só compasso, inseridos em um contínuo processo de transformação e conhecimento, pois é na “órbita da temporalidade ancestral, a primazia do movimento matiza os eventos, em um processo de perene transformação” (MARTINS, 2022, p. 204).

Ìmò



*Nós temos os nossos mais velhos. Daí a necessidade de cultuar a ancestralidade no culto aos orixás. A necessidade de inserir, crendo ainda que os nossos orixás são nossos ancestrais divinizados, é a necessidade de seguir com esse caminho até os dias de hoje e esse legado deixado para nós. São receitas, são ensinamentos, são costumes que a gente traz, que para chegar até hoje, pra chegar até nós no dia de hoje, veio de baixo, de muita dor, muito sofrimento, muita luta em condições sub-humanas e tudo isso tem que ser valorizado por nós. É a luta dos nossos ancestrais, a luta dos nossos mais velhos, tudo o que eles passaram para chegar até aqui, todos os percalços, o navio negreiro que trouxe tudo isso que a gente pode praticar aqui hoje, a gente sabe como *ẹbọ*⁸⁷, se a gente sabe um *boři*⁸⁸ o e a gente sabe a iniciação para melhorar, para cuidar, para caminhar, para dar vida, isso vem deles. É a luta dos nossos ancestrais, a luta dos nossos mais velhos, tudo o que eles passaram para chegar até aqui, todos os percalços, o navio negreiro que trouxe tudo isso que a gente pode praticar aqui hoje, a gente sabe como é bom, a gente sabe o e a gente sabe a iniciação para melhorar, para cuidar, para caminhar, para dar vida. Isso vem deles. Então a nossa religião é sim dos mais velhos para dos mais novos. O candomblé se baseia e resiste nesse ideal de culto aos mais velhos. O culto aos nossos ancestrais diz muito que não se cultua o ser humano, cultuamos o Orixá, mas esse culto ao Orixá, felizmente ou infelizmente, ele traz sim uma reverência àqueles que já se foi, o que como os que estão também.*

Bàbálóřìsà Lucas de Ayrá em narrativa concedida em 25 de novembro de 2023

O ancestre é a continuidade do que foi iniciado, do fim da vida terrestre para o início na vida ancestral (LEITE, 2008), seguindo a espiralidade da vida, que está em constante movimento e que envolve transformações. Os rituais realizados no Terreiro se concretizam como a continuidade e a gratidão das realizações feitas e ensinamentos repassados pela pessoa enquanto pré-ancestre, garantindo não somente a continuidade do seu legado como também

⁸⁴ Cantar.

⁸⁵ Reza.

⁸⁶ Contos, histórias que contam a vida dos orixás.

⁸⁷ De acordo com o Dicionário Temático do Candomblé, significa: oferenda ritual; trabalho ritual. Conforme a filosofia yorubá, *ẹbọ* (a oferenda), consiste em um sacrifício, em um empenho, em um esforço daquele que oferenda (JAGUM. 2017, p. 493).

⁸⁸ De acordo com o Dicionário Temático do Candomblé, significa: oferenda à cabeça; ritual de Candomblé dedicado à divindade Orí. Lit.: *ẹbọ* (s. oferenda) + *orí* (s. cabeça). O ritual do *boři* pode ser feito com qualquer pessoa, com qualquer idade, seja ela iniciada ou não (*Idem*, p. 480).

reverenciando-os(as), a fim de que se mantenham como protetores e orientadores no *ẹgbẹ*⁸⁹.

Diante disso, observa-se a importância do ritual do *ipàdé durante o ašéšé*, pois a morte terrena não significa o fim de algo, ao contrário, ela significa uma continuidade de uma pessoa que estava totalmente integrada ao seu meio social, que carregava valores e conhecimentos que permitiram não somente a construção de algo novo como também a continuidade do que veio antes dele(a).

Para Leite (2008):

A própria morte permite a transfiguração vital do homem natural-social (o pré-ancestral) no ancestral elaborado e configurado pela sociedade, com a qual manterá relações privilegiadas. Nesse sentido, as cerimônias funerárias – além da profunda revelação do humanismo negro-africano por elas expressado – podem ser consideradas como o derradeiro elemento vital constitutivo do homem, o qual é, através delas, novamente transfigurado, justamente em sua dimensão mais histórica, como o fora ao longo dos processos iniciáticos, porém desta feita em relação ao fim da existência terrestre. Não obstante a concretude da morte, a sociedade propõe, através do ancestral, a manifestação mais abrangente da vida (LEITE, 2008, p. 117).

É no *ipàdé* que o *ésà*⁹⁰, formado por nossos ancestrais responsáveis por fundarem o culto ao orixá no Brasil, pelos(as) sacerdotes e sacerdotisas que se encantaram, e demais referências ao culto do orixá, é reverenciado e cultuado, pedindo que sejamos protegidos e conduzidos em caminho de aprendizado.

⁸⁹ Comunidade do Terreiro.

⁹⁰ De acordo com o Dicionário Temático do Candomblé, significa: espírito ancestral cultuado por um clã, família, ou grupo de pessoas (JAGUN. 2017, p. 27).



Iná: o início antes do início

ikóşę



Iná⁹¹, tu que és o fogo, que és o primeiro!

A ti me reverencio.

Ao fogo, quem dá sentido à vida e ao mundo, trazendo o calor necessário para se mover.

Ao fogo, que ardeu no corpo daqueles que vieram antes de nós e resistiu deixando-nos um legado.

Ao fogo, que deu a força para que nossos ancestrais enfrentassem a maldade do mundo.

Ao fogo que mantém a chama acesa daqueles que já não se encontram mais neste mundo, mas que permanece vivo entre nós.

Iná, a ti me curvo em sinal de respeito e agradecimento por tudo em que representa em nossas vidas.

E ìna mojubá ìna - ìna eu lhe apresento meus humildes respeitos

Ìna mojubá aiyê - ìna eu lhe apresento os respeitos do mundo

E ìna koróká ìna - ìna não venha com pensamentos cruéis

ìna koróká aiyê - ìna não venha com pensamentos cruéis para o mundo

E ìna ko wá ba ìna - ìna venha e proteja

ìna ko wá ba aiyê - ìna venha e proteja o mundo

Dissertar sobre o Candomblé no Rio de Janeiro é tratar de uma formação de um espaço institucionalizado pelos diversos povos negros africanos escravizados inseridos em um passado colonial brasileiro, iniciado na África. Membros desses povos chegam ao Brasil pela Baía de Todos os Santos e, com a força de *Iyá meşan ọrun*⁹², percorreram vários caminhos. Os *Terreiros, Casas de Santos ou Roças*⁹³, termos estes utilizados pelos praticantes da Tradição de Raiz Africana, serviram tanto de refúgio quanto de garantia de permanência das práticas sociais, tradicionais, políticas e ritualísticas, ceifadas pelo tráfico escravagista no Brasil. Abdias Nascimento (2012, p. 122) descreve que “foi em

⁹¹ Fogo, luz. Fósforo: *işáná*; Uma das qualidades do Ọrişà Èşù no Candomblé: representa a energia do fogo. V. *èşù*; Uma espécie de planta cujas folhas são avermelhadas. Elemento da natureza: o fogo é um dos quatro elementos da natureza. Os demais são: omi (água), *afé é fẹ* (ar) e *ilé*, ou *igbó* (terra). É associado ao poder realizador, à chama das ideias, ao fulgor do sexo (JAGUN, 2017, p. 286).

⁹² Título concedido a Yansã, que significa “A mulher dos nove céus”.

⁹³ Para fins deste projeto de pesquisa, o termo utilizado será *Terreiro*, pois é assim que o chamamos em nossa comunidade.

suas religiões ancestrais que o africano encontrou um espaço onde se apoiar e defender o que lhe restava de identidade humana”.

Esse recomeço traçado em um tempo espiralar (MARTINS, 2020) e pela encruzilhada imposta aos povos africanos em decorrência da escravidão resultou que novos hábitos fossem criados, servindo como forma de sobrevivência, de resistência e principalmente de uma luta contracolonial para manter um pouco das formas do viver social e familiar as quais lhes foram arrancadas.

Simas e Rufino (2018) descrevem que:

O Atlântico é uma gigantesca encruzilhada. Por ela atravessaram sabedorias de outras terras que vieram imantadas nos corpos, suportes de memórias e de experiência múltiplas que lançadas na via do não retorno, da desterritorialização e do despedaçamento cognitivo e identitário, reconstruíram-se no próprio curso, no transe, reinventando a si e ao mundo. [...] (SIMAS e RUFINO, 2018, p. 11).

Durante três séculos, desembarcaram no Brasil povos dos mais diferentes locais do continente africano. Katia Mattoso (2016) descreve que a exportação de negros africanos escravizados para a colônia de Portugal ocorreu em 4 ciclos, sendo o primeiro ocorrido no século XVI, estes oriundos da Guiné, aportando na colônia povos Wolofs, Mandingos, Songhais, Mossis, Haussás, Fulas e Kamites, que inicialmente atuaram nos engenhos de cana-de açúcar nas Províncias do Maranhão, Pernambuco e Rio de Janeiro e depois se estenderam para Alagoas, Pará, Minas Gerais e Maranhão. O segundo ciclo ocorreu durante o século XVII, com a vinda de povos oriundos do Congo e Angola, com destaque para os Bantos, localizados na África Equatorial e Central, considerados excelentes agricultores e, nesse sentido, úteis à colônia investida na produção da cana-de-açúcar, tabaco e algodão. O terceiro ciclo, no século XVIII, foi marcado pela chegada de negros sudaneses do litoral da Mina e, por fim, o quarto ciclo já em meados do século XVIII – ciclo da Baía de Benin, sendo este considerado um ciclo de chegada de negros africanos dos mais diversos lugares do continente africano, saindo de Angola e Moçambique, pois ainda eram territórios de domínio português, sendo um meio mais fácil para o envio de escravizados para o Brasil, e alocados na Bahia.

É importante destacar que os três séculos de uma economia baseada na escravização, em que o fluxo constante do tráfico de pessoas do continente africano para o Brasil, resultou em uma mistura entre as etnias, tribos e clãs (MATTOSO, 2016).

Para a referida autora:

Nas cidades, até o início do século XIX, eles criariam para os escravos algumas confrarias religiosas nas quais as etnias eram separadas. A África negra era um mundo infinitamente variado. Um exemplo entre muitos: os negros sudaneses viveram, no seu lugar de origem, um desenvolvimento político e social que não encontrava comparação com o dos bantos que possuíam ainda uma organização comunitária rudimentar. A essas diferenças, acrescentava-se a diferença religiosa que nas sociedades africanas representava um papel muito importante: as religiões dos bantos eram muito diferentes daquelas dos iorubás e o islamizado não podia confraternizar-se facilmente com seus camaradas “pagãos”. Esses últimos criariam, por outro lado, todo um sistema religioso: reminiscências das religiões africanas adaptadas ao Brasil. (MATTOSO. 2016, p. 131).

Este é um fator característico da diversidade presente no Brasil no que se refere aos rituais de origens africanas que foram oriundos desse afluxo de indivíduos chegados do continente africano e que foi anterior à institucionalização do Candomblé Ketu já praticado na colônia, como descrito por Loss e Correia (2022):

Antes de se institucionalizar como Candomblé as várias manifestações religiosas de origem africana se consolidaram no período colonial como, calundu e batuque e de forma muito diversa, a religiosidade africana se manifestava em cantos, danças, instrumentos percussivos, curas, magias e adivinhações (LOSS e CORREIA, 2022, p.87).

No que se refere ao culto de origem africana, Mattoso (2016) traz ainda que:

[...] Nos primeiros tempos e com certeza até o século XVIII, nas comunidades africanas no Brasil verificou-se a proliferação desordenada de cultos, sem organização, descrito como sendo “jogos” ou “passatempos”. Mas rapidamente três “soluções” iriam triunfar sobre as outras: a banta, a fon e iorubá e, nas cidades somente, a islâmica. (MATTOSO. 2016. p. 170).

Diante disso, no que diz respeito ao povo Iorubá ou Nagô, os quais estão relacionados a esta pesquisa, estes chegaram em terras brasileiras em meados

do século XVIII. Neste período, observa-se a culminância do declínio de Oyó, o que diante das lutas ocorridas em seu território, resultou no enfraquecimento do reino e na escravização do seu povo. Silveira (2006) destaca que a Cidade de Oyó era um importante centro comercial, e a prática do culto aos orixás tinham forte cunho social e político.

Os diversos ataques sofridos ocorreram em parte por escravos islâmicos que contestavam a realização desses cultos, alegando que se tratavam de superstições exercidas por povos primitivos. Os consequentes ataques fizeram com que o povo, que antes era de comerciantes de escravos, passasse a se tornar prisioneiro de guerra e fosse comercializado ou trocado por produtos produzidos pela colônia de Portugal. Há ainda os ataques dos daomeanos, o que enfraquece ainda mais o reino de Oyó.

Ainda de acordo com o autor:

Com o início da desintegração do Império de Oyó, a partir da década de 1820, a guerra civil alastrou-se por todo o território iorubá. Os grandes exércitos imperiais, que outrora saíam em campanha à cata de escravos, agora eram caçados ou, concentrados em Ijayé e Ibadan, faziam a guerra entre si. Bandos de soldados desgarrados saqueavam as aldeias, a insegurança reinava em toda parte. Traficantes ijebus, tradicionais fornecedores de escravos ao mercado de Porto Novo, passaram a receber não mais escravos haussás e tapas dos traficantes de Oyó, mas escravos iorubás dos traficantes fulanis de Ilórin: a tal da “roda da fortuna” então girava contra os iorubás. [...] Como decorrência, escravos de praticamente todos os subgrupos iorubás vieram parar na Bahia, com preponderância numérica dos oyós, ijexás e egbás, mas diretamente envolvidos no conflito (SILVEIRA, 2006, p. 519).

Antes do fim do tráfico clandestino de escravos findado por volta de 1850, o Brasil teria recebido também povos da Iorubalândia oriundos de Lagos, Ketu e Ibadan, que tiveram forte contribuição para a formação do Candomblé.



Ojisé: O mensageiro e a interlocução

ikôşe



No girar do mundo, percorrendo as encruzilhas, é que Ojisé⁹⁴ fez a comunicação, e da interlocução entre dois mundos separados por além-mar, que Pindorama, também se tornou as terras de Exú, de Ode, de Xango e de um vasto panteão africano.

*Ojisé pale fun wáo - Ojisé tome conta da casa para nós
Ódara pale sóbá - Ódara seja o guia seja nosso rei
Ojisé pale fun wáo - Ojisé tome conta da casa para nós
Ódara pale sóbá - Ódara seja o guia seja nosso rei*

(LIMA, Rodolpho Kozlowsky. s.d, s.p)

Na encruzilhada de conhecimentos, vivências e modo de vida (SIMAS e RUFINO, 2018) dada a partir do cruzamento e das encruzas presentes no além-mar dos povos africanos escravizados, é que esteve a transformação do culto ao ancestral, adequado à realidade do seu novo espaço de convívio. Se no continente africano o culto aos orixás estava centrado na região à qual pertenciam, ao chegar no Brasil esse contexto é modificado, e todo o continente africano passa a ser representado nos terreiros de Candomblé⁹⁵.

Por meio do sagrado, os negros refaziam em terra brasileira uma realidade fragmentada. O terreiro implicava a autofundação de um grupo em diáspora. Era um grupo construído, reelaborado com novos ancestrais: as mães (Iya) fundadoras do terreiro (SODRÉ, 2019, p.72).

Esses espaços de reencontro são não somente de ancestralidade, mas de formação social, política e de parentesco. A África (re)desenhada no Brasil tem forma própria, permitindo que os diferentes entre si se tornem iguais diante

⁹⁴ Título dado a Exú, como o mensageiro dos orixás.

⁹⁵ Muniz Sodré em 23 de novembro de 2017 realiza uma entrevista no Canal Filosofia Pop = #053 – Pensamento Nagô, no qual ele relata que o Terreiro é a representação de todo um continente africano, que em cada espaço no qual um Terreiro é organizado, é possível ver um pedaço de África.

Disponível em:

https://open.spotify.com/episode/1vjuTaN993gJ9pL96ZHWTm?si=k_0n_ncQT46p_U8gAFP2DQ

Acesso: 08 Jan 2024.

da condição que lhe foi imposta e diante da qual passam a compartilhar o mesmo espaço a partir de um culto adequado à realidade vivenciada⁹⁶.

Os africanos escravizados aportaram em terras brasileiras uma cosmologia própria na qual suas experiências comunitárias nas senzalas delinearam os contornos de um terreiro de candomblé que agregou em seu contexto um espaço de resistência de uma cultura negra e sua religiosidade proporcionando uma identidade cultural e religiosa multicultural no trânsito do Atlântico. (LOSS e CORREIA, 2022, p. 93).

A conjuntura política e social tecida no Brasil durante o período de chegada dos povos iorubás/nagôs os levaram a residir em um contexto urbano, principalmente na Bahia e em Pernambuco, diferentemente dos povos anteriores. Beniste (2020) afirma que eles eram considerados um povo de grande envergadura intelectual, conscientes de sua cultura e de suas práticas religiosas. Socialmente observa-se que este é um fator de relevância para a formação do Candomblé e como esta é uma prática que ganhou grande difusão em várias regiões brasileiras, como enfatizado por Loss e Correia em seu artigo⁹⁷. Os autores descrevem que:

Pierre Verger, em seus estudos, acrescenta o ciclo da Baía de Benin, os iorubás/nagôs (dentre eles os povos de Ketu), entre 1770 e 1850, incluindo o período do tráfico clandestino. Junto a Pierre Verger, a antropóloga Juana Elbein dos Santos ressalta que os iorubás/nagôs trazidos durante o último período da escravidão foram concentrados em zonas urbanas, na Bahia e em Pernambuco, particularmente nas capitais desses estados, o que historicamente é significativo, visto que contextualiza o fato de a maioria dos terreiros de Candomblé no Brasil serem de tradição Nagô. (*Idem*, p -84)

A criação de irmandades para prestar apoio aos(às) negros(as) escravizados(as), iniciada provavelmente com os africanos angolas em meados do século XVII, com a devoção à Nossa Senhora do Rosário (REIS, 1997), trouxe a possibilidade de uma outra forma de organização, que além de ser um espaço de apoio aos(às) escravizados(as) e forros(as), serviu para que, em parte, realizassem sob alguma proteção as expressões culturais e religiosas de sua

⁹⁶ Loss e Correia (2022) destacam que não somente o culto aos orixás, inquissis e Voduns eram realizados no Brasil quando se trata do povo negro escravizado, havendo também o islamismo proveniente do processo de escravização realizado pelos árabes no continente africano.

⁹⁷ Candomblé origem e saberes ancestral: reconfigurando uma África Mítica em Terras Brasileiras. Disponível: < <https://mpt.mp.br/pgt/noticias/livro-awure-interativo-3.pdf> >

raiz africana, que forjados pelos altares de santos católicos, festas, danças e rezas, eram entoados aos sons dos atabaques.

Segundo Reis:

A irmandade representava um espaço de relativa autonomia negra, no qual seus membros __ em torno das festas, assembléias, eleições, funerais, missas e da assistência mútua __ construíam identidades sociais significativas, no interior de um mundo às vezes sufocante e sempre incerto. A irmandade era uma espécie de família ritual, em que africanos desenraizados de suas terras viviam e morriam solidariamente. Idealizadas pelos brancos como um mecanismo de domesticação do espírito africano, através da africanização da religião dos senhores, elas vieram a constituir um instrumento de identidade e solidariedade coletivas (REIS, 1997, p. 04).

A organização administrativa desses espaços, possibilitou que se tornassem importantes locais de estratégia para a construção de alianças políticas e de manutenção do legado africano no Brasil, isso porque era possível que brancos, por exemplo, fizessem parte da organização. As cadeiras da direção, contudo, eram vetadas aos brancos. Em determinadas irmandades, também a crioulos, sendo ocupada por homens e mulheres pretos(as)⁹⁸ não nascidos na colônia.

⁹⁸ Reis (1997) destaca essa afirmação em seu artigo intitulado Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão: *Da Irmandade do Rosário dos Pretos da Igreja da Conceição da Praia, no distrito comercial de Salvador, participavam irmãos e irmãs angolanos e crioulos na época de seu primeiro compromisso, em 1686. Embora sem explicitar, previa-se a entrada de gente de outras origens, inclusive brancos e mulatos, mas só crioulos e angolas eram elegíveis, em números iguais, a cargos de direção. Da mesma forma, a Irmandade de Santo Antonio de Categeró, fundada em 1699 na igreja matriz da freguesia de São Pedro, também em Salvador, aceitava pessoas de qualquer condição, embora só angolas e crioulos, homens ou mulheres, pudessem ocupar a mesa diretora. Assim, rezava seu compromisso* (REIS, 1997, p. 6).



Álè Masa: O ancestral mais velho



ikóşę

Ale massa, pai dos guardiões, nosso ancestral mais velho.

Ao senhor da imutabilidade, que é constante em toda a sua existência

A ti, saúdo em agradecimento por fortalecer os que vieram antes de nós e não os deixaram enfraquecer e cansar para que pudéssemos estar aqui hoje.

A ti saúdo em respeito, para que sejamos dignos de compreender sua imutabilidade como o aprendizado que não envelhece, não enfraquece e não se cansa, para que sejamos dignos de repassar aos próximos.

E baissá baissá - Babá òrişà babá òrişà

Ale massa - O imutável

Baissá baissá - Babá òrişà babá òrişà

E ólópa ogun - Senhor do poderoso cetro

Baissá - Babá òrişà - Senhor do poderoso cetro senhor do poderoso cetro

Ólópa ogun ólópa ogun

Baissá - Babá òrişà

E egungum roko - Ancestre da floresta

Baissá - Babá òrişà

Egungum roko egungum roko - Ancestre da floresta ancestre da floresta

Baissá - Babá òrişà

(LIMA, Rodolpho Kozlowsky. s.d, s.p)

Na segunda metade do século XVIII, um grupo formado por pessoas negras africanas escravizadas e alforriadas oriundas da Costa da Mina, pertencentes à Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios, saíram da Capela de Nossa Senhora do Rosário das Portas do Carmo e instalaram seu culto na Barroquinha (SILVEIRA, 2006).

No que se refere às irmandades, é importante destacar sua atuação durante o Período Colonial. Procuravam trazer um pouco de dignidade a negros(as) e pardos(as), inserindo-os(as) na sociedade, em que também se era possível manter as tradições africanas, adaptadas ao catolicismo.

As irmandades funcionavam como sociedade de ajuda mútua. Seus associados contribuíam com joias de entrada e taxas anuais, recebendo em troca assistência quando doentes, presos, famintos ou quando mortos. Neste aspecto, uma das principais funções das irmandades era proporcionar aos associados funeraiis solenes, com acompanhamento dos irmãos vivos, sepultamento dentro das capelas e missas fúnebres (CRUZ, 2007, p. 06).

Após a instalação, fundaram nos arredores da Igreja da Barroquinha Nossa Senhora da Piedade um pequeno culto a Odé⁹⁹ por iniciativa de uma mulher negra africana alforriada de nome Iyá Adetá¹⁰⁰, sendo este momento descrito por Silveira (2006) como o início da constituição da nação Ketu.



Figura 55 - Igreja Nossa Senhora da Barroquinha. (Fonte: Fundação Gregório de Mattos)

[...] Nos ultimíssimos anos do século XVIII, com a confiança propiciada pela alforria de pessoas da linhagem Arô de Ketu, os africanos da Barroquinha, que até então frequentavam calundus grunces da Cidade Baixa, fundaram um pequeno culto a Odé na residência de uma mãe-de-santo que morava no bairro, chamada Iyá Adetá. Esse culto doméstico implantou na Bahia a tradição de Ketu em um terreno situado nas cercanias da igrejainha (SILVEIRA, 2006, p. 523).

O culto iniciado para Odé passou a ser compartilhado com Xangô, liderado por Iyá Nassô, que introduziu o culto a Xangô, e Iyá Lussô¹⁰¹, que organizou o culto a Odé, conforme realizado em Ketu. Desta forma, sendo Oxossi o *onilê* - o senhor das terras e Xango o *onilé* - o dono da casa. (SILVEIRA, 2006). A constituição do Candomblé da Barroquinha, contou com a participação

⁹⁹ No Brasil, também chamado de Oxossi.

¹⁰⁰ Silveira (2006) descreve que Adetá era da linhagem direta da família real de Arô de Ketu.

¹⁰¹ Silveira (2006) a cita nesse processo, mas descreve que há algumas dúvidas sobre sua atuação. Mas, por escolha teórica e reconhecimento à nossa ancestralidade, esta pesquisa afirma a presença e participação da Iyá.

de várias mãos, como Babá Assiká, nos fundamentos que deveriam estar presentes no Terreiro, assim como parte da organização social de Ketu, Oyo e de outras regiões da Iorubalândia. [...]

Criou-se assim na Bahia na semiclandestinidade, uma complexa rede institucional de poderes e contrapoderes, uma ordem paralela com suas lideranças legitimamente constituídas. O Candomblé da Barroquinha deixou, portanto, de ser apenas um conjunto de pequenos cultos para torna-se uma organização político-social-religiosa complexa (SILVEIRA, 2006, p. 527).

Destaca-se também **Bámgbósé Obítikó**, que vem para o Brasil no retorno de Obá Tosi Marcelina Silva, contribuindo tanto para o culto litúrgico quanto a organização social do Candomblé da Barroquinha, com a realização da primeira roda de xirê ampliada, a presença de todos os orixás e a distribuição de vários cargos para a condução do Terreiro, de acordo com o oráculo do ifá (SILVEIRA, 2006, p 526).



Figura 56 - Bámgbósé Obítikó.
(Fonte: Dissertação de Elaine Cristina Marcelina Gomes)

Seu nome significa "Aquele que carrega o Oxé". Oriundo do Reino de Oyó, nasceu por volta de 1820. Ao chegar ao Brasil, em 1850, foi batizado na fazenda do seu senhor, recebendo o nome de Rodolfo Manoel Martins de Andrade. Ele foi sacerdote de Xangô, considerado o nosso primeiro ancestral e de descendência direta de Xangô. (CASTILLO, 2016)



Babá Àlé: O guardião

ikôşe



Ao guardião do nosso povo, agradeço pelo caminho dado, pelo caminho guardado e vigiado.

Que diante de sua guarda, não conheçamos a guerra.

Que o senhor não nos deixe faltar a força para encarar a luta contra as inverdades, contra as intrigas e maldades estabelecidas pelo homem.

Que sejamos dignos da presença de Babá Àlé em nossas casas.

E walé babá o oni babá ija - venha para nossa casa, nosso pai, pai da luta

Walé o inija - venha para nossa casa, pai da luta

Walé babá o ae - venha para nossa casa, nosso pai

Walé o onija - venha para nossa casa, pai da luta

(LIMA, Rodolpho Kozlowsky. s.d, s.p)

Com as obras urbanísticas da rua da Vala em meados do século XIX, o Candomblé da Barroquinha passa por uma série de transferências territoriais, como o Calabar, que também era conhecido por Baixa de São Lázaro, sendo o último local no Engenho Velho, na Federação, onde continua até os dias atuais (SILVEIRA, 2006), com o nome de sua primeira Iyalorixá *Ilé Iyá Nassô*, ou como conhecida popularmente por **Casa Branca do Engenho Velho**. Da Casa Matriz, outras são fundadas. O *Ilé Iyá Omi Àşe Iyámase*, conhecido por *Gantois*, fundado pela africana Maria Júlia da Conceição Nazareth e o *Terreiro do Axé Opô Afonjá*, por Eugênia Anna dos Santos.



Figura 57 - Pilar Central da Casa Branca e Detalhe do teto da Casa Branca. (Fonte: Journals Openediton)



O Terreiro da Casa Branca, foi tombado como Patrimônio Histórico do Brasil, em 1984, por meio do Processo número 1.067-T-82, Inscrição número 93, Livro Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, fls. 43, e Inscrição número 504, Livro Histórico, fls. 92. Data: 14. VIII. 1986

Alguns pontos que são relevantes para o entendimento da formação e estrutura do Candomblé Ketu são: (i) a conjuntura política do reino de Oyó que se viu em crise militar e religiosa decorrente dos sucessivos ataques sofridos. Entretanto, sua organização política permitiu que fossem criados pactos que não somente reestabeleceram, como implantaram o culto dos orixás em outro continente; (ii) o culto ancestral/orixá representava para o povo uma estrutura de poder em seu continente, mas que havia sido fortemente atacado por islâmicos, que tinham como objetivo acabar com o culto sob o pretexto de que se tratava de um culto ilegítimo que não deveria ocorrer por se adorar vários deuses.

Silva destaca que:

Além do mais, o culto aos orixás no candomblé conseguiu criar uma verdade comunidade popular, liderada pelos negros vindos da Bahia, que se estruturou em torno dos centros religiosos e das festas com a intenção de garantir a permanência de suas raízes, tão discriminadas na época. Os terreiros funcionavam como espaço capaz de garantir, através dos rituais, a sobrevivência da nossa cultura (SILVA, 2009, p. 32).

No Brasil, podemos destacar que a junção dos povos africanos escravizados conseguiu se proteger por meio de uma organização administrativa-política, uma vez que envolveu também (i) a organização de locais para proteção do povo preto, como as confrarias; (ii) as mulheres negras que juntavam dinheiro para comprar alforria de outras mulheres mais novas em uma análise de que estas ainda poderiam procriar, não sendo mais escravizadas e, desse modo, não “colaborariam” com o regime escravagista no Brasil e (iii) o trânsito entre o Brasil e a África de homens e mulheres que tiveram sua alforria, mas que se encontravam nesse contexto para aperfeiçoamento do culto iorubá a ser instalado no Brasil.

Babá Ésà: O Ancestral

ikôṣe



A Exu, o mensageiro e comunicador, o início de tudo.

Saudamos em respeito a ti Exú, à sua potencialidade, a sua força e ao seu poder de movimento, que foi o elo comunicador entre o òrun- àiyé¹⁰².

Agradeço a ti Exu, por permitir evocar a memória dos nossos ancestrais, para que possamos lembrar dos que vieram antes de nós e que estamos aqui por eles.

A Exú peço àgò, àwa bẹ̀bẹ̀ iyò̀òda láti sòrò¹⁰³

Aos Esás, fundadores e fundadoras do axé, que deram início ao culto ancestral nesta terra: Iya Adeta, Iya Nassô, Iya Lussô, Baba Assiká, Obatossi, Bamboxê Obitikô, os saúdo, em respeito à violência sofrida e aos laços desfeitos para que pudéssemos estar neste momento.

Aos Esás que constituíram nossa casa, eu os saúdo com a gratidão de honrar as suas memórias e ensinamentos, para que sejamos dignos de continuarmos a jornada.

*E oni esa arole - oh fundadores e herdeiros do asé
Ìna mi simi ba oni ê - ina, acompanhe-me para aceitar*

Babá esa ku eran - babá esa aceite essa oferenda

Olomo mi sini ba bo dele - progenitor acompanhe-me e aceite ao chegar em casa

(LIMA, Rodolpho Kozlowsky. s.d, s.p)

Os cultos de origem africana já eram presentes no Rio de Janeiro, sendo conhecido pelo nome de *Macumba*. A fusão da fé africana a elementos cristãos, já demonstrava as formas de resistência africana diante das estradas forçadas do comércio escravagista. A encruzilhada estava em alimentar a economia da colônia, que se deu tanto por meio do trânsito interno do comércio escravagista quanto pela chegada de barcos ao território com africanos escravizados. Esses barcos não somente tinham como ponto de desembarque Salvador, mas também o Rio Janeiro, sendo este considerado um dos mais importantes portos negreiros da colônia, conforme descrito por Gomes:

Entre o final do século XVIII e a primeira metade do século XIX, o Rio de Janeiro foi considerado uma das maiores cidades atlânticas africanas. A cidade passa a ser um dos principais portos de escravos, no final dos seiscentos, baseado nas áreas coloniais da América portuguesa. No século XIX, os africanos chegados ao porto do Rio de

¹⁰² Céu e terra, respectivamente.

¹⁰³ De acordo com o Dicionário Yorubá-Português de José Beniste, significa: Nós pedimos permissão para falar.

Janeiro tinham seu destino voltado para Minas Gerais, rumo às regiões mineradoras, embora no interior do Rio de Janeiro houvesse grande área de interesse de “peças da Guiné”, como nas áreas do complexo açucareiro, destinado ao mercado interno, na região norte de Campos do Goitacases e Parati, com a produção de aguardente. De 1800 a 1843, ultrapassaria seiscentos mil. [...] (GOMES, 2012, p. 36).

Essa discussão também reverbera nos estudos de Beniste (2020):

[...] Depois do desembarque, eram alojados acorrentados nos armazéns da rua Direitos, atual Primeiro de Março, e da rua do Cano, atual Sete de Setembro, no centro do Rio, e depois mudados para a rua do Valongo, atual Camerino, aguardando, então, a venda. O Rio constituiu o maior mercado de escravos das Américas. A estimativa de escravos que chegaram ao Rio de Janeiro entre 1500 e 1856 é de dois milhões, sendo que havia mais congos e angolas. Mais de trezentos mil morriam durante a viagem. (BENISTE, 2020, p. 65).

Já no século XIX, a decadência da produção açucareira no Nordeste brasileiro frente à concorrência com o comércio internacional juntamente com o crescimento do café, principalmente nas Províncias do Rio de Janeiro, de Minas Gerais e de São Paulo, resultou no deslocamento forçado de corpos pretos de forma mais intensa, propiciando aos fazendeiros e mercadores de escravizados uma oportunidade de aumentar o valor de venda das pessoas submetidas à condição de escravidão a preços exorbitantes. Afinal, o fim do tráfico inglês e as diversas imposições políticas e diplomáticas impuseram várias medidas restritivas ao comércio de negros escravizados oriundos do continente africano, pelo menos de forma legal. Isso porque se sabe que o tráfico não foi encerrado no Brasil com tais imposições, fossem elas políticas ou diplomáticas.

A chegada do negro escravizado para a região do café em terras fluminenses, principalmente no Vale do Paraíba, ocorreu tanto pelas estradas de ferros oriundas dos engenhos ingleses, quanto de embarcações chegadas do continente africano.

De acordo com Moura em seu livro *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*:

A província do Rio de Janeiro, de 119.141 escravos em 1844, no início da década de 1870 passa a contar com mais de trezentos mil, dos quais grande parte havia chegado da África através dos portos do Nordeste, muitos vindo de Salvador, podendo se imaginar que também sudaneses da Costa da Mina e do golfo de Benin e foram vendidos para essas bandas.

[...] somente entre os anos de 1872 e 1876 chegam ao Rio de Janeiro 25.711 escravos vindos do Norte e Nordeste (MOURA, 1995, p. 35).

O aumento da população negra no Rio de Janeiro vem com a alforria, principalmente com a ida de negros baianos de origem sudanesa para o Rio de Janeiro à procura de melhores condições de vida.

O Cais do Valongo, um dos principais locais de rota do comércio escravagista, torna-se o local de reduto do povo negro, tanto os que chegam do continente africano quanto os que vem na rota interna do país. Na Zona Portuária carioca, e nos bairros da Saúde, Gamboa, Santo Cristo, Caju e ruas como Visconde de Itaúna, Barão de São Félix, Alfândega, Senador Pompeu, dentre outros, encontrava-se o território da *Pequena África*, um ponto da Diáspora Africana no Brasil e tinha como local central a Praça Onze.

Ali homens e mulheres recém-alforriados(as), oriundos(as) das mais diferentes localidades, reconheciam como um lugar dos seus iguais, onde à procura de moradia e trabalho, homens e mulheres realizaram atividades diversas, em troca do sustento diário:

[...] O Cais do Porto era a porta de entrada dos descendentes dos ex-escravos, como tinha sido dos escravos que aqui chegaram oriundos dos reinos africanos. E iam ficando ali pelas redondezas, vendendo seus doces, suas comidas, os homens exercendo atividades na estiva, reverenciando seus orixás, cantando suas músicas nas rodas de samba. Fazendo a vida, como diziam os antigos (SILVA, 2009, p. 27).

Estes espaços desempenharam papel de destaque na reorganização social, econômica e cultural no Rio de Janeiro no período pós-abolição, conforme a descrição abaixo:

Tinha na Pedra do Sal, lá na Saúde, ali que era uma casa de baianos e africanos, quando chegavam da África ou da Bahia. Da casa deles se via o navio, aí já tinha o sinal de que vinha chegando gente de lá. (...) Era uma bandeira branca, sinal de Oxalá, avisando que vinha chegando gente. A casa era no morro, era de um africano, ela chamava Tia Dadá e ele Tio Ossum, eles davam agasalho, davam tudo até a pessoa se aprumar. (...) Tinha primeira classe, era gente graúda, a baianada veio de qualquer maneira, a gente veio com a nossa roupa de pobre, e cada um juntou sua trouxa: “vamos embora para o Rio porque lá no Rio a gente vai ganhar dinheiro, lá vai ser um lugar muito bom”. (...) Era barato a passagem, minha filha, quando não tinha, as irmãs inteiravam pra ajudar a passagem. Eu queria achar um livro que a enchente extraviou, aquele livro sim é que tinha as baianas todas, subindo em cima do navio, tocando prato. Tinha nas minhas coisas, mas a enchente extraviou. (...) Dois, três dias de viagem, a comida a

gente fazia antes de vir, depois era ali mesmo, tomava camaradagem com aqueles homens de lá de dentro do navio, sabe como é baiana, mais uma graça, mais outra (Depoimento de Carmem Teixeira da Conceição, arquivo Corisco Filmes, *apud* MOURA.1995, p. 42).

Nessa (re)composição do negro à nova realidade, na qual a liberdade não significou de fato uma liberdade, é que essa parcela da sociedade vai se remodelando, trazendo uma organização de grupos que se estruturam em torno de espaços que serviam de moradia, de comemorações e de religiosidade. Rocha (2020, p. 24) descreve que: “[...] Os antigos casarões transformaram-se em cortiços e as chácaras foram sendo loteadas, fazendo surgir um emaranhado de ruelas, becos e casas”.

Nesses espaços da coletividade, as ruas do Barão de São Félix, João Caetano, e a Marquês de Sapucaí e o Rio de Janeiro dos pretos teve o contato com os orixás iorubás e com a organização do culto do Candomblé iniciado na Barroquinha, fundando assim os primeiros terreiros da nação Ketu fora da Bahia de Todos os Santos.

Na Rua Barão de São Félix nº 174, localizava-se o Candomblé de João Alágbà, citado por João do Rio (1906, p. 37) como *negro rico e sabichão da Rua Barão de São Félix*. João Martins Alágbà, oriundo da cidade de Abeokuta, era iniciado para Omolu. Foi casado com Dona Deolinda Martins. Não foi possível saber se tiveram filhos biológicos. João Alágbà esteve presente nos estados da Bahia, provavelmente em Recife, e se instalou no Rio de Janeiro, ainda em meados do século XIX.

Ìmò



Seu João Alagbà, que tinha o nome privado de Jigbarewa, era o nome dele, conhecido. Ele também era conhecido como Seu João do Omolu. Então a casa que começou ali pelo ano de 1882 no Rio de Janeiro, mas ele veio da África bem antes, um pouco antes, porque ele teve passagem por Salvador, não sei se teve no Recife. Há relatos de que ele também esteve no Recife, mas tem relatos históricos, inclusive livros, de que ele esteve em Salvador por mais de dez anos. Então tem um livro de um grande escritor chamado Edson Carneiro, e ele fala de uma nota e fala o seu João Alágbà em 1875, como um dos feiticeiros célebres da Bahia e nesse período, seu João Alágbà. Ela teve muito contato com um outro sacerdote, que foi muito importante para a história do candomblé no Brasil, que é o senhor Rodolfo Martins de Andrade, o Bámgbósé. Os dois seguem para o Rio de Janeiro e fundam uma casa em 1882. Não existe uma data precisa da fundação da Casa. Eu sei que o ano foi esse. É o primeiro candomblé de tradição iorubá do Rio de Janeiro, né? Do estado do Rio e do Rio de Janeiro. Então, como uma casa fundada nessa data e as outras casas posterior a essa. Todos os sacerdotes que foram àquela

época para ir para o Rio de Janeiro com aquele fluxo de quando a capital sai da Bahia, vai para o Rio.

[...]

Edson Carneiro escreve esse livro ali pela década de 40, 1940, se não me engano 42. Mas ele fala dessa nota que estava em que estava no poder dele em 1875, Fala de João Alágbà lá por essa data, né? Então ele inclui. Então daí é onde a gente tem uma partida de João Alágbà, a passagem dele por Salvador, né. Daí ele em 1800, eu não sei se ele teria ido ao Rio antes de ficar lá definitivamente, ou se ele só foi uma vez e já ficou.

[...]

Eu acho. Se eu não me engano, pra sair de Salvador para chegar no Rio de Janeiro, eu não sei a quantidade de tempo que levava, mas eu acho que levava semanas, não me lembro agora. Então eu acredito que ele tenha percorrido vários lugares. Eu já ouvi falar que ele teve no Recife.

Ògán Elton em narrativa concedida em 24 de novembro de 2023

De acordo com a narrativa compartilhada pelo Ògán Elton e as leituras realizadas, a casa de João Alágbà foi fundada por *Bámgbósé Obítikó* durante sua visita no Rio de Janeiro. Narra-se que ele, *Bámgbósé*, organizou a casa e a entregou a João Alágbà, para que desse se mantivesse à frente.

Ìmò

[...]



O Bámgbósé funda a casa, mas o Bámgbósé não fica no Rio de Janeiro. Ele retorna à Bahia e a casa fica aos cuidados de seu João Alágbà, que ficou com ele até o ano de 1926. Ele iniciou muitas pessoas daquela época e pessoas de nome que fizeram nome na cultura brasileira, uma delas muito importante, chama-se Hilária Batista de Almeida, mais conhecida como Tia Ciata de Oxum, que vai para o Rio de Janeiro. Ela era iniciada pelo Bámgbósé, na Bahia e ela vai para o Rio de Janeiro e se torna é ìyá kékeré da casa de João Alágbà, mãe pequena do terreiro. Seu João Alágbà tinha um exército de mães pequenas na casa dele, e ela foi uma das mães pequenas da casa dele de grande prestígio.

Ògán Elton em narrativa concedida em 24 de novembro de 2023

Silva (2009), em sua Obra *Tia Carmem: Negra Tradição da Praça Onze*, cita versos de Aniceto do Império, compartilha a citação sobre João Alabá: *Assumano, alabá, Abaca, Tio Sani [...]* e explica quem era Alabá:

João Alabá: foi um famoso babalorixá, certamente baiano radicado no Rio de Janeiro, que faleceu em 1926. O nome marca sua origem nagô (alagba significa chefe do culto de Egungun: pessoa venerável, de respeito. Era pai de santo da maioria das tias baianas, entre elas Tia Ciata e Vovó Carmem, sendo que a primeira era mãe-pequena de sua comunidade religiosa (SILVA, 2009, p. 40).

A presença de Alágbà está nas ruas da Centro do Rio de Janeiro e em jornais da época, como pode ser verificado na figura abaixo:

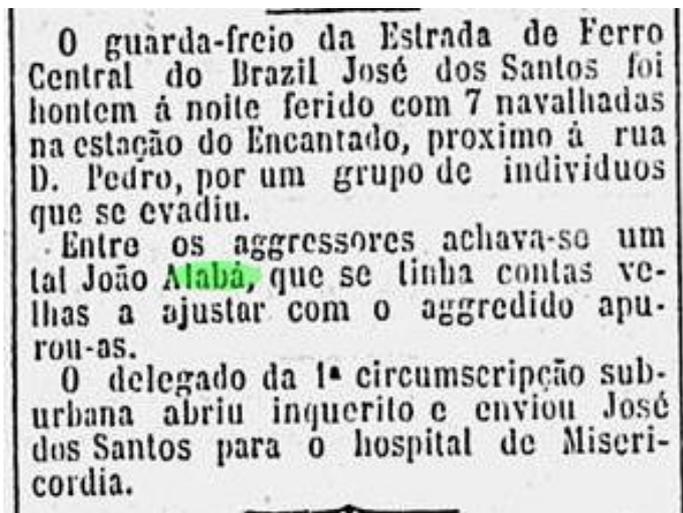


Figura 58 - Jornal O Paiz - Sexta-feira, 22 de abril de 1898.

Não foram identificadas informações sobre a condição na qual João Alágbà chegou no Brasil. A ausência de conhecimento sobre essa situação pode ser vista na narrativa abaixo:

Ìmò

E então, assim, João não tem notícia do João Alágbà foi escravo e nem João Vicente Gouveia Bankolé e o próprio Bamboxê, também. Eu não acredito que ele teria sido escravo. Eu não conheço relatos da história que fala que ele foi escravo. Eu sei que ele chegou no período da escravidão, porque ali, pelo ano de 1850-1860, já tava enfraquecendo toda essa coisa da escravidão. [...] João Alágbà não foi escravo, ele já veio para cá com carta onde dizia assim: Ah, ele tem carta [alforria].



Ògán Elton em narrativa concedida em 24 de novembro de 2023

Durante o campo, ao dialogar com os(as) mais velhos(as) se conheciam quem seriam nossos ancestrais, João Alágbà esteve presente na narrativa também do *Bàbálòrìshà* Lucas de Ayrá:

Ìmò



E você já ouvir falar de João Alágbà uma história que se fez muito, muit,o muito como um zelador de culto a égún¹⁰⁴, antes do culto ao orixá? [...] Por isso que é João Alágbà. Alágbà é um título do babalorixá do rito. [...] Isso é uma coisa que é muito bom pesquisar, saber em que momento ele migrou do lesse égún para o lesse orixá, porque o nome diz Alágbà, entendeu?

Bàbálórìṣà Lucas de Ayrá em narrativa concedida em 25 de novembro de 2023

O questionamento do *Bàbálórìṣà Lucas de Ayrá* esteve presente na narrativa do *ògán Elton*. Entretanto, ele afirma que João Alágbà foi sacerdote do culto, mas no sentido de afirmar essa questão, conforme pode ser visto no *Àlàyé* abaixo:

Ìmò



[...] Mas voltando questão do negro João Alágbà, o africano legítimo, oriundo da cidade de Abeokuta¹⁰⁵, na Nigéria, tá, dá onde ele trouxe algumas práticas religiosas da qual ele vivenciou na África. E ele tinha esse nome de Alágbà, porque ele tinha esse nome Alágbà? Porque além de ser sacerdote de Orixá, ele era sacerdote do culto a égún.

Ògán Elton em narrativa concedida em 24 de novembro de 2023.



Figura 59 - Ilustração do Séc. XX da Rocha Olumo. (Fonte: Sítio The Historyville)

Abeokuta, foi a moradia do Povo Egbá, este nome significa *sob a Rocha, sendo também é conhecido como Abe Olumo*.

¹⁰⁴ De acordo com o Dicionário Temático do Candomblé, significa: espírito. Uma das formas de designar os espíritos familiares cultuados no culto Egúngún. (JAGUM, 2017, p. 239)

¹⁰⁵ AKINBODE, Ayomide. História da Nigéria: Uma breve história de Abeokuta. Blog. 2021. Disponível: < <https://www.thehistoryville.com/abeokuta-history/> > Acesso: 17 jul. 2024.

Sua casa teve como filhos(as) Tia Bibiana, Mônica, Tia Carmen Ximbuca, Perciliana, Amélia e pessoas de forte influência no mundo do samba, como João da Bahiana, filho de Tia Perciliana, Hilária Batista - Tia Ciata e Hilário Jovino Ferreira - Lalau de Ouro, que era o Ogã da Casa.



Figura 60 - Alguns dos filhos do Terreiro de João Alágbà. (Fontes: Ranchos carnavalescos e Negrxs50+)

Ìmò



[...] E então pessoas de nome, como também um outro personagem muito importante que deu origem a todo esse carnaval que a gente conhece hoje. Era um ogã que era pernambucano, saiu de Pernambuco, foi para Salvador com 11 anos de idade de Salvador. Ele fica até os 30 anos de idade em Salvador e vai para o Rio de Janeiro e se une também ao a família de São João Alágbà. Ele se chamava Hilário Jovino Ferreira, era mais conhecido como o Tio Lalau e ele se une a Tia Ciata de Oxum, que também se chamava Hilária. E ele é Hilário e ela é Hilária. Não tinham parentesco, mas eles se unem e faz isso para poder fazer marchinhas de carnaval, criar.. é como fala? músicas, faz os livros de carnaval. E tudo isso era feito no quintal da casa. Hoje, quando vê que tudo aquela coisa na Sapucaí é aquele, é aquela festa como uma cantora muito famosa Madonna fala: é o maior espetáculo da terra!
E é verdade, o carnaval é o maior espetáculo da terra. E aí imaginar que tudo isso começou num quintal de uma casa E esses dois personagens? Obviamente que houve outros personagens que fizeram com que isso ficasse grandioso, mas eles foram os principais e fizeram tudo isso no quintal de uma casa e dentro do terreiro de candomblé de João Alágbà.

Ògán Elton em narrativa concedida em 24 de novembro de 2023

No que diz respeito à pesquisa documental realizada, observou-se que João Alágbà é tido como o precursor do Candomblé da Nação Ketu no estado do Rio de Janeiro. A exemplo disso, está na obra de Agenor Miranda, *As Nações Kêtu: origens, ritos e crenças. Os candomblés antigos do Rio de Janeiro*.

[...] Os antigos casarões transformaram-se em cortiços e as chácaras foram sendo loteadas, fazendo surgir um emaranhado de ruelas, becos e casas. Nessas casas e cortiços residiam muitas das pessoas que se reuniram para fundar as primeiras casas de Candomblé da Cidade. João Alabá, talvez o mais famoso, morava na rua Barão de São Félix, no centro da cidade.

[...]

Na rua Barão de São Félix, no bairro da Saúde, João Alabá de Omolu, abriu uma das primeiras casas de santo da cidade (ROCHA, 2000, p. 24-25).

Cabe destacar que essas mesmas mulheres que fortaleceram a Casa de João Alágbà não somente no ritual ancestral e no samba, também foram as que eram conhecidas como as quituteiras nas festas da Praça Onze. Silva, na obra biográfica sobre Tia Carmem, descreve que:

Os grupos de festeiros da Praça Onze, encabeçados pro Tia Ciata, vovó e outras “tias” baianas, montavam suas barracas nos fins de semana de outubro. Era uma farra. As famílias saíam de casa ainda de madrugada, levando seus balaios com comidas e utensílios, e iam tomar o trem na Central do Brasil. Chegavam a tempo de assistir à primeira missa junto com os penitentes, a maioria de origem portuguesa, da classe média, mas ficavam á margem esperando o momento de começar a festa. Depois da missa, no lugar onde ser erguiam as barracas, faziam uma pequena cerimônia religiosa de assentamento e reverência aos orixás, para que tudo corresse bem, tanto nas vendas como na convivência pacífica entre todos (SILVA, 2009, p. 63).

Sobre as quituteiras, ògán Elton compartilhou em sua narrativa:

Ìmò



Quem é as quituteiras? Tia Ciata de Oxum, se eu não me engano, Tia Pequena também vendia quitute é... doce, cocada, essas coisas. Tinha uma banquinha que vendia isso aí. E um personagem, uma pessoa que eu acho que essa foi a maior que acumulou história, porque ela vivenciou tudo do início. E ela faleceu no ano de 1989, não, em 1988, com 109 anos, chamava-se Tia Carmo da Xibuca, porque ela tinha esse nome Xibuca?

O marido dela, que tinha esse nome, ele era policial. Então ela ficou conhecida: ah, é a tia Carmen, do Xibuca. Xibuca era o nome do marido, né? Ela ficou conhecida por esse nome. E aí você imagina uma pessoa viver 109 anos lúcida, porque ela morreu lúcida, em 1988. A bagagem que essa mulher tinha (...).

Ògán Elton em narrativa concedida em 24 de novembro de 2023.

Sua casa foi um ponto de apoio para várias pessoas que chegavam na nova capital, como Silva (2009) descreve na obra dedicada à biografia de Tia Carmem:

Lembro que vovó sempre contava que a casa de João Alágbà, seu pai de santo, era forte e vivia cheia de gente. Todo mundo o procurava para resolver seus problemas; como ela dizia, “a baianada toda se açoitava lá” (SILVA, 2009, p. 44).

O Terreiro de João Alágbà, foi também, um espaço frequentado por pessoas de diferentes classes sociais, incluindo o meio político e de segurança pública do estado. Isso pode ser visto nos relatos presentes da pesquisa realizada por Beniste e publicados na obra *História dos Candomblés do Rio de Janeiro*:

Meu nome é Antonio da Costa Jumbaba. Nasci em 1915, na rua João Caetano, 179. Eu era garoto e vendia doces que minha mãe fazia. Diziam que Alágbà veio da África, passou pela Bahia e depois veio para o Rio. O pessoal da Bahia vinha para o Candomblé de Alágbà, um mês antes para dar tempo de chegar, porque eles vinham de navio. Minha mãe me levava para ver o Candomblé e os terreiros daquele tempo que eram de Umbanda. O terreiro de Alágbà não tinha nome, era conhecido como a Casa de João Alágbà. A polícia não invadia porque eles tinham que ir antes à Polícia Central para dar a licença para tocar. O horário era de 15 horas até antes das 22 horas por causa dos vizinhos. Tinha delegado de polícia que era cliente dele. As pessoas que iam eram brancas e negras, ficava tudo cheio. Alágbà deve ter morrido em 1926 mais ou menos, ele morreu antes de Abedé. [...] (tio “Santana” Jumbaba, 2003)

[...]

Candomblé mesmo era o da rua Barão de São Félix, de João Alágbà, ele era africano, o candomblé de Abedé, na João Caetano, e o da falecida Rozena (Iyalorixá Dila de Obauiaiê, 1977) (BENISTE, 2020, p. 202).

João Paulo Alberto Coelho Barreto, que tinha como pseudônimo *João do Rio*, um dos primeiros escritores a ter obras publicadas sobre Candomblé, publicou no dia 14 de dezembro de 1904, no Jornal em Porto Alegre, intitulado *A Federação Orgam do Partido Republicano*, o artigo *As Religiões do Rio: no mundo dos feitiços*, fazendo menção a João Alabá, conforme figuras abaixo:

E como sabe tudo dá-me receitas. Fico sabando, sem pasmo, sentado numa cadeira, que giba de camello com corpo de macaco e um cabrito em hervas matam a gente e que esta descoberta é o celebrado João Alabá, negro rico e sabichão da rua Barão de S. Felix 76. Não é tudo. Sanin faz-me vagarosamente dar a volta ao armazem do feitico. Eu tomo notas curiosas dessa medicina moral e physica.

Para matar ainda ha outros processos. O malandrão Bonifacio da Piedade acaba um cidadão pacato apenas com cuspo, sobejos e tres corações; João Alabá conseguirá matar a cidade com um porco, um carneiro, um bode, um gallo preto, um jaboty e a roupa das creaturas, auxiliado apenas por dois negros nus com o *tessubá*, rosario, na mão, á hora da mela noite; pipocas, braço de menino, pimenta malagueta e pés de anjo arrancados ao cemiterio matam em tres dias; dois jabotys e dois caramujos, dois obis, dois orobós e terra de defunto sob sete orações que demorem sete minutos chamando sete vezes a pessoa, é a receita do Emygdio para expedir desta vida os inimigos...

Quando lhe pagam para que torne um homem judeu errante o preto prepara cabeças de coelho, a pretesa assustada; pombos pretos, a dor; hervas do campo e enterra em frente á porta do novo Ashavérus; quando pretende prender para sempre uma mulher, faz um breve de essencias que o apaixonado sacode ao avistal-a... Sanin é tambem mau — mas de maneira interessante, sem a malandragem estúpida de João Alabá, e para as malandras tem feiticos imprevistos.

Figura 61 - Jornal da Federação: Orgam do Partido Republicano - Porto Alegre: quinta-feira, 14 de abril de 1904. (Fonte: Hemeroteca-BN)

Sua fama também era notável em jornais, como o Diário Carioca¹⁰⁶, do dia 12 de janeiro de 1933, onde há o relato de pessoas que procuraram João Alágbà para solicitar um “milagre”, conforme recorte do jornal abaixo:

Foi um dos seus propulSIONADORES, o famoso “João Alaba”, que tendo a sua officina de “milagres” na rua João Caetano, recebia no seu convivio, desde o operario, que o procurava para pedir melhora de vida; ou a dama elegante, que lhe ia solicitar fizesse o amante ou esposo adoral-a e abandonar outra mulher, que por ventura tivesse, até os profissianaes da politica, que nas vespervas dos pleitos lhe iam indagar se sairiam victoriosos nas urnas e imploral-o, á troco de boas recompensas, que trabalhasse para a victoria na luta que ia travar.

Os discípulos do conhecido feiticeiro, já fallecido, contam que o sr. Irineu Machado jamais disputou uma eleição, sem que ouvisse “João Alabá”, com os seus afamados buzcs e não o ordenasse que puzesse em pratica toda a sua habilidade em trabalhos de fetichismo, para a victoria de sua eleição.

João Alabá morreu, deixando um grupo de continuadores de sua obra, grupo este que fez escola e enxameou a metropole.

Os entendidos classificam a “magia negra”, como sendo a doutrina de Alan Kardec, professada com espiritos atrasados.

Defendendo essa these, pro-

Figura 62 - Diário Carioca - Rio de Janeiro, Quinta-feira, 12 de janeiro de 1933. (Fonte: Hemeroteca. Biblioteca Nacional)

¹⁰⁶ Diário Carioca. Nos domínios da Magia negra: os “Trabalho” no “Throno” e os Milagres nos “Terreiros”. Disponível:

https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=093092_02&hf=memoria.bn.gov.br&pagfis=9357 Acesso: 12 mai. 2024.

Nesta outra nota, do Jornal do Brasil¹⁰⁷, de 16 de junho de 1927, João Alágbà, tem seu nome citado na reportagem sobre o feiticeiro José Hyginio:

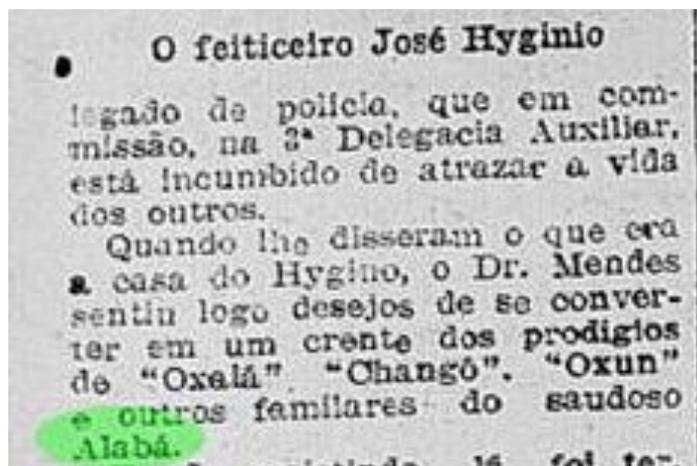


Figura 63 -Jornal do Brasil, quinta-feira, 16 de junho de 1927. (Fonte: Hemeroteca. Arquivo Nacional)

A casa de João Alágbà também foi o espaço destinado a sediar o Clube da Liga Africana – clube carnavalesco no qual ele foi presidente, tendo o licenciamento para o seu funcionamento pelo Chefe de Polícia, garantindo que o espaço estivesse liberado para a realização de encontros noturnos que envolvessem a utilização de instrumentos e cantos, sem que a polícia interviesse.

De acordo com Brasil (2016), essa licença exercia mais que o direito de realização de festas e comemorações carnavalescas em sua casa, representava também a garantia de liberdade e segurança para a realização de seus cultos, uma vez que o batuque do samba e dos atabaques eram parecidos, e somente quem conhecesse conseguiria distinguir um som do outro:

De posse do documento, a casa de número 174, da rua Barão de São Félix, tornava-se sede de um clube carnavalesco legítimo, podendo realizar encontros noturnos, com música e canto sem despertar a ira da polícia. Os cultos religiosos liderados por Alabá, dessa forma poderiam ter um mínimo de segurança e paz para acontecer nas brechas da lei. Os carnavalescos e religiosos negros conseguiram utilizar a legislação e a cultura escrita para garantir o direito de associação e de liberdade religiosa garantido na constituição, mas negado na prática através da perseguição às religiões de matriz

¹⁰⁷ Jornal do Brasil. O “Feiticeiro” Hyginio deixou-se apanhar. Disponível: https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=030015_04&pesq=Jo%C3%A3o%20Alaba&hf=memoria.bn.gov.br&pagfis=56411 Acesso: 12 mai. 2024.

africana, entendidas como charlatanice¹⁰⁸. Nas brechas do sistema, utilizando a documentação produzida pela própria polícia, esses homens e mulheres negras ampliaram sua cidadania através da mobilização carnavalesca (BRASIL, 2016, p. 305).

Destaca-se também sua atuação na Irmandade Religiosa de homens pretos e pardos, ligada à Igreja Nossa Senhora do Rosário. Todavia, não houve como realizar a pesquisa *in loco*, visto que em 1967 ocorreu o segundo incêndio na igreja, destruindo o pouco que restou do incêndio anterior.

João Alágbà se encantou em 1926 e sua esposa, pouco tempo depois. Não há informações sobre o que ocasionou seu encantamento. A pesquisa identificou uma nota no jornal:



Figura 64 - Nota do Jornal do Brasil de 23 de novembro de 1926. (Fonte: Hemeroteca. Biblioteca Nacional)



Figura 65 - Nota do Jornal do Brasil de 14 de dezembro de 1926. (Fonte: Hemeroteca. Biblioteca Nacional)

¹⁰⁸ O autor utiliza esse termo, fazendo referência a: MAGGIE, Yvonne, Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil, Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, Órgão do Ministério da Justiça, 1992; POSSIDÔNIO, op.cit. Entre ngangas e manipansos...

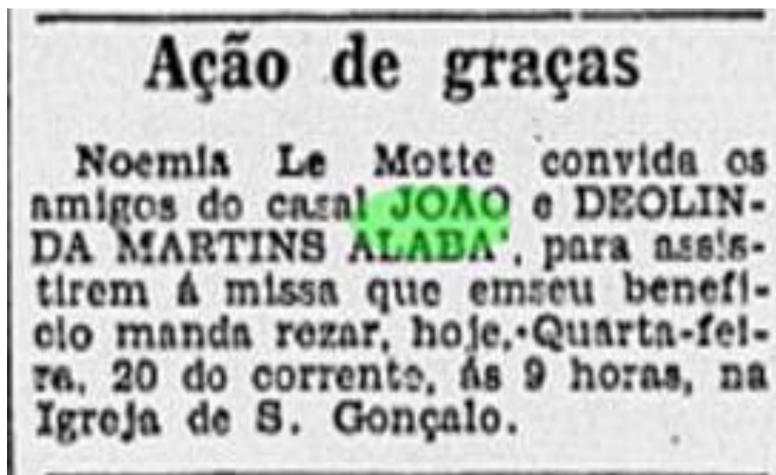


Figura 66 - Nota de ação de Graças. *Jornal do Brasil* – Quarta-feira, 22 de novembro de 1940. (Fonte: Hemeroteca - Biblioteca Nacional)

Pouco tempo depois de João Alágbà se ancestralizar, a casa foi fechada, e o primeiro terreiro do estado do Rio de Janeiro, tido como um dos locais de referência social, cultural e religiosa do povo preto, foi declarado como utilidade pública para fins de desapropriação, por meio do Decreto nº 692, de 30 de abril de 1976¹⁰⁹: [...] *Quando morreu [João Alágbà], a casa acabou, depois virou carvoaria, e, depois, foi demolida a casa para construir a atual Rodoviária (tio “Santana” Jumbaba, 2003) (BENISTE, 2020 p. 202).*

A trajetória do primeiro terreiro pode ser vista na imagem abaixo, onde a primeira figura faz referência à Rua Barão de São Félix em 1866. A figura 2 é uma aproximação das residências para que se tenha uma ideia do primeiro terreiro, visto que não foi identificado, nas pesquisas realizadas, suporte fotográfico que retrate o Terreiro quando na época de sua existência. A figura 3 é o Decreto que autoriza a desapropriação da casa como utilidade pública. Por fim, a figura 4 retrata o que é atualmente a casa onde já foi o Terreiro de João Alágbà.

¹⁰⁹ Decreto nº 692, de 30 de abril de 1976. Disponível: < <https://leisestaduais.com.br/rj/decreto-n-692-1976-rio-de-janeiro-este-ato-ainda-nao-esta-disponivel-no-sistema> > Acesso: 27 abr. 2024.

O fechamento da estrutura física do Terreiro de João Alágbà não significou o fim da continuidade do ritual iniciado por ele, uma vez que os seus assentamentos foram repassados para Tia Pequena de Oxalá e Vicente Gouveia Bánkole de Xangô, casados na época. Conduru (2013) descreve esse processo como sendo um dos tipos de continuidade¹¹¹ do axé. Nesse caso, a de sucessão, que ocorre quando a pessoa mesmo não sendo iniciada pelo *Bàbálórìṣà* ou *ìyálórìṣà*, herda os elementos sagrados destes e passa a ter a incumbência de cuidar e dar continuidade ao seu legado, como é o caso que se aplicou a Tia Pequena de Oxalá.

Ìmò



Mas teve outra mulher que foi bem mais que é pouco citado o nome, chamada de Tia Pequena, que também foi iniciada na Bahia e numa tradição bem antiga do Efan. E ela vai para lá também se une ao clã de João Alágbà, e ela era a principal mãe pequena da casa, né. [...] A Tia Pequena que eu citei antes, que era a principal Mãe Pequena da casa e a mais velha, creio eu, do que todos eles, se casou-se com um personagem, também muito importante na história do candomblé no Rio de Janeiro. Era um africano também, chamado que recebeu o nome aqui de João Vicente Gouvêa, o Bánkólê mais conhecido como Tio Bánkole, e tinha um nome de santo de Obatolá. Vicente Gouveia Bánkole, foi um personagem muito importante, por ser um pouco mais novo do que seu João Alágbà. Casou-se com Tia Pequena.

Ògán Elton em narrativa concedida em 24 de novembro de 2023

O terreiro teve sua continuidade primeiro na rua Marina, localizado em Bento Ribeiro em 1932. Cinco anos depois, em 1937, muda-se para a Rua Engenheiro Henrique Lussak 638, em Mesquita, o primeiro terreiro a ser constituído na Baixada Fluminense, tendo por nome Sociedade Cruz Santa São Jerônimo e Senhor do Bonfim ou Casa Grande de Mesquita.

Àlàyé



Acabou a casa, mas o axé da casa ficou na mão desse casal. Então eles vão para Bento Ribeiro nessa data e fica em Bento Ribeiro até 1937, que também muda o axé, muda de endereço mais uma vez e vai definitivamente para o bairro de Mesquita, aonde a casa tinha o nome de A Casa Grande de Mesquita, isso em 1937 muda para lá e que sobreviveu a casa até o ano, até a década de 1960. Também houve uma, uma briga após a morte de Tia Pequena. O Bánkole falece na década de 40, com mais de 80 anos. Ela ainda viveu um pouco mais e quando ela falece, outra pessoa assumiu a casa.

Ògán Elton em narrativa concedida em 24 de novembro de 2023

¹¹¹ Conduru (2013) descreve como outros tipos de continuidade, sendo o primeiro quando os objetos sagrados são herdados pelo iniciado da casa e o segundo quando a continuidade dá-se por ligação consanguínea.

Na coleta de dados bibliográficos, não foram localizadas informações sobre a Sociedade Cruz Santa São Jerônimo e Senhor do Bonfim ou a Casa Grande de Mesquita.



Figura 68 - Mãe Meninazinha (na janela), maria de Lourdes, Ekedi Neide e Ekedi Dininha. Iyá Davina (ao centro) - Casa-Grande Mesquita (1951). (Fonte: Memorial Iya Davina)



Figura 69 - Joselita de Omolu, Lourdes de Iansã e Mãe Meninazinha (em pé). Iyá Davina de Omolu (sentada). Casa-Grande - Mesquita (1962). (Fonte: Memorial Iya Davina)

O casal foi acompanhado por Iyá Davina de Omolu, confirmada como Mãe Pequena da casa na inauguração do Terreiro. O primeiro barco de iniciação do axé foi composto por Menininha de Ògun, Selma de Oxossi Jojo de Iansã, Regina de Xangô e Esmeralda de Oxum (BENISTE, 2020).

[...] O Terreiro era o mais frequentado na época, constituindo um ponto de encontro obrigatório entre os baianos que vinham ao Rio, entre eles Menininha do Gantois. Os baianos aqui radicados e os recém-chegados foram fundamentais para a expansão do candomblé no Rio. Essa era a particularidade importante e que motivava a união dos grupos, justificando a existência dessas casas. (BENISTE, 2020, p 227)

Tia Pequena ancestralizou em 1956. Pouco tempo depois, Bankolê, a casa, seria herdada por Florzinha, sobrinha de Iyá Davina, o que não ocorreu. A sucessora foi Iyá Davina, oriunda do estado da Bahia e iniciada por Pai Procópio de Ogum - *Ògún Jobí*¹¹²⁻¹¹³ em 1910. Em 1920, ela mudou-se para o Rio de Janeiro, onde passou a frequentar o Terreiro de João Alágbà. Residiu inicialmente no Bairro da Saúde com seu companheiro e ogã Theóphilo Marcelino Pereira. Sua casa era conhecida como *Consulado Baiano*, por servir de hospedagem para os baianos que se dirigiam para o Rio de Janeiro e precisavam de moradia temporária¹¹⁴.



Figura 70 - Iyá Davina de Omolu. Casa-Grande-Mesquita(s\data). (Fonte: memorial Iya Davina)

Ela se ligou ao terreiro do Babalorixá João Alabá, localizado a Rua Barão de São Félix, já famoso naquele tempo e frequentado por figuras importantes da cultura carioca. (Ile Omolu e Oxum)

¹¹² De acordo com o sítio ile Omolu e Oxum, significa: Aquele que Ògún ajudou a gerar.

¹¹³ Pai Procópio foi iniciado por Marcolina de Oxum, também em Salvador, sendo a primeira sacerdotisa a iniciar um homem

¹¹⁴ Informação presente no Sítio: < <https://ileomolueoxum.org/ancestralidade-e-tradicao/>>

Iyá Davina exerceu um papel fundamental na continuidade do terreiro em Mesquita no período em que ficou à frente dele, tendo sido responsável pela iniciação de três barcos, dentre eles Maria do Nascimento, conhecida como Meninazinha de Osun, neta e filha de santo da Iyalorixá, além de auxiliar na constituição de vários Terreiros no Rio de Janeiro, tais como: *Terreiro Bate Folha de João Lessengue; Axé Opô Afonjá, de Mãe Agripina; Terreiro de São Gerônimo e Santa Bárbara, de Mãe Senhorazinha; Ilê Nidê, de Seu Ninô d'Ogun*¹¹⁵.

Iyá Davina permaneceu à frente da casa até seu encantamento em 1964, aos 84 anos de idade.

Àlàyé



sacerdotes dentro da casa

[...] O terreno foi comprado por uma igreja evangélica e está lá até hoje. Inclusive eu estive lá no local ne, mas agora que a igreja evangélica e o terreno onde é o terreiro ao lado da igreja evangélica. Agora, o que eu não sei te falar com certeza é se a igreja foi construída onde era o terreiro, ou se era no terreno ao lado. Eu sei que o terreno pertence à igreja e foi comprado nessa época né, na década de 60 ali. Então ali era uma casa com muitos

Ògán Elton em narrativa concedida em 24 de novembro de 2023

Na obra de Beniste (2020, p. 229), há um relato que conta que “por ocasião do axexê de um ano, feito por Álvaro Pé Grande, a cumieira da casa caiu antes do arremate final do ritual, e, com isso, encerrou o ciclo do Axé em Mesquita”. A sucessora do axé passa a ser Mãe Meninazinha, neta carnal de Iyá Davina, que em 1968 inaugura o Ilê Omolu Oxum, primeiramente em Marambaia, localizado em Nova Iguaçu. Contudo, em 1973 é transferido em definitivo para São Mateus e com isso a transfluência do Axé Mesquita.

¹¹⁵ *Idem.*

A outra parte da transfluência do axé foi realizada pelo Ogã de Omolu, Roque Cupertino de Lima, conhecido por *Doum*, sendo responsável por dar continuidade ao axé por meio do Centro de São Jerônimo e São Lázaro - *Ile Sàngó Ati Omolu*, localizado na Av. Presidente Castelo Branco 722, em Edson Passos/Mesquita.



Figura 71 - Imagem da parte interna do Barracão. (Fonte: Facebook Ile Sango Ati Omolu)

[...] em 10 de abril de 1966, para dar continuidade à história desse Axé. Muitas pessoas antigas se dirigiram para este local, como Francisca da Conceição Rodrigues, conhecida como Tia Chica de Oxalá (1909-2000) e Djanira Jumbaba, conhecida como Tia Santa de Oxalá, ambas feitas por João Alágbà, Fidelina e Deolinda da Conceição, conhecida como Menininha de Ògún Déyì – Ogum a criou -, do Axé Mesquita, um grupo de mulheres extraordinárias e de extrema competência que trouxe muita qualidade ao grupo organizado por Doum. (BENISTE, 2020, p 230).

Pai Doum, nascido em 23 de fevereiro de 1917, era Ogã de Tia Bibiana e tinha por orixá *Şàngó* e *Ọyá*. Ancestralizou-se em 11 de maio de 1983, e o Terreiro passou para o comando de Tia Chica.



Figura 72 - Pai Doum. (Fonte: Facebook Ile Sango Ati Omolu)

Tia Chica, mulher de Oxalá, foi uma das últimas filhas de João Alágbà, e foi uma das pessoas que seguiu Pai Doum no período de instituição do Axé. De acordo com informações presentes nas redes sociais¹¹⁶ do referido Terreiro, recolhidas também de forma oral, a sua iniciação ocorreu entre 1918-19.



Figura 73 - Tia Chica. (Fonte: Facebook Ile Santo Ati Omolu)

¹¹⁶ Informações sobre o Terreiro no Facebook Ilè *Şàngó* Ati *Ọmọlu*

Ògán Elton rememorou Tia Chica:

Àlàyé



Tia Chica foi a última mulher, não foi a última iniciada por João Alágbà, foi a última até o ano e ela falece em 2000, com 94 ou 95 anos de idade e 85 anos de iniciada. Seu Santana assistiu, foi como é que fala o que ele foi? Testemunha oracular da iniciação da mãe Chica na casa de João Alágbà, porque seu Santana era um ano ou dois mais novo do que a tia Chica, né?

Então ele me contou, me relatou na época, né! eu tive uma conversa muito longa com ele, graças a Deus, aos orixás, ele gostava muito de mim e assim ele se apegou muito a mim na época, a gente conversou bastante e ele me contou inúmeras histórias sobre o João Alágbà e me contou inclusive sobre a saída da tia Chica, quando com pensando ele fala que subiu na janela.

Ele era garoto e ficou assistindo a saída dela de cima da janela, olhando pela janela, a saída dela né? você imagina uma pessoa que morreu com 85 anos de iniciada no candomblé e ainda ter uma pessoa que viu a saída dela?

Ògán Elton em narrativa concedida em 24 de novembro de 2023

Pai Benedito, também conhecido por *Pai Bené*¹¹⁷, era de *Òṣàlá* com *Òṣùn*. De acordo com relato presente na página social do *Ilé*, ele teria sido *abíyán* na Casa Grande de Mesquita e se iniciado quando o Terreiro se mudou para Edson Passos, em 1966.



Figura 74 -- Pai benedito. (Fonte: Facebook Ile Sango Ati Omolu)

¹¹⁷ Informação obtida na página social Facebook Ile Sango Ati Omolu.

Pai Benedito foi o sucessor de Mãe Chica, ficando à frente da casa por 33 anos. Ancestralizou-se em 2017, aos 81 anos. O atual representante do Ilé Şàngó Ati Omolu, é Pai Jair Reis – Pai Jair de Òşàlá.



Figura 75 - Pai Jair de Oxala. (fonte: Facebook Ilé Sango Ati Omolu)

Neste movimento transfluente, cunhado por Bispo dos Santos (2023), em que “transfluindo somos começo, meio e começo, o tempo espiralar age em conjunto com o movimento transfluente, que é de ida e vinda. O retorno não é mais o mesmo, ele se expande. O mesmo acontece com a nossa história ancestral, ela se expande nas encruzilhadas e caminhos criados. Dessa forma, o legado de João Alágbà chegou a Brasília.

Em Brasília, está Américo Neves, Pai Lilico D'Òṣùn– Yalemy, filho de Òṣùn e Yemoja. Pertencente à família Nagô Egbá, iniciou-se aos 6 anos no Terreiro de Pai Rosildo de Oyá em Maceió.



Figura 76 - Babalorixá Lilico D'Òṣùn. (Fonte: Facebook Lilico D'Òṣùn)

Ògán Elton, em sua fala, afirma a raiz de Pai Lilico:

Ìmò



[...] E a tradição da qual o senhor Lilico, Américo Neves Filho pertence, É a raiz de um grande sacerdote que era africano chamado Seu João Alagbá, que tinha o nome privado de Jibarewa, era o nome dele, conhecido. Ele também era conhecido como Seu João do Omolu.

Ògán Elton em narrativa concedida em 24 de novembro de 2023.

Pai Lilico se muda para Brasília aos 13 anos. Seu primeiro terreiro foi levantado em Águas Claras.

Foi minha primeira construção e nunca mais parei de mexer com obra, de construir, de reformar. É engraçado, mas parece fazer parte da função do zelador, do Babalorixá, da lalorixá estar sempre envolvido com cimento, pedra e cal. Sempre há um quarto de santo a fazer, um espaço novo para os filhos de santos. E reformas. No começo um quarto resolve para todos os ibás (representação) dos orixás. (NEVES FILHO, 2023, p. 60)

Ògán Elton também mostra conhecer a trajetória do Pai Lilico:

Ìmò



Mas ele veio com seus familiares para a capital para poder procurar emprego. Como todo mundo. Veio aquela época do Nordeste pra cá e ele acabou se tornando um grande sacerdote em Brasília, de nome.

Ògán Elton em narrativa concedida em 24 de novembro de 2023

O rumbono de sua casa foi Lúcio de Obaluaiê. Pouco tempo depois, se mudou para Sobradinho, onde permanece até os dias de hoje, conhecido pelo nome de *Redondo*.

Lá fui eu atravessar a cidade, de Águas Claras – região colada em Taguatinga, Sul do Distrito Federal – para Sobradinho, a ponta norte do DF. Depois de Sobradinho, no Distrito Federal, só tem Planaltina. Instalei-me na Quadra 17 de Sobradinho, enquanto começava a construção do novo Barracão, que seria por trás de onde ficava hoje um grande Supermercado – do lado direito da BR 020. O espaço ficou conhecido como “Redondo” [...]

[...] Fiz o barracão redondo e até hoje a construção está de pé, em Sobradinho. [...] (*Idem*, p. 82-83)

O Terreiro, chamado de *Ile asé Orisá D'ewi – Casa do Caboclo João Chapéu de Couro da Imaculada Conceição*, foi reconhecido oficialmente em 8 de dezembro de 1975, sendo uma das casas mais antigas localizadas no Distrito Federal, conforme narrativa do *Ògán Elton*.



Figura 77 - Ile Axé Dewi. (Fonte: Facebook Lilico D'oxum)

Ìmò



De hoje, uma das casas mais tradicionais de Brasília, hoje é a casa mais antiga do candomblé de Brasília. Hoje não foi a primeira, mas hoje é a casa mais antiga de Brasília que está aos cuidados do sacerdote Américo Neves Filho, mais conhecido como Lilico de Oxum e o meu iniciador. Pode ver, está em Brasília desde a década de 60.

Ògán Elton em narrativa concedida em 24 de novembro de 2023

Durante a realização das narrativas, observou-se que até o *Bàbálórìṣà* Lucas D'Ayrá também demonstra conhecimento sobre o Pai Lilico:

Ìmò



No caso do meu bisavô Lilico de Oxum, que é um homem velho de santo, tem toda uma bagagem para chegar onde ele está hoje, para ser o Bàbálórìṣà de Brasília. Ele não chegou aqui, não caiu de paraquedas. Ele tem uma história linda, uma história familiar, consanguínea, que dá lugar. Hoje ele deixa o orixá daí, a qual ele desenvolve lá.

Bàbálórìṣà Lucas de Ayrá em narrativa concedida em 25 de novembro de 2023

Em seu livro autobiográfico, Pai Lilico descreve que ao chegar na sua maior idade de iniciação, conheceu o Babalorixá Raminho de Oxossi. Contudo, não se adaptou à sua casa, chegando pouco tempo depois no Rio de Janeiro e se instalando no Axé Mesquita, sob os cuidados inicialmente de Mãe Naná D'Iroko, que cuidou dele até seu encantamento em 1994. A partir de então, ele passou a ser cuidado por Mãe Chica de Oxalá.



Figura 78 - Naná D'Iroko. (Fonte: Acervo ògán Elton)

Dentre os filhos de Pai Lilico, há **Pai Tadeu D'Òṣṣòṣì – Oḍeìgbó**, iniciado para Oxossi e, na estrutura da família, avô de santo dos(as) filhos(as) do *Ilé Axé Odé Onísèwe Wúre*.



Figura 79 - Bàbálóriṣà Tadeu D'Oxossi. (Fonte: Instagram @ileaseodefumilayo)

Pai Tadeu, em sua autobiografia, relata que seu primeiro contato com a ancestralidade foi por meio de uma casa de umbanda:

Depois de já ter passado pela igreja evangélica e pela católica, minha primeira experiência com axé foi em uma casa de Umbanda, em sessões de caboclo, quando eu tinha uns 15 anos, no início da década de 1980. Eu fiquei sabendo de um Centro de Caboclo chamado Uruçu da Cobra Coral, em Sobradinho I, comandado pela saudosa Aparecida do Caboclo Uruçu, como era chamada. De início eu fiquei um pouco receoso de ir e chamei um amigo, que já era do santo, pra ir comigo e analisar. Quando nós chegamos lá, ficamos encantados. Era tudo muito bonito: uma verdadeira cabana de Caboclo, arredondada, toda de bambu revestida com palha de coqueiro. Fiz amizade com Dona Aparecida e logo coloquei roupa de santo e entrei pra casa. Minha mãe, de início, ficou um pouco desconfiada, mas ela me apoiava muito em tudo. Então eu mergulhei de cabeça naquilo: ajudava, cuidava, montava as festa do Caboclo Uruçu. (Relato de Pai Tadeu no livro *Odeigbo – Cultura e resistência*. SD, p. 58)

Sua vida espiritual iniciou-se na Umbanda, em que realizava o atendimento mediúnico com o Caboclo Gino da Cobra Coral e a Vó Joana, permanecendo por seis anos nesta casa de umbanda, até seguir para o Candomblé.

Um dia estava no comércio e encontrei Seu Lilico de Osun, que me conhecia como Pai Tadeu de Oxossi e falou “Ô Tadeu, vai la na roça hoje à noite que vai ter festa de oxossi. Eu já tinha outros planos de sair com um amigo, mas resolvi passar com ele no Candomblé do seu Lilico antes.

Era uma noite fria. Quando cheguei na porta vi Seu Lilico virado com Oxossi. Ele estava dançando com um grande balaio distribuindo espigas de milho que estavam dentre dele. Então Oxossi olhou pra mim, veio na minha direção, me deu uma espiga de milho e me abraçou. Neste momento, fui perdendo a coordenação motora e entrei em transe, caí, inconsciente, totalmente tomado pelo Orixá. [...]

Me levaram para dentro e me colocaram deitado em uma esteira no chão. Quando eu acordei, ainda meio tonto, não entendi direito onde eu estava. Quando eu tomei consciência daquilo, saí de lá sem graça.

Todos ficaram espantados que Pai Tadeu bolou, porque eu já era pai de santo de Umbanda, já tinha uma comunidade, e eu dizia que nunca iria para o Candomblé, que eu gostava de Umbanda. Mas depois desse dia, decidi que me iniciaria no Candomblé. E tudo foi muito rápido, levei um mês para projetar e articular tudo. Peguei meu Opala e fui com Luiz Antônio e Selenita para o Rio de Janeiro, onde comprei tudo que precisava para a iniciação. (relato de Pai Tadeu no livro Odeigbo – Cultura e resistência. SD, p. 66-67)

Conforme descrito, seu processo de iniciação no Candomblé não foi algo que demorou para ocorrer, e em 1993 Pai Tadeu nascia para o orixá como *Odeigbó*. Sua casa, inicialmente um espaço de umbanda, torna-se *Ilé Àṣe Oḍe Fún Mí Láyò*, e está localizado em Sobradinho II.



Figura 80 - Ilé Àṣe Oḍe Fún Mí Láyò. (Fonte: Acervo próprio)

Da casa de *Ọ̀ṣọ̀ṣì*, e dentre os seis filhos que Pai Tadeu relata que tiveram caminho até o momento para seguir à frente de um Terreiro, está **Wagner de Ọ̀ṣọ̀ṣì - Ọ̀ḍe Araunfá**, o segundo *Yawo* iniciado na Casa do *Bàbálórìṣà* Tadeu, tendo sido iniciado em 2005, conforme narrativa:



Figura 81 - *Bàbálórìṣà* Wagner D' Ọ̀ṣọ̀ṣì. (Fonte: Ori Nibrido Fotografia)

O *Bàbálórìṣà* Wagner D'Oxossi se apresenta da seguinte forma no início de sua fala:

Ìmò



[...] sou neto de Lilico D'Oxum, Filho de Tadeu D'Oxossi. Eu fui iniciado em 2005 pela mão do meu Babalorixá Tadeu D'Oxóssi, e a minha mãe, é... esqueci... meu Pai Pequeno é Dica de Ossain diz que esse dia, meu pai, de quem fica a dica de Ossãe, é minha Mãe, Pequena é Cema d'Oxum, da casa do meu avô de Santo, Lilico D'Oxum em Brasília. Fui iniciado em outubro, já tenho 18 anos de santo, fui iniciado em 2005.

Bàbálórìṣà Wagner D'Oxossi em narrativa concedida em 09 de novembro de 2023

Sua vida espiritual iniciada em Recife, local de nascimento, perpassou por Brasília, seu local de iniciação, onde conheceu o *Bàbálóriṣà* Pai Tadeu, que deu início à sua vida no Candomblé. Nesse período conheceu uma pessoa que veio a ser de seu barco:

No pátio da escola em que estudava, conheci o Ardenis. Ele estava lendo um livro chamado a *Panela do Segredo de Pai Cido de Oṣùn Eyine* e começamos a conversar sobre o Candomblé. Ele era um cara estudioso e gostava de ler sobre o tema, então comentei que estava começando a frequentar um terreiro. Ele logo se interessou e foi comigo, primeiro na casa do seu Lilico e, logo depois, em Pai Tadeu, fazendo também um jogo que mostrou que ele era de **Oṣányin** e que deveria fazer um bõrí. Como eu também precisava de um bõrí fizemos juntos, sem saber que dali sairia um barco e que ele seria meu Dofonitinho. Ardenis e eu começamos a organizar nossas coisas para o processo de iniciação, mas, em nenhum momento, pensamos que sairíamos juntos, até que Pai Tadeu abriu um novo jogo para ele e foi dito a Ardenis que ele não recolheria sozinho. E ao questionar ao zelador com quem sairia, foi respondido que seria com uma pessoa de Oṣòṣì, citando o meu nome e, nesse momento, fui chamado e informado sobre o caminho mostrado no jogo de búzios. Em 25 de setembro de 2004, no *Ilé Axé Fun Mi Layó*, foi o dia do Orúkọ dos nossos orixás. Tive como meu pai pequeno, Pai Dica tí **Oṣányin**, como mãe pequena Mãe Cema tí Oṣùn e como minha madrinha de Orúkọ, Mãe Rosa de Banduleji. Nesse *Ilé* dei todas as minhas obrigações até o meu *Qdún Èje*, no dia 14 de outubro de 2014 (SILVA, 2022, p. 258-259)

Em 2008, mudou-se para o Rio de Janeiro, conforme sua narrativa:

Ìmò



Mas a responsabilidade e o dever sempre me chamou. E aí eu vim morar no Rio de Janeiro, que eu sou organizador de eventos, vim pra trabalhar, vim para fazer a minha vida e aí chegou uma hora que o orixá falou pronto! E agora precisa ir diante da orientação dos meus guias espirituais. Seu Tranca Rua toda hora batendo na tecla que eu tenho que cuidar da casa do rei. E aí o muito encantado, jovem, pelo Rio de Janeiro, então eu queria mais era viver praia, viver um pouco, da minha vida normal, que quase não tive essa fase da adolescência. Então um dia eu pedi muito, ao meu caboclo Boiadeiro, seu Zé da Boiada, que me guiasse, que me mostrasse um caminho, uma pessoa. Ou seja, não tinha dinheiro, não tinha posse, não tinha um carro, não tinha nada que colocasse isso no meu caminho. E aí chegou uma vez uma ,uma... Era um dia de Cosme Damião, eu também tinha uma mata em Jacarepaguá e pedia as criança em vez de que me ajudasse, se realmente fosse meu caminho, que eles me desse caminho e que me ajudasse em relação a tudo isso. E aí um dia, eu olhando no jornal, tinha uma moça chamada baiana, que é a Graça de Oyá que vendendo um terreiro. E assim encontrei com ela, ela foi me encontrar comigo, ela ekedji, pôs os pés no santo, o esposo tinha acabado de falecer que Josemar D'Ogum, e ele era Bàbálóriṣà e logo depois dessa moça, ela veio seguiu nos terreiros e me apresentou um, e eu não gostei e esse que eu recebo hoje, ela veio. Só tinha achado nesse terreno do templo uma mata de fundo e aí quando no meio do terreno, esse dia tava um dia chuvoso, ela me perguntou: Gostou do terreno? Aí eu falei eu tinha um apito no ouvido, meu ouvido apitou a vida toda, apito fino no ouvido,

e eu falei nossa, é aqui! E aí ela perguntou assim pra mim: Quanto você tem hoje? Aí eu falei Moça, eu tenho muito pouco, R\$ 400.

Ela: então tá fechado, eu vou te vender os dois terrenos e cada terreno você vai me dar R\$ 200,00 por mês. E aí fiquei assim não acredito. Essa mulher vai me dar um golpe, não está muito fácil. E aí né, eu sempre muito duvidoso, eu desconfiado, procurei advogado, tava tudo certinho então, e graças a Deus, e aí eu comecei a minha história dentro do Axe Ode Onísèwe, e aí eu continuei devagar, fui trabalhando, dormia em cima de toalha de festa, eu abraçava tudo que era festa, assunto e tipo, iria ganhar um pouquinho mais, eu abraçava pra construir, era um cimento, era um tijolo, e assim construí uma casa, sala, quarto, cozinha e banheiro que era pra quando poder entrar e sair do aluguel. [...]

Bàbálórișà Wagner D'Oxossi em narrativa concedida em 09 de novembro de 2023

O **Ilé Àșe Qde Onísèwe Wúre** foi constituído em Guaratiba e inaugurado em 15 de outubro de 2016. Quem esteve presente para realizar a inauguração foi Pai Benedito, no período em que estava à frente do **Ilé Șàngó Ati Qmolu**.



Figura 82 - Inauguração do Ilé Àșe Qde Onísèwe Wúre. (Fonte: Acervo do Ilé)

Ìmò



E então nesse dia da inauguração, eu confirmei uma Ekedji, onde todos os meus parentes de santo, amigos, pessoas da qual eu, eu eu ganhei família dentro do Rio de Janeiro, vieram comungar disso, dessa inauguração, então foi uma noite linda, uma noite especial pra mim, de inaugurar minha casa, dentro do eu pude, com que eu tinha. Então eu fiz um grande ajô com amigos, o meu bisavô, seu Benedito de Oxalá, que foi aqui que inaugurou, que meu avô de Santo, seu Lilico não pode estar presente. Mas ele veio, que é um agba, o mais velho, conhecido como Tido de Edson Passos, outros tios de santo meus, mais velhos, estavam aqui pra assinar e dar o aval dessa, dessa inauguração dessa casa, desse axé que está aí perpetuando na pedra até hoje, que tá aqui, é uma grande árvore que tá ramificando frutos para os outros.

Bàbálóriṣà Wagner D'Oxossi em narrativa concedida em 09 de novembro de 2023

O primeiro *Odun Èje* do Axé foi dado a **Lucas D'Ayrá** (Ayrásilẹ) em 2017.

Em narrativa concedida para esta pesquisa, ele relata que:



Figura 83 - Bàbálóriṣà Lucas D'Ayrá. (Fonte: Ori Nibrido Fotografia)

Ìmò



Há 13 anos, eu lavei minha cabeça com o Bábálórìṣà Wagner D'Oxóssi, que atende pelo orúko de Odé Araunfá, Rio de Janeiro, Axé Guaratiba, Ilê Axé Ode Onísèwe Wúre, ao qual hoje eu pertencço, sou filiado, sou filho. Sou o primeiro Oye do meu Bábálórìṣà, meu Odun Ije, que é o primeiro sete que ele deu na casa dele, fui o primeiro filho de santo que ele deu obrigação, ainda como yawo aqui em Brasília. Falo do meu avô de santo Tadeu D'Oxóssi, que atende pelo orúko de Odé Igbo. Sou bisneto de seu Lilico D'Oxum que atende meu orúko de Iyalemi, é Ilê Axé Orixá D'Ewi em Sobradinho II. A casa do meu bisavô Lilico D'Oxum, eu diria que é a casa mais antiga de Brasília, que tem sua história, ele foi o primeiro Bábálórìṣà chegar a firmar sua bandeira aqui entre nós e somos essa ramificação.

Bábálórìṣà Lucas de Ayrá em narrativa concedida em 25 de novembro de 2023

O Terreiro do Bábálórìṣà Lucas de Ayrá está localizado em Águas Lindas de Goiás. Foi inaugurado em 29 de junho de 2024, tendo por nome **Ilê Ọba Ina Àṣẹ Ọyá**.



Figura 84 - Ilê Ọba Ina Àṣẹ Ọyá durante as funções de Ayrá. (Fonte: própria)

Nessas linhas espiralares, em que as encruzilhadas trouxeram caminhos de encontros, somam-se mais 142 anos de ancestralidade, desde a fundação da Casa de João Alágbà. Somos o movimento da confluência (BISPO DOS SANTOS, 2023) em que a história, a resistência e o ensinamentos ancestrais se expandiram, e trouxeram outras transfluências. Diante desse saber orgânico do Povo de Terreiro, no qual a Tradição Oral se fez presente, o *írandíran do ará Ilé Àse Ode Onísèwe Wúre* pode ser visto a partir da imagem da página 94:

Ìkóşẹ,



Epahey lansã, a ti saúdo!

A mulher da força propulsora da transformação!

Pois na força que emana do búfalo e na leveza da borboleta, é que a senhora permite que a mudança se faça presente!

Reverencio aos que vieram antes de mim e que na encruzilhada do sistema escravocrata, no encontro dos diferentes cultos das nações e etnias do continente africano, barreiras foram rompidas e transformaram-se em uma só fé, onde o culto do outro tornou-se o seu!

Onde as diferenças não fazem diferença e todos os povos, na força propulsora de lansã, a orixá da transformação, possibilitou que todos se abraçassem e se transformassem em um só!

E em um só ritmo louvo:

*Ara Ketu é Fara imorá -
Fara imorá olowô, Fará imorá
O povo (ou família) do Ketu está aí
Se abraçam
(LIMA, Rodolpho Kozlowsky. s.d, s.p)*

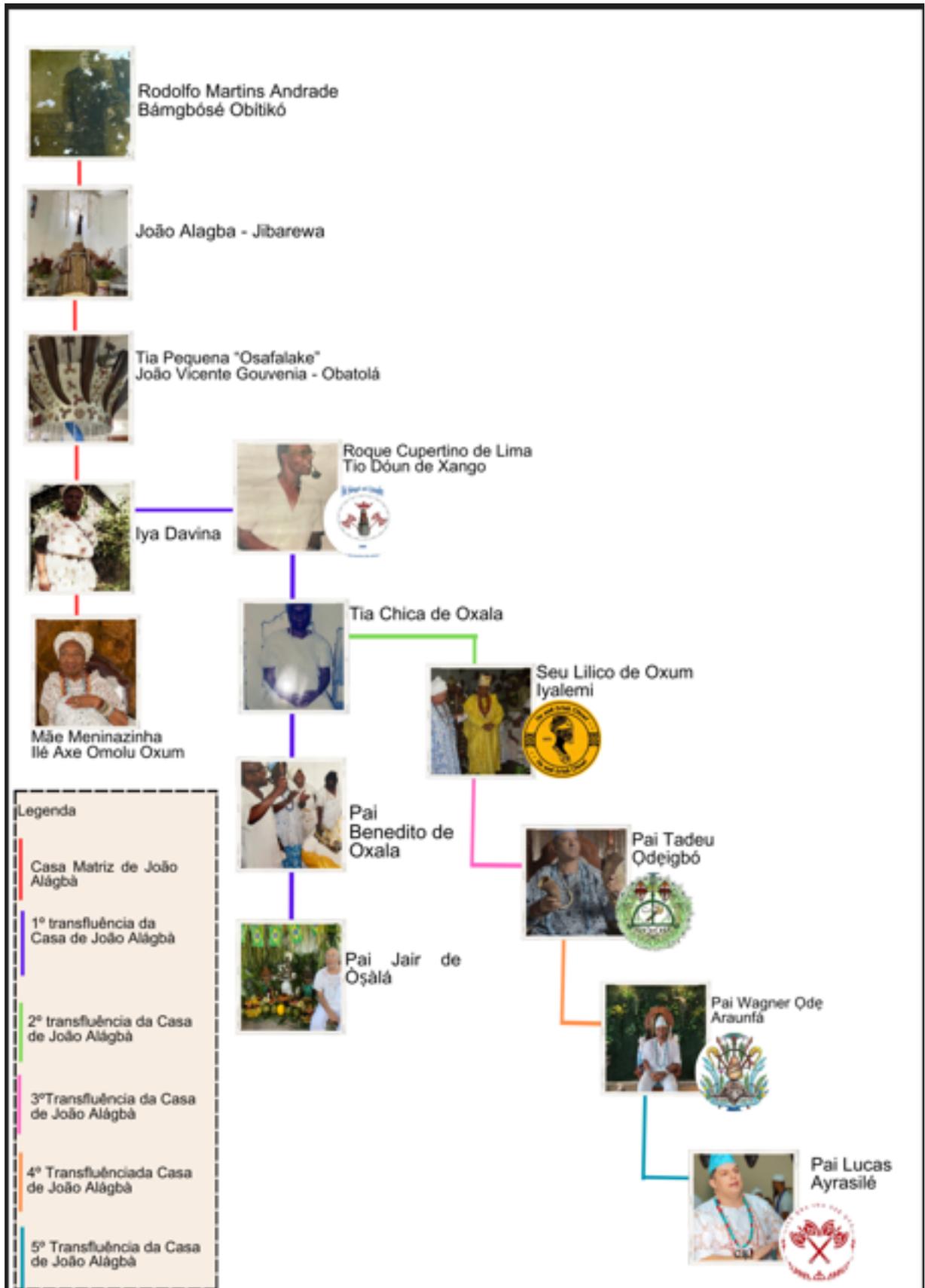


Figura 85 - Írandíran do ará Ilé àșș Ọđẹ Onísèwé Wúre



Motúnba palavra yorúbá, que significa *eu saúdo*¹¹⁸ sendo utilizada em alguns Terreiros quando trocamos a benção, seja a benção trocada entre pessoas quando se cumprimentam, ou no momento em que nos é ensinado algo, sendo respondido logo em seguida *Motúnba àṣe*¹¹⁹. A benção é o primeiro ritual que aprendemos quando passamos a ser filho(a) do terreiro. Ela ocorre após termos tomado o banho de ervas e nos vestido de acordo com o ambiente de Terreiro. A tomada de benção segue uma ordem, sendo: barracão, depois nos quartos dos orixás, ao *iyálórìsà*¹²⁰, *bàbálórìṣà*¹²¹ aos postos e cargos, seguido pela ordem de iniciação, ou seja, dos(as) mais velhos(as) aos (às) mais novos(as). “Pedir bênção’, ou ‘trocar de bênção’, é um rito que exercita a humildade, reforça o respeito aos mais velhos e demonstra a importância que se dá à força da palavra” (JAGUN, 2017, p. 480).

Como mencionado no parágrafo anterior, a bênção é o primeiro ritual que nos é ensinado, e esse ensinamento vem por meio da transmissão oral, em que uma pessoa mais velha orienta a mais nova sobre o que deve ser feito e como deve ser feito. O mais novo é acompanhado em cada lugar e a cada pessoa a quem será pedida a benção, de acordo com a ordem descrita anteriormente,

¹¹⁸ JAGUN, Márcio de. Yorúbá: Vocabulário Temático do Candomblé. Litteris Editora. UERJ. 2017. p. 930

¹¹⁹ Força vital que criadora de todos os seres e elementos do universo; energia positiva; força; poder. Saudação: força positiva dos òriṣà; sorte; boas vibrações. Resp.: Àṣe òo... (*Idem*, 2017 p126-127).

¹²⁰ Sacerdote de Candomblé, autoridade máxima na hierarquia do Terreiro (*Ibidem*, p. 10).

¹²¹ Sacerdote de Candomblé, autoridade máxima na hierarquia do Terreiro (*Ibidem*, p. 10).

para que ele(a) possa aprender e no futuro repassar para o(a) próximo que chegar no Terreiro.

A oralidade, marca da organização social dos povos africanos, faz-se presente nos Quilombos e nos Terreiros constituídos como forma de proteção e manutenção de sua raiz ancestral. “A tradição oral une historicamente e ancestralmente os grupos e comunidades tradicionais no Brasil e em toda a Latinoamérica” (SILVA, *et.al.* 2019, p. 213). A oralidade é o pilar da transmissão do conhecimento, permitindo preservar a memória dos nossos antepassados e ancestrais africanos escravizados que, ao chegarem a terras brasileiras, trouxeram valores tradicionais africanos, readaptando-os à nova realidade, com isso permitindo que o culto ao sagrado se mantivesse (ROCHA, 2011).

Por anos, o conhecimento Tradicional Oral foi considerado como a ausência do saber diante do que seria o conhecimento para o eurocentrismo – a escrita. Nêgo Bispo (2023) enfatiza em suas falas que a oralidade vem muito antes da escrita e que, por um processo eurocentrista, os meios de conhecimento foram invertidos para que o colonizador pudesse exercer o domínio sobre os povos em que o saber oralizado se fez presente.

Para além disso, a oralidade também foi percebida como sendo associada somente à contação de histórias e mitologia. A vivência no Terreiro, demonstra que a transmissão do conhecimento oralizado vai muito além disso, ela está relacionada a diversos aspectos da vida cotidiana, não há como ser dissociada, uma vez que o terreiro também é o nosso corpo, nós somos corpo-território, sendo nessa *biointeração* (BISPO DOS SANTOS, 2019) que o conhecimento tradicional (oral) nos permite ser “ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p.169).

A Hampaté Bâ descreve que:

Uma vez que [oralidade] se liga ao comportamento cotidiano do homem e da comunidade, a “cultura” africana não é, portanto, algo abstrato que possa ser isolado da vida. Ela envolve uma visão particular do mundo, ou, melhor dizendo, uma presença particular no mundo – um mundo concebido como um Todo onde todas as coisas se religam e interagem. (A. HAMPATÉ BÂ. 2010, p.169)

O *ìpitàn*, que em sua tradução significa Tradição Oral¹²² e oralidade, é repassado por meio da palavra que junto ao *ẹmí*¹²³, possui grande poder. Ela é envolta de energia, sendo um dos elementos geradores de *àşẹ*¹²⁴. Neste ponto, é importante destacar que na cultura yorùbá o ser humano foi constituído por quatro partes, sendo: *orí* (a cabeça), *òjiji* (sombra), *ẹlédá* (Deus) e o *ẹmí*, seria o sopro da vida que é exalado por *Ọlórún* para conceder a vida ao indivíduo (JAGUN, 2017).

Ainda para JAGUN:

Tendo os Seres Humanos ganhado vida pelo sopro do Criador, todo Homem, ao falar, emite uma partícula de Deus: o hálito. Por esta razão, todo o conhecimento é transmitido oralmente, de forma que o mais velho abençoe o mais novo com a dádiva divina do conhecimento. (JAGUN. 2017, p. 398).

Desta forma, para os Povos Tradicionais de Terreiro, a palavra é sagrada, devendo ser respeitada. Também é mágica, no sentido do poder que exerce sobre o meio em que é proferida. O detentor do conhecimento a ser transmitido é o indivíduo que já passou pelo processo de iniciação, devendo também ter a experiência para que possa repassar adiante. O aprendizado ao mesmo tempo que é coletivo, ou seja, que todos em um dado momento receberão, é individual também, pois a ligação ancestral é individual e o aprendizado recebido é aperfeiçoado com a prática do que foi ensinado e em algum momento ele será repassado para o *ìyàwó*.

A espiralidade está presente neste momento. Ela é a linha cronológica dos povos de terreiros, que por ora são os(as) cuidados(as) e no outro momento se tornam os(as) cuidadores(as), sempre nesse retorno ao passado para entendimento do presente, em movimentos espiralados (MARTINS, 2020). Diferentemente do tempo cronológico eurocentrista, esse é um tempo que envolve rememorar, circularizar em movimentos que nos fazem ir para trás e para frente,

¹²² Tradução da palavra oriunda da obra de Márcio de Jagun: Yorùbá: Vocabulário Temático do Candomblé. Litteris Editora. UERJ. 2017. p. 330.

¹²³ Hálito.

¹²⁴ Força vital que criadora de todos os seres e elementos do universo; energia positiva; força; poder; Saudação: força positiva dos òrìşà; sorte; boas vibrações. Resp.: Àşẹ òò... (JAGUN, 2017 p126-127)

que é dinâmico e vivo. Nesse movimento é que os aprendizados são adquiridos e ancestrais não são esquecidos, e que se olha para trás para seguir em frente.

Espiralar é o que, no meu entendimento, melhor ilustra essa percepção, concepção e experiência. As composições que se seguem visam contribuir para a ideia de que o tempo pode ser ontologicamente experimentado como movimentos de reversibilidade, dilatação e contenção, não linearidade, descontinuidade, contração e descontração, simultaneidade das instâncias presente, passado e futuro, como experiências ontológicas e cosmológica que têm como princípio básico do corpo não o repouso, como em Aristóteles, mas, sim, o movimento. Nas temporalidades curvas, tempo e memória são imagens que se refletem. (MARTINS, , 2020, p.23)

A prática da transmissão de conhecimento por meio da oralidade, envolve desde os fazeres diários do território, como os cânticos e rezas entoados durante algum ritual ou função. Além disso, a oralidade envolve também o conhecimento da linguagem yorùbá que se faz presente para além dos cânticos e rezas, inclui também no *orúkọ*¹²⁵ em objetos e alimentos sagrados.

Todos os ritos sagrados do Candomblé são balizados na importância da palavra (condutora do òmí): a cultura yorùbá é perpetuada geração após geração através dos *itàn* (parábolas, histórias), os deuses são invocados por meio dos *orin* (cânticos sagrados), as súplicas são feitas através dos *àdúrà*, os ensinamentos são transmitidos por meio dos *òwe* (provérbios), os elementos são encantados por via dos *ofò*, os deuses são louvados através dos *oriki* (louvações). Sempre através da palavra, sempre mediante a partícula divina contida no hálito (òmí) (JAGUN, 2017, p. 398).

É notório como a Tradição Oral permitiu que a diáspora africana pudesse se (re)organizar socialmente, culturalmente e religiosamente, “pois com a oralidade torna-se mais resistente à colonização do saber, mais resistente à ocidentalização”. (SILVA, 2019, p. 228), assim como apontado Bispo dos Santos (2023) ao discutir o contracolonialismo.

A forma de transmissão do conhecimento oralizado no Terreiro está intimamente interligada à forma de organização dessas comunidades, que apesar de a essência estar marcada nos fundamentos e rituais, as encruzilhadas possibilitam que tenhamos intersecções (MARTINS, 2020), que variam de acordo com o contexto em que o Terreiro se encontra.

¹²⁵ Significa: 1. s. nome; 2. s. nome pronunciado pelo Òrìṣà na cerimônia pública do processo de iniciação. (JAGUN, 2017. p941)

Diante disso, o texto produzido abaixo partiu das experiências, vivências e aprendizados a partir do Terreiro ao qual pertencço. Ressalto que não se trata de descrever o que é certo ou errado na condução de um território tradicional de Povos de Terreiro e de Matriz Africana, mas de se demonstrar como a transmissão e o aprendizado por meio da Tradição Oral ocorrem no espaço ao qual pertencço.

Em sua obra *Acolhendo o Espírito*, Sobonfu Somé¹²⁶ (2023) descreve a partir do seu Povo Dagara, localizado em Burkina Faso, os rituais, a forma de organização de sua aldeia e o sentido da ancestralidade e comunidade no que concerne à sacralidade da maternidade. Apesar de não demonstrar uma relação direta entre o Povo Dagara e o Candomblé, a obra permite estabelecer um diálogo, não no que se refere às práticas ritualísticas, mas às concepções do que aprendemos na vivência de terreiro. Sua vivência na aldeia é o que será abordado no decorrer do texto.

Na tradução livre, *Ilé Àṣẹ* - Casa de Axé é o termo utilizado quando é para se definir um Terreiro da Nação Ketu (JAGUN, 2017), também sendo chamada de Roça, Terreiro, Casa de Santo, *Ilé Orixá*, dentre outros. É o espaço físico, de convívio comunitário e que envolve o compartilhamento do espaço para a realização dos rituais, para residência dos filhos de santo, eventualmente, e de morada dos orixás.

O Terreiro é uma parte do que compuser o território dos Povos Tradicionais de Terreiro, diga-se uma parte, pois o território para este segmento tradicional vai muito além de uma área demarcada. Todos os espaços são territórios sagrados: a cachoeira, a encruzilhada, a praça, a estrada, dentre outros. Nossos corpos são territórios sagrados, uma vez que recebemos a marca que nos caracteriza como iniciados no culto ancestral de matriz africana.

Diante da realidade imposta, uma das formas de resistência construída pela Diáspora Negra esteve na constituição do Candomblé, que no embate contracolonial, (re)constituiu nos terreiros a forma política, religiosa e social africana, como descrito por Sodré:

¹²⁶ Livro lançado em 2023, intitulado: *Acolhendo o Espírito: Ensinamentos ancestrais africanos na celebração dos recém-nascidos e da comunidade*. Referência completa na bibliografia.

O patrimônio simbólico do negro brasileiro (a memória cultural da África) afirmou-se aqui como território político-mítico-religioso, para a sua transmissão e preservação. Perdida a antiga dimensão do poder guerreiro, ficou para os membros de uma civilização desprovida de território físico a possibilidade de se “reterritorializar” na diáspora através de um patrimônio simbólico consubstanciado no saber vinculado ao culto dos muitos deuses, à institucionalização das festas, das dramatizações dançadas e das formas musicais. É o *ẹgbẹ*, a comunidade litúrgica, o *terreiro*, que aparece na primeira metade do século XIX [...] (SODRE, 2019, p. 52)

O Terreiro como espaço físico inserido em uma área delimitada é formado por lugares que têm função muitas vezes específica, sendo composto em sua maioria por quartos de santo – locais onde os assentamentos dos orixás estão acomodados, cozinha – para o preparo dos alimentos tanto votivos quanto para as pessoas que ali estão, barracão – espaço onde se realizam as festividades e rituais, somados a um espaço reservado para a acomodação dos animais e uma área verde para o plantio de plantas e ervas sagradas.

Revisitando as aulas durante a realização das disciplinas obrigatórias no mestrado, tivemos a disciplina *Seminário Integrador Territorialidades*, ministrada pelo Prof. Dr. Henyo Trindade Barretto Filho. Em sua primeira aula, o professor solicitou que nós fizéssemos um desenho que pudesse representar o que seria o nosso território. Desenhei o espaço com as delimitações físicas do meu Terreiro. Com o decorrer de suas aulas, a minha concepção de território e territorialidade foram modificadas, mas a ideia de compartilhar a imagem abaixo é para que se tenha uma noção da organização arquitetônica de um terreiro.

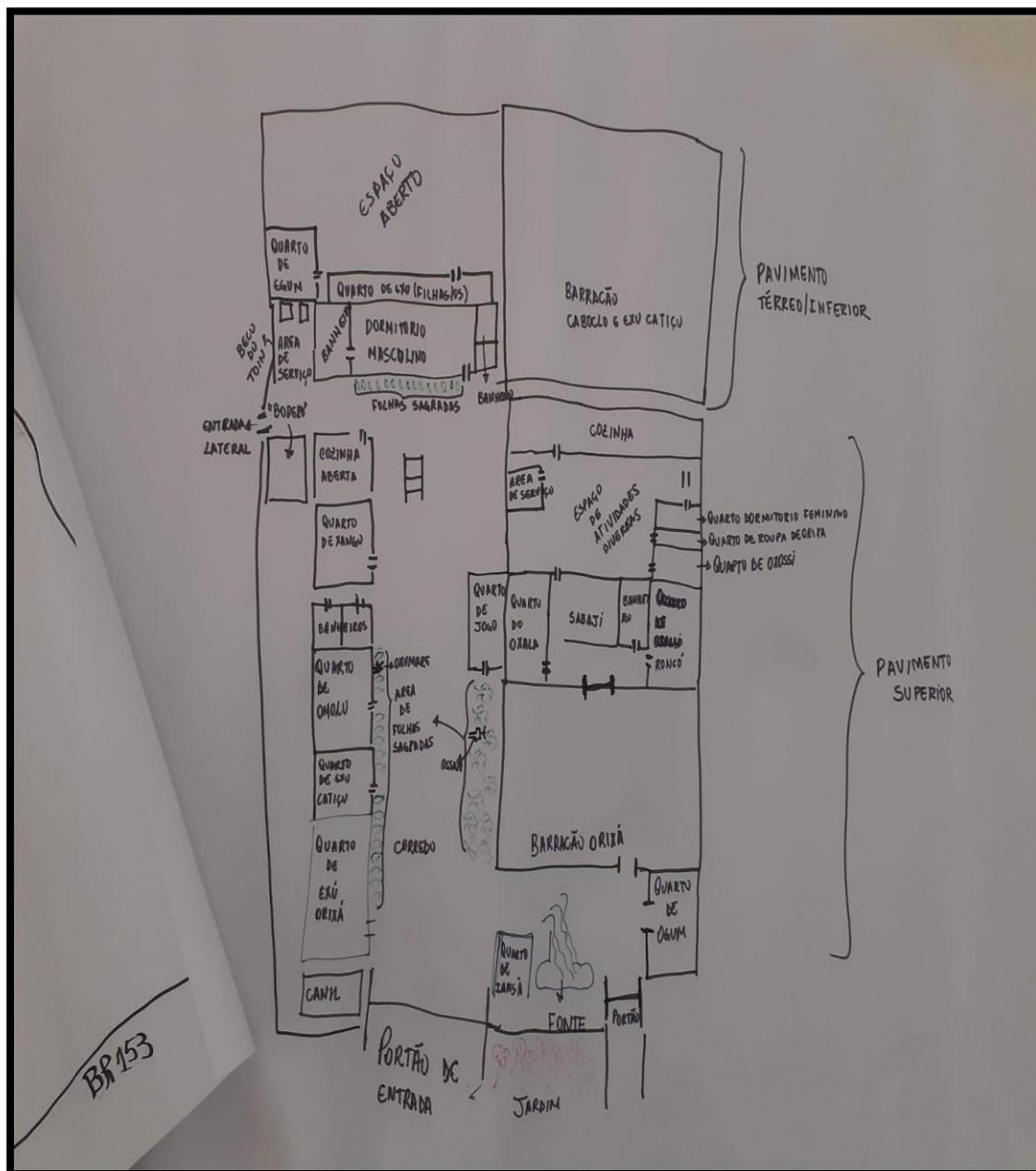


Figura 86 - Disposição arquitetônica do Ilé Àṣẹ Ode Onísèwè Wúre. (Fonte: própria)

É nesse espaço sagrado, que o povo negro escravizado se (re)configurou dentro do que lhe fora possível, estabelecendo um espaço de resistência contracolonial, onde os modos de vida e costumes fragmentados pelo sistema escravagista fosse (re)adequado.

Sodré descreve que:

Entende-se assim por que se entrecruzaram no egbé, no terreiro nagô – que era a fundação de um território especificamente negro no espaço urbano brasileiro – interesses socioeconômicos e motivações político-

religiosas. O patrimonialismo do terreiro não visava exatamente o núcleo familiar (em geral desestruturado pelo poder escravagista), mas o próprio grupo social negro enquanto continuado possível de valores étnicos ancestrais. Nasciam, nesse contexto, relações de solidariedade e de iniciação a ofícios (já que não havia oportunidades de educação sistemática), tais como barbearia, marcenaria, alfaiataria, tecelagem, pintura de paredes, bordados, doceria, etc. A perspectiva de fazer reverter a mobilidade social em favor do elemento negro também já esteve presente no terreiro. (SODRÉ, 2019, p. 75)

O Terreiro tornou-se um lugar de transmissão de saber, realização, culto ao panteão dos *Òrìṣàs* africanos e adicionalmente para receber a população negra que chegava e não tinha onde ficar. Sobre isso, o *ògán*¹²⁷ Elton narra que a Casa de João Alágbà serviu de apoio a várias pessoas que chegavam na nova capital, Rio de Janeiro:

Ìmò



As pessoas iam e levavam seus ibás e não tinha onde colocar e onde é que ficava? Na casa de João Alágbà, hospedado lá, os orixás, os santos. Depois que abriam as casas ali, pegavam e levavam. [...] Então, daí é onde começa todo o processo desse como é que fala? da questão do João Alágbà ser ponto muito grande, segurou e foi o pilar, né? Para que outras casas se desenvolvessem.

Ògán Elton em narrativa concedida em 24 de novembro de 2023

É no espaço físico do terreiro que o ideário de família de *àṣẹ* se funde, formando o *ẹgbẹ*, comunidade onde essa tecnologia ancestral em que todos fazem parte desse meio, seja ele humano ou não humano. Assim, todos(as) têm espaço para atuação, delimitados pelo seu tempo de iniciação.

Cabe ressaltar que o *ìpilẹ̀ Ilé àṣẹ* - fundação de um Terreiro (JAGUN, 2017), somente é concedido quando se é mostrado à pessoa que, após cumprido o período iniciático, essa deverá conduzir espiritualmente outras pessoas, devendo dessa forma ser concedido o posto de *Bàbálórìṣà*, ou *Ìyálórìṣà* a ela. Desta forma, a fundação do Terreiro é feita pelo(a) seu(sua) mais velho(a), respeitando a tradição da senioridade, em que caberá ao “sacerdote(s), como forma de demonstrar esta benção e autorização” (JAGUN, 2,17. P. 498) para o seu estabelecimento e funcionamento.

¹²⁷ Tocador dos atabaques rituais no Candomblé. Cargo masculino confiado nos Candomblés a homens que não entram em transe mediúnico (JAGUN, p. 17).



Mbembe (2013), em sua obra “*A Crítica da Razão Negra*”, traça uma análise aprofundada sobre a forma de exploração e de desumanização imposta aos povos africanos durante o período colonial, especialmente pelo tráfico escravagista. O autor demonstra a estrutura arquitetada sobre as dinâmicas da noção de raça para caracterizar quem não era europeu, e assim exercer forte opressão e violência sobre os povos da Diáspora Africana. De acordo com o autor:

Assim, para os negros confrontados com a realidade da escravidão, essa perda é, antes de mais nada, de ordem genealógica. No Novo Mundo, o escravo negro é juridicamente destituído de qualquer parentesco. Ele é, conseqüentemente, um "sem parentes". A condição de "sem parentes" (*kinlessness*) lhe é imposta pela lei e pela força. Essa evicção do âmbito do parentesco oficial é, por outro lado, uma condição herdada. Nascimento e descendência não dão direito a nenhuma relação de pertença social propriamente dita. (MBEMBE, 2014, p.71)

No Candomblé, a *família de santo*, tradução de *Ará Ilé àṣẹ*, conforme descrito pelo *Bàbálórìṣà*¹²⁸ e professor Márcio de Jagun¹²⁹, é a denominação dada para a forma de organização social e de parentesco que configura esse segmento, para além de consistir em uma forma de denominar aquelas pessoas que pertencem a um terreiro e que descendem de uma das casas matrizes (JAGUN, 2017).

Os laços de parentesco criados são de ligação ancestral. Isso nos une em comunidade. Independente do vínculo de consanguinidade, estamos vinculados por um elo ancestral. Quando direcionado ao contexto brasileiro, sua institucionalização se dá diante da realidade do sistema escravagista, em que a tecnologia ancestral de organização social familiar é a resposta à violência colonial de separação dos indivíduos deste contexto.

¹²⁸ Significa: *bàbálórìṣà* (JAGUN, 2017, p.171)

¹²⁹ JAGUN, Márcio de. Yorúbá: Vocabulário Temático do Candomblé. Litteris Editora. UERJ. 2017. p. 1718

Antes de continuar sobre a nossa concepção de família de santo, abordarei brevemente três pontos que integram a percepção de família e Candomblé. A primeira é a ancestralidade, o cordão umbilical que liga o indivíduo à vida de santo. Foi a ancestralidade que possibilitou o encontro dos diferentes povos da Diáspora Negra, em que os valores por eles trazidos influenciaram não somente o povo preto brasileiro, mas também todo o meio sociocultural do país colonizado, que ainda reverbera na atualidade.

A ancestralidade é que traz a lógica dualista entre os elementos africanos preservados no Brasil, dando início a todo o processo que organiza “o princípio fundamental do candomblé. Ela é o princípio que regula os ritos – da iniciação aos funerários -, que orchestra a lógica das festas públicas e que sustenta a estrutura hierarquizada do candomblé” (OLIVEIRA, 2001, p. 142).

O *Bàbálórișà* Marcelo D’Ogum compartilha em sua narrativa um trecho em que é possível estabelecer o diálogo com os caminhos trilhados pela ancestralidade:

Ìmò



Se me perguntar o porquê eu não sei dizer, mas assim eu digo que o Orixá sabe de todas as coisas e foi me conduzindo para esse lado, porque não basta eu querer, não é o que eu quero e sim aquilo que o Orixá quer, aquilo que comigo governa, aquilo que comanda a minha vida, é o que vai dar o caminho que eu tenho que trilhar.

Bàbálórișà Marcelo D’Ogum em narrativa concedida em 13 de dezembro de 2023

Somé (2023) descreve que tanto os **ancestrais** quanto os espíritos são forças capazes de saber o que ocorrerá em todos os momentos. Diferentemente dos seres humanos, eles agem de forma imparcial.

ikóşę



Aprendi que o ancestral é aquele que nos dá caminho e nos coloca onde devemos estar, e ele somente nos dá aquilo que somos merecedores. Também acreditamos que todos nós pisamos em território sagrado de axé porque temos ancestralidade, podemos até não permanecer, mas se passamos por esse lugar é porque em algum momento a ancestralidade se fez presente em nossas vidas.

Além disso, estamos nesse espaço e as pessoas passam em nossas vidas porque em um dado momento nossos antepassados e ancestrais se encontram, sendo necessário nessa vida que nós também nos encontrássemos para que possamos dar continuidade ao caminho designado.

Estamos sempre nos lugares e realizando algo porque nossos ancestrais não só permitiram como nos ajudam a trilhar o caminho para que possamos alcançar aquilo que nos é proposto.

Leite (2008) aponta que a ancestralidade possui duas vertentes, “duas massas ancestrais de naturezas diversas: uma é de essência mítica (preexistente e divindades) e a outra é de essência histórica (seres humanos tornados ancestrais)” (LEITE, 2008, p. 369). Diante disso, na primeira natureza, de essência mítica, estão os orixás, que formam o panteão africano e se estruturam em uma cosmogonia sobre a criação do mundo e os feitos por eles(as) realizados. A essência histórica está no ser humano que por meio de suas ações e percepções, poderá ser tornar um ancestral.

A espiralidade rege a ancestralidade de essência histórica (LEITE, 2008), pois sempre haverá o ancestre, este que está neste mundo físico e que suas ações na comunidade possibilitarão ele se tornar um ancestral quando encantar-se. A partir deste momento, esse será sempre lembrado e chamado por meio do *àdúrà*¹³⁰, para fazer parte dos rituais que estiverem ocorrendo. Assim, a morte não é o fim, ela é a continuidade, pois se continua vivo. Há também aquele anterior ao ancestre, ou seja, aquele que ainda estar por vir – o pré-ancestre. Sabemos que no momento certo ele(a) chegará e receberá o ensinamento sobre os nossos ancestrais. A existência de um está condicionada à existência do seu anterior e de seu posterior, nesse movimento contínuo de ir e vir que se é

¹³⁰ Reza.

necessário que venha um antes para ensinar, um do meio que receberá o conhecimento e o do depois para quem será repassado, como ilustrado na figura abaixo.

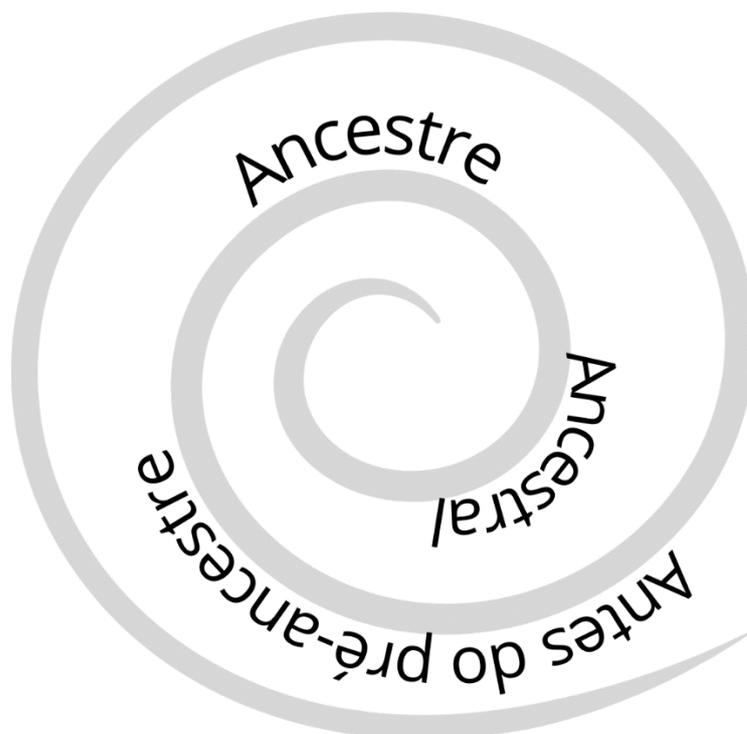


Figura 87 - Linha espiralar da ancestralidade de essência histórica. (Fonte: Própria)

Para o Prof. Dr. e *Bàbálórișà* Rodnei William Eugênio:

No candomblé, tudo aquilo que é velho, antigo – inclusive as pessoas –, ganha traços de ancestralidade, revestindo-se de um caráter sagrado. É como se os “mais velhos” fossem a ligação com os grandes personagens da religião que já se foram, como se fossem seus representantes legítimos. Ter resistido ao sofrimento, às agruras, à doença e à própria morte (que nos procura todos os dias) faz do velho um símbolo de força, comprovando que suas palavras e suas ações têm fundamento e verdade. Assim, quando este “mais velho” fala, todos se calam e reconhecem seu poder de transmitir e produzir conhecimento. (EUGÊNIO, 2012, p. 32)

A ancestralidade está associada ao contexto familiar de axé, uma vez que os ritos de iniciação têm como base o culto ao ancestral. A partir deste processo, há a integração ao seio da família. Após a morte, ele passa a ser o ancestral que a comunidade passa a cultuar. Como descrito por Bispo dos Santos¹³¹ em seu

¹³¹ Poema produzido por Nêgo Bispo em homenagem ao povo da Maré. Disponível em: <<https://www.redesdamare.org.br/br/artigo/321/somos-comeco-meio-e-comeco-um-ate-breve-a-nego-bispo>> Acesso: 11 Jul. 2024.

poema: “Nós somos o começo, o meio e o começo. Nossas trajetórias nos movem, Nossa ancestralidade nos guia”.

A segunda natureza é a ara *ilú* - comunidade, a coluna vertebral que sustenta o *Ará Ilé àṣẹ*¹³². Nada é realizado sozinho, tudo é feito em comunidade, todos se ajudam, contribuindo para o desenvolvimento e consecução do ritual e dos afazeres do Terreiro, atuando em cooperação. Somé (2023) fala sobre o senso de comunidade:

A comunidade é o Espírito, a luz reguladora da aldeia, por meio da qual as pessoas se reúnem para atingir um objetivo específico, para colaborar que cada um atinja seu propósito e cuidar uns dos outros. O objetivo da comunidade é assegurar a cada pessoa a segurança e a contribuição adequada a partir dos dons que trouxe para este mundo. Sem essa contribuição, a comunidade morre. E sem a comunidade, as pessoas ficam sem um lugar para contribuir. A comunidade é a base sólida onde as pessoas podem compartilhar seus dons e receber os dons dos outros. (SOMÉ, 2023, p.31)

ikóṣẹ



Aprendi que a comunidade é formada pelos que estão dentro do meu terreiro e ao redor, são aqueles que me ajudam e que eu posso ajudar de alguma forma, seja com a palavra, com ensinamento, ao escutar, ou ajudar com algo material ou financeiro. A forma não importa, desde que seja um ato que fortaleça nossos vínculos ancestrais e que seja feito em prol do fortalecimento identitário do meu território.

As funções no terreiro acontecem porque não estamos sozinhos, para que algo ocorra é de grande importância que a comunidade esteja reunida para ajudar naquilo que sabe e que pode, não há como realizar nada no Terreiro sozinho, tudo é feito no comunitário.

Quando a pessoa se torna um(a) filho(a) do Terreiro, começa a especulação da causa de sua chegada naquele espaço. Flaksman (2016) aborda o termo *enredo*. Segundo a pesquisadora, utilizado para demonstrar quando se há uma relação do indivíduo seja com o Terreiro, com o orixá e\ou com outras pessoas. O *enredo* é algo que está intrínseco ao ser humano, sendo essa uma em que forma que nós, povos de terreiro, validamos a pessoa para estar neste espaço.

Durante o campo, todos(as) relataram como foi sua chegada na vida de santo. Trarei dois exemplos de *Ìmọ*, o do *Bàbálórìṣà* Wagner Ti Odé e da

¹³² Família de Santo.

*iyálórìsà*¹³³ Bruna Ti Oyé. Ambos trazem contextos totalmente diferentes de iniciação na vida de santo.

Primeiro o *Ìmò* do *Bàbálórìsà*¹³⁴ Wagner Ti Odé:

Ìmò



Eu era de Umbanda, saí do Recife, e em Brasília frequentei uma casa de umbanda e lá foi me dado um determinado caminho que eu precisaria iniciar no candomblé.

E aí eu procurei a casa, achei a primeiro contato com a casa de candomblé, fui na casa do meu avô de santo, depois fui na casa do meu Babalorixá que hoje Pai Tadeu do òşòòsi¹³⁵ e aí eu fui a festa do caboclo dele e aí sim eu digo o meu primeiro contato, minha consulta com um caboclo dele, dali parti para uma mesa de jogo de búzios e fui tomar um bori, com meu Dofonitinho, que deus o tenha, de òsányin¹³⁶, na casa do meu pai de santo. e ali sim, eu não queria fazer santo, eu tava ali aprendendo, fiquei dois anos como abiyán¹³⁷ e assim foi, que determinado também por Oxossi que eu deveria entrar é na verdade òsányin que é escolheu através do jogo de búzios.

Um dia eu estava em casa e o Babalorixá me ligou e pediu para que eu fosse até o barracão e lá sim ele estava apurando um jogo para o meu donfónnútiin¹³⁸. E aí sim, òsányin disse não entraria sozinho, que eu só entraria com uma pessoa de Oxóssi e essa pessoa era eu.

Bàbálórìsà Wagner D' òşòòsi em narrativa concedida em 09 de novembro de 2023

Observa-se que a chegada do referido *Bàbálórìsà* à vida de santo ocorreu de forma premeditada, ou seja, ele ouviu atento a orientação dada a ele e iniciou a sua busca.

Diferentemente do *Ìmò da iyálórìsà*¹³⁹ Bruna Ti Oyé¹⁴⁰, que apesar de ser uma pessoa que tinha em sua família espaço para realização do culto, no caso

¹³³ Significa: sacerdotisa de Candomblé, autoridade máxima na hierarquia do Candomblé. (JAGUN. 2017, p. 190)

¹³⁴ - Sacerdote de Candomblé, Zelador de Òrìsà, Pai de Santo. Aquele que iniciou, ou adotou como filhos de Santo pessoas já iniciadas no Candomblé. Autoridade máxima na hierarquia do Terreiro. (*Idem*, p. 1320)

¹³⁵ Orixá que representa a caça, a fartura e as florestas.

¹³⁶ Orixá que simboliza as folhas, representando o poder da floresta.

¹³⁷ Significa: 2. s. cargo no Candomblé ocupado por aqueles que frequentam a Casa, mas que ainda não foram iniciados. No Candomblé, o abiyán é aquele que está conhecendo a Religião, os rituais e conceitos. (JAGUN. 2017. P. 746)

¹³⁸ Significa: estrangeirismo oriundo do idioma fongbè, usado para designar o segundo a ser iniciado em um grupo de neófitos que são recolhidos juntos para tal finalidade. (*Idem*. p. 172).

¹³⁹ Significa: sacerdotisa de Candomblé, autoridade máxima na hierarquia do Candomblé. (*Ibidem*. P. 190)

¹⁴⁰ Orixá mulher que representa os ventos, as tempestades, tendo também ligação com os rituais funerários e de égún.

a Umbanda, teve sua chegada na vida de santo envolta de incertezas e dúvidas, conforme *descrito abaixo*:

Ìmò



Eu chamo Bruna, o nome de batismo Bruna Brum dos Santos e a minha trajetória espiritual ela vem, como dizem, vem de berço, vem de uma família, como é que se diz, espiritualmente falando, Karmática. Com relação a essa questão espiritual. Meu avô materno era zelador de antiga Umbanda, aquelas umbandas mesmo ali. E eu cresci presenciando algumas coisas, vendo assim e sem entendimento nenhum, até porque meu avô já falecido há bastante tempo.

E seguimos a nossa vida depois do falecimento dele, sem nenhum envolvimento, porque era só ele mesmo na família. E quando eu cheguei na pré-adolescência com 11 ou 13 anos, eu comecei a ter umas questões com relação a espiritualidade, visões, atribulações, medos de certas coisas, porque quando você não tem entendimento daquilo que está se passando, você sente medo.

E aí eu fui buscar ajuda física, médica, porque eu esperava que toda a herança do mundo viesse para mim, menos a espiritual. Foi quando eu soube que eu não tinha nada físico, embora eu estivesse bastante doente, não era físico. E aí eu precisei buscar a espiritualidade. Passei um tempo na umbanda e não é uma questão de me identificar ou não, mas assim não, não, não deu certo pra mim a Umbanda ali por conta de orixá mesmo.

Enfim, fiquei quatro anos na Umbanda sem receber nenhum espírito e aí eu achava que aquilo ali não era, não era verdade, era uma coisa que eu poderia tratar de outra maneira. Me afastei e voltei a ficar doente e até que um dia um amigo fazer uma visita a uma casa na casa de santo, de onde fazia parte um primo meu e fui também para ajudar a minha irmã carnal que também estava precisando de ajuda espiritual, mas eu já achava que eu não tinha mais nada a ver com aquilo ali. Estava muito certo para mim que eu já tinha entendido que não era a minha praia, não era para mim. E aí eu cheguei lá e esse lugar, e tudo a minha volta ali era orixá. Você pensa uma pessoa que não está acostumada com nada, nunca viu nada.

Cheguei lá era uma Ìyálórisà no salão, uma festividade de Doum¹⁴¹. E aí ela ouviu um tremor e levaram ele para um quarto para arrumar mais, para receber as pessoas e fizemos uma fila. E quando eu cheguei nessa eu consegui avistar o quarto, cada mulher? tinha um homem enorme a minha frente. Eu entrei em pânico, eu não quero, isso aqui é uma palhaçada. Chega de bobeira porque aí entrou uma mulher e eu comecei a abraçar o homem e dali por diante eu comecei a ver várias coisas naquele lugar, espíritos mesmo, orixás mesmo. Foi um lugar onde eu aprendi bastante coisa relacionada a nossa espiritualidade e dali eu não saí mais. Ali eu fiquei. Foi uma história bem conturbada para quem não tem conhecimento nenhum. Eu sequer sabia o que era um barco e cheguei lá e olha lá e conheceu a irmã de barco que é o Orixá Oxumaré, que pra gente eu fui iniciada em Jeje Mahi¹⁴², então a gente cultua como Gbèsén¹⁴³. E aí quando eu cheguei na Choupana, não era uma irmã de barco, era uma cobra enorme me olhando e eu não queria entrar de jeito nenhum naquela choupana que eu achava que aquele bicho ia me morder. Então assim, o meu encontro com a espiritualidade foi assim, muito choque.

Ìyálórisà Bruna Ti Ọyá em narrativa concedida em 15 de dezembro de 2023

¹⁴¹ Sendo conhecido por Cosme e Damião.

¹⁴² Culto *vodun* proveniente da Região do Maí.

¹⁴³ *Vodun* da Nação Jeje, sendo também conhecido por Dàn, considerado o Rei do Povo Jeje, simbolizado pela serpente.

O pertencimento a *Ará Ilé àṣẹ*¹⁴⁴, não ocorre somente ao se adentrar neste espaço. Há dois casos em que a relação de ingresso na família de axé pode ocorrer: (i) quando sé é abíyán¹⁴⁵, ou seja, aquele que ainda não foi iniciado conhecerá aquele espaço, auxiliará no que lhe é autorizado, para que após um período seja dada por meio do jogo de búzios a informação de que está no momento de sua iniciação. Ou (ii) quando já se é iniciado, seja ele *iyàwó*¹⁴⁶ ou *ègbón mi*¹⁴⁷ ou até mesmo um cargo, como *ògá*¹⁴⁸ ou *èkéjì*¹⁴⁹, que também passa pelo processo de conhecer o Terreiro. Após a decisão de sua entrada definitiva para a casa, são realizados fundamentos específicos identificados pelo jogo de búzios para que se faça parte oficialmente do *Ẹgbé*¹⁵⁰.

O *Ìmò* abaixo, do *ògán* Luciano, permite conhecer um pouco mais sobre a trajetória de pessoas que, independentemente de terem sido confirmadas em outras casas, estabeleceram-se não na casa de onde tudo começou, mas no lugar no qual a ancestralidade trilhou.

Ìmò



*Então, no ano de 2004, eu comecei a frequentar uma casa de umbanda chamada Tenda Espírita Estrela do Mar, na qual o dirigente se chamava Marcelo Corrêa D'Ávila e ele estava prestes a pagar os seus sete anos, se tornar um *ègbón mi* e ganhar o posto de Babalorixá. Então, em 2004, ele tomou esse posto e começou a iniciar as atividades dentro do candomblé, os ritos do Candomblé. Então, em 2005, eu fui apontado como *ògán* e em 2006 eu me iniciei, em 25 de julho de 2006 iniciei dentro do rito do Candomblé. A partir de então, eu fiquei naquela casa aprendendo e buscando conhecimento, até que num determinado momento o rito, o rito do candomblé dentro daquele espaço e ele deixou de existir publicamente. E aí me deixou uma lacuna, porque a Umbanda, só a Umbanda em si não me satisfazia mais espiritualmente. Então eu saí da casa, da minha casa, que eu fui iniciado e procurei e fiquei durante dez anos na casa do irmão mais velho, do pai de santo que me iniciou, chamado Iran do *òṣàgiyán*, [inaudível] Santos. Ele foi o primeiro barco da minha, da minha avó de santo. Até então era minha avó de santo e fiquei lá por dez anos, cerca de dez anos para mim, dos três anos lá, e permaneci lá até o dia que ele me comunicou que fecharia a casa, porque por motivos pessoais, ele falou que ia fechar a casa, fechou a casa e daí eu fiquei dois anos com os meus santos dentro da minha casa, guardadinho comigo, e eu fazia tudo que eu aprendi, os meus santos estava lá. Chegou o momento que não era o suficiente e o que eu tinha outras necessidades. E como*

¹⁴⁴ Família de Santo.

¹⁴⁵ Cargo no Candomblé ocupado por aqueles que frequentam a Casa, mas que ainda não foram iniciados. (JAGUN, 2017, p. 756)

¹⁴⁶ Cargo conferido no Candomblé aos iniciados no culto aos *Òriṣà*, sejam homens ou mulheres, até que completem a Obrigação de 7 anos, quando se tornam *ègbón mi*. (*Idem*, p. 1077)

¹⁴⁷ Título inerente ao(à) adepto(a) que realiza a obrigação de sete anos de iniciação no Candomblé de Nação *Kétu*. (*Ibidem*, p. 1378)

¹⁴⁸ Cargo masculino conferido nos Candomblés a homens que não entram em transe mediúnico. (*Ibidem*, p. 772)

¹⁴⁹ Cargo feminino conferido no Candomblé àquelas que não incorporam. (*Ibidem*, p. 1353)

¹⁵⁰ Comunidade.

em 2015 eu conheci o Pai Wagner, frequentava a casa desde o início, e a primeira vez, salvo engano, foi nos cinco anos da Michele de Oxum, conhecida como Omiunlá. Foi a primeira vez que eu vim aqui, o barracão, era um barracão que estava no contrapiso, tinha uma lona de circo aqui pra não pegar chuva, cadeirinha de plástico e mesmo assim era um candomblé maravilhoso, com a mesma energia de hoje. Ai em 2020, eu vim aqui conversar da internet da minha mãe pequena èkéjì Andrea de Yemoja, vim aqui conversar com pai Wagner e pedir para começar a frequentar a casa, se é realmente era aqui que o Orixá tinha escolhido para mim e todas as confirmações que eu podia ter eu tive espiritualmente falando, paguei a obrigação com Pai Wagner, hoje eu sou o membro efetivo da casa e na minha confirmação veio o título alágbè e desde então me mantive posto, inclusive aqui dentro dessa casa sou alágbè de Ọ̀ṣọ̀ṣì.

Ọ̀gán Luciano em narrativa concedida em 11 de dezembro de 2023

O núcleo familiar é compreendido por pais, filhos, netos, sobrinhos etc., destacando que esta formação não quer dizer necessariamente que haja vínculos consanguíneos, mas que as relações de parentesco são concebidas por vínculos ancestrais e de iniciação ao culto. A estrutura de famílias extensas na Bahia estava centrada nas Mães de Santo – *iyálórìsàs*. A elas cabia exercerem o papel de “sacerdotisas e matriarcas, administradoras do Axé, isto é, do poder, da autoridade, da força delegada e legitimada pelos Orixás” (EUGÊNIO, 2012, p. 23).

Desta forma, o quadro abaixo demonstra, a partir dos termos utilizados por família, como ela se organiza dentro do Terreiro, baseando-me como exemplo a minha família de terreiro, a partir do *Bàbálórìṣà Lilico de Oxum*:

Termo/composição	Nome
Bisavô de santo (aquele que iniciou o nosso avô de santo)	<i>Bàbálórìṣà Lilico de Oxum - Iyalemi</i>
Avô de Santo (o que iniciou o nosso pai de santo)	<i>Bàbálórìṣà Tadeu Ọ̀ḍẹ̀ìgbó</i>
Tios e Tias de santo	Os(as) iniciados(as) e os(as) confirmados(as) pelo <i>Bàbálórìṣà Tadeu Ọ̀ḍẹ̀ìgbó</i> e os que estabeleceram no axé, mas que se iniciaram ou foram confirmados(as) em outro Terreiro.
Primos e Primas de santo	Os(as) filhos(as) iniciados(as) pelos filhos(as) do <i>Bàbálórìṣà Tadeu Ọ̀ḍẹ̀ìgbó</i> pelo <i>Bàbálórìṣà Tadeu Ọ̀ḍẹ̀ìgbó</i> e os que estabeleceram no axé, mas que se iniciaram em outro Terreiro
Pai de santo (Iniciado pelo nosso avô de santo)	<i>Bàbálórìṣà Wagner Ọ̀ḍẹ̀ Araunfá</i>
Irmãos e Irmãs de Santos	Todos(as) iniciados(as) e confirmados(as) pelo <i>Bàbálórìṣà Wagner Ọ̀ḍẹ̀ Araunfá</i> e os(as) confirmados(as) pelo <i>Bàbálórìṣà Tadeu Ọ̀ḍẹ̀ìgbó</i> e os que estabeleceram no axé, mas que se iniciaram ou foram confirmados(as) em outro Terreiro

Sobrinhos(as) de santo	Todos(as) iniciados(as) e confirmados(as) pelos(as) meus (minhas) irmãos(irmãs) de santo e os que estabeleceram no axé, mas que se iniciaram ou foram confirmados(as) em outro Terreiro.
------------------------	--

Quadro 2 - Núcleo Familiar do Ará Ilé àṣẹ. (Fonte: Própria)

É notório que o Candomblé tem em seu bojo a reprodução do núcleo de uma estrutura familiar, em que os(as) membros(as) da comunidade se reconhecem como pertencentes a este espaço e se tratam como tais. Entretanto, complementando essa estrutura dos laços familiares, há uma estrutura hierárquica própria do Terreiro, que é formada por um corpo administrativo e ritualístico, cargos que são dados aos *ògá* e *èkéjì*, postos que são concedidos aos *ègbón mi*, todos estes concedidos pelo Orixá patrono do *Ilé*. Ressalta-se que os postos, quando recebidos, são vitalícios e somente após o seu encantamento é que este pode ser repassado para outra pessoa (LOSS, 2020).

Imbrincada ao núcleo familiar e hierárquico do Candomblé, está a relação do mais velho que não se trata da idade cronológica e sim de iniciação. Desta forma, é comum que nos terreiros haja pessoas mais velhas de idade de nascimento que devem respeito a uma pessoa mais nova que ela na idade de nascimento, mas que de iniciação é mais velha. O processo de iniciação não está somente associado ao nascer para o orixá, uma vez que a base do conhecimento é realizada pela transmissão oral, que somente é repassada a partir do tempo e do convívio que em que se estabelece a partir da iniciação. A *idade de santo* então, como chamamos, passa a significar posse do saber.

O Professor Dr. e *Bàbálóriṣà*, Rodnei William Eugênio, descreve que:

Infere-se, pois, que, nos terreiros de Candomblé, “saber é posto” e entender a categoria dos “mais velhos” nesta religião, e, sobretudo, de que forma estão imbricados idade, senioridade, poder e saber, é uma tarefa complexa. No entanto, a dificuldade para explicar não reside na resolução de uma equação aparentemente simples, qual seja: idade igual a saber igual a poder, mas nos significados isolados de cada elemento e nas nuances que vão adquirindo na prática de uma religião repleta de mistérios. (EUGÊNIO, 2012, p.15)

Dessa forma, observa-se a dinamicidade do Candomblé, que permite recompor vínculos e modos de vidas rompidos da sociedade negra, “inclusive as formas de conceber a família e seu lugar no grupo, bem como os modos de

pensar, conhecer e sentir e, principalmente, o papel atribuído aos idosos” (EUGÊNIO, 2012, p. 28).

Do ser cuidado para o cuidar: os caminhos do lésse orixá

Lesse Òrìṣà (Aos pés do Orixá)

Lesse ko ma fò (Os filhos de Orixá mantêm o chão sempre lavado)

Sá ro ho (Para que você possa dançar no chão e não se ferir).

O Candomblé tradicionalmente é uma religião iniciática, em que o tempo de iniciação é a linha temporal do indivíduo. É o que mostra a sua senhoria no terreiro, o acesso a rituais, a ensinamentos. Como se diz: *idade é posto*. Ou seja, algumas vezes a maior idade pode vir acompanhada de um posto designado à pessoa para desempenhar funções estritas no Terreiro.

Odebualeji é a *iyá kékeré*¹⁵¹ do *ẹgbẹ*¹⁵². No seu *Ìmò*, traz um pouco sobre a sua percepção sobre o posto que ocupa:

Ìmò



Meu nome é Vanessa, hoje sou conhecida como Odebualeji, fui iniciada em dezembro de 1999, na Angola e hoje eu assumi o posto aqui na casa de iyá kékeré, este posto foi me dado em outubro de 2020.

[...] Ser iyá kékeré da casa é muito difícil, porque ao mesmo tempo que a gente tem que cobrar, a gente tem que amar, tem que passar muitas vezes. Eu defendo muito os meus iyàwós e meus abíyáns. É, às vezes acontece de brigar muito, mas não posso também pegar pesado com eles né? Porque são meus filhos. A dedicação é um pouco complicada, porque eu trabalho e moro longe do barracão e muitas vezes eu chego aqui depois de 03h de viagem, mas compensa, eu ainda estou de home office então dá pra ficar bastante e me dedicar bastante e espero que não volte presencial [inaudível], mas eu procuro sempre estar muito presente, porque geralmente eu fico aqui os 21 dias nas obrigações dos iyàwós. E é uma coisa que eu gosto bastante de vir e dedicar. Costumo dizer que não ganho dinheiro, mas eu ganho axé, saúde e pra mim isso, não é hipocrisia, mas é muito mais importante do que ter muito dinheiro. Dinheiro.

Odebualeji - iyá kékeré do ẹgbẹ em narrativa concedida em 17 de dezembro de 2023

¹⁵¹ Cargo feminino no Candomblé conferido àquela que ocupa o segundo posto na hierarquia da Casa; mãe pequena. (JAGUN, 2017, p. 1046)

¹⁵² Comunidade do Terreiro.

A èkéji¹⁵³ Andréa também relatou o seu sentimento ao saber que era um cargo no Terreiro:

Ìmò



E muitos diziam assim: Você vai ser responsável pelo Orixá na sala e eu me perguntava: responsável? Aí a gente pensa em mãe, né? Mas responsável de que forma? Como isso funciona? Como é que é isso? Tem que ficar atrás do santo? Eu tenho que ficar o tempo todo ali do lado? Eu tenho que fazer alguma coisa? Eu tenho que falar alguma coisa? Então, no primeiro momento foi de procurar entender o que é que era esse exercício, e quando finalmente eu comecei a exercer essa função e me foi muito intuitivo. Existem pessoas que dizem que tem pessoas que nasceram para aquele cargo. Então quando eu falo que é intuitivo, acho que seria isso. No primeiro momento eu fiquei muito triste. Eu falei gente, eu queria tanto incorporar, eu vim de família de ponta e eu estava esperando isso. Eu sou a única que não ia incorporar. Foi difícil, mas depois do que que eu aprendi o que era ser mãe, eu digo para você que eu não abriria mão de ser èkéji.

Èkéji Andréa em narrativa concedida em 14 de dezembro de 2023

A ligação com o terreiro se dá no processo de iniciação do neófito, quando ele sai da condição de *abíyán* - que é o indivíduo que ainda não iniciado, mas já frequenta o terreiro e auxilia os demais para o bom funcionamento do terreiro - e torna-se *iyàwó*.

O “abianato” é uma das fases mais importantes da vida espiritual dos devotos do Candomblé. É nesse sublime período em que o seguidor encontrará em si e em torno de si, as respostas que o impulsionarão em sua jornada pela Religião dos Òriṣà. (JAGUN, 2017, p162)

Ìdánwò



Considero ter sido abíyán durante 33 anos da minha vida, o Candomblé sempre foi algo presente em minha vida, pois minha família por parte de pai pertence a religião. Lembro-me criança quando ia passar férias com minha avó Rosa e minhas tias no terreiro no qual elas eram filhas da casa lá em Pirapora\MG. Lembro-me de coisas que presenciei nesse lugar e que depois de muito tempo fui entender o que aquilo significava, mas como era criança, tudo era muito normal para mim. Mas acredito que de fato fui abíyán durante 11 anos, onde de fato frequentei um terreiro e pude observar e aprender muitas coisas. Digo que tive sorte, pois tive pessoas que se dispuseram a me ensinar, o primeiro deles foi Pai Luiz, que me ensinou o preparo de algumas comidas de santo. Dizem que quem se inicia vai pelo amor ou pela dor, considero que fui por amor, soube que estava chegando o momento pelas vezes em que eu bolei no santo¹⁵⁴, até que em um determinado momento no jogo de búzios, lansã determinou que eu teria um ano para me organizar. Me iniciei no dia 17 de janeiro de 2015, no Ilé Àṣẹ iyá Omi Alámòjú,

¹⁵³ Cargo feminino conferido no Candomblé àquelas que não incorporam (JAGUN, 2017, p. 1353).

¹⁵⁴ Ato como se fosse um desmaio, em que a pessoa fica desacordada, simbolizando publicamente que o orixá quer que a pessoa se inicie.

minha navalha¹⁵⁵ foi Mãe Jussara – Omigbami, e sendo eu a donfónnútiin do barco, meu donfónnú Wagner Ti Xango, a quem tenho um amor imenso. Entramos Wagner e Andréa e saímos Barulejikan e Gbalejinam.



*Figura 88 - Dia da minha iniciação: donfónnú de Şàngó o e donfónnútiin de Oyá
(Fonte: Suely Suleide)*

O elo como pertencente ao *Ará Ilé àşę*¹⁵⁶ ocorre quando se torna *iyàwó*¹⁵⁷, ou seja, quando se passa pelos rituais que vão legitimá-lo(a) como iniciados no culto ancestral. O tempo de recolhimento no nosso *ęgbę*¹⁵⁸ é de 21 dias. Assim como no nascimento de uma criança, é reservada ao final de todos os rituais, uma festa para que a sociedade candomblecista possa conhecer a esposa do *Òrişà*, assim também chamado(a) o(a) *iyàwó*.

Como tempo de santo é posto, tem-se um período para estar como *iyàwó*, que são de sete anos. Durante esse período há obrigações a serem arriadas¹⁵⁹, sendo a de um ano de iniciação chamada de *Odún Ení*, a de três anos, *Odún Èta* e a de sete anos, *Odún Èje*. Durante esse tempo é que cabe ao(à) iniciado(a) adquirir conhecimento sobre as práticas ritualísticas.

¹⁵⁵ Forma que chamamos o pai ou mãe de santo responsável pela iniciação.

¹⁵⁶ Família de Santo.

¹⁵⁷ Cargo conferido no Candomblé aos iniciados no culto aos *Òrişà*, sejam homens ou mulheres, até que completem a Obrigação de 7 anos, quando se tornam *ęgbõn mi*. (JAGUN, 2017, p. 1077)

¹⁵⁸ Comunidade do Terreiro.

¹⁵⁹ Termo utilizado como forma de comprovação que realizamos as obrigações.

É neste momento que a Tradição Oral se faz presente, pois desde a maneira de se portar, de= vestir suas indumentárias, ao cuidado a ter com o sagrado, as rezas, cânticos, o macerar de uma folha, o preparo de alimentos votivos e ebós são aprendidos de forma oralizada. A transmissão do conhecimento oral não está somente na fala, está no observar, no olhar, no ouvir e no silêncio, porque o silêncio no Candomblé também é aprendido.

Ìdánwò



Durante os nove anos no qual fui iyàwó, e se tem uma coisa que eu não tenho modéstia nenhuma é afirmar que eu fui iyàwó, fiz e faço de um tudo no barracão. Durante meus anos de iyàwó, me dediquei a aprender o máximo que poderia. Não vou negar que a paixão pela leitura me fez consumir dezenas de livros sobre a temática, entretanto faltava algo, algo que não continha nos livros que eu sempre devorei com tanta empolgação.

Esse algo faltante é o aprendizado que não se adquire nos livros, se adquire no dia a dia do terreiro, nas conversas entre as funções, nos momentos em que nos ensinam como enrolar o akassá, como preparar a massa do acarajé. É o momento em que é entoada a reza em que se aláfia o obí e que não havia nenhum papel e caneta, somente os ouvidos e os olhos para se aprender. Isso de fato nenhum livro ensina, só há como aprender vivenciando!

No Candomblé, envelhecer é uma dádiva, um presente que o coloca em um grau elevado na hierarquia do Terreiro, devendo a pessoa ser reverenciada como nosso mais velho, dando a ela os devidos respeitos. Com isso, o conhecimento que será repassado está nas mãos e na memória desses mais velhos(as) do *egbê*, que são imbuídos(as) da responsabilidade de cuidar do(a) seu(sua) mais novo(a) e de transmitir os saberes de axé.

Esse modo de educar sustenta-se na experiência vivida, no tempo em que se vive os saberes. Na tradição oral de matriz africana, o tempo e a experiência fazem o mestre. E deve-se aprender pelo “estar presente, fazendo, observando, escutando, conversando (SILVA, 2019, p. 205)

Sobre o aprendizado oriundo do seu mais velho, Omiunlá narra:

Ìmò



Então, duas pessoas que eu admiro muito, que me passa muito conhecimento, né? É claro que os dois tem seus defeitos, porque são seres humanos, né? Mas é como é babalorixá, né? Para mim não falta explicação, não falta a passagem de conhecimento, a gente está sempre em comunicação, né? A gente está sempre conversando, eles estão sempre me perguntam se existe, existe dúvidas, está sempre procurando saber como é que está a casa de Òṣùn, que é o meu pai de santo mesmo, Wagner de Odé e meu irmão de santo, Lucas de Ayra.

Ìyálórisà Michelle D'Òṣùn em narrativa concedida em 10 de dezembro de 2023

Pai Marcelo Ti Ogum, destaca sobre a importância de, no processo de adquirir o conhecimento por meio do seu mais velho, a humildade ser algo crucial?

Ìmò



Existe um problema que eu falei já anteriormente, da soberba, que eu também já falei da pessoa ser arrogante, mas isso, faz parte da pessoa do ser humano, não é o orixá. Então a humildade ela te abre portas. Eu posso não conhecer o Bábálóriṣà ou uma Ìyálóriṣà, mas se eu tiver uma dúvida, sendo até de outro segmento, de outra nação, se eu tiver uma dúvida, e ter a humildade em perguntar, ela vai me responder. Obviamente que o meu primeiro passo é procurar o meu Babalorixá. Se ele não souber que também pode não saber e vai procurar meu avô de santo. Se o meu avô não souber, ele vai procurar o meu bisavô. Então é um o conhecimento. E ele é ancestral. E se ninguém souber dali, de toda essa sequência da hierarquia, o meu avô de santo, o meu bisavô de santo, meu pai de santo, ele vai explorar uma outra pessoa que detém esse conhecimento, esse conhecimento tem que chegar, porque eu dependo às vezes disso para fazer um filho de santo.

Bábálóriṣà Marcelo D'Ogum na narrativa concedida em 13 de dezembro de 2023

A transmissão do conhecimento não segue um método cartesiano de ensinar. Entretanto, há algumas exigências para que se seja merecedor do conhecimento a ser adquirido, como a vivência de terreiro, pois não há como se aprender se não tiver vivenciado, pois a transmissão do conhecimento pela Tradicional Oral não envolve somente a fala, envolve o observar, o ver, o ouvir, e o fazer.

Com métodos próprios de aprender e ensinar, diferentemente da escola, instituição social que tem no seu conceito a construção e socialização de conhecimentos por meio de uma didática previamente estabelecida, “os espaços de terreiro compreendem um lugar atemporal” (MACHADO, 2006, p. 22).

O reconhecimento desse modo próprio de transmissão do conhecimento é explicitado também por Loss (2020):

Os princípios educativos nesses espaços definem a religião em sua essência, independentemente da linha temporal. Não seguem uma didática rígida, tampouco uma didática intencionalmente organizada, embora exista uma lógica orientadora como específica. (LOSS. 2020. p.276)

Neste ponto, todos os *Ìmòs* foram categóricos em trazer que somente por meio da vivência se é possível adquirir conhecimento, como o *Ìmò* do *Bàbálórìṣà* Wagner D'Oxossi e do Obáoci Luiz transcrito abaixo:

Ìmò



Primeiro antes de tudo em se falar de ancestralidade a gente fala de respeito, ne? Eu sempre respeitei muito a palavra de um mentor de um guia, de um mentor espiritual. E muita coisa de fundamento eu falo que meu primeiro babalorixá, a primeira pessoa a me orientar na vida, foi a espiritualidade. Foi um Caboclo, foi uma entidade que sempre deixava um trabalho, uma mensagem, uma folha, um banho. Então desde muito cedo em se falando de ancestralidade, eu tive essa orientação espiritual forte na minha vida do próprio guia orientar as pessoas, deixar a mensagem ou o recado. E ao passar para dentro do Candomblé, eu vi que nada daquilo era indiferente, tinha também o mesmo sentido, ou seja, eu já entendia, já sabia o banho da folha, o segredo da folha, o respeito pela natureza desde da umbanda. Da folha do Caboclo que reza as pessoas, que macerava um banho. Então a importância ela seguiu adiante, eu percebi que tanto dentro da umbanda quanto dentro do candomblé, a folha, a água, o fogo, o elemento tem sua importância. Então quando eu cheguei dentro do candomblé, eu queria entender. Eu queria ser daquela religião, mas eu queria e fui buscar entendimento. Costumo dizer que candomblé é estudar, é ter entendimento é ter coerência. [...] Então eu, um yawo, queria participar de tudo, desde o início da obrigação de um apoló¹⁶⁰, desde um fundamento dentro da cachoeira adentro de um ronco¹⁶¹, de um útero até o final disso, que era o urupim¹⁶², que depois de tudo que tem um ritual dentro do candomblé. Então eu fui um yawo que quis aprender de tudo, desde engomar uma roupa, a limpar um banheiro e a botar um piso, quem me ensinou a botar uma cerâmica foi meu Bàbálórìṣà.

Bàbálórìṣà Wagner D'Oxossi em narrativa concedida em 09 de dezembro de 2023

Pai Luiz, por sua vez, destaca:

Ìmò



Eu entrei no orixá Dewi, com muita sede, eu tinha sede de aprendizado, então tudo o que eu sei que é pouco, mas tudo o que eu sei foi aprendido presencialmente. Não foi livro, não foi, não foi internet, foi a presença, foi fazendo e executando. Eu lembro que as obrigações da roça, elas começavam sempre depois da meia noite. Não existia obrigação antes da meia noite, as obrigações aconteciam após a meia noite e a gente só podia sair da roça quando o axé esfriava e arriava os axé no pé do santo. Então eu cansei de sair da roça correndo para ir trabalhar tipo o axé esfriando, eu tomando um banho ali muito mal tomado, às vezes chegava no serviço, olhava com a minha mão cheia eḣe¹⁶³ e aí eu corria no banheiro, dava um jeito, mas era assim, foi assim. Então eu tinha essa sede. Nada para mim foi sacrifício, foi muita força de vontade mesmo. Eu amo a minha religião, não me vejo fora dela.

Pai Luiz – Obacoci em narrativa concedida em 22 de dezembro de 2023

¹⁶⁰ Ritual interno.

¹⁶¹ Local destinado para recolhimento do obrigacionado.

¹⁶² Comidas que são arriadas depois de oferecidas ao Òrìṣà

¹⁶³ Sangue.

Durante o *Ìmò do Bàbálóriṣà Lucas de Ayrá*, ele destacou a importância do diálogo para se ter conhecimento:

Ìmò



Se você dialoga, você vai colocar naquela pessoa, o interesse em buscar algo, em ir adiante, não parar. O candomblé não pode se tornar remoto, ele não pode se tornar automático. Você tem que entender o que é um paó, porque que a gente bate um paó? [...] Eu falei ali atrás sobre correspondências sagradas do ipadé, do axexê, da iniciação. O paó é tudo isso, ele é a campainha. Então eu tenho que motivar os meus filhos de santo, os meus mais novos, do meu convívio, a entender isso daí, porque o candomblé, por vezes ele se torna automático, as pessoas fazem como fazer[...]. Quando você entende, quando você absolve, você valida muito mais. Então acho que a forma de passar conhecimento, a forma de passar, de trocar de conhecimento é uma troca. O conhecimento é a única coisa que quanto mais você dá, mais você recebe. Conhecimento não é dado dentro do candomblé, ele é trocado sempre. Então a forma mais hábil de você adquirir conhecimento e de você passar o conhecimento é através do diálogo.

Bàbálóriṣà Lucas de Ayrá em narrativa concedida em 25 de novembro de 2023

O aprendizado ocorre a todo momento, pois tudo que se faz no terreiro tem um sentido e uma função, e sempre está envolto não somente em agradar o ancestral, mas também em propiciar o bem viver comunitário, em que os laços se estreitam e as relações de parentesco presentes no núcleo da comunidade passam a fazer mais sentido. Ou seja, o aprendizado também envolve preparar um indivíduo melhor para a sociedade, mostrando-lhe que o mundo é muito além do que aquilo que a sociedade eurocentrista criou, dando-lhe o *hungbê*¹⁶⁴ necessário para que possa não somente se portar adequadamente no seu Terreiro, como também em outros Terreiros.

Aprender no terreiro envolve a prática e a repetição, dessa forma o(a) iniciado(a) é estimulado a realizar a ação diversas vezes, mesmo tendo realizado de forma errada, o intuito não está em punir e sim prepará-lo(a) para que futuramente ele(a) possa estar apto a repassar para o seu(sua) mais novo(a).

A Prof. Dra. Daniela Silva em sua pesquisa destacou que:

¹⁶⁴ A forma em que nos portamos dentro e fora do Terreiro, a educação que temos que possuir.

[...] Os participantes, como protagonistas do processo de instrução, observam os demais na busca pelo educar-se, recorrem ao outro, uns aos outros, para solucionar suas dúvidas. Assim, a repetição dá a oportunidade cotidiana da autorregulação, do “educar-se e aprender-se”, pela atenção à maneira com que o outro realiza a fala, a ação, o movimento, o toque. [...] (SILVA, 2017, p. 231)

Ao promover por meio do aprendizado da Tradição Oral no Terreiro que o erro não é um ato a ser punido e sim, a ser visto como parte integrante do desenvolvimento e preparo para que se aprenda a forma correta a ser feita (SILVA, 2017), proporciona-se ao(à) iniciado(a) a consciência do que se está sendo feito e do que será repassado. O mesmo ocorre quando se trata do uso da língua africana yorúbá, que é utilizada na entonação dos *korins*¹⁶⁵, nos *àdùrà*¹⁶⁶ e em termos utilizados diariamente no Terreiro.

Ìdánwò



Lembro-me das broncas que levei pelos grãos torrados que deixei queimar, pela massa de àkàràjẹ mal batida e pelos àkàsàs¹⁶⁷ mal enrolados nas folhas de bananeira. Lembro-me da paciência de Mãe Suzy, èkéjì de Ayrá do Ilé Ọba Ina Àşẹ Ọyá ao ensinar desde o preparo da massa do referido alimento até como enrolar na folha de maneira que o triangulo ficasse perfeito. Após aprender a forma correta, compartilhei com meus irmãos sobre a maneira que havia aprendido. Ainda na cozinha, pude aprender a preparar comidas litúrgicas a serem servidas para todos os orixás.

O *hungbẹ*¹⁶⁸ é a educação para além da ritualística. Dizer que você tem *hungbẹ* é um elogio o qual todo *abíyán*¹⁶⁹ e *iyàwó*¹⁷⁰ quer receber, pois ser visto como uma pessoa que sabe se portar diante dos seus mais velhos é a certeza de que se está seguindo o caminho correto dentro da vida de santo. Este também é um aprendizado que se adquire de forma oralizada e por meio da observação,

¹⁶⁵ Cantar

¹⁶⁶ Rezar

¹⁶⁷ Significa: Mesmo que *ẹkọ*: comida litúrgica do Candomblé servida a todos os *Òrìşà*, feita a base de farinha de milho branco cozida em água até transformar-se em um mingau e depois envolvida em folha desidratada de bananeira (*şáfẹ*), podendo ganhar forma de pirâmide, ou traveseiro, conforme a tradição da Casa (JAGUN, 2017, p.208)

¹⁶⁸ Educação de axé, de como se portar, se vestir, no dia a dia dentro do Terreiro.

¹⁶⁹ Cargo no Candomblé ocupado por aqueles que frequentam a Casa, mas que ainda não foram iniciados. (JAGUN, 2017, p. 756)

¹⁷⁰ Cargo conferido no Candomblé aos iniciados no culto aos *Òrìşà*, sejam homens ou mulheres, até que completem a Obrigação de sete anos, quando se tornam *ẹgbón mi*. (*Idem*, p. 1077)

em que novamente a hierarquia se faz presente e o mais velho torna-se a referência a ser seguida.

Loss (2020) afirma que:

O hungbê apresenta-se assim em ambiente religioso, de modo espontâneo, vivido, não sistematizado, contínuo e constante no cotidiano, vinculado à observação e à oralidade, sob a orientação de um mais velho e que molda o sujeito, indefinidamente, à comunidade, proporcionando, desta forma, o compartilhamento de valores e significados culturais entre os membros. (LOSS. 2020. p277).

Ìdánwò



No Terreiro tive e tenho vários professores e professoras, irmãos, irmãs, pessoas que se colocaram à disposição para me ensinar e responder coisas que eu tinha dúvida e gostaria de aprender. Apesar do temperamento algumas vezes explosivo, no Terreiro procurava me policiar para evitar que eu fizesse algo que atravessasse meu(minha) mais velho(a), ou que alguma resposta fosse dada de forma mal-educada. Confesso que por algumas vezes quando eu me dava conta já tinha feito. Enquanto iyàwó, ajudava no que podia, em sua maioria ou antes ou depois de quando acontecia o ritual, pois geralmente no ritual em si, não participava porque na maioria das vezes encontrava-me incorporada pelo orixá ou o erê. A primeira função que participei como ègbón mi, foi a inauguração do Ilé Ọba Ina Àşẹ Ọyá, que experiência sem fim poder ter assistido a quase tudo e ver a forma que ocorre e como que tudo aquilo que antes eu só preparava seria utilizado durante o ritual, foi um mundo novo, um mundo que eu estou tendo que aprender, pois na maioria das vezes a gente se sente perdida, por não saber onde ficar e o que lhe cabe fazer para auxiliar.

Passado o período como iyàwó e tendo pagado seus sete anos – Odún Ejé¹⁷¹, é chegado o momento em passar-se para outro nível da hierarquia do Terreiro. Deixa-se de ser iyàwó e agora torna-se um(a) ègbón mi, ou seja, agora é o(a) irmão(ã) mais velho(a). Com essa mudança, as responsabilidades também se modificam, pois, em algumas vezes, além de ser tornar um(a) mais velho(a), pode-se também receber um posto no qual passará a ter responsabilidade para assumir tarefas específicas a depender do posto no qual lhe foi concebido.

¹⁷¹ Obrigação de sete anos que representa a sua maior quando se torna ègbón mi.

Ìdánwò



Passei um ano e meio me organizando para que pudesse pagar minha obrigação de sete anos. Esse era um momento que tinha um grande significado para a minha vida, digo a todos que foi um casamento, no qual tudo que eu planejei aconteceu. Lembro-me que no primeiro dia de função ao fixar meus olhos para aquela vela acesa na frente da minha esteira, passou um filme na minha cabeça, afinal de contas eu não estava mais na casa onde eu havia sido iniciada, mas tinha retornado a casa de onde eu sempre pertenci. E naquele momento, fechei meus olhos e agradei à toda a ancestralidade por permitir que eu estivesse ali e por poder vivenciar aquele momento que foi tão esperado e planejado. E diante de tudo veio o inesperado: o posto de ìyámóró do ẹgbé, na hora não acreditei, pois sempre dizia que meu posto era aqui do lado de fora ajudando nosso povo. Agora me vejo pensando quase que diariamente o quanto ainda tenho que aprender! E até hoje a cada vela acesa a Exú agradeço a ele e peço que eu seja digna ao que fui agraciada.

Essa relação hierarquizada entre o mais velho e o mais novo está atrelada uma outra, mas claramente delimitada do espaço em que ocupam. O *status* ocupado por um é claramente definido, é amplamente defendida a sua manutenção e continuidade, sendo mantida pelos(as) filhos(as) do Terreiro, conforme Ìmò da Ìyálórìsà Michele D'Òṣùn- Omiunlá:

Ìmò



Então eu acho que a hierarquia é importante, eu acho que é porque é assim, eu levo para minha casa o que eu ganhei, o que eu aprendi será passado para os meus filhos. O que eu não ganhei, não aprendi, não será na minha casa. Eu levo para mim o que eu passei, o que eu tive. A hierarquia acho que é importante? É! porque tudo você vai ganhando gradativamente, cada coisa você vai ganhando em tudo o que é descoberto devagar no seu tempo é mais bonito. É mais bonito, e eu acho que absorve melhor o axé, né? Então é assim, eu na minha casa eu preservo hierarquia, não sendo abusiva, porque tudo, a hierarquia é respeito. Você tem que ter respeito um pelo outro, independente de um ser mais novo, porque eu já tive no lugar do mais novo. Pra mim chegar uma mãe de santo hoje, uma Ìyálórìsà. O que seja uma outra pessoa que é uma ẹgbón mi, um dia foi um abíyán, foi um dia yawo, e passou por todo o processo. Então assim não existe uma hierarquia abusiva, mas sim uma hierarquia que seja de irmandade, uma hierarquia para conhecimento e para crescimento.

Ìyálórìsà Michele Ti Oxum - Omiunlá em narrativa concedida em 10 de dezembro de 2023

No Candomblé, o Terreiro, a família de santo e o processo de iniciação estão interligados pela ancestralidade, hierarquia e pela convivência em comunidade. Em conjunto, atuam demonstrando como o contracolonialismo age para que parâmetros e formas de vida eurocentristas se mantenham distantes dos espaços constituídos justamente para combater e (re)criar um sistema que pudesse juntar os cacos resultante da escravização dos povos negros africanos.

De acordo com o Professor Dr. e *Bàbólórìṣà*, Rodnei William Eugênio:

A hierarquia dos terreiros pode ser compreendida como um aspecto fundamental de sua organização sacerdotal e política. No exercício do poder reside sua característica essencial, mas também pressupõe participação efetiva dos dignatários, cumprindo suas funções e contribuindo para a união do grupo; lealdade e respeito às tradições, fazendo valer a obediência e a observação dos preceitos e ritos; comunhão de valores e crenças, afinal, no universo religioso, os símbolos, além de ser compartilhados, emprestam sentido a todas as ações das autoridades, principalmente, no caso dos Candomblés, aos babalorixás e ialorixás. (EUGÊNIO, 2012, p. 8)

A Tradição Oral se soma a todo esse aparato criado como a base de sustentação, que permite a manutenção da tradição dos Povos de Terreiro e de Matriz Africana, garantindo que sua transmissão, mesmo passando séculos, mantenha-se viva na palavra proferida e nos olhos e ouvidos atentos daqueles que são dignos de receber o conhecimento.

Durante a realização das atividades de campo, pude ouvir diferentes formas em que o conhecimento tradicional de terreiro foi adquirido. Entretanto, a transmissão ocorreu da mesma forma: oralizada. É importante destacar que o Conhecimento Tradicional Oral não é somente a fala, ela envolve o observar, o sentir, o ouvir, o fazer e até o silêncio, como afirmei anteriormente. Desta forma, as narrativas apresentadas, demonstram como meus (mais) velhos(as) adquiriram conhecimentos.

A *èkéjì*¹⁷² Andréa narra que alguns de seus conhecimentos vieram de forma intuitiva, no contato com o orixá, conforme descrito:

¹⁷² Cargo feminino conferido no Candomblé àquelas que não incorporam. (JAGUN, 2017, p. 1353)

Ìmò



Eu acho que é da ancestralidade, os próprios orixás te induz alguma coisa. Algumas pessoas já tiveram oportunidade de me ouvir falar em algumas situações do tipo: Nossa êkéji Andréa fala umas coisas, e depois as pessoas vem me falar: êkéji Andrea, eu sabia que você sabia disso? É uma intuição que vem de dentro dessa comunicação e desse elo que o que eu falei anteriormente, de você estar conectado com o Orixá? Como você se conecta, eu não. Eu não incorporo nem a conexão de quem é um ebomi, yawo, é a de coração. A minha conexão não é essa a minha conexão com o Orixá.

Ela é intuitiva e ela é muito. E muitas vezes ela é. Como é que eu posso expressar? Ela é o local dela e do abraço do Orixá. Quando você precisa vez de responder com o olhar, quando você pensa em algo, é você pedir uma resposta e de repente do nada o Orixá vira e fala: Eu tô aqui, eu te amo, segue em frente. Como é que acontece isso, né?

Êkéji Andréa em narrativa concedida em 14 de dezembro de 2023

O *Bàbálórìṣà*¹⁷³ Lucas de Ayrá narra que seu conhecimento esteve na sua vivência no terreiro, conforme descrição:

Ìmò



É vivência! Candomblé não se aprende no livro, infelizmente né?, porque eu acho que muita coisa deveria estar sendo registrado, que muitos dos nosso mais velho está indo embora e levando com eles parte grande do que a gente hoje pratica aqui. Mas a forma que eu, nos meus poucos 15 anos de feito aprendi foi na vivência, foi na convivência. Meu babalorixá chega a me passar um ebó escrito, me falar como é que funciona., eu aprendo. Agora o meu babalorixá precisar que eu monte aquele ebó que eu examine, que eu exerça aquilo ali, é um aprendizado muito maior. Então, esse aprendizado que eu venho absorvendo nesses 15 anos de iniciado e também de iniciação como abíyán¹⁷⁴, eu tive acesso a muita coisa, foi na vivência, foi em vários momentos deixando de estar na minha vida secular para dar na minha vida espiritual, aprendendo, inteirando, me, colocando no meio dos mais velhos, servindo café, lavando roupa, passando, engomando.

Bàbálórìṣà Lucas de Ayrá em narrativa concedida em 25 de novembro de 2023

A *Ìyálórìṣà* Bruna Ti Oṃyá aponta que seu conhecimento, por vezes, veio de sua intuição:

¹⁷³ Sacerdote de Candomblé, Zelador de Òrìṣà, Pai de Santo. Aquele que iniciou, ou adotou como filhos de Santo pessoas já iniciadas no Candomblé. Autoridade máxima na hierarquia do Terreiro. (*Idem*, p. 1320)

¹⁷⁴ Cargo no Candomblé ocupado por aqueles que frequentam a Casa, mas que ainda não foram iniciados. (JAGUN, 2017, p. 756).

Ìmò



Muitas vezes ou muitas vezes, eu até duvido um pouquinho da minha intuição, das coisas que o Orixá traz para mim. E aí eu busco aquela, aquela confirmação do meu pai zelador e vou atrás dele. E eu quero saber, está certo. Muitas vezes ele me choca até exatamente aquele jogo. O jogo está dizendo isso, que Orixá fala com você minha filha, não é possível. E aí? Mas mesmo assim eu quero que ele, que ele me dê a certeza de que está realmente certo, de que realmente estou ali.

Porque às vezes eu me sinto um pouco insegura, mas é fato, é verdade que ele vai trazendo a gente. Se a gente está preparado para fazer um ritual, às vezes é ebó. A gente tira as listas dele pelo caminho, pelo jogo e chega na hora. Aquela energia vai incomodando, incomodando e a gente muda tudo na hora, na hora a gente não corre para isso, muda isso e a gente vai, vai trabalhando de acordo com o que a espiritualidade vai falando, que é muita coisa a gente a gente vai buscar mesmo, através dos nossos mais velhos, né, Coisas que eu jamais pensei ter conhecimento. Eu vou fazer algo de que eu venha de repente, de alguma forma, errar é humano, é um ser humano, é um ser humano correto? Eles são gente, eu busco sim, eu vou atrás. Sim, meu pai, eu quero que ele me ajude, eu quero que ele me oriente e eu quero que ele confirme aquilo que já tem já feito.

Ìyálórìsà Bruna Ti Oṡá em narrativa concedida em 15 de dezembro de 2023

O ògán Luciano traz em sua narrativa a forma de como ele como ògán foi procurar conhecimento para exercer o cargo que lhe foi dado:

Ìmò



Então isso acontece diariamente. O Orixá sempre foi vivo na minha vida, sempre me dá respostas e o meu amor só aumentou desde então. Antigamente, os mais velhos diziam que esse conhecimento dependia da loteria, através da prática da religiosidade, da religião. Eu infelizmente eu não tive, aonde eu iniciei eu tinha um ògán mais velho, iniciado antes de mim, mas que não tinha o conhecimento necessário para transmitir. Então a gente convidava um ògán o que era de uma outra casa pra vir falar da nossa festa pública. E ali foi o meu primeiro contato de aprendizado, foi de observar o que aquele ògán que vinha de um outro local, o que ele cantava, como ele conduzia, como ele fazia. Então, a minha primeira referência de conhecimento através da oralidade foi através do ògán Junior D'Òşòşì. Ele é conhecido como ògán Canarinho no Canarinho. Ele é ògán da casa do falecido Beto D' Òşàgiyán , Um sacerdote, um babalorixá, tem um bom lugar e era um cara de um conhecimento assim ímpar e o Junior, foi a minha primeira referência de oralidade e de conhecimento. Ele não podia estar sempre, então era difícil, porque a vida cotidiana também ela sobrecarrega a todos e a partir de então eu comecei a buscar dentro do conhecimento dos mais velhos, dentro da minha casa, onde eu não conseguia obter esse conhecimento. E aí eu fui buscar esse conhecimento fora através de pessoas que pudessem agregar conhecimento de maneira séria comigo. Então eu descobri um curso de toque antes de danças ministrado pelo Ogã Marcelo Monteiro D'Òşòşì, que foi e é o meu grande mestre até hoje, é onde eu entrei, me matriculei no curso de lá, ele me ensinou o que era ser um ògán com um título de alabê, porque ele é um ògán de conhecimento ali também, fora da média, com toda certeza ninguém sabe tudo, mas se eu tivesse o dom de pedir para ter um pouquinho de conhecimento de alguém para nossa religião, seria do Marcelo Monteiro.[...] Antigamente chegava no candomblé público, não tinha a tecnologia que tinha hoje, escutava a cantiga e corria para o banheiro para anotar. Aí na hora que dava um intervalo, eu tinha acesso a aquele ògán que tava cantando ou aquele babalorixá. Enfim, eu ia lá me apresentava: bença meu pai, bença minha mãe, meu nome

Luciano, sou ògán, estou aprendendo, to buscando, o senhor podia me ensinar? Às vezes eu recebia a cantiga, recebia o aprendizado, mas muitas das vezes eu não aprendia. Mas tudo bem, faz parte. E foi dessa forma. A oralidade foi exatamente dessa forma: busquei uma pessoa e o Orixá me colocou no caminho. Uma pessoa séria, que me ensinou através da oralidade, em festas públicas. E ele me perguntava que como é e como é a cantiga? Essa cantiga é para quem essa cantiga faz o que é o orixá? Por que é que o orixá abaixa? Qual é o tipo de pancada que a gente tem que dar na atabaque para o orixá, entender que tem que abaixar, qual o tipo de pancada que tem que dar para o orixá entender que ele vai guerrear ou que ele vai se esfriar, ou que ele vai rodar. É assim através da oralidade, perguntas e respostas, sim e não, eu fui aprendendo.

Ògán Luciano em narrativa concedida em 11 de dezembro de 2023

Os *Ìmòs* demonstraram que apesar das diferentes maneiras que cada um(a) percorreu para adquirir conhecimentos ancestrais, a forma de transmissão foi a mesma: oralizada. A vivência de Candomblé e de Terreiro também foi necessária. Pode-se dizer que a experiência integra o processo da Tradição Oral, com isso fortalecendo o pertencimento do indivíduo ao Terreiro, demonstrando dessa forma que a “tradição oral, tomada no seu todo, não se resume à transmissão de narrativas ou de determinados conhecimentos. Ela é geradora e formadora de um tipo particular de homem” (BÂ, 2010, p. 189).

A transmissão do conhecimento pode ocorrer durante uma conversa informal, uma refeição ou em algum momento em que se está fazendo alguma atividade no Terreiro. Pode surgir durante uma brincadeira, uma cantiga, quando alguém vai explicar por que há um procedimento específico ou por que uma determinada pessoa foi designada para fazer determinado tipo de iniciativa

O Terreiro vai além de um espaço somente religioso, ele é uma instituição educacional. A oralidade é como uma das epistemes do Povo de Terreiro, tendo por características a dinamicidade e a mutabilidade de formas de se aprender e transmitir, ao mesmo tempo que tem a função de manter a tradição do lugar. Ela é histórica e social, uma vez que também atua de forma a moldar o sujeito que está inserido neste processo de ensino e aprendizagem, procurando demonstrar que ele é um sujeito da construção do saber oralizado, tornando-o responsável pela transmissão. Tudo isso demonstra a presença da oralidade como base epistemológica do Terreiro. Os ensinamentos são dinâmicos e históricos, são

repassados para os próximos e vêm acompanhado na maioria das vezes pela experiência daquilo que se vivenciou.

O papel da Tradição Oral na identidade cultural, religiosa e histórica dos Povos Tradicionais de Terreiros

A memória para os Povos Tradicionais de Terreiro está alinhada ao aprendizado, àquilo que foi passado por meio do conhecimento Tradicional Oralizado, e que pode ocorrer a qualquer momento da vida do indivíduo pertencente ao segmento tradicional. O aprendizado ao mesmo tempo que é coletivo, ou seja, que todos em um dado momento receberão, ele é individual também, pois a ligação ancestral é individual e o aprendizado recebido é aperfeiçoado com a prática do que foi ensinado e, em algum momento, ele será repassado para o *Ìyàwó*.

A circularidade é o movimento cronológico dos povos de terreiros, que por ora são os(as) cuidados(as) e em outro momento se tornam os(as) cuidadores(as), sempre nesse retorno ao passado para entendimento do presente, em movimentos espiralados (MARTINS, Leda, 2020). Diferentemente do tempo cronológico eurocentrista, é um tempo que envolve rememorar, circularizar em movimentos que nos fazem ir para trás e para frente, que é dinâmico e vivo. Nesse movimento, os ancestrais não são esquecidos, olha-se para trás para seguir adiante:

Espiralar é o que, no meu entendimento, melhor ilustra essa percepção, concepção e experiência. As composições que se seguem visam contribuir para a ideia de que o tempo pode ser ontologicamente experimentado como movimentos de reversibilidade, dilatação e contenção, não linearidade, descontinuidade, contração e descontração, simultaneidade das instâncias presente, passado e futuro, como experiências ontológicas e cosmológica que têm como princípio básico do corpo não o repouso, como em Aristóteles, mas, sim, o movimento. Nas temporalidades curvas, tempo e memória são imagens que se refletem. (MARTINS, 2020, p. 23)

É notório que a Tradição Oral oferece elementos para a constituição e construção, seja ela historiográfica ou antropológica. A exemplo disso, está o relato de Hampaté Bâ para escrever *História do Império Peul de Macina no Século XVIII*. Em um trecho do seu relato, ele descreve:

Pertencendo à família de Tidjani, chefe da província, tive, desde a infância condições ideais para ouvir e reter. A casa de Tidjani, meu pai, em Bandiagara, estava sempre cheia de gente. Noite e dia havia grandes reuniões onde todos falavam sobre uma grande variedade de assuntos tradicionais. Estando a família de meu pai muito envolvida nos acontecimentos da época, os relatos eram normalmente sobre história, e cada pessoa narrava um episódio bem conhecido de alguma batalha ou de outro acontecimento memorável. Sempre presente nessas reuniões, eu não perdia uma palavra sequer, e minha memória, como cera virgem, gravava tudo. (Hampaté Bâ 206)

[...]

Tendo, assim adquirido uma formação básica bastante sólida, decidi coletar informações sistematicamente. Meu método consistia em gravar, primeiramente, todas as narrativas, sem me preocupar com sua veracidade ou com uma possível exageração. Em seguida, comparava as narrativas dos Macinanke com as dos Tukulos ou com as de outras etnias envolvidas. Dessa maneira, sempre se pode encontrar, em qualquer região, etnias cujas narrativas permitam controlar as declarações dos principais interessados. (Hampaté Bâ. 206-207)

[...]

Constatarei que, no conjunto meus mil informantes haviam respeitado a verdade dos fatos. A trama da narrativa era sempre a mesma. As diferenças que se encontravam apenas em detalhes sem importância, deviam-se à qualidade da memória ou da verve peculiar do narrador. Dependendo do grupo étnico a que pertencia, podia tender a minimizar certas reações ou a tentar encontrar alguma justificativa para eles, mas não mudava os dados básicos. Sob a influência do acompanhamento musical, o contado de história podia deixar-se levar pelo entusiasmo, mas a linha geral permanecia a mesma: os lugares, as batalhas, as vitórias e as derrotas, as conferências e os diálogos mantidos, os propósitos dos personagens principais, etc.

Essa experiência provou-me que a tradição oral era perfeitamente válida do ponto de vista científico. É possível comparar as versões de diferentes etnias, como fiz, a título de controle, mas a própria sociedade exerce um autocontrole permanente. Com efeito, nenhum narrador poderia permiti-me mudar os fatos, pois à sua volta haveria sempre companheiros ou anciãos que imediatamente apontariam o erro, fazendo-lhe a séria acusação de mentiroso. (Hampaté Bâ. 2010. p. 207).

O uso da memória, elemento primordial para que seja repassado o conhecimento tradicional, não tem como função reconstituir um momento em si, e sim trazer um conhecimento adquirido pelo seu/sua mais velho(a). Não é uma recordação, trata-se assim de como sociedades africanas trazem “ao presente um evento passado do qual todos participam, o narrador e sua audiência” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 208). No nosso caso, Povos Tradicionais de Terreiro, há um conhecimento adquirido e que, em um determinado momento, também será repassado ao seu/sua mais novo(a).

Nesse contexto, propõe-se que a Tradição Oral seja uma das epistemologias do saber de Terreiro, sendo responsável pela transmissão dos

conhecimentos ancestrais presentes nos Terreiros. Ela envolve quatro elementos, sendo: *męşę* (conhecer); *mę* (saber); *mímó* (sagrado); *awo* (segredo). Seu acesso se daria por um processo de enterreiramento, ou seja, voltado para os costumes e práticas do Terreiro, que pode ser visto no quadro abaixo:

Tradição Oral	
Característica	Espiral Contínua Repassada
Atuação	Comunitária Transversal
Técnicas para acesso	Ver, observar, olhar, escutar, memorizar e fazer
Metodologia	Hierárquica Tempo de iniciação Presença no terreiro – vivência
O que se aprende	Saberes ancestrais, ritualísticos, alimentares, da folha, das rezas e cânticos
Ética	Respeito à hierarquia e ao segredo – um valor civilizatório da biointeração do indivíduo e o meio, onde o aprendizado e o que será repassado como conhecimento está no amadurecimento do indivíduo a partir de seu processo iniciático.

Na Tradição Oral, o passado é sempre o presente e o futuro dentro dessa linha espiralar em que o aprendizado adquirido nunca deve ser guardado. Se você o recebeu, tem por obrigação repassar ao próximo, não somente para que se mantenha a tradicionalidade dos modos e costumes do culto ao ancestral, mas para que não haja distorções na forma de culto. Jagun (2017) destaca que a Tradição Oral também é filosófica, uma vez que a transmissão é passada conforme o amadurecimento do indivíduo no Terreiro, para que ele saiba o que fazer com o conhecimento adquirido. O amadurecimento vem com os anos de iniciação, com o interesse e o caminho a ser seguido e, para além da vivência do Terreiro, pois como trazido anteriormente, não há ensinamento de Terreiro sem vivência no Terreiro.

Além disso, conforme Silva (2017):

Pela tradição oral, os detentores mantêm ativa a atividade criadora – elo entre a memória e o presente. O conhecimento transmitido, então, não se afasta da realidade cotidiana e não perde sua base ancestral. Pelo contrário, resiste. Pelas transformações e reorganizações, mantém em unidade a ancestralidade, a memória, o presente e a identidade, sempre em constituição. (SILVA, 2017, p. 223)

É notável a importância da Tradição Oral para a manutenção dos costumes, rituais, para o aprendizado e, no caso desta pesquisa, para o estudo da ancestralidade da minha família de santo. As narrativas possibilitaram que parte da história perdida pelo descaso de políticas públicas que valorizassem a história do povo preto se perdessem. Entretanto, o que possibilitou a realização desta pesquisa foram os relatos que trouxeram nomes e dados de ancestrais até então desconhecidos pela nossa família de santo.

Essas considerações demonstram mais uma característica da Tradição Oral: a resistência, que pode ser vista no uso da língua *yorúbá*, no silêncio, onde somente é repassado a quem está inserido no processo de iniciação e está apto a receber. Assim, a presença do mais velho como detentor do conhecimento é respeitada diante de sua posição hierárquica no Candomblé.

Resistem pela e na atividade criadora, que possibilita que as práticas ancestrais sejam experienciadas no presente com as ferramentas culturais do presente. Reafirmam o passado como vivo no presente, enquanto memória, mas também como prática e existência. A essência ancestral da tradição não se perde porque a maneira como são combinados e reorganizados os elementos no ato da criação é intencionalmente realizada com base nos fundamentos transmitidos de geração em geração, desde a África. (SILVA, 2017, p. 223)

Aliada à resistência, está a insurgência, uma vez que mesmo diante de todas as perseguições realizadas aos terreiros desde o seu surgimento, a oralidade se manteve presente, de forma revolucionária e contracolonial (BISPO DOS SANTOS, 2023), mantendo sua forma de transmissão do conhecimento, a despeito da hegemonia cultural ocidental.

Para além, a Tradição Oral é *compartilhante* uma vez que uma ação gera outra ação, ou seja, no momento em que se recebe o conhecimento ele será transmitido para outrem. Diante disso, ela é *confluente*, pois sua dinamicidade oriunda da vivência em comunidade é a energia propulsora de movimentação que leva a experiência vivenciada a ser inserida e repassada para outras pessoas e dessas pessoas para outras. “A confluência é uma força que rende, que aumenta, que amplia” (BISPO DOS SANTOS, 2023, p. 15). Desaguando na *transfluência*, em que a oralidade é circular – “ao mesmo tempo que algo vai, fica; ao mesmo tempo que fica, vai – sem se desconectar” (BISPO DOS SANTOS, 2023, p. 51).

A transmissão do saber oralizado no Terreiro pressupõe uma série de fatores hierárquicos e de presença neste espaço, ela se move em movimentos curvilíneos. Conforme descrito por Martins (2020), envolve o lembrar que é vivo e presente nos conhecimentos das(os) mais velhas(os) e que são adquiridos com a vivência e o tempo de iniciação no Candomblé.

A transmissão de saberes tradicionais, dessa maneira, conceitua-se indissociada da experiência vivida e criadora, e por isso constituidora da humanidade e de seus detentores. O próprio entendimento de saber, nesse contexto, traz em si o sentido de algo que está “em”, na pessoa, e só pode ser ensinado pelo convívio entre as pessoas e com o mundo. (SILVA *et al*, 2019, p. 32)

Neste complexo universo de saberes oriundos de diferentes meios de convívios, Martins (2020) descreve como encruzilhadas locais sagrados que apontam para diferentes intersecções e, com isso, possibilitam a construção dos saberes afrodiaspóricos, em que:

Da esfera do rito e, portanto, da performance, a encruzilhada é lugar radial de centramento e descentramento, intersecções e desvios, texto e traduções, confluências e alterações, influências e divergências, fusões e rupturas, multiplicidade e convergência, unidade e pluralidade, origem e disseminação [...] (MARTINS, 2020, p. 51)

Simas e Rufino (2018, p.18) afirmam que “a perspectiva da encruzilhada como potência de mundo está diretamente ligada ao que podemos chamar de cultura de síncope”, que permite a ampliação do conhecimento, indo além do universo eurocentrista, trazendo para o centro do diálogo os conhecimentos tradicionais oralizados que foram perpassados há centenas de anos e que não se perderam.

Por fim, o saber oralizado está envolto por pressupostos que o constituem como um saber epistemológico ancestral, em que a tecnologia ancestral de aprendizado está presente no convívio diário no Terreiro, nas conversas com os mais velhos(as) de iniciação, nas ciências oriundas dos caboclos, dos *inkise*¹⁷⁵,

¹⁷⁵ *Nkisi, inkise* – s. *nkisi, inkise*: estrangeirismo oriundo do idioma kikongo. Plural: *Minkisi*. Deuses de origem Bantu (agrupamento de línguas e povos), cujo culto é feito nos Candomblés desta descendência, que passaram a ser denominados como Nação Angola, ou Angola-Congo. Mukisi (Mukixi) kibundo – Angola e Congo. São gênios, encantados, expressões da natureza (segundo o Bate Folhas-RJ).[...] (JAGUM, 2017, p. 248).

dos *vodun*¹⁷⁶, das cantigas que com o som dos atabaques entoam o *rum*¹⁷⁷ dos orixás no barracão, da reza para o uso da folha e para o ato de sacralização do animal, do alimento produzido e servido pelos(as) filhos(as) do Terreiro.

¹⁷⁶ *Vodun, vodon, vodoun, voodoo, vudu* – s. estrangeirismo de origem no idioma fon. **1.** s. força espiritual, espírito; **2.** s. deuses da etnia ewe-fon, cujo culto é feito nos Candomblés desta descendência (Jeje, ou Nação Jeje). São muitas vezes assemelhados e sincretizados com as divindades cultuadas pelas etnias *yorùbá* (Òrìṣà), no chamado Candomblé *nagô-vodun*, ou *jêje-nagô*. [...] (*Idem.* p. 863)

¹⁷⁷ Dança que os orixás realizam durante alguma festividade no terreiro.



Ewé àsà! A folha é a tradição!

A frase *Kosi ewe, kosi orixá*, é de grande significância para os Povos de Terreiro, pois é por meio das folhas que tudo tem início e se finaliza. A *sàsányìn* é um ritual de grande importância, em que folhas são utilizadas, envolvendo não somente os cânticos em louvor ao *Òrìṣà Ọ̀sányìn*, a partir de uma sequência lógica de uso das folhas, mas também o horário adequado para a sua realização. Das folhas, extraímos o seu sumo para o *iwẹ̀ ewé*, em que as folhas, após maceradas, passam a ser o *àgbo* e servem para banhos específicos. Além disso, há *oros* específicos que ocorrem durante o período de obrigação, no qual se presta satisfação à natureza. Consiste em devolver para o meio ambiente tudo aquilo que foi utilizado para que o *oro* ocorresse. Dessa forma, garantimos a circularidade, ou seja, a continuidade de que a ancestralidade sempre irá nos prover de meios para que possamos continuar o culto ancestral.

Diante disso, a *sàsányìn* nesta pesquisa é a junção das folhas colhidas e maceradas para demonstrar não somente os caminhos percorridos, para a (re)constituição da história silenciada, mas também para demonstrar a importância da Tradição Oral.

Durante o desenvolvimento da pesquisa, revelou-se que a documentação e registros de informações sobre a cultura e modos de vida dos povos africanos escravizados são escassos, quando não em sua maioria não existem. Dois pontos merecem destaque nesse contexto. Primeiro, a maioria da literatura sobre o Candomblé se restringe a autoras(es) brancos que foram para o Terreiro com a finalidade de produzir sua pesquisa e, após o término de seus estudos, foram embora. Ou seja, utilizaram os espaços e indivíduos ali presentes como objeto de estudo e não deram retorno para quem participou do processo de pesquisa do autor. Em segundo lugar, algumas literaturas criaram um Candomblé mágico e ao mesmo tempo maquiavélico, envolto em histórias negativas, associando-o a cultos satânicos. Essa prática faz com que as pessoas da comunidade passem a ser vistas como pessoas más¹⁷⁸, responsáveis por fazer rituais que acarretarão para o outro um atraso de vida ou até mesmo a sua morte. Estes fatores levam à permanência de uma cultura eurocentrista, baseada em uma história constituída a partir de mentalidades de homens e mulheres brancos que em sua maioria vivenciaram o Terreiro somente como objetos de pesquisa.

A discussão demonstra que o nosso pertencimento como Povo Tradicional de Terreiro e de Matriz Africana envolve uma vida cotidiana que extrapola o território no qual está o nosso Terreiro, em que o culto ao ancestral está imbricado em uma tradição que abarca história, cultura, modos de se vestir, de se portar, de se alimentar. Há um significado e um significante em tudo e em todos. Símbolos, indumentárias, tradição e ancestralidade compõem um sistema contracolonial, que se manteve por meio da manutenção da prática educativa oralizada, na qual a tradição, oralidade e os saberes transmitidos com base na

¹⁷⁸ Destaco a compreensão do que é bom ou mal, a partir da tese de doutoramento do Prof. Dr. Ivanir dos Santos: “A compreensão sobre o que vem a ser uma boa ou/e uma má religião, não faz parte das cosmovisões e experiências dos adeptos das religiões de matrizes africanas, que tem por base de concepção as tradições dos grupos étnicos africanos que chegaram no Brasil na condição de escravos. Para os religiosos e religiosas de matrizes africanas, não existe o dualismo entre o bem e o mau, assim todas as ações, escolhas e vontades são responsabilidades dos próprios individuais e não de uma força ou ente religioso que agi sobre o indivíduo. Entretanto, com fomentado pelo racismo e pelo preconceito, os processos de colonização religiosa nas Américas ajudaram à construção de uma ideia e identidade não positiva das religiões e culturas de matrizes africanas. Processos esse, como poderemos ver no decorrer do nosso trabalho, que foi instigado principalmente durante o crescimento dos grupos religiosos evangélicos pentecostais e neopentecostais e o acirramento das guerras espirituais” (2018, p. 41).

hierarquia que constitui o Terreiro se mantém viva e sendo transmitida aos demais adeptos(as) que se tornam “filho de santo”

Um aspecto que está intrinsecamente associado ao conhecimento Tradicional Oral no cotidiano do terreiro é o *hungbê*, a educação de axé, que “tem um papel imprescindível na construção das identidades dos seus adeptos com capacidade de orientá-los e proporcionar referenciais para o pensar, o agir e o sentir” (LOSS, 2020, p. 3).

A educação de axé, tem um caráter que vai além do dia a dia no Terreiro, ele nos prepara para além do que se é vivenciado no lá. Ele nos ensina respeito aos(às) mais velhos(as), como devemos nos portar diante das dificuldades em que somos colocados e acima de tudo o respeito ao próximo, seja ele um ser humano ou não humano, pois tudo é sagrado.

As narrativas trazidas pelas(os) mais velhos(as) foram o cerne da pesquisa, demonstrando a importância da transmissão oral do conhecimento ancestral. Baseada na Tradição Oral, esta pesquisa foi complementada pela revisão documental e bibliográfica.

O giro epistemológico da pesquisa mostra que a Tradição Oral foi o que tornou possível a constituição da história do povo do meu terreiro, pois mesmo que não houvesse o conhecimento de cada um dos nossos ancestrais em cada narrativa, todos citaram nomes de pessoas que conheceram por meio da oralidade. Isso foi crucial para que pudesse ser constituída a nossa transfluência ancestral, pois, em alguns trechos das falas, foram citadas datas aproximadas e. Com isso, foi possível identificar que a nossa constituição familiar ancestral deu início em meados do século XIX.

Diante disso, a Tradição Oral passa a ocupar uma posição de embate contracolonial aos métodos eurocêtricos de conhecimento, demonstrando sua importância para a preservação não somente da transmissão de conhecimento e práticas tradicionais ancestrais, mas também para a reconstituição da história silenciada. Assim a oralidade permite a inserção do outro lado da história: dos que de fato vivenciam o Terreiro.

Entre os mundos traçados por Exu, pela ancestralidade, caminhos se reencontram, caminhos se expandem, pois nada que se encontra no início permanece estático. É no ir e no vir que o ancestre permanece vivo. É na *aláfià* do *obí* jogado aos pés do orixá que o anterior a nós se faz presente e o posterior saberá da importância e do sentido em sempre se olhar para trás. Esse cliço se concretiza em uma linha espiralada que vai para trás e para frente ao mesmo tempo, no caminho de encontro com o que foi aprendido de forma oralizada e que gira em um sentido que sempre terá alguém para ensinar e para aprender. Esse processo traz dinamicidade ao Terreiro. Ele parte também da vivência daquele que repassará o ensinamento. Esse que por sua vez que receberá o conhecimento o repassará conforme foi sua vivência. Ainda assim, o cerne da sabedoria ancestral permanecerá.

Referência Bibliográfica

- BATISTA, Milena Xibile. **Angola, Jeje e Ketu: Memórias e identidades em casa e nações de candomblé na Região Metropolitana da Grande Vitória (ES).** Dissertação. Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Espírito Santo. 2014. p.245. Disponível: <https://repositorio.ufes.br/bitstream/10/1327/1/Disserta%C3%A7%C3%A3o%20Milena%20Xibile%20Batista.pdf> Acesso: 13 mar 2023.
- BENISTE, Jose. **História dos candomblés do Rio de Janeiro: O encontro africano com o Rio e os personagens que construíram sua história religiosa.** 2º ed. Bertrand Brasil. Rio de Janeiro. 2020. p.23-126
- _____. Dicionário yorubá-português. Rio de Janeiro. Bertrand. 2011. p. 820.
- BISPO DOS SANTOS, Antônio. A terra dá a terra quer. São Paulo. Ubu\Pieagrama. 2023. p. 112.
- _____. Colonização, Quilombos: Modos e significações. Brasília. AYÓ. 2ªed. 2019. p. 120.
- BRASIL, Eric. **Carnavais Atlânticos: Cidadania e Cultura Negra no Pós-abolição.** Rio de Janeiro e Port-of-Spain, Trinidad (1838-1920). Tese (Doutorado). Universidade Federal Fluminense – UFF. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Departamento de História. 2016, p. 159-311). Disponível: < <https://www.historia.uff.br/stricto/td/1806.pdf> > Acesso: 18 mar. 2024.
- CAMPOS, João da Silva. **Ligeiras notas sobre a vida íntima, costumes e religião dos africanos na Bahia.** http://www.atom.fpc.ba.gov.br/uploads/r/arquivo-publico-do-estado-da-bahia/c/e/3/ce313a7107449adda06e5fdd1d2430a69e445eb2dc414bbba_dcba442bd7fd95d/BR_BAAPEB_APEB_PUB_ANS_27.pdf Acesso 23 Jan 2024
- CARNEIRO. Edison. **Religiões Negras: Notas de Ethnographia Religiosa.** Civilização Brasileira. Rio de Janeiro. 1936. p11-28.
- CONDURU, Roberto. **Pérolas negras – Primeiros fios: experiências artísticas e culturais nos fluxos entre África e Brasil.** Rio de Janeiro. EdUERJ, 2013. p 159-192. Disponível em: <https://bdmgcultural.mg.gov.br/lab/2020/wp-content/uploads/2020/09/Conduru-Perolas-Negras-Melissa-Rocha.pdf>. Acesso: 29 abr. 2024.
- CRUZ, Teresa Cristina de Carvalho. As irmandades Religiosas de Africanos e Afrodescendentes. PerCursos, Florianópolis, v. 8, n. 1, p. 03-17, jan. / jun. 2007. Disponível em:

<https://periodicos.udesc.br/index.php/percursos/article/view/1525>.

Acesso: 06 jun 2024.

FLAKSMAN, Clara. **Relações e narrativas: o enredo no candomblé na Bahia.** Artigos do Fluxo • Relig. Soc. 36 (1) • Jun 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0100-85872016v36n1cap01> Acesso: 09 jul 2024.

FILHO, Américo Neves. **Nas águas do meu sagrado: a história de Lilico da Oxum (Yalemy).** Brasília. África Imoye. 2023. p. 124

GAMA, Elizabeth Castelano. **História e Memória do Candomblé no Rio de Janeiro: Novas Perspectivas de Análise.** Revista Brasileira de História das Religiões. Maringá (PR) v. III, n.9, jan./2011. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf8/ST7/004%20-%20Elizabeth%20Castelano%20Gama.pdf> Acesso: 12 Jan. 2023.

GOMES, Elaine Cristina Marcelina. Mãe Regina de Bamboxê: **Diálogos entre Rio de Janeiro e Salvador, uma história social do axé.** Dissertação (Programa de Pós Graduação Stricto Sensu em História) - Universidade Salgado de Oliveira. Rio de Janeiro. 2012. p.151. Disponível em: <https://ppghistoria.universo.edu.br/wp-content/uploads/dissertacoes/2012/Disserta%C3%A7%C3%A3o-Elaine.pdf>. Acesso: 14 jan. 2023.

HAMPATÉ BÁ, Amadou. A Tradição Viva. *In: História Geral da África. I: Metodologia e pré-história da África.* 2º ed. Brasília. UNESCO. 2010. p.167-213p.

JAGUN, Márcio de. Yorúbá: **Vocabulário Temático do Candomblé.** Litteris Editora. UERJ. 2017. p. 1718.

LEITE, Fábio Rubens da Rocha. **A Questão Ancestral: África Negra.** São Paulo. Palas Athena: Casa das Áfricas. 2008. p123-243.

LIMA, Nelson. **Majestade da Folia: a Influência do “Imaginário Monárquico” nas manifestações do Rio de Janeiro.** Disponível em: http://www.tecap.uerj.br/pdf/v6/nelson_lima.pdf. Acesso: 23 jan. 2024.

LIMA, Rodolpho Kozlowsky. Cantigas Candomblé Ketu: Ipade, Roda de Sango, Roda de Osún, Roda de Yemonja, Roda de Osaguiyan, Roda de Oye. Roteiro de Estudo particular. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/79648899/Cantigas-IPADE>. Acesso: 03 mar 2024.

LOSS, Dulce Edite Soares. Hungbê e suas práticas num terreiro de candomblé. *In: Educação: Desafios, perspectivas e Possibilidades.* 2020. p.270-285. Disponível em: <https://www.editoracientifica.com.br/artigos/hungbe-e-suas-praticas-num-terreiro-de-candomble> Acesso: 30 mar 2023.

_____; CORREIA, Tania Maria da Silva. Candomblé origem e saberes ancestral: Reconfigurando uma África Mítica em terras Brasileiras. *In: BRASIL.*

- MPT.CONAETE. **Direitos Humanos de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros de Religiões de Matriz Africana e Afro-Indígenas..** Brasil. Àwúre. BRASIL. p80-97. Disponível em: <https://mpt.mp.br/pgt/noticias/livro-awure-interativo-3.pdf>. Acesso 17 fev. 2024
- MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar: Poéticas do corpo-tela.** Rio de Janeiro. Cobogó. 2021. p.17-62.
- MATTOSO, Katia M. de Queirós. **Ser Escravo no Brasil: séculos XVI-XIX.** Trad. Sonia Furhmann. Petrópolis, RJ. Vozes. 2016. p. 37-197.
- MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra.** Lisboa: Antígona, 2014. p. 25-74.
- MORAES, Renata Figueiredo. **A escravidão e seus locais de memória – O Rio de Janeiro e suas “maravilhas”.** Odeere: revista do programa de pós-graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade – UESB. ISSN 2525- 4715, Ano 1, número 2, volume 1, Julho – Dezembro de 2016. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/odeere/article/download/1556/1341/263> Acesso: 08 Out 2023
- MOURA, Roberto. **Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro, Secretaria Municipal de Cultura, Dep. Geral de Doc. E Inf. Cultural, Divisão de Editoração. 1995. p. 178
- NASCIMENTO, Elisa Larkin; GÁ, Luis Carlos.(orgs) **Adinkra: sabedoria em símbolos africanos.** Rio de Janeiro. 2ºed.Cobogó-Ipeafro. 2022. p. 156
- NASCIMENTO, W. F. (2016). **Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis.** *Ensaios Filosóficos*, 13, 153-170.
- _____. **Enterreirando a investigação: sobre um ethos da pesquisa sobre subjetividades.** Arq. bras. psicol. Rio de Janeiro. vol.72. 2020. 199-208. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/arp/v72nspe/15.pdf>. Acesso: 18 fev. 2023.
- NOGUEIRA, Sidnei. **Coisas do Povo de Santo.** Mauá, SP. Ile Ara Instit. Livre de Est. Avac. Em Religiões Afro. 2023. p. 114.
- POLI, Ivan. **Antropologia dos Orixás: a civilização iorubá a partir de seus mitos, seus orikis e sua diáspora.** Rio de Janeiro. 2ª ed. Pallas. 2019. p. 26-48.
- REIS, João José. **Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão.** *Tempo*. Vol. 2, nº 3, 1997, p 7- 33. Disponível em: <https://www.sumarios.org/artigo/identidade-e-diversidade-%C3%A9tnicas-nas-irmandades-negras-no-tempo-da-escravid%C3%A3o> Acesso: 21 fev. 2024
- RIO, João do. **As religiões do Rio.** (1904). Rio de Janeiro: José Olympio, 2006

- ROCHA, Agenor Miranda. **As nações Kêtu: origens, ritos e crenças.** Os candomblés antigos do Rio de Janeiro. (1994). Rio de Janeiro: Mauad, 2000.
- ROCHA, Rosa Margarida de Carvalho. **A pedagogia da tradição: as dimensões do ensinar e do aprender no cotidiano das comunidades afro-brasileiras.** Paidéia r. do cur. de ped. da Fac. de Ci. Hum., Soc. e da Saú., Univ. Fumec Belo Horizonte Ano 8 n.11 p. 31-52 jul./dez. 2011. Disponível em: <http://revista.fumec.br/index.php/paideia/article/view/1308>. Acesso: 08 Jul 2024.
- SACRAMENTO, Elionice Conceição. **Da diáspora negra ao território das águas: ancestralidade e protagonismo de mulheres na comunidade pesqueira e quilombola Conceição de Salinas-BA.** Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável) - Universidade de Brasília, Brasília, 2019. Disponível: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/37330>. Acesso: 01 out 2023.
- SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagô e a Morte: Pade, Asèsè e o Culto Ègun na Bahia.** 13 ed. Vozes. Petrópolis. 2008. p.11-25.
- SILVA, Marilene Rosa Nogueira da. **As Áfricas cariocas e suas fronteiras culturais.** In: História e fronteiras - XX Simpósio nacional de História, 2000, Florianópolis. XX Simpósio Nacional de História- ANPUH. São Paulo: Humanitas, 1999. p. 767-779. Disponível em: https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1547483136_43e46eff4183aadb544be86b7e7ca92c.pdf Acesso: 08 Out. 2023.
- SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. **Fogo no Mato: A ciência encantada das macumbas.** Rio de Janeiro. Morula. 2018. p. 124.
- SILVA, Daniela Barros Pontes e; FLORENCIO, Saulo Pequeno Nogueira; PEDERIVA, Patrícia Lima Martins. **Educação na Tradição Oral de Matriz Africana: A constituição humana pela transmissão oral de saberes tradicionais – Um estudo histórico-cultural.** Curitiba. Appris. 2019. p. 269.
- SILVA, Yara da. **Tia Carmem: negra tradição da Praça Onze.** Rio de Janeiro. Garamond. 2009. p. 148.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda.** Caminhos da Devoção Brasileira. São Paulo. 5ªed. Selo Negro. 2005. p. 11-68.
- _____. **O antropólogo e sua magia: Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre Religiões Afro-brasileiras.** São Paulo. 2ª reimpr. Editora da Universidade de São Paulo, 2016. p. 184.
- SOMÉ, Sobonfu. **Acolhendo o Espírito: Ensinamentos ancestrais africanos na celebração dos recém-nascidos e da comunidade.** Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2023. p. 181.

SILVEIRA, Renato da. **O candomblé da Barroquinha**: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Keto. Salvador. Edições Maianga. 2006. p. 648.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade**. A forma social negro-brasileira. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo; Imago, 2002.

_____. **Pensar Nagô**. Petrópolis, RJ. Vozes. 201. p. 230

VASSALO, Simone. CICALO, André. **Por onde os Africanos chegaram**: O Cais do Valongo e a Institucionalização da Memória do Tráfico Negreiro na Região Portuária do Rio de Janeiro. Artigos. Horiz. antropol. 21 (43) • Jan-Jun 2015. Disponível: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832015000100010> Acesso: 08 Out. 2023

T' D'Òşùn, Etemi Flávia (Coordenação). **Homens de Axé**. A Luta e a Resistência de Vinte Sacerdotes no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro. 2022.