



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
DOUTORADO EM EDUCAÇÃO

ILKA JOSEANE PINHEIRO OLIVEIRA

O CORPO-REDE-ENTIDADE EM TERREIROS DE AXÉ NA AMAZÔNIA: Cartografia
de aprendizagens no Ilê Ìyá Omi Àsé Òfá Kare

BELÉM - PA

2024

ILKA JOSEANE PINHEIRO OLIVEIRA

O CORPO-REDE-ENTIDADE EM TERREIROS DE AXÉ NA AMAZÔNIA: Cartografia
de aprendizagens no Ilê Ìyá Omi Àsé Òfá Kare

Tese apresentada à Linha de Pesquisa Educação, Cultura e Sociedade, do Doutorado em Educação, do Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGED), do Instituto de Ciências da Educação (ICED) da Universidade Federal do Pará (UFPA), como exigência para obtenção do título de Doutora em Educação.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Jorge Paixão

BELÉM - PA

2024

ILKA JOSEANE PINHEIRO OLIVEIRA

O CORPO-REDE-ENTIDADE EM TERREIROS DE AXÉ NA AMAZÔNIA: Cartografia
de aprendizagens do Ilê Ìyá Omi Àsé Òfá Kare.

Tese apresentada à Linha de Pesquisa Educação, Cultura e Sociedade, do Doutorado em Educação, do Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGED), do Instituto de Ciências da Educação (ICED) da Universidade Federal do Pará (UFPA), como exigência para obtenção do título de Doutora em Educação.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Jorge Paixão

Data de aprovação: ___/___/___

Conceito:

Banca Examinadora:

Professor Dr. Carlos Jorge Paixão – Orientador
Presidente da Banca - PPGED/UFPA

Professor Dr. Waldir Ferreira de Abreu
Examinador Interno - PPGED/ UFPA

Professor Dr. Damião Bezerra Oliveira
Examinador Interno - PPGED/UFPA

Professor Dr. Reinaldo Matias Fleuri
Examinador Externo – UFSC

Professora Dra. Taissa Tavernard de Luca
Examinadora Externa - PPGED/UEPA

Professora Dra. Marilu Márcia Campelo
Examinadora Externa (CONVIDADA) - IFCH/UFPA

“Observo um outro tempo. Outro território. "Maturana" ... "matutando" as imagens, corpos, memória, história... O sentido/corpo fala de outras pedagogias. Nascente, poente e ponte entre África, América e Amazônia. Esse território é existência. Esse território está nas poesias de cada um e de cada sujeito. Quem é de axé diz que é. Não é só religião, é episteme. Seja da matriz africana, da cultura afro-brasileira. Um território que não segue somente a cronologia do relógio. O tempo é das folhas, o tempo é da hierarquia, o tempo do descanso, o tempo do aprendizado, tempo dos corpos lançarem sobre todos a energia das matas, do fogo, da água doce, da água salgada, do pântano, da criação, da cobra, do arco-íris, dos raios e trovões. Subverte o próprio tempo das máquinas. Não é quem possui os bens materiais a ênfase das coisas e pessoas. Mas quem tem disposição e ligação com as atividades de acordo com aquilo que a energia ancestral demanda. Alimento o corpo com a comida-oferenda. No Corpo- energia, a circularidade” (Ilka Oliveira, outubro de 2020).

“Fisicamente, habitamos um espaço, mas, sentimentalmente, somos habitados por uma memória” (Saramago, 2009).

RESUMO

Este estudo consiste em uma abordagem em educação através dos processos de ensino e aprendizagem com o corpo em territórios sagrados de matriz africana na Amazônia, os processos criados pelo candomblé Ketu, em especial os que envolvem o Ilê ìyá Omi asé Òfá kare que cria um corpo-rede-entidade de terreiros nos anos de 2018 a 2021 pelo babalorixá da casa, Edson Catendê. Trata-se de uma pesquisa em território não-escolar, antropológica, cartográfica, autoetnobiográfica, através da linguagem do corpo que reverbera as associações de corpos-aprendentes do axé na área metropolitana de Belém e na multiplicidade de actantes do Ilê ìyá Omi àsé Òfá kare durante a criação de novos territórios de candomblé nas cidades de Castanhal, Santarém, Ananindeua e Ilha de Cotijuba. A cartografia corpórea do axé como corpo-rede se apresenta como possibilidade ontológica e educativa para o bem viver. Nesse sentido, as teias do corpo no axé produzem conhecimento, uma tapeçaria pedagógica em devir de um modo de vida que envolve a criação de territórios sagrados, acompanhado da arte, do ritual, da hierarquia, da multiplicidade, de associações de corpos conectados a um interjogo de experiências e estratégias de existir em circulação e movimento nas cidades amazônicas. Se conecta às escrituras da linguagem corporal para acompanhar processos inventivos, onde através das experimentações e das vinculações existentes entre África e Brasil no território amazônico criam-se corpos-territórios e corpos-potência do candomblé Ketu. Uma pesquisa de cunho qualitativa, ancorada no pensamento *enterreirado* (Flor do Nascimento, 2021), de uma educação de terreiro afrocentrada em combinação com a *teoria da TAR* -teoria ator-rede- (Latour, 2012). O *onã* (caminho) da pesquisa flui entre a etnometodologia percorrendo trilhas da autoetnobiografia, da cartografia, em análise das conversas entre os encontros consagrados nos ritos de obrigações aos orixás, reuniões políticas e culturais da AFAIA, conversas e aproximações com membros pertencente desta comunidade, observação participante na formação de territórios sagrados em conexão com Salvador-Belém. Levamos em consideração as afetabilidades da energia vital do axé em seus dizeres, movimentos corporais dentro e fora do terreiro, uma epistemologia política do corpo. Como recurso a composição da escrita, dispomos de registros visuais fotográficos, as trocas contidas na permanente convivência educativa do meu corpo-pesquisador-vivente, regido pela subjetividade da energia dos orixás, com a dinâmica organizativa destes territórios e os intrincados processos de ensinar e aprender que estão presentes no cotidiano. Este estudo em educação e cultura traz o corpo dialogando com a antropologia do corpo (Le Breton, 2013), filosofia dos atabaques (Sodré, 2020), pedagogia das encruzilhadas (Rufino, 2019) e a educação para viver em plenitude (Fleuri, 2023). A pesquisa realiza um “ebó epistemológico” lançado pelas mãos dos povos de terreiro em sua multiplicidade, consagrando a escrita cartográfica do corpo e as associações políticas presentes numa educação entre afros religiosos do candomblé Ketu na Amazônia.

Palavras-chave: Educação; Epistemologia; Cartografia; corpo-rede.

ABSTRACT

This study consists of an approach to education through the processes of teaching and learning with the body in sacred territories of African matrix in the Amazon, the processes created by candomblé Ketu, especially those involving Ilê iyá Omi asé Òfá kare that creates a body-network-entirety of terreiros in the years 2018 to 2021 by the babalorixá of the house, Edson Catendê. This is a non-scholarly, anthropological, cartographic, ethno-autobiographical research project, through the language of the body, which reverberates the associations of axé learner-bodies in the metropolitan area of Belém and in the multiplicity of actors at the Ilê iyá Omi asé Òfá kare during the creation of new axé territories in the cities of Castanhal, Santarém, Ananindeua and Cotijuba Island. The corporeal cartography of axé as a body-network presents itself as an ontological and educational possibility for living well. In this sense, the webs of the body in axé produce knowledge, a pedagogical tapestry in becoming of a way of life that involves the creation of sacred territories, accompanied by art, ritual, hierarchy, multiplicity, associations of bodies connected to an interplay of experiences and strategies for existing in circulation and movement in Amazonian cities. It connects to the writings of body language to accompany inventive processes where, through experimentation and the links between Africa and Brazil in the Amazonian territory, bodies-territories and bodies-potency in the candomblé Keto are created. This is qualitative research, anchored in buried thinking (Flor do Nascimento, 2021), of an Afro-centered terreiro education in combination with the theory of TAR - actor-network theory - (Latour, 2012). The onã (path) of the research flows between ethnomethodology along the paths of autoethnobiography, cartography, analysis of conversations between meetings consecrated in the rites of obligation to the orixás, political and cultural meetings of AFAIA, conversations and approaches with members of this community, participant observation in the formation of sacred territories in connection with Salvador-Belém. We took into account the affectability of the vital energy of the axé in their sayings, bodily movements inside and outside the terreiro, a political epistemology of the body. As a resource for writing, we use visual photographic records, the exchanges contained in the permanent educational coexistence of my body-researcher-living, governed by the subjectivity of the energy of the orixás, with the organizational dynamics of these territories and the intricate processes of teaching and learning that are present in everyday life. This study in education and culture brings the body into dialogue with the anthropology of the body (Le Breton, 2013), the philosophy of the atabaques (Sodré, 2020), the pedagogy of the crossroads (Rufino, 2019) and education for living in plenitude (Fleuri, 2023). The research carries out an "epistemological ebó" launched by the hands of the terreiro peoples in their multiplicity, consecrating the cartographic writing of the body and the political associations present in an education among the Afro-religious candomblé Ketu in the Amazon.

Keywords: Education; Epistemology; Cartography; body-network.

AGRADECIMENTOS

A Iyá mi Oxum. Sentir-pensar com a dona do meu ori foi uma experiência educacional e espiritual pulsante, viva. Bato minha cabeça sempre a ti, danço com o meu corpo a tua reza. Essa escrita foi tecida em conexão contigo, através dos osés na roça, nos sonhos, na intuição, me concedendo alguns dos seus poderes. Oxum bucifuó! Òóré Yéyé ó!! A outra energia que me guia, protege, que gargalha alto os meus perrengues, afastando a má sorte. Dona Flor de Mirra, a legbara rebelde! Laroyê!!

Ao meu orientador Prof^o Dr^o Carlos Jorge Paixão por acreditar neste estudo, por dar as condições subjetivas, filosóficas, poéticas, de forma leve, sem os apelos de um massacre psíquico, muito comum nas torrentes do chão acadêmico. Seu apoio, desde o mestrado, foi capaz de realizar um sonho, o de uma mulher amazônida, trabalhadora da educação, das classes populares e militante: chegar ao campo acadêmico através das aproximações do sensível em territórios marcados pelo preconceito. O seu refinamento filosófico foi capaz de ajudar a tornar uma estudante capaz de enfrentar as dificuldades de escrita, em acreditar ser possível uma vida acadêmica potente na produtividade do devir e não tão somente no da CAPES. Ela não é para todos! Mas tua presença, como “maestro” dessa “banda” do EPSTEM, foi deveras importante a todos do grupo que já acolhestes.

Ao nosso Grupo de Estudos e Pesquisas em Teorias, Epistemologias e Métodos da Educação (EPsTEM), esse coletivo-afetivo-acadêmico. Em especial a Ricardo Pereira (In memoriam) porque dos cafés com ele, antes da sua passagem para virar nosso ancestral do EPSTEM, saiu grande parte da temática do projeto de pesquisa em 2019. Ric, meu amor, você se encantou nos bambuzais da UFPA! *“Quando você foi embora, fez-se noite em meu viver. Forte eu sou, mas não tem jeito. Hoje eu tenho que chorar”*.

Letícia Carneiro e Márcia Carvalho... Duas mulheres que carregam a força das Yabás, duas amigas leais, foram a força das ondas do mar mais o vento em movimento, forjando dinâmicas do feminino. As nossas mãos “rubras” seguram a caneta, as lágrimas e as inúmeras taças de cerveja, em meio as risadas das nossas legbaras, nas esquinas da vida. *“Ela é de Laroie, ela é de Mojubá, ela é Maria Navalha, que vem nos ajudar”*.

A alegria de Dilza Rodrigues, a obstinação de Rafael Rodrigues, os cortejos educativos na floresta de Ceane Simões, a maternagem de Lana Sanreth, Cleumir, Michel. Aos demais que se foram, engolidos pela força da pandemia de COVID -19 e de uma saúde caótica nos últimos anos. Todos deixaram suas contribuições e memórias: Dário Azevedo, Helena Alves Quadros, Wladirson Cardoso e Izan Fortunato (In memoriam).

A todos os professores do PPGED/ICED pela formação vigorosa em educação e por terem permitido entrar uma pesquisa do pensamento “enterreirado”, não escolar, para seu nobre *hall* de escritos e produções. A todos os membros da banca e suas respeitáveis considerações. Prof^a Dr^a Taissa Tavernard, uma amiga da graduação, hoje essa antropóloga das religiões de matriz africana a quem tenho a honra de fechar esse ciclo ao seu lado, com importantes sugestões para o término desta pesquisa. A gentileza do Prof^o Dr^o Damião Bezerra e Prof^o Dr^o Waldir Abreu por aceitarem “ouvir” e considerar essas histórias na filosofia e na educação. A (re)existência do Prof^o Dr^o Reinaldo Matias Fleuri na educação, que escuta, escreve e comunica em diálogo. Mas não menos rebelde, deixa-nos como lição: acreditar na construção de uma educação vivida em plenitude, seguindo pistas, continuidade dos passos da ancestralidade. A Prof^a Dr^a Marilu Márcia Campelo, que foi minha primeira referência em educação das relações étnico-raciais, na especialização da Lei 10.639/2003, uma pesquisadora do candomblé na Amazônia. Tornou-se minha irmã mais velha no terreiro, nossa Yalaxé. Teus “puxões de orelha” são valiosos! Eu sei que mereci todos.

À SEDUC pela licença concedida. Porém, foi na força amiúde, do cotidiano escolar, no âmbito da Secretaria de Estado de Educação, que as coisas se concretizaram de forma especial. Respeito se conquista mas não deve ser esquecido. Aos profissionais da Escola Antônio Carlos Gomes da Costa, a escola de referência da socioeducação na área metropolitana de Belém, nas pessoas de Socorro Valle, Ciane Garcia, Rejane Cunha, Alfredo Barros, Gilcilene Soares, Márcia Santos, Wanicce Silva, Mychelli Pereira, Kayre Michely, Geraldo Neves Barros e Regina Lima Guimarães. Regina, a tua acolhida e o teu apoio foram “*raio, estrela e luar*” em um solo árido. Muito obrigada, em especial a você!

Ao coletivo Recomeço e IPEL (Instituto Popular Eduardo Lauande). Leone Rocha, Douglas Silva, Dori Veloso, Willian, Raimundo Sena, Lucinda, Evandro, Flora Rente, Andrea Pastana. O nome do coletivo diz tudo: nos últimos dois anos nossa rede política se refez com amplitude e ética. Ao Deputado Dirceu Ten Caten, líder do PT na Assembleia Legislativa do Estado do Pará, por apoiar a educação nas suas mais variadas matizes e ações dentro das políticas públicas. Seu apoio político nessa trajetória não pode ser esquecido.

A todos os membros da minha família de santo e membros da AFAIA, do Ilê ìyá Omi àsé Òfá kare. Tânia Monteiro, Amilton Sá Barretto, Brenna Correa, Joana Carmem Machado, Marcos Valério Jr., Eva Monteiro, Jucilene Carvalho, Sarah Arcângela, Mara de Ewá, Samira Borges, Marcelo Leal, André de Ketu, Oromingé de Oxum, Cristiane Lisboa (minha Iyá gibbonã). Todos os irmãos e irmãs de santo de Salvador, do Omorodé. *Com-viver* com vocês “*foi mais do que*

sei, foi mais que pensei, foi mais que eu esperava”. Muito obrigada pelas imagens concedidas, conversas gravadas, conversas ao “pé do ouvido” e construir comigo cada linha, cada memória de nossos aprendizados. Em especial ao meu pai e a minha mãe, que a ancestralidade me deu. Babalorixá Edson Catendê e Iyá Nau de Omolu, Nauane Cruz. A vocês agradeço a enorme paciência para me ensinar mesmo quando a minha incompreensão não alcança o momento do tempo de aprender. Motumbá babami! Motumbá Mãe Nau! Motumbá babakekerê! Motumbá Yalaxé! Motumbá minha mãe pequena! Motumbá minha Iyá gibonã! Motumbá meu egbomes! Motumbá meu aburos (mais novos)!

Ao grupo de amigas e amigos da graduação em História. Nossos encontros festivos marcados anualmente no nosso cronograma familiar, são festejados com boas risadas, de “boca aberta”. Nosso “hino”, cantado em coral, é o ritual sublime do amor entre amigos. Maria José Moraes Martins (Marizinha), Edvan Costa, Elane Gomes, Simeia Lopes, Carlos Bastos, Lúcia Martins, Clarisse Segtowitz, Edson Akira Asano, Tatiane Mendes e em especial ao Mário Vitor Lima pelas aulas de inglês e pelos *abstracts* generosos desde o mestrado.

À minha família, meus filhos, minha inspiração, minha paixão declarada. Mãe, Doralice Pinheiro, rendo-te graças por não desistir de mim, diante das minhas teimosias. Eu tenho a quem puxar! Pai, Jocelim Oliveira, por ter deixado o legado da educação na minha vida. Flavio Lauande, o companheiro incansável. Foi no “*banho d’água fresca, no lindo lago do amor*” que a gente se refrescou do cansaço e do desgaste das idas e vindas deste ciclo. Dedico estas páginas para meus filhos -Isadora Carvalho e José Marcelo Lauande- como possibilidades de acreditar a serem o que quiserem ser, com vigor e altivez de seus corpos macumbeiros. Na valentia da espada de Ogum e na vivacidade do fogo de Xangô. Sigamos juntos, “*Não precisam mais temer, não precisam da solidão, todo dia é dia de viver*”.

A todos os corpos macumbeiros que ensinam, aprendem, resistem nas cidades!

LISTA DE ILUSTRAÇÃO

Figura 1 - Barco de Iyao	17
Figura 2 - Saída de barco de Iyawo.....	35
Figura 3 – Orixá Oxum carrega água para Orixá Oxalá.....	37
Figura 4 - O ato de bater cabeça: respeito ao orixá e aos mais velhos.....	39
Figura 5 - Exu Onã do Ofá Kare.....	41
Figura 6 - Limpando camarão para pilar.....	44
Figura 7 - Crianças de axé cortando quiabo para Orixá Xangô.....	44
Figura 8 - Espiando o Ofa Kare.....	53
Figura 9 - Fogueira de Xangô.....	57
Figura 10 - O ato de despachar a água na porta.....	60
Figura 11 - Legbara Rosa Vermelha.....	62
Figura 12 - Xirê dos Orixás.....	63
Figura 13 - Ogãs e Alagbe no pepelê tocando atabaque, agogô, caxixi e matraca.....	64
Figura 14 - Ajeum (comida) - Festa Olubajé, Orixá Omolu.....	65
Figura 15 - Festa de Ogum, Xangô, Ossain, Yemanjá e Ewa.....	71
Figura 16 - Anotações de um recém iniciado.....	82
Figura 17 - Caderno de Iyawo.....	83
Figura 18 - Fonte de Oxalá.....	84
Figura 19 - Caderno de Iyawo.....	85
Figura 20 - Momento de orientação para as Águas de Oxalá.....	86
Figura 21 – Quartinhas.....	87
Figura 22 - Olaria do Espanhol.....	88
Figura 23– Filhos do Ofá Karé depenando frango.....	89
Figura 24 – Empratamento do axé nos alguidares.....	90
Figura 25- Bábálorixá Edson Catendê.....	91
Figura 26 - Homenagem a Nego Banjo.....	95

Figura 27- Oficina de Culinária Africana no Ofá karé, 1989.....	98
Figura 28 - A parte frontal do CEDENPA.....	99
Figura 29 - Comida votiva para Orixá Oxum.....	102
Figura 30 - Participação da AFAIA no Advocacy Internacional para os direitos humanos dos POTMAS em Genebra.....	105
Figura 31 - Recepção na sede da AFAIA da relatora da Comissão Interamericana de Direitos Humanos.....	105
Figura 32 - Qualificação da Dissertação de Mestrado do Babalorixá Edson Catendê.....	106
Figura 33 - Boiadeiro no terreiro Ilé òyá Omi asé Obá Ojú Lékè.....	110
Figura 34 - Live Àiyé Dudu.....	112
Figura 35 - Exposição artística Casa de Cultura Castanhal.....	112
Figura 36 - Roda de Conversa CRAS /P ANTANAL Castanhal.....	113
Figura 37 - Exposição Artística SESC Castanhal.....	113
Figura 38 - Apresentação dos novos iniciados do novo terreiro Ketu em Ananindeua.....	117
Figura 39 - Xirê dos Orixás na nova casa de Ketu fundada em Ananindeua.....	117
Figura 40 - As autoridades do Ofá Karé e a nova sacerdotisa do candomblé Ketu em Ananindeua.....	118
Figura 41 – Notícia jornalística sobre agressões aos filhos do Ilê Ya Omi Asé Ofá Lewa e Ofá Karé.....	119
Figura 42 - Logomarca da Casa de Mãe Herondina.....	123
Figura 43 - Barracão das Caboclas Mariana, Herondina e Jarina no Terreiro de Mãe Juci de Oyá.....	123
Figura 44 - Bori na Casa de Umbanda Mãe Herondina.....	124
Figura 45- Convite Festa de Dona Mariana.....	124
Figura 46 - Saída do primeiro Barco de Yaô no O Ilê Omoroyade Axé Omi Dáa Òfuurufú	126
Figura 47- Oxum Karé.....	129
Figura 48 - Anúncio da sucessão como Yalorixá de Yá Nau de Omolu.....	138
Figura 49 - Babalorixá Augusto César e Mãe Nau.....	138

Figura 50 - Babalorixá Augusto César Lacerda sentado em “seu trono” no Omorodé.....	140
Figura 51 - Babálorixá Edson Catende e Yá Nau de Omolu.....	141
Figura 52 – Mapa da África.....	143
Figura 53- Mapa dos principais grupos étnicos e localização geográfica do povo Iorubá	143

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Descritor: Afroreligiosidade.....	28
Tabela 2 - Descritor: Corporeidade.....	29

SUMÁRIO

SEÇÃO 1

INTRODUÇÃO	18
1. “Atravessei o mar... eu sou a minha própria embarcação”: Uma autoetnobiografia da iniciação no candomblé Ketu no Ilê ìyá Omi Asé Òfá Kare	18
2. Ori Eledá: O “outramento” de corpos	25
3. O Onã da pesquisa: As trilhas e as encruzadas em território sagrado de matriz africana na Amazônia.....	40

SEÇÃO 2

CAPÍTULO 1 - AS APRENDIZAGENS DO AXÉ NA AMAZÔNIA: O ILÊ ASÉ OFÁ KARÉ E SEU TERRITÓRIO.....	54
1.1 Configurações Territoriais do Axé - percorrendo pelas águas do Ofá Kare.....	54
1.2 Aprender com o corpo no axé: Geometrização do corpo vivido	67

SEÇÃO 3

CAPÍTULO 2 - TEMPO E LUGARES DAS NARRATIVAS DO CORPO	72
2.1 Antropologia do corpo: A sociologia corporal	72
2.2 Corpo-rede: Associações de saberes ancestrais.....	78

SEÇÃO 4

CAPÍTULO 3 - UM CORPO ANCESTRAL NA AMAZÔNIA: BABÁ EDSON CATENDÊ.....	92
3.1 Baianidade e História De Vida.....	92
3.2 O “Reino Ofá Karé”: Uma epistemologia política do axé através do <i>enredo</i> do corpo	106

SEÇÃO 5

CAPÍTULO 4 - O CORPO POTÊNCIA QUE MOVIMENTA PRINCÍPIOS EDUCATIVOS DO BEM-VIVER.....	130
4.1 Corpos-territórios	132
4.2 Corpos territórios do axé: Agenciamento na rede África-Salvador- Belém.	136

4.3 Corpo-potência: a polifonia do corpo-rede-entidade africana e afrobrasileira	145
5. CONEXÕES FINAIS.....	149
REFERÊNCIAS.....	153
GLOSSÁRIO.....	161
APÊNDICE A – CARTA DE APRESENTAÇÃO DA PESQUISA	166
APÊNDICE B – TERMO DE CONSENTIMENTO E ESCLARECIDO	167
ANEXO A – ESTATUTO DA AFAIA	168
ANEXO B – ATA DA AFAIA.....	174

SEÇÃO 1

Figura 1- Barco de Iyao



Fonte: Acervo AFAIA (2015)

INTRODUÇÃO

1. “Atravessei o mar... eu sou a minha própria embarcação”: Uma autoetnobiografia da iniciação no candomblé Ketu no Ilê iyá Omi Asé Òfá Kare

Um corpo no mundo
 Atravessei o mar
 Um sol da Amé
 rica do Sul me guia
 Trago uma mala de mão
 Dentro uma oração
 Um adeus
 Eu sou um corpo
 Um ser
 Um corpo só
 Tem cor, tem corte
 E a história do meu lugar
 Eu sou a minha própria embarcação
 Sou minha própria sorte
 (Luedji Luna, 2017)

Entre a memória de um corpo que é atravessado pela energia vital do axé, desde a primeira visita a um território de matriz africana, no ano de 2009, as escutas e inserções do corpo a experiências existenciais do devir educativo em tornar-a-ser-afroreligioso no contrafluxo cultural do ocidente, dentro da Amazônia, que está narrativa se enreda. Entre jogos de búzios, boris¹, participações em processos (in)formativos nas atividades culturais do território afro em Belém, participação nas celebrações do calendário religioso do Ilê iyá Omi àsé Òfá kare, chegando à iniciação no santo dentro do candomblé em 2015 e as demais tessituras do aprender e ensinar a partir deste corpo, este texto de doutoramento é uma deriva das variadas e complexas experiências de um corpo-aprendente. Baseado em encontros, estranhamentos, afirmações étnicas pela ancestralidade com outros corpos de afro religiosos que se colocam dentro de um território sagrado contemporâneo na Amazônia, movimentando o terreno da cultura afro-brasileira baseado na ancestralidade de grupos diaspóricos de africanos no Brasil, desde o século XVI.

Esta pesquisa projetou fazer um estudo dos deslocamentos do corpo nas tradições sagradas de matriz africana como um elemento de mediação de aprendizagens dos saberes pertencentes ao *ethos* africano e afro-brasileiro, da história de uma África reinventada na Amazônia, no processo diaspórico e nos processos culturais de sujeitos que partilham uma

¹bo= adorar, idolatrar + orí = cabeça. Rito de iniciação; bô orí (bori) cobrir a cabeça; dominar; superar; prevalecer; predominar. Quem faz bori em uma casa de matriz afro vira um abian/abiã dentro da tradição sagrada. Abiãs é por onde todo mundo começa sendo o ponto de partida no candomblé. O termo vem do yourubá e significa "nascido para um novo caminho". É o nome dado para quem entra para a religião, passa a fazer parte do dia a dia do terreiro, mas ainda não passou pela feitura e por isso não pode participar de alguns preceitos (Explicando os Abiãs, 2024).

vida centrada em valores religiosos dentro de uma comunidade de axé. Nossa pesquisa utilizou-se da experiência individual e coletiva, em uma “roça” de candomblé, O Ilê Axé Iyá Omi Ofà Karé no Estado do Pará, na cidade de Belém, com o objetivo de cartografar os processos educativos realizados do/com o corpo em uma comunidade religiosa de matriz africana nesta cidade. Perceber na experiência corporal e na cultura vivida em conjunto a estes sujeitos como aprendem, através das suas iniciações, dos gestos, danças e cantos a significação expressiva da linguagem corporal. A partir dessa linguagem do corpo, perceber os processos pedagógicos em relação a sua história e identidades construídas, consolidação de uma epistemologia política do axé por meio da sua religiosidade, noções de hierarquia, os movimentos singulares de cada ao personificar os deuses ali incorporados nos corpos dos seus filhos de santo, a percepção como sujeitos performáticos do conhecimento. Analisar o ethos afrobrasileiro nos territórios do candomblé Ketu na Amazônia, com seus gestos, falas e performances ali simbolizadas durante os rituais e fora deles. Nesse sentido, a pesquisa segue o movimento autoetnográfico da minha trajetória espiritual no O Ilê Axé Iyá Omi Ofà Karé e como pesquisadora em educação.

Esta pesquisa, portanto, surgiu em conformidade com a experiência de formadora dentro da Secretaria de Estado de Educação do Pará, como professora de História da educação básica e depois na própria inserção na Comunidade Afro religiosa do candomblé Ketu em Belém.

No campo da minha atuação profissional em educação, o ano de 2007 foi o encontro com um mundo eivado de preconceitos e invisibilização. O contato com a disciplina de História da África durante a primeira turma de especialização em relações étnico-raciais no estado do Pará, através da parceria entre SEDUC E GEAAM/UFPA foi instigante visto que iríamos sair do lugar da historiografia economicista da escravidão negra na formação histórica recebida na graduação baseada na história da escravidão americana entre o período do século XVI ao XIX, a atravessar uma história dos negros e da África para outros complexos culturais de matriz africana, principalmente no campo da cultura.

Logo depois, entre os anos de 2008 a 2012, tive a oportunidade de estar em contato com outros trabalhadores da educação na condição de formadora da Lei 10.639/03 em várias regiões do estado do Pará, através do curso de Aperfeiçoamento em História da África e dos Afro-brasileiros, representou o momento de traçar rumos de uma política de formação em educação das relações étnico-raciais na Secretaria de Estado e Educação - SEDUC. Foi a fronteira para entender e falar desse mundo “desconhecido”, contido nos princípios das

Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações étnico-raciais, acerca da luta e da sociabilidade negra reinventada na diáspora africana. Foi um exercício de conhecimento, de consolidação da afirmação da cosmovisão dos afro-brasileiros na narrativa histórica, que já na década de 20 do século passado reivindicavam para si uma história que fosse vista e valorizada no sistema educacional brasileiro.

Durante o contato com os professores nas formações promovidas pela SEDUC, o debate polarizou com muitas perguntas sobre a afro-religiosidade de matriz africana. E foi a partir daí que a professora decidiu conhecer um centro religioso de Candomblé, localizado no conjunto Maguari, em Icoaraci, distrito de Belém. Era a maneira de aprender e responder às muitas perguntas que eram feitas sobre os terreiros e que também as fazia a si mesma. Do movimento da implantação de políticas étnico-raciais na região, o corpo seguiu as trilhas do território simbólico de matriz africana dentro do candomblé.

Outro momento da vivência e experiência como pesquisadora, como educadora, foi o lugar de uma mulher recém inserida na comunidade de axé em Belém e a passagem pelo meio acadêmico entre os anos de 2015 a 2017 no Programa de Pós-graduação de Educação da Universidade Federal do Pará, cursando o mestrado em educação. Meus estudos em educação e as minhas relações espirituais foram sendo traçadas mutuamente com a convivência acadêmica como membro do grupo EPSTEM, lugar que pude descortinar outras epistemologias em educação. Surgem nessa convivência, entre os debates da filosofia e educação, apostas inventivas de pesquisar uma educação em outras fronteiras, fora dos muros institucionais e deslocar o terreiro, a comunidade de axé, como elemento catalisador de experiências entre ensinar e aprender. A continuidade em pesquisar o pensamento nagô, enterreirado, uma antropologia filosófica no doutorado faz um giro para olhar de forma mais atenta a um território não escolar.

Em 2015 quando ainda estava cursando o mestrado, eu como pesquisadora realizei o rito de iniciação na casa de candomblé necessitando restabelecer o equilíbrio em vida por conta dos meus ancestrais familiares. Juntamente a mim, mais duas pessoas: uma do círculo familiar e outra das relações pessoais e acadêmicas. Dois membros deste grupo, haviam nascido com a energia de Iku e/ou abiku². No aconselhamento retirado pelo jogo de búzios, onde Ifá³ aponta caminhos, ao seu consulente, a partir da posição dos búzios e somas

²Àbíkú. bí = nascer + kú = morrer. Abiku o mesmo que eléré. Nascido para morrer. MILAGRES, Agostinho da Silva. In: Dicionário Yorùbá/Português/Yorùbá.

³ O adivinho. Os discípulos de Ifá procuram as causas dos problemas, propondo remédios e soluções. Indicam quais orixás devem ser presenteados e quais as oferendas certas para que eles ajudem as pessoas a recuperarem

matemáticas com a data do nascimento dele, sai a recomendação da necessidade de acontecer, ainda naquele ano, a iniciação. Duas pessoas ligadas a energia de Xangô, o Deus do trovão e do fogo, e, uma ligada a energia de Oxum, divindade ligada as águas doces e da fertilidade feminina, formam o “barco” ancestral, criando um elo simbólico familiar a partir da decisão de aceitar a passar pelo rito conjuntamente. A entrada inesperada marcada para acontecer uma semana depois, dada a urgência da situação, leva dois adultos e uma criança de 2 meses, a entrarem na roça de candomblé ainda sem ter a noção do que seria a travessia das suas vidas dali para a frente.

Em “Religião e Vida Cerimonial no Congo e áreas Umbundu, de 1500 a 1700” John Thornton afirma que os habitantes da África central e as contribuições centro-africanas à vida religiosa americana foram bem estabelecidas (Thornton, p. 81). Ao analisar a organização do sistema religioso no oeste da África, da cosmologia umbundu através dos escritos de missionários do século XVII, o autor relata o debate na teologia umbundu quanto ao sistema de transmigração de almas em sua fé. Após a morte, para algumas comunidades a alma deste passava para as suas esposas ou a esposa que mais amava. Caso não fosse possível, seus filhos recebiam essa alma ancestral. Sonhar com os mortos representava que compelia aos vivos fazerem sacrifícios e outros atos de adoração. De qualquer forma, a imortalidade da alma, reflete na cultura africana, que a vida dos vivos segue a ordem dos mortos, havendo influência de uma sobre a outra.

Viver no axé é uma experiência educativa potente. Na decisão tomada de adentrar o território afro religioso, inicia-se uma trama de rupturas com o ethos ocidental seguido de um fluxo de dedicação baseada no (re)aprender: desenvolver o corpo para receber a energia das divindades ancestrais dos reinos antigos africanos, ouvir palavras em Yorubá e seguir os mais velhos, dançar, participar dos cronogramas internos da liturgia, aprender a cantar sassanhas⁴, saber fazer o corpo girar no xirê (a roda que canta saudando os orixás dentro da sua hierarquia), aprender a fazer oferendas, a cuidar dos assentamentos dos orixás, alimentar-se conforme sua energia em dias de recolhimento. O corpo a partir dali segue um movimento de interditos alimentares, não podendo mais consumir determinados alimentos para não ocorrer a quebra da sua energia espiritual e equilíbrio, ewó⁵. Neste barco ancestral, formado

a saúde, paz, amor, dinheiro e prosperidade. No Brasil os seguidores são os pais e mães de santo, que dirigem nos terreiros o culto aos Orixás (Prandi, 2013, p. 11).

⁴ Cantar das folhas.

⁵ Ewó é uma palavra yorubá que significa literalmente tabus. Também chamada popularmente de kizila pela maioria do povo da cultura afrobrasileira, denominado de candomblé. São regras de conduta exigidos pelos orixás na feitura de santo do que um elegun não pode comer ou fazer, durante um curto ou longo período da

em setembro de 2015 no Ilê ìyá Omi àsé Òfá kare, a iniciação seria realizada para preparar uma Yaô, um Ogã e uma Ekedí. Quem é Yaô cumpre o confinamento dentro do ronkó/ ari axé (quarto separado dos demais dentro da casa, preparado especialmente a iniciação no santo) durante sete dias. Yaô é o filho de santo que recebe a energia dos orixás na casa. Ogãs e Ekedis cumprem apenas três dias de recolhimento no ronkó. Assim havia sido apontado pelo jogo de búzios os cargos de cada um.

Segundo Christiane Rocha Falcão, a respeito do que representam os cargos de Ogã e Ekedí dentro de uma roça de candomblé, explica:

Compreendo então que o espaço do ogã é visto como uma condição privilegiada, mas natural, e a autoridade ritual como prática é experimentada no cotidiano, na personalização das relações com os espíritos e como experiência pública. Se o orixá age como regulador da vida pessoal do filho de santo, também é regido pelos mais velhos no santo e pelos ogãs e ekedis (...) o ogã já nasce quase completo, a fim de que seja “os olhos dos orixás”, parte integrante do grande ciclo que é a eterna busca pela conexão entre o orun e o aiê. É sua condição de equilíbrio, de não ser possuído(...). Ele já nasce general, ou seja, em sua iniciação não há estágios de desenvolvimento, há somente a consagração de sua condição (...) é uma autoridade(...) que a ekedi e o ogã tem no orixá, porque é ele quem zela, quem corta (sacrifica) para que o orixá coma, é quem toca para que o orixá venha. (Falcão, 2021, p. 387 - 390).

No entanto, outra situação inesperada aconteceu naquele setembro de 2015. Minha irmã de barco, durante o ritual obrigatório, minutos antes de entrar para o ronkó/ari axé, durante ritual denominado de bolonã, a Ekedí que havia sido apontada no jogo de búzios, “bolou” no santo e a mesma muda seu roteiro espiritual dentro da casa, agora tendo que passar por outra preparação do corpo, mais complexa do que a de uma Ekedí. De autoridade feminina absoluta em relação aos cuidados com o orixá, a mesma agora vai receber a energia do orixá dali para a frente. A iniciação das duas Yaôs terá que ser cumprida com recolhimento de 7 dias no quarto separado, mais 21 dias dentro da casa e após a saída da casa, interditos como: por três meses ficar sem contato sexual, não se senta em cadeiras e lugares altos, dormir no chão, comer com as mãos. Dentro da casa de santo se senta somente sob uma esteira para comer e dormir, usar somente louças de esmalte, comer com as mãos durante 1 ano. Lá fora, quando retornarem ao cotidiano do trabalho e o trânsito pela cidade: usar somente branco por três meses, andar com a cabeça coberta, contas dos seus orixás

sua vida. As interdições são proclamadas pelo babalorixá ou iyalorixá, depois de fazer a leitura no merindilogun logo após os rituais de ‘panan’ e ‘urupim’. Transgredir o ewo (na pronúncia fica é.u.ó, expressão muito comum na comunidade LGBTQIA+) é interpretado como afronta aos orixás e passível de punição que pode variar desde uma pequena oferenda de comida ritual a uma oferenda de uma animal de quatro patas pra quem infringe tais interditos.

penduradas no pescoço, contra-egun (uma espécie de proteção tecida em palha para afastar espíritos de gente que está no outro plano espiritual) amarrados nos braços e na cintura só podendo ser retirados quando tomarem banho, não consumir bebidas alcóolicas, não frequentar bares, não sair à noite e nem frequentar festas. Acrescido a isso um ano sem poder tomar banhos de praia, piscina e sem poder atravessar pontes.

O bolonã é uma das “cenas” da performance dos corpos no acontecimento da iniciação. A prescrição dos interditos territoriais e alimentares estão em outra fase do aprendizado. Mas cada coisa no seu lugar, mesmo sem a série cronometrada da memória do corpo aprendente, que se mistura ao tempo do relógio e calendário oficiais, traz à tona a educação no axé: crescer como um rizoma no terreiro ao lembrar dos textos da linguagem do corpo como melodias que tocam o corpo em tons mais severos ou mais brandos a cada dia que se segue neste aprender.

Cartografar o Ilê ìyá Omi àsé Òfá kare e os seus corpos aprendentes na rede do candomblé Ketu foi sendo esboçado com as vestes das percepções sensoriais do sentir, da subjetividade do ouvir, cantar e dançar. O marco temporal de relatar esse universo vem agora pela memória, a partir da iniciação, com marcações do tempo de esperar, respirar, acelerar o olhar, fechar os olhos para o orixá chegar, do aprender na possibilidade e no necessário, dentro do tempo determinado pelo ritual. Veio sentindo o balanço das águas quando o orixá se aproximava e respiração ofegante. Como diz Deleuze, sobre o rizoma, como conceito originário da botânica, significando o caule subterrâneo que cresce no todo ou em parte de forma horizontal e com diversas ramificações, emergindo a partir da água, luz, sombra, mais lento ou mais rápido, como movimento gerador de novas possibilidades de rearranjos.

O rizoma procede por variação, expansão, conquista, captura, picada. Oposto ao grafismo, ao desenho ou à fotografia, oposto aos decalques, o rizoma refere-se a um mapa que deve ser produzido, construído, sempre desmontável, conectável, reversível, modificável, com múltiplas entradas e saídas, com suas linhas de fuga (Deleuze; Guatarri, 1995, p. 43).

E nesse acontecimento de dias místicos, de uma organização curricular do axé centrado nos mais velhos da casa e seus saberes, o corpo dá a forma e contorno nesse caminhar. No acontecer da experiência da iniciação, depois em continuidade nos vários anos após 2015, com a convivência através do crescimento de uma espécie de aprendizado em rizomas, entre pessoas e lugares, de dias sempre demarcados em outros ritmos: “É incapaz de experiência aquele a quem nada lhe passa, a quem nada lhe acontece, a quem

nada lhe sucede, a quem nada o toca, nada lhe chega, nada o afeta, a quem nada o ameaça, a quem nada ocorre” (Bondía, 2002, p.25).

Afeta os dois primeiros dias deste barco ancestral, formado em 2015, o tempo do descanso, os dias de descanso. O corpo primeiro toma banho de folha e descansa dentro do axé. Ele se “desliga” do ritmo da cidade, se despede da família biológica e se recolhe dentro do Ilê para se refazer em outros elos familiares, outros afazeres cotidianos do território sagrado, estabelecendo um novo cotidiano, noutra território. Dentro do terreiro, outras pessoas foram convocadas pelo babalorixá, de acordo com seus cargos e experiências. Uma mãe pequena, um pai pequeno e uma Yagibonã. Este último cargo tem como responsabilidade fazer a alimentação diferenciada dos recolhidos, lavar suas roupas, dar-lhes os banhos e a comida de forma exclusiva. A relação entre Yagibonã e o novo filho da casa é a representação de ser noviço, um condição de retorno a voltar a ser uma criança, agora uma criança dentro da vida do axé, como uma criança necessita de cuidados quando nasce. Apesar destes iniciados serem adultos cronologicamente, no relógio do corpo ancestral no axé todos voltam a ser uma criança. A Yagibonã é a mãe dos cuidados diretos com a higiene e alimentação dos novos filhos da casa. O pai pequeno e a mãe pequena são responsáveis por acompanhar o ritual de iniciação, ajudar o babalorixá e acompanhar o novo filho da casa, ser uma referência no ensinar depois da iniciação. São símbolos de respeito e do conhecimento dos mais velhos, dentro da hierarquia traçada pelo tempo.

Outros mais velhos (os egbomis) e o babalorixá estão à espera, também recolhidos, também tendo que cumprir interditos. Estão ali limpando a roça, preparando os atabaques, os seguidos banhos de ervas necessários, separando sabão da costa, verificando e conferindo as roupas brancas de ração (roupas do cotidiano). A roupa de ração são as roupas brancas, simples, usadas no dia a dia dos afazeres dos novos iniciados. Os egbomis estão ali, elaborando o ritual, preparando alimentos e separando as roupas mais finas em cores e formas, as roupas que vestirão os orixás na “saída”, ou seja, durante apresentação pública depois dos 7 dias recolhidos.

No terceiro, dia do recolhimento, o santo, o orixá de cada pessoa do barco, “come”, ou seja, se alimenta a partir das preparações das oferendas, dos alimentos nas três dimensões da energia vital do axé: mineral, animal e vegetal. Bodes, galinhas, ajapá (tartaruga), feijões, água, farofas, bebidas, azeites de dendê e doce(oliva), a preparação do “cardápio”, alimento ancestral, que possa agradar os orixás com o objetivo destas pessoas chegarem ao equilíbrio e, em especial, porque aquelas pessoas ali necessitavam trair a “sina” da morte. Esse dia

representa e é organizado para realizar a maioria dos fundamentos: os orixás comem de dia, o bolonã acontece na escuridão da noite e os “escolhidos” pelo orixá entram para o ari axé.

Seguindo essa narrativa, onde a cultura vivida de aprendizado no axé desponta, o terreno da cultura que emerge neste texto introdutório é uma escrita da etnografia do particular que vem compor o terreno da cultura e da educação a partir de movimentos, processos, do lugar da fala da experiência, da posicionalidade que os sujeitos requerem nos últimos anos no fazer epistemológico do conhecimento. Jorge Larrosa Bondía diz:

que o saber da experiência é um saber particular, subjetivo, relativo, contingente, pessoal. Se a experiência não é o que acontece, mas o que nos acontece, duas pessoas, ainda que enfrentem o mesmo acontecimento, não fazem a mesma experiência. O acontecimento é comum, mas a experiência é para cada qual sua, singular e de alguma maneira impossível de ser repetida. O saber da experiência é um saber que não pode separar-se do indivíduo concreto em quem encarna (Bondía, 2002, p.21).

Narrar os processos educativos no Ilê ìyá Omi àsé Òfá kare é entrar em um espaço imerso em múltiplos saberes e outras epistemologias possíveis de saber, de existência, rompendo as fronteiras do conhecimento que se estabelece em torno de um discurso epistemológico único de existir.

2. *Ori Eledá*⁶: O “outramento” de corpos

Ori Eledá
Cabeça de gente é algo sagrado
Divina morada do seu eledá
Orí Elédá. Orí Bàbá mi Òrìsà

Cabeça sustenta o corpo e a vida
Ciclo natural do eterno pensar
Orí Elédá. Orí Bàbá mi Òrìsà
(Edson Catendê)

Os estudos da cultura têm na antropologia referência na construção de narrativas da relação entre o indivíduo e o outro. Para Lila Abu-Lughod:

O objetivo mais declarado da antropologia pode ser “o estudo do homem [sic],”, mas ela é uma disciplina construída historicamente na divisão entre o Ocidente e o não-Ocidente. Tem sido e continua a ser primariamente o estudo do outro não-ocidental pelo eu ocidental, mesmo que, em seu novo formato, procure

⁶ Ori, cabeça.

Eledá: considerado um ancestral divinizado que teve uma vida significativa antes de sua morte e por essa relevância passou para o estado de Orixá.

explicitamente dar voz ao Outro ou apresentar um diálogo entre o eu e o outro, seja textualmente, seja por meio de uma explicação do encontro no trabalho de campo (tal como nos trabalhos de Crapanzano, 1980; Dumont, 1978; Dwyer, 1982; Rabinow, 1977; Riesman, 1977; Tedlock, 1983; e Tyler, 1986). E o relacionamento entre o Ocidente e o não-Ocidente, ao menos desde o nascimento da antropologia, tem sido constituído pela dominação ocidental. (Abu- Lughod, 2018. p. 185).

Ao afirmar que o conceito de cultura entre autores clássicos ao longo do tempo foi realizado a partir da escrita e estudos sobre o outro, a autora revela que os estudos antropológicos realizados por feministas e “mestiços” (os imigrantes) quebram a lógica antiga das relações entre pesquisador e o seu campo de investigação etnográfico, do início das ciências sociais. Com a presença de corpos femininos e de corpos de outras origens étnicas, fora do ocidente, o campo de pesquisa emerge sob outros olhos porque perpassa por um fazer etnográfico mais particular, baseado no lugar de fala, de como se fala daquilo que é diferente e do outro. As diferenças passam a ser repensadas dentro do campo antropológico visto que dentro da diferença também existem outras diferenças, também chamadas de intersecções. Chama a atenção para a existência de dualidades, tensões na escrita etnográfica causadas pelos “eus fracionados” e da insegurança entre o falar “por” e o “falar a partir de”. Falar, narrar os vários eus de “outros” no campo de gênero e raça impõe incertezas e reelaborações em fazer pesquisa porque certamente as desigualdades entre ocidente e ‘oriente’ são descortinadas. Também nos movimentos das diferenças outras invisibilizações poderão ser notadas. Para a autora, o movimento feminista traz em sua história exemplos das desigualdades e contradições: quando se firma enquanto teoria, como rompimento do elo patriarcal na sociedade e na episteme, inicialmente a luta das mulheres não levará em consideração outros atravessamentos como o das mulheres pretas e lésbicas.

O aspecto mais interessante da situação feminista, por outro lado, é o que ela compartilha com o mestiço/a: o bloqueio na habilidade de assumir confortavelmente o eu da antropologia. Para ambos, embora de modos diferentes, o eu está dividido, preso na intersecção de sistemas de diferença (Abu-Loghod, 2018, p. 197).

Nessa intersecção, que o texto inicia com a minha trajetória particular. Portanto, este texto vai tecendo teias, espalhando outras histórias no mundo da educação, na epistemologia ocidental, a contar da “nascência” de uma etnógrafa do axé na Amazônia doravante com a sua auto etnobiografia. No campo das ciências sociais, o “outramento” de corpos pertencentes a locais do mundo não hegemônico, legitima as narrativas pessoais, as memórias do passado de um indivíduo, para amarrar suas associações de grupo. Etnógrafos

inevitavelmente influenciam e interagem com as configurações que eles documentam, as quais vão se transformando no processo de pesquisa (Santos, 2017, p. 221).

O caminho dessa pesquisa também trilhou com o apoio de outros olhares nas produções acadêmicas no Brasil, as quais revelaram aspectos de semelhanças, diversificações e encontros de um mesmo descritor que narra nossos estudos. A importância de também nos atermos a tais processos de busca e lançar mão do estado do conhecimento sobre afro religiosidade e corporeidade, foi uma busca importante para caminhar por onde outros pesquisadores já caminharam extraindo desses estudos estímulos para pensar os caminhos entre educação, afroreligiosidade e corpo, este último como nossa categoria central. Podemos averiguar que estes descritores despertam interesse multidisciplinar principalmente nas Ciências Humanas.

O presente Estado do Conhecimento se reporta aos seguintes descritores: *Afroreligiosidade e Corporeidade*, com uma atenção para teses no repositório de dissertações e tese do banco de dados da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível superior-CAPES, tendo como recorte temporal o período de 2020 a 2022, e como filtros de alinhamento a Grande área de Conhecimento: Ciências Humanas e Área de Conhecimento: Educação.

Partindo para a execução dos filtros um total de 190 teses foram encontradas no referido repositório, sendo elas no descritor *Corporeidade* 29 teses no ano de 2020, e 161 entre os anos 2021 e 2022. Neste momento foi necessário fazer um filtro ainda mais específico que não está nos alinhamentos da Capes e sim nas intencionalidades desta pesquisa onde tais teses trouxessem uma aproximação com as discussões com recortes das relações com a negritude, ancestralidades, terreiros e a partir desse filtro mais interno da tese foram selecionadas 7 teses para análise.

Apresentaremos abaixo a tabela com as dissertações de mestrado com o descritor: Afroreligiosidade e posteriormente a tabela com as teses e o descritor: Corporeidade. Após a apresentação da tabela como título, nome dos autores, instituição e ano da obra faremos algumas pontuações sobre elas.

Tabela 1 - Descritor: Afroreligiosidade

TÍTULO	AUTORIA	INSTITUIÇÃO/ANO
POR UMA EDUCAÇÃO ANTIRRACISTA: análise de experiências sobre o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira na CREDE 3/Acaraú-CE'	ERLANE MUNIZ DE ARAUJO MARTINS	UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ/2019
A AFRORELIGIOSIDADE NAS NARRATIVAS DE AUDIOVISUAL DO CINEMA NEGRO BRASILEIRO'	NATHALI FERREIRA DE DEUS LIMA	CENTRO FEDERAL DE EDUCAÇÃO TECN. CELSO SUCKOW DA FONSECA/RJ/2021
NINGUÉM ESCAPA DO FEITIÇO: MÚSICA POPULAR CARIOCA, AFRORELIGIOSIDADES E O MUNDO DA FONOGRAFIA (1902-1927)	CAROLINE MOREIRA VIEIRA	UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO/2010

Tabela 2 - Descritor: Corporeidade

TÍTULO	AUTORIA	INSTITUIÇÃO/ANO
O DESAFIO DA MUDANÇA: EDUCAÇÃO QUILOMBOLA E LUTA PELA TERRA NA COMUNIDADE QUILOMBOLA CAVEIRA DO RIO DE JANEIRO	GESSIANE AMBOSIO NAZARIO PERES	UNIVERSIDADE DO RIO DE JANEIRO/2020
CORPOS NEGROS E IDENTIDADES NO TEMPO PRESENTE: EXPERIÊNCIAS DE ESTUDANTES DO CENTRO DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES, DA UNIVERSIDADE FEDERAL RECÔNCAVO DA BAHIA - CFP/UFRB	ROSANGELA SOUZA DA SILVA	UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA/2020
JONGO NA ESCOLA: CONTRIBUIÇÕES PARA E NA EDUCAÇÃO DAS RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS'	VIVIAN PARREIRA DA SILVA	UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS/2020
A GENTE VIVE É RODANDO: MOVIMENTOS QUILOMBOLAS E UMA PEDAGOGIA DAS FRONTEIRAS	FERNANDA CRISTINA DE OLIVEIRA SILVA	UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS/2020

EDUCAÇÃO E POÉTICA DO MOVIMENTO DECOLONIAL: DANÇA E INTERCULTURALIDADE QUILOMBOLA NA BAHIA E PARANÁ'	THAIS DE JESUS FERREIRA	UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA/2020
O IMPACTO DAS AÇÕES AFIRMATIVAS NA ESTÉTICA E NA IMAGEM CORPORAL DE JOVENS NEGROS E NEGRAS DA UNEB, CAMPUS GUANAMB	SEBASTIÃO CARLOS DOS SANTOS CARVALHO	2021 UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS/2021
CORPOREIDADES DE GIRA POR PROFESSORAS NEGRAS DA REDE PÚBLICA DE CONTAGEM:	MICHELE LOPES DA SILVA ALVES	UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS/2022
ENCRUZILHADAS NA EDUCAÇÃO		

Nas buscas deste Estado de Conhecimento é peculiar salientar o que foi observado quando realizado o filtro geral do descritor afroreligiosidade, para este descritor não foram possíveis obter os filtros de: tipo, grande área de conhecimento e área de conhecimento, pois só foram encontradas 3 dissertações registradas na tabela abaixo, sendo que estas estão fora de nosso recorte temporal e da grande área de Conhecimento: Multidisciplinar, Sociais e Humanidades. Não tendo as possibilidades de filtros.

Tais estudos estão ligados a programas nas áreas de antropologia, artes, e não encontramos o termo *Afro Religiosidade* conceituado em seus resumos e os aspectos específicos trazidos por cada um apontam para a discussão cultural das relações de preconceito e invisibilidades raciais onde o cinema e a música atendem apelos eurocêntricos

de branquitude, invisibilizando a produção artisticamente negra das épocas pesquisadas. Não tratam das vivências da religiosidade nos terreiros e das relações com a corporeidade vão fazendo arredores com outras fronteiras.

Quando adentramos para as dissertações com os descritores *Afro Religiosidade* podemos verificar que a primeira tese **Erlane Muniz** tem como objetivo avaliar a lei 10.639/2003 nas escolas e as relações estabelecidas entre a implementação da lei e os indícios de diminuição do preconceito racial nas escolas tendo como população pesquisada professores, alunos e técnicos.

A dissertação seguinte de **Nathali Ferreira** está numa linha de pesquisa voltada para repertórios artísticos e culturais na construção de identidades étnico-raciais analisando 2 filmes brasileiros, a saber: *Rapsódia para o homem negro* e *o Senhor de toda cruz*, construindo uma análise sobre o processo da formação do cinema no Brasil diante de filmes realizados por cineastas negros.

A dissertação de **Caroline Moreira** investiga as interações de músicos populares com a fonologia na cidade do Rio de Janeiro no período de 1902-1927, trazendo a reflexão de se repensar as interpretações repressivas e a observância de modelos europeus nessas décadas, pois enfatiza que as inspirações do universo afro-religioso para compor música é recorrente desde o início da fonografia.

Estas pesquisas foram mantidas por despertaram interesse quando das pesquisas no banco de dados pôr em seus resumos e palavras chaves terem o forte apelo para linhas de resistência das ancestralidades negras, os orixás e terreiro nos filmes e a música preta sendo evidenciada, sendo a cultura um forte marcador aliando a afroreligiosidade as insurgências e encruzilhadas.

Quando adentramos nas teses com o descritor *Corporeidade* abrimos uma capilaridade que flui emergindo as identidades negras. Iniciamos com a tese de **Gessiane Ambrosio** que traz o processo de luta pela terra quilombola de uma comunidade do rio de Janeiro e a formação da identidade étnica destes nos espaços escolares. Pesquisa etnográfica que identifica nos corpos negros seus processos de afirmação.

A tese de **Rosangela Souza** visa compreender através de um estudo de caso como universitários do Recôncavo baiano realizam a (des) construção e mobilização, através de seus corpos, de suas identidades negras a partir das ações afirmativas, como a lei de cotas e a importância delas para o pertencimento e acesso de negros e negras nas universidades

Seguindo para a tese de **Vivian Pereira** esta teve o Jongo como centralidade deste estudo e propõe como uma Educação Jongueira desfaz as centralidades epistêmicas baseadas no colonialismo racista. Pesquisa qualitativa fez intervenção através do Jongo com crianças de 6 e 7 anos para discutir a implementação da lei 10.639/03 e como os corpos são espaços de pertencimento e de aprendizagens e o Jongo apontado como uma pedagogia antirracista.

A tese de **Fernanda Cristina** propõe descrever práticas de conhecimentos cultivadas por Mestre Badu (quilombo Matiação/MG), Mametu Muiande e Makota Kidoiale (Kilombo Manzo Ngunzo Kaiango/MG), Nego Bispo (quilombo Saco Curtume/PI) e Arnaldo de Lima (Quilombo Custaneira/PI) no que chama *Pedagogia de Fronteira* em quilombos e terreiros, territórios cósmicos que carregam a força da ancestralidade sendo trazidas na circularidades das rodas, giras, dar passagem, sendo movimentos corporais, mas também políticos e existenciais que produzem aprendizagens, onde ela mesmo diz que aprende rodando e sugere que estas são práticas educadoras.

Na sequência temos a tese de que Thais **de Jesus** investiga a dança do Samba de Roda e Fandango a partir da educação e das poéticas decoloniais em quilombos e como estas podem se entrecruzam e ressignificar os conceitos de interculturalidade e comunidade. Evidenciou o desvelamento de uma educação intercultural que se expressa pelo corpo, assim as práticas educativas e ancestrais dos saberes e fazeres e mediada corporificadamente.

Na tese de **Sebastião Carlos dos Santos** o foco foram as ações afirmativas e sua influência na estética da imagem corporal de negros e negras e sua educação corporal na Universidade do estado da Bahia-UNEB. Pesquisa etnográfica que através de vivências, oficinas e mapas corporais foram mostrando que as transformações transcendem o ingresso, acesso e permanência a partir das ações afirmativas na universidade, mas evidencia uma reforma na constituição estética corporal, autorreconhecimento, autoafirmação em suas trajetórias reafirmando sua ancestralidades.

É peculiar registrar que a tese de **Michele Lopes da Silva Alves** foi deixada na tabela acima pelo fato de seu título já levantar expectativas pelas possíveis proximidades com a temática, pela interessante e sugestiva linha de pesquisa a qual a tese está vinculada sendo ela: Educação, Cultura, Movimentos Sociais e Ações coletivas. No entanto deixou uma lacuna, pois ela encontra-se registrada no repositório da Capes, na linha de pesquisa, mas não está autorizada para divulgação.

Nesta busca encontra-se pesquisas que realizam a afirmação dos corpos negros em quilombos e escolas quilombolas, estudos que mobilizam suas identidades através de seus

corpos com a implantação das ações afirmativas, danças: jongo, samba de roda, fandango como ferramenta de luta antirracista e acende o corpo-educação com poéticas decoloniais que vão desvelando uma educação intercultural sempre com o corpo mediatizando a ancestralidade.

Como bem apontam tais estudos, uma Pedagogia de Fronteira com os sábios mestres de quilombos e terreiros reafirmando estes como territórios ancestrais e educadores, lugares de aprendizagens.

Mesmo não apontando dentro da área de educação estudos que viessem aprofundar a relação corpo ancestral, iniciação, incorporação, as palavras chaves de afirmação se encontram: negras, negros, relações étnico raciais, ações afirmativas, educação antirracista, educação quilombola. E o ineditismo de nossa tese na área de educação se acende com esse panorama.

Voltando as memórias do “eu”, ali, durante o confinamento/recolhimento do corpo dentro do ari axé do Ilê ìyá Omi àsé Òfá kare, que assegura a preparação da conexão territorial da ancestralidade com a África, Salvador e Belém através da preparação do ori, nos elementos materiais e simbólico contido nos mais diversos tipos de segredos do candomblé. As histórias e memórias surgiram, foram se abrindo e saindo como do baú de Ananse, ao levar o baú das histórias para seu povo. Ananse, um espírito que se apresenta em formato de aranha, foi responsável por espalhar as histórias pelo mundo, após pagar pelo baú de Nyame, a quem pertencia todas as histórias. Nyame era considerado o dono das histórias e também o Deus do céu. Assim está escrito e se conta na cultura Fanti Ashanti como as histórias se espalharam pelo mundo⁷.

A pesquisadora e a Iyao foram se encontrando, lentamente. Também foi sendo confrontada se este seria seu lugar de fala na construção desta pesquisa e do texto, na própria seleção do doutorado no Programa. Essa complexa relação da cultura, universo religioso, acadêmico/escolar, movimento social negro, branquitude e branquidade dentro do terreiro, estão presentes nesta narrativa da cultura vivida. Uma trajetória singular, ‘mestiça’, rizomática, fora dos essencialismos culturais vai configurando a mulher, professora, uma ‘branca’ dentro do universo negro. Qual o meu lugar neste lugar? Como uma mulher branca é alvoroçada dentro do universo afro diaspórico? Tais perguntas emergem nessa “escrivência”, como diz Conceição Evaristo. E as respostas ainda se encontram em aberto.

⁷AMADOR, Zélia. Os Herdeiros de Ananse: Movimento Negro, Ações afirmativas e cotas para negros nas Universidades. Tese de Doutorado, 2008.

Eu diria que um instrumento poderoso para deslocar o conceito de cultura e subverter seu processo subjacente de “outramento” é escrever “etnografias do particular”. A generalização, modo e estilo característicos da escrita das ciências sociais, já não pode ser considerada uma descrição neutra (FOUCAULT, 1978; SAID, 1978; SMITH, 1987). É preferível evitá-la, por dois efeitos infelizes que causam à antropologia. Darei maior atenção a eles antes de apresentar exemplos de meu próprio trabalho, nos quais veremos o que se pode esperar realizar por meio das etnografias do particular (Abu-Lughod, 2018, p.

Agora a cena retorna ao terreiro, em setembro de 2015. O anoitecer da quinta-feira, já no terceiro dia de recolhimento, foi em meio ao bolonã onde ocorreu a confirmação que meu corpo seria a passagem de uma energia ainda inexplicável para mim. Nunca havia frequentado outra casa de matriz africana e foi lá desde a primeira vez que meu corpo sentiu a energia potente dos orixás, através de muitas sensações. Aquilo sequer fazia algum sentido. E cheguei a indagar por que estava me sentindo assim. A resposta que recebi foi o silêncio das palavras ditas de quem escutou minha indagação. Mas o corpo/rosto da pessoa não disfarçou que “ali tinha coisa”.

Quando retornava a casa, o Ilê, para assistir às celebrações públicas, “bolava” seguidamente durante os cerimoniais. Tudo se apagava ou simplesmente dormia. E volto novamente a cena do bolonã, depois de 5 anos vivendo como abian na casa. Um acontecimento que teve a confirmação de uma Yaô e o surpreendente surgimento de outra.

Depois dessa noite singular de quinta-feira, vejo o amanhecer da sexta-feira. Dentro do quarto, amamentando uma criança de dois meses, dividindo um chão cheio de folhas com outra professora. Deitadas em uma esteira de palha, olhando o telhado, as duas se perguntavam como seria passar pelo isolamento, deixando os afazeres acadêmicos e pessoais, as restrições alimentares, os horários da preparação de nossos corpos até a quarta-feira da outra semana, o dia que seríamos “apresentadas” a comunidade. Lembro ainda das comidas na bacia, muito inhame cozido, muitas frutas, proteína de carne branca (galinha da angola), tudo sem sal, temperados apenas com azeite doce e alubaça (cebola), o ajobó (uma espécie de caldo de quiabo cozido sem temperos, só com água), ou seja, um conjunto de alimentos para fortalecimento espiritual dos noviços. Passamos o dia deitadas, dormindo, sonhando, dividindo os cuidados com o bebê e conversando sobre nossa nova condição.

No sábado, ao final da tarde, teve o primeiro “ensaio”. Fomos retiradas, um/uma de cada vez, na ordem hierárquica do orixá de cada, levado/levadas para o quarto do santo principal da casa, Oxossi. Neste outro quarto, o babalorixá e outros egbomis com cargos específicos para poderem participar do ritual, já estavam posicionados para começar a raspar

os oris, ou seja, raspar a cabeça dos iniciados e pintar-lhes o corpo. Outra situação também ali nos surpreendeu: nós não iríamos raspar totalmente os cabelos pois por conta da energia de Abikú, explicada anteriormente, não se podia realizar a retirada total dos cabelos. O segredo foi revelado naquele momento. Ao retornarmos do transe percebemos que não estávamos com a cabeça totalmente raspada.

Primeiro quem foi sozinha foi a criança, meu filho, quase um recém-nascido, nos braços da mãe pequena. A criança era o mais velho no santo e estava sendo preparado para ser uma autoridade de Xangô, o Rei de Oyó. Ouve-se cânticos em Yorubá e a criança volta pintada com bolas coloridas, nas cores do efun (branco), osun (vermelho) e wage (azul) por todo o corpo. Depois uma e depois outra entram no quarto, separadamente. Ali está o segredo. Portanto, é o que a memória me permite descrever, pois o que ocorre nesse momento nem deve ser mencionado nas conversas corriqueiras, e acontece na presença de poucos da casa. Em segundo lugar porque um Yaô não consegue lembrar de tudo porque está em transe⁸.

Figura 2 - Saída de barco de Iyawo



Fonte: Guy Veloso, 2018.

⁸ No entanto, esse ritual mais íntimo e reservado, fora dos olhos da maioria dos filhos da casa, que ocorre dentro do quarto do santo com os Yaôs, é descrito por Roger Bastide na obra “O candomblé da Bahia”. Lugar onde ocorre a raspagem da cabeça dos Iaôs, o sacrifício de animais e o ori (a cabeça) é lavada com ejé (sangue) que ali representa o alimento das energias, conexão com a energia vital do axé. Também ocorrem escarificações, cisões no corpo, marcando o orixá e o grupo étnico africano da casa, na pele.

Na literatura africanista produzida no Brasil, temos importantes obras como a de Roger Bastide, sociólogo e antropólogo que fez parte da missão francesa que ajudou a criar a Universidade de São Paulo (USO) e foi um dos principais pesquisadores das religiões afro-brasileiras em meados do século XX. Aponta que o transe é um ponto estudado pela antropologia e pela psiquiatria pois conferem essa experiência como singularidade dentro da organização litúrgica de matriz africana. Na psiquiatria, o transe é visto como desvios psíquicos dos indivíduos onde procurou-se ligar os fenômenos da “possessão” como de caráter patológico, relacionando o transe a comportamentos como a histeria, a auto-sugestão, o hipnotismo, dentro das classificações dos quadros comuns da psiquiatria (1961, p. 246). Para Bastide, o transe representa um elemento importante, determinado no ritual. Esse elemento é denominado por ele como o êxtase no candomblé e o descreve como fenômeno social no capítulo “a estrutura do êxtase”.

Seremos levados a complicar ainda mais o mundo dos Orixá no decorrer deste capítulo, e esta nova complicação não nos teria ocorrido se deixássemos de lado a análise estrutural do transe místico. Com efeito, o que caracteriza o rito do candomblé nas suas grandes festas públicas anuais, é nela baixarem os deuses à cabeça de seus filhos. Como já dissemos, o êxtase constitui o momento culminante das festas. Exú foi previamente "despachado" para junto dos Orixá, os tambores foram "batizados", cantaram-se os leit-motiv dos deuses destinados a fazê-los regressar do país ancestral, para que o êxtase pudesse se realizar. Contudo, noutros povos e noutros gêneros de cerimônias, o rito pode muito bem ser simples repetição representada dos gestos arcaicos; aqui, porém, torna-se *realidade vivida*, pois o indivíduo possuído é considerado como o próprio Orixá (Bastide, 1961, p.245).

Figura 3 – Orixá Oxum carrega água para Orixá Oxalá



Fonte: Lucia Martins (2020)

Em estudos mais recentes sobre o transe, Paulo Petronilio destaca que é uma experiência estética, que dramatiza e espetaculariza o *ethos* de matriz africana no Brasil. É um corpo que se multiplica em devires.

O transe é a maneira mais forte que o homem tem ao manter uma religião com os deuses, pois é no transe a experimentação estética por excelência. É em transe no corpo do Filho de Santo que os deuses dançam, vestem e ficam “odara” para a festa. Existe uma estética no transe quando os deuses chegam em terra fazendo jincá (cumprimento ou saudação do Orixá) e dando o ilá (o “grito” do Orixá) anunciando a sua chegada na convivência entre os homens e com outros deuses. O jincá é uma espécie de saudação em forma de agradecimento, geralmente os Orixás se curvam até os joelhos e alguns inclusive tremem os braços (Petronilio, 2012, p.10).

Depois do ensaio, do transe, da dança dentro do ritmo e compasso de cada orixá, ao som dos atabaques, o salão enfeitado, a noite de sábado foi marcada pela saída da criança do ari axé para ser apresentada durante a celebração pública. A criança foi rebatizada, adquiriu um novo nome agora em Yorubá, relacionado ao seu orixá. Ekun, que significa olhos de tigre, é abraçado pelo Logunedé mais velho da casa, o Deus da caça e da pesca e sai causando enorme comoção nos convidados e os demais. A criança que não confiava sequer o colo de

alguém, sem ser o meu colo, sua mãe, desde quando nascera, sai do quarto, rumo ao salão, em silêncio, na postura de um rei sentado na cadeira ajambrada pelos braços do orixá, conformando seu corpo pequeno, de olhos abertos, ao som dos atabaques. O xere de xangô tocou alto, o ritmo do alujá soou frenético e Ekun traiu a sina da morte naquela noite.

O Xére (séré em iorubá): É um instrumento geralmente confeccionado em metal prateado, latão ou cobre. Aqueles cromados ou feitos em metal prateado são mais utilizados para Airá. Serve para chamar e anunciar a presença de Xangô nos seus rituais e é também colocado no seu assentamento. Em algumas funções o xére pode substituir o adjá. Nas festividades desse Orixá principalmente na roda de Xangô., as casas iorubás - a zelador (a) trazem para o barracão, numa gamela enfeitada, o xére , o adjá e outros instrumentos, que são ofertados às autoridades para brandi - los. Fazem assim uma união geral, reverenciando a Corte Suprema e Xangô, possibilitando então uma dança conjunta das divindades com os homens. É um elemento indicativo de poder hierárquico por quem o maneja, sendo utilizado de preferência por homens. Excluindo - se a Yalorixá , a única mulher que pode manejar o xére deve ser uma iniciada de Yemanjá, com maioria de religião. O sim do xére nos remete ao ribombar dos trovões, ao barulho das tempestades, lembrando o caráter rude e voluptuoso de Xangô". (<https://web.facebook.com/alaketuode>)

Depois da festa, os outros dias se passaram e a saída das outras Yaôs, eu e minha irmã de barco, ocorreu somente na quarta-feira da semana seguinte. Os dias se alternavam nos banhos de folha e sabão da costa muito cedo, ao raiar do dia, depois de inúmeras horas de descanso, alimentação balanceada, conversas em tom de voz, olhos e cabeça sempre baixos. Yaô não pode levantar a cabeça e olhar nos olhos dos seus mais velhos em sinal de respeito, não fala alto, não gargalha. Se locomovem pela casa somente para ir ao banheiro, com as portas e janelas fechadas, corpos cobertos com lençóis brancos e guizos amarrados nos tornozelos. O movimento do corpo se refaz ao passar pelas portas. O zanzar dos corpos na porta tem que ser de costas, não se passa de peito aberto e de frente por elas. Ouvíamos a Yagibonã dizer: - Muraci, menina! Sempre a nos lembrar, nos segurar pelos braços para virarmos de costas ao passar por elas.

Portanto, a corporeidade do axé na forma dos corpos se movimentarem dentro e fora do território sagrado, de se posicionar, falar, ouvir, olhar é totalmente afetado por elementos da estrutura ritual do candomblé. Esse ritual eleva o corpo de potência em comunicação/linguagem de processos singulares. A corporeidade do axé está na circunscrição da corporeidade afro-brasileira. Para Júlio César Tavares essa corporeidade é uma gramática afrodiaspórica marcada por sentimentos, pensamentos cooperativos e transmissão de energias vitais. Também para o autor a corporeidade afro é revestida em muitos sentidos e o político é muito forte posto que essa ação corporal é expressão de

pensamento e prática de resistência ao longo da existência de sujeitos que durante séculos tiveram sua humanidade retirada. O samba, a capoeira, o candomblé são exemplos, repertórios do corpo, da africanidade que busca (re)existir quando os territórios da cidade ou mesmo epistêmicos se fecham para seus saberes. “Aqui, intenta-se a compreensão expandida acerca do fenômeno da constituição dos regimes de corporeidade, das formas corporais resultantes da vida cotidianas e do mapeamento de trilhas” (Tavares, 2020, p. 21).

Figura 4 - O ato de bater cabeça: respeito ao orixá e aos mais velhos



Fonte: Lucia Martins, 2020.

A linguagem do corpo no Ilê, emerge como mediação de aprendizagens, realiza o debate da educação não-escolar, dos múltiplos processos do saber e das relações históricas, antropológicas e políticas do poder que demarcam a educação, a sociedade e seus processos da diferença na cultura.

3. O *Onã*⁹ da pesquisa: As trilhas e as encruzadas em território sagrado de matriz africana na Amazônia

Èsù ònà ...èsu ònà...
 èsù ònà mo tire lode èlegbara
 bara ni ìye bi ònà oke wa o¹⁰

Exu onã é considerado a divindade dos caminhos. É uma qualidade do orixá Exú o senhor da comunicação, fazendo o papel de mensageiro e dentro do panteão divinizado sempre é o primeiro a ser cultuado, o primeiro que come. Qualquer orixá quando vai ser alimentado dentro de uma casa de matriz africana, deve-se primeiro organizar as oferendas dele e alimentá-lo. Sem Exu não há comunicação e elo entre as duas dimensões do universo, o Ayê (terra) e o Orum (mundo dos orixás). De acordo com a mitologia, Exu adquire essa característica porque Exu recebe de Oxalá, depois de muitos anos em sua casa, o poder de ficar na encruzilhada para receber as pessoas, as oferendas e realizar-lhe proteção.

“Exu, Legba, Eleguá, Bará - Exu ganha o poder sobre as encruzilhadas” Exu não tinha riqueza, não tinha fazenda, não tinha rio, não tinha profissão, nem artes, nem missão. Exu vagabundeava pelo mundo sem paradeiro. Então um dia, Exu passou a ir à casa de Oxalá. Ia à casa de Oxalá todos os dias. Na casa de Oxalá, Exu se distraía, vendo o velho fabricando os seres humanos. Muitos e muitos também vinham visitar Oxalá, mas ali ficavam pouco, quatro dias, oito dias, e nada aprendiam. Traziam oferendas, viam o velho orixá, apreciavam sua obra e partiam. Exu ficou na casa de Oxalá dezesseis anos. Exu prestava muita atenção na modelagem e aprendeu como Oxalá fabricava as mãos, os pés, a boca, os olhos, o pênis dos homens, as mãos, os pés, a boca, os olhos, a vagina das mulheres. Durante dezesseis anos ali ficou ajudando o velho orixá. Exu não perguntava. Exu observava. Exu restava atenção. Exu aprendeu tudo. Um dia Oxalá disse a Exu para ir postar-se na encruzilhada por onde passavam os que vinham à sua casa. Para ficar ali e não deixar passar quem não trouxesse uma oferenda a Oxalá. Cada vez mais havia mais humanos para Oxalá fazer. Oxalá não queria perder tempo recolhendo os presentes que todos lhe ofereciam. Oxalá nem tinha tempo para as visitas. Exu tinha aprendido tudo e agora podia ajudar Oxalá. Exu coletava os ebós para Oxalá. Exu recebia as oferendas e as entregava a Oxalá. Exu fazia bem o seu trabalho e Oxalá decidiu recompensá-lo. Assim, quem viesse à casa de Oxalá teria que pagar também alguma coisa a Exu. Quem estivesse voltando da casa de Oxalá também pagaria alguma coisa a Exu. Exu mantinha-se sempre a postos guardando a casa de Oxalá. Armado de um ogó, poderoso porrete, afastava os indesejáveis e punia quem tentasse burlar sua vigilância. Exu trabalhava demais e fez ali a sua casa, ali na encruzilhada. Ganhou uma rendosa profissão, ganhou seu lugar, sua

⁹ Palavra em Yorubá que significa caminho.

¹⁰ Cântico entoado no xirê do candomblé, a roda que inicia e abre o ritual. Oferendas e cânticos a Exu sempre vêm em primeiro. Tradução: “Exu senhor dos caminhos, exu conhece o seu caminho lá fora, ele é poderoso. Bara é vida, é o caminho que nos leva para o topo”.

casa. Exu ficou rico e poderoso. Ninguém pode mais passar pela encruzilhada sem pagar alguma coisa a Exu (Prandi, 2001, p.39-40)

Figura 5 - Exu Onã do Ofá Kare



Fonte: Lucia Martins, 2020.

A ambivalência percorre-lhe o caráter “é a metáfora da própria encruzilhada semiótica da cultura negra em terras brasileiras (entendendo encruzilhada como um ponto de interseção de várias passagens e semiótica como o ponto onde signos se encontram para formar sentidos. É jogo e é símbolo” (Nunes, 2017).

A mitologia se apresenta para os Iorubanos, povo que deu origem ao candomblé Ketu, como papel importante no entendimento da vida entre humanos e os orixás. Nas histórias estão as características dos orixás e de quem se relaciona com aquela energia. Justifica-se o dia a dia dos afro religiosos ou de quem consulta os búzios, legitima o ritual desde aquele que decide passar pela iniciação ou não, define os ebós (oferendas), apresenta a coreografia das danças e as cores dos orixás, ou seja, o mito move os corpos no território sagrado. Ouvir os mitos faz parte da aprendizagem. Cada Itan (história dos orixás) acrescenta

na forma de falar das pessoas, de andar, dançar, se vestir, preferências e interditos alimentares e até mesmo suas características físicas.

Neste interjogo de humanos, não humanos e símbolos, passando por cruzamentos, a pesquisa no terreiro aponta caminhos e encontros no fazer dos processos de aprender na Amazônia. Coloco como questão perceber mais detalhadamente como a linguagem dos corpos no Ilê ìyá Omi àsé Òfá kare que demarca o elemento cultural afro-brasileiro, cria simbologias hierárquicas, de marcações sociais do mundo místico- tendo o estado de transe como elemento dos seus ritos. Estabelecer conexões entre a linguagem corporal a uma performatividade social de saberes afros, no contexto Amazônico, como possibilidade de análise da diferença na educação. Como os membros de uma comunidade religiosa de matriz africana, numa região polifônica de sentidos e experiências culturais, tem o corpo “performatizado” pelas cores, por gestos, pelo transe- a incorporação dos orixás? Como as pessoas do Ilê... escrevem um texto curricular subjetivo da trama cultural do corpo-rede-entidade? Como este grupo cresce como rizoma de símbolos africanizados no território amazônico a partir da sua expansão para outros municípios do Pará?

A maneira como o meu corpo da Yaô e da pesquisadora se imbricaram foi tecendo a prática investigativa desta pesquisa, como já foi dito anteriormente. A narrativa autoetnobiográfica foi pautando os caminhos do diálogo em transformar o meu lugar dos cuidados pessoais da minha espiritualidade, em meu campo de pesquisa. A minha memória foi interligando a minha iniciação e, logo em seguida, a convivência com a minha nova família, me conectou a processos educativos fortes entre pretos e brancos, forjando uma nova epistemologia política através de conceitos oriundos do candomblé, que reafricaniza de alguma forma a história do Brasil.

Em suma, e por múltiplas que sejam as perspectivas que adentram ao tema, talvez se possa condensá-las no entendimento de que a autoetnografia é um método de pesquisa que: a) usa a experiência pessoal de um pesquisador para descrever e criticar as crenças culturais, práticas e experiências; b) reconhece e valoriza as relações de um pesquisador com os “outros” (sujeitos da pesquisa) e c) visa a uma profunda e cuidadosa autorreflexão, entendida aqui como reflexividade, para citar e interrogar as interseções entre o pessoal e o político, o sujeito e o social, o micro e o macro (Santos, 2017, p. 221).

A construção cartográfica foi outro caminho na pesquisa. Cartografar o Ilê ìyá Omi àsé Òfá kare está pautado em caminhos múltiplos, diversos e subjetivos dos dizeres internalizados do uso físico de si nos momentos de aprendizagens “estruturadas”, intencionais, pré-estabelecidas em reuniões organizativas dos rituais e programações

culturais da AFAIA¹¹. E “não-estruturados”, digamos, em sessões de convivências marcadas por outros compassos: aqueles que vem através do sentir da vibração dos atabaques, da intuição, das energias que falam e aparecem nos sonhos ao adormecer nas esteiras, que se deslocam nas aparições pela casa, na observação do movimentar de cada um exercendo suas funções e do corpo em transe. Circulação do meu corpo nos mais diversos espaços do terreiro. Na cozinha, lugar privilegiado de aprender na hora de fazer os alimentos, muitas conversas e ensinamentos. Na “copagem”¹² dos animais a saber cantar em yorubá através das sassanhas¹³, saber do lugar do corpo na esteira, esperar o orixá chegar para renovar a todos com a energia vital. Dos saberes que estão na estrutura ritual, que vem do místico no arcabouço nuclear do ser nessa estrutura.

Quando trabalhamos com comunidades indígenas ou afrodescendentes percebemos a necessidade de respeitar o modo como os conhecimentos são elaborados nas culturas ancestrais(...) tomar cuidado para favorecer essa tradução recíproca, ao saber ouvir as vozes oriundas desses meios sociais. Os referidos saberes, geralmente expressam-se através do corpo e dão ênfase à intuição. Frequentemente aparecem em forma de rituais. A academia tem seus rituais, mas, como sabemos, a dimensão do sagrado, da intuição, do autoconhecimento pessoal e coletivo, pode ser ignorada sem que isso prejudique a carreira do acadêmico (Gauthier, 2014, p.848)

¹¹ Associação dos Filhos e Amigos do Ilê ìyá Omi àsé Òfá kare

¹² Sacrifício dos animais.

¹³ Sasanha: cantar a folha. Em uma casa de candomblé, um dos elementos principais e que requer grande sabedoria são as folhas. As folhas quando chegam na casa devem primeiramente descansar por algum tempo, depois devem ser bem lavadas, são colocadas sobre a ení (esteira) para que o Babalorixá ou Iyalorixá possa rezá-las com cantigas das folhas ou de cada fôlha especificamente. O Bàbá ou Ìyá abrirá um Obí, confirmará as folhas escolhidas, mastigará o obí espargindo-os sobre as folhas com seu hálito, sua saliva, seu axé, suas palavras mágicas, para logo depois soltar as folhas para macerar. Vale ressaltar que após a maceração, o banho descansará um pouco e o que sobrou do banho, já coado, irá para o ojúbó de Òsanyìn da casa, e todos igbá Orixás pertinentes a pessoa. Todas as obrigações, além da iniciação, em que tiver sacrifício de animais serão sempre precedidos dessa liturgia sagrada sendo um orô obrigatório, sempre com louvação a Pai Òsányìn, no qual chamamos comumente de Sasányìn ou seja Asá Òsányìn. “Korin Ewé”, isto é, cantar Folhas em louvar a Òsányìn, aos Bàbás, Ìyás, ancestrais, aos ègbóns, sua raiz e àse, Ogans e Ekedis, aos Orixás e ojubós da casa, a Òrúnmilá e pôr fim a Òsàlá. O primeiro korín ewé entoado é o Pèrègún ou o Akokô, consideradas as primeiras folhas ou a folha ancestralizada e mais velha: asà o, erù ejé. Página inicialRitualidadesSASANHA (CANTAR FOLHA)

Figura 6 - Limpando camarão para pilar



Fonte: Sarah Arcângela (2020)

Figura 7 - Crianças de axé cortando quiabo para Orixá Xangô



Fonte: Amanda Negrão (2023)

Nossa pesquisa foi estabelecida na convivência como uma *yaô* dentro dos parâmetros hierárquicos do *candomblé Ketu*, no fazer e comunicar com os outros, na cultura vivida do corpo e na análise das conversas¹⁴ (Gastaldo; Watson, 2015). Foram durante as chamadas obrigações para os *orixás*, em conversas “informais” com os irmãos dessa família ancestral e com os dirigentes (*egbomes*) mais velhos da casa que guiaram os nossos passos. Está calcado nas memórias da minha iniciação em 2015, como *Yaô* através dos calendários das festas, nos encontros entre irmãos do *axé*, clientes e convidados, nas aproximações e ambivalências dessa convivência e nos jogos internos do saber/ poder. O aprender gera contatos de conflito também. A cartografia foi nosso percurso. Alguns personagens serão narrados nos próximos capítulos, a partir da minha memória desde quando ainda era uma *abian* da casa, antes de 2015.

A linguagem, neste universo de experiências humanas, são experiências performatizadas em função de sua força e poder de dar passagem a um eu/mundo. Perguntar-se o que é um ponto de vista numa realidade existencial é colocar em xeque a objetividade de alguns parâmetros científicos quanto parâmetro único de ser/estar no mundo. A cartografia se descortina como método de pesquisa-intervenção que pressupõe uma subversão do método sem abrir mão de um percurso. Ao adentrar em um território de pesquisa, um cartógrafo, não poderá estabelecer metas já programadas e sim entender que as metas poderão ser reprogramadas (Passos; Barros, 2015, p. 59)

Porém, no ano de 2020, em meio a pandemia, quando as autoridades sanitárias liberaram com determinados critérios a circulação das pessoas em suas rotinas de trabalho e nos templos religiosos, o *Ilê* passou por uma reprogramação interna e estive envolvida neste momento pois aconteceram rituais de passagem do tempo de aprender de vários filhos da casa, inclusive eu. Um tempo que mistura cronologia estabelecida pela tradição com o tempo que o *orixá* determina a cada filho passar para renovar seus votos com as energias que acompanham o *ori* de cada um. Alguns filhos da casa, em meses diferenciados, recolheram-se no terreiro novamente, mas agora, devido às exigências sanitárias, conforme o número limitado de pessoas que poderiam estar presentes e sem a aglomeração das apresentações públicas.

A vivência no campo-território desta pesquisa aprofundou, etnografou, cartografou, “cavou” saberes a partir do ano de 2020, onde a pesquisadora passou pelo ritual de “pagar” a obrigação de três anos que ainda não fizera, pois já tinha 5 anos de iniciada, mas precisava cumprir a obrigação de três anos, como mais uma etapa do tempo de aprender. Os afro

¹⁴ IN: Etnometodologia e Análise da Conversa. Rio de Janeiro, Vozes, 2015.

religiosos têm a necessidade de realizar esse rito chamado de “obrigação” para o santo que lhe rege o ori/cabeça em tempos determinados. Os filhos da nação Ketu precisam renovar os ciclos demarcados por cronologias de 1 ano, 3 anos, 7 anos, 14 anos e, por último, 21 anos, encerrando o ciclo de obrigações e renovações de seu elo com o orixá. Depois dos 7 anos cumpridos o filho se torna um *egbomi/ebômi*, um mais velho a quem se deve dar muito respeito ao que ele fala, está preparado para assumir uma terreiro próprio, jogar búzios ou mesmo assumir cargos e funções dentro da hierarquia que não podia antes.

No entanto, nossa pesquisa também delimitou outras temporalidades, cidades e pessoas. Foi outro momento decisivo e vivido. Minhas observações participantes no axé, aconteceram durante minha observação em algumas e participação noutras, na abertura de quatro casas ligadas ao Ofá Kare: em santarém no ano de 2018; na cidade de Castanhal em outubro de 2019, o Ilê Oba Ojú Lékè e hoje, sua dissidência, o Ilê Yeye Omnibu Orisá Nilá; em Ananindeua, outubro de 2021, o Ilê Ya Omi Asé Ofá Lewa; na Ilha de Cotijuba, em novembro de 2021, o Ilê Omoroyade Axé Omi Dáa Òfuurufú, onde também funciona concomitantemente o terreiro de Umbanda casa de Mãe Herondina.

As conversas não foram, a priori, pré-estabelecidas. Foi no decorrer, *acontecer do* processo e movimento das festas realizadas para abertura das casas acima relacionadas e em cada mês, de cada ano, das festas do Ofá Karè desde 2015. No caso da abertura da casa de Santarém, em 2018, esta aparece em nosso relato. Todavia, não participei e o contato com essa casa e com seus responsáveis figura como a minha relação mais distante. No Ofá Karé e nas outras casas, minhas vivências foram sendo gravadas na memória pessoal, em entrevistas semi-estruturadas, entre os afazeres dos ritos e nos momentos organizativos dos rituais entre 2020 a 2023. Os momentos organizativos são feitos para estabelecer o cronograma das festas e como irão funcionar: roupas específicas, os valores das contribuições, as comidas, a ornamentação etc. O calendário é determinado pelo babalorixá em conjunto com o conselho religioso. Antes das festas são marcadas reuniões para os processos organizativos delas que tem como objetivo orientar o planejamento das oferendas que os filhos já se dispuseram a comprar antecipadamente na forma de doações voluntárias ou mesmo involuntárias. Coloca-se como obrigatoriedade a ajuda financeira para a festa dos filhos do orixá de cada mês. Quem não é dos orixás daquela festa também deve ajudar. Porém fica a critério, de acordo com a sua condição financeira. Durante as festas, os filhos da casa se recolhem dias antes das celebrações públicas para os rituais internos de alimentar o orixá “homenageado”. Chegam com suas doações de alimentos, fazem coletas financeiras para a

compra coletiva dos animais que serão ofertadas as energias divinizadas. Muitas conversas durante esses momentos organizativos foram anotadas no caderno de Yaô. Outras conversas também foram gravadas, de forma livre e semi-estruturada.

Portanto, nas demais seções vamos remexer o “caldeirão” das escutas da memória pessoal. Entre a autoetnobiografia da pesquisadora e a cartografia anotada em cadernos do aprender, dos saberes, dos mitos (itans). Nossa imersão pedagógica se fez também através do ouvir dos cânticos em Iorubá e dos atabaques. Do fazer oferendas na cozinha, limpeza dos quartos de santo e de criar intimidade na rede de relações e conversas dentro do “fuxico”.

Destas conversas, decidimos seguir pelas trajetórias das novas lideranças religiosas formadas pelo Babalorixá Edson Catendê, Edson da Silva Barbosa, e pela trajetória da biografia do líder religiosos do Ofá kare que tem uma trajetória pessoal que se conecta em muitas facetas pelo espaço e história da cidade. Sua vida e vinda de Salvador para Belém no início da década de 80, ajudando na movimentação do Centro de Estudos e Defesa do Negro no Pará (CEDENPA), participação e fundação de blocos afros de Belém como o Bloco Afro Axé Dudu até a fundação do bloco pertencente a AFAIA, Italemi Sinavuru. Ainda no mundo da cultura belenense também fundou um grupo de teatro, BAMBARÊ Arte e Cultura Negra. E, no campo religioso, como sacerdote, um novo momento: a abertura de outras casas de axé, do candomblé Ketu na cidade de Belém, Ananindeua, Ilha de Cotijuba, Castanhal e Santarém.

Foram nas dobras de uma escrita cartográfica, tecendo a gramática do corpo, a corpografia da rede-entidade do Ofá Karè, do cotidiano da cultura vivida, da memória pessoal e dos processos contínuos de aprender que estruturamos o texto. Nas entrevistas semiestruturadas e a partir das imagens fotográficas. As fotografias também se mostraram como recurso potente imagético dos vários processos e momentos em que pese quando o estado de consciência da pesquisadora falha por conta do transe e quando seu caderno não pode ser manuseado diante das funções que exerce dentro do terreiro. Colhemos imagens de autores diversos: fotógrafos amadores e de profissionais que sempre estão a transitar pelo território afro religioso. Nas imagens reconheço-me e reconheço outros corpos como territórios existenciais de um patrimônio cultural que fez morada na Amazônia. A comunicabilidade de uma imagem singular é um fato de grande significação ontológica.

Para o resto, para o tudo-o-que-vier das “boas fotos”, tudo o que podemos dizer de melhor e que o objeto fala, induz, vagamente, a pensar (...) Como *spectator* eu só me interessava pela fotografia por “sentimento”; eu queria aprofundá-la, não como uma questão (um tema), mas como uma ferida: vejo, sinto, portanto, olho e penso. (Barthes, 1984, p. 62).

Eduardo Simonini em Linhas, tramas, cartografias e dobras: uma outra geografia nos cotidianos das pesquisas explica sobre esta escrita.

esta é inclusive uma das principais diferenças entre a prática da cartografia e da etnografia. Ambas buscam descrever relações e processos sociais no calor do cotidiano; contudo, se na etnografia se pretende descrever densamente – e com distanciamento etnocêntrico – uma realidade social, no processo de se praticar cartografia a principal preocupação não é a de descrever a realidade de um grupo, mas a de acompanhar os processos múltiplos que ativam movimentos singulares de produção de realidade, e seus consequentes regimes de verdade(...) numa pesquisa cartográfica se realiza um acoplamento entre o pesquisador, seu campo de intervenção e as relações com as quais ele e o campo celebram núpcias, o que faz com que a realidade se construa, na pesquisa, de forma contingente ao flunar do cartógrafo e não como uma experiência exterior a esse caminhar (Simonini, 2019, p. 6).

O diálogo bibliográfico desta pesquisa une a filosofia da diferença (Deleuze e Guattari), antropologia do corpo e do simbólico (Le Breton); a filosofia *enterreirada*, concatenada com a ontologia *Ubuntu* (Flor do Nascimento) e uma pedagogia *exusíaca* (Rufino) pensamentos que surgem na encruzilhada epistemológica do ocidente enunciando afroperspectivas na educação. A epistemologia política do corpo no axé reverbera sobre o conhecimento educacional brasileiro e afro amazônico, na filosofia ocidental. Sobre o pensamento enterreirado, proposto por Wanderson Flor do Nascimento, temos a destacar:

Um pensamento enterreirado é um modo de pensar que emerge no terreiro e do terreiro, desde seus objetivos de resistência. Toma em consideração os eixos desde os quais a resistência se faz necessária, evitando a opressão e assumindo um compromisso com a comunidade desde a qual se pensa. Um pensamento enterreirado caminha e expressa uma ancestralidade que lhe atravessa, na tentativa de fortalecer a comunidade, buscando tanto quanto possível desatar os nós coloniais que insistem em formar sujeitos subalternizados, ensimesmados, destituídos de sua potência criativa. Explícita e valoriza as matrizes africanas e originárias de nosso continente que lhe conformam as direcionalidades plurais. (Nascimento, 2018, p.203)

Em termos de afroperspectivas dentro da Filosofia, o pensamento enterreirado tem na filosofia da ancestralidade como uma marca e presença na encruzilhada do pensamento contemporâneo. No âmbito dos estudos pós-coloniais Eduardo David de Oliveira dialoga com o pensamento negro-africano (antropologia, filosofia e literatura), com a filosofia latino-americana da libertação e com o pensamento social negro no Brasil. É influenciada também pela filosofia intercultural (do grupo: Corredor das Ideias - Conesul), pensamento afrocêntrico norte-americano e pela filosofia da diferença francesa. Em solo brasileiro, a

Filosofia da Ancestralidade reivindica para seu fazer filosófico a tradição dinâmica dos povos africanos – especialmente a tríade: nagô, jêje e banto. No entanto, seu contexto é latinoamericano. *Tem no mito, no rito e no corpo seus componentes singulares.* Tem como desafio a construção de mundos. Tem como horizonte, a crítica da filosofia dogmaticamente universalizante e como ponto de partida a filosofia do contexto. Intenta produzir encantamento, mais que conceitos, mudando a perspectiva do filosofar. Ambiciona conviver com os paradoxos, mais que resolvê-los. É mais propositiva que analítica. É singular e reclama seu direito ao diálogo planetário. Fala desde um matiz cultural, mas não se reduz a ele. Desenvolve o conceito de ancestralidade para muito além de relações consanguíneas ou de parentesco simbólico. A ancestralidade, aqui, é uma categoria analítica que contribuiu para a produção de sentidos e para a experiência ética. Passa da categoria nativa, para uma categoria analítica, como desenvolve uma recente filosofia cultural de base africana recriada no Brasil.

O autor está entre o hall de poucos filósofos que discutem a cosmovisão africana no Brasil, ao lado de Wanderson Flores Nascimento e Renato Nogueira¹⁵. Para ele, a África é uma criação reinventada “somos africanos ao nosso modo, o que nos regala uma singularidade única – pleonasma mais que legítimo no jogo cultural que pretendemos empreender. Está no nosso modo de falar, no modo de dançar, na estética e na arte” (Oliveira, 2012).

Renato Nogueira é defensor da perspectiva africana e afro-brasileira na filosofia e na educação, construindo uma ideia potente de filosofia pluriversal relacionando-a a educação. Empreender uma incursão filosófica afroperspectivista, remonta ao conceito de *denegrir* como possibilidade de encontrar sentidos relevantes para uma educação pluriversal. O respeito às diferenças exige a diversidade de narrativas, de lógicas e epistemológicas no currículo. Um dos desafios está na busca da equidade das perspectivas culturais e no efetivo exercício da interculturalidade.

¹⁵“Até o ano de 2015, era possível mapear apenas sete docentes que pesquisavam sistematicamente filosofias africanas em universidades federais brasileiras: Eduardo David Oliveira, da Faculdade de Educação da Universidade Federal da Bahia; Emanuel Roque Soares, do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia; Ivo Pereira de Queiroz, do Departamento Acadêmico de Estudos Sociais da Universidade Federal Tecnológica do Paraná; Julvan Moreira de Oliveira, da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Juiz de Fora; Renato Nogueira, do Departamento de Educação e Sociedade da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro; Sandra Petit, da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Ceará; Wanderson Flor do Nascimento, do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília. Todas essas pessoas estiveram ou estão conectadas com as discussões sobre educação das relações raciais e com o contexto da implementação do artigo 26-A da LDB”. (Nascimento, 2016, p. 232.)

É contra a monocultura e a monorracionalidade na educação – inspirados na oralitura dos ancestrais africanos na realidade brasileira, nos trabalhos de Ptahotep, George James, Cheikh Anta Diop, Abdias do Nascimento, Molefi Asante, Ama Mazama, Marimba Ani, Mogobe Ramose, Clyde Ford, Dismas Masolo, Sandra Harding, Sobonfu Somé, nas narrativas do griot de Oswaldo Cruz, o Seu Wilson – um exercício filosófico para *denegrir* a educação. Em termos pluriversais, filosofia é o conjunto da multiplicidade de filosofias particulares (Ramose, 2011, p. 12 *apud* Noguera). Em termos mais simples: a filosofia como universal estaria ligada à educação entendida como um território com centro e periferias. Por outro lado, a pluriversalidade filosófica, defendida pelo autor, entende a educação como um exercício policêntrico, perspectivista, intercultural que busca um polidiálogo considerando todas as particularidades. Filosofia afroperspectivista é uma expressão conceitual guarda-chuva, isto é, reúne diversas perspectivas e olhares, significando neste caso: “a reunião de produções filosóficas africanas, afrodiaspóricas e comprometidas com o combate ao racismo epistêmico” (Noguera, 2011, p. 44). Dito de outra maneira, filosofia afroperspectivista é todo exercício filosófico protagonizado por pessoas com pertencimentos marcados principalmente pela afrodiáspora.

Denegrir é o seu conceito filosófico e uma ideia ressignificada para a educação. O conceito de denegrir, palavra que literalmente só significa: tornar-se negra(o), isto é, enegrecer. O sentido de enegrecer é acolher o sol ou viver no mundo dos sonhos. Num registro, negro, negra, preta, preto e escuridão são sinônimos de lugar que revitaliza, fertilizante, fértil, de criação e renovação. Em outro, negro, negra, preta, preto e escuridão são sinônimos de sonho. (Mitologia egípcia- NUT terra e sol). Negra e negro denotam a morada do sol e a terra fértil. Nos termos de Ford, “a direção do sol poente, simbolizado a imersão da consciência humana no sonho (...) uma noção diferente de preto, negro, como um símbolo poderoso de renovação e transformação” (Ford, 1999, p.38-39 *apud* Noguera 2011). Portanto, denegrir é como regeneração. Ou seja, tornar-se negra, tornar-se negro significa revitalizar a existência.

Denegrir a educação, portanto, é propor redes e tramas em favor de uma educação pluriversal antirracista. Passa por um exercício filosófico antirracista. No caso, denegrindo o pensamento e o território epistêmico.

E o que seria a Ontologia Ubuntu? Retomemos Wanderson Flor do Nascimento, filósofo do Programa de Pós - graduação em Metafísica da UNB, em seu artigo “Aproximações Brasileiras às Filosofias Africanas - Caminhos de Uma Ontologia *Ubuntu*”

defende uma filosofia baseada em um modo muito particular, existencial de ser e ver o mundo existente na África do sul, propondo aproximações destes princípios gerais a outros sistemas de organização social nas demais regiões e povos africanos. Remete pensar *Ubuntu* como uma categoria analítica emergindo a humanidade dos humanos dentro deste sistema. Frente à ausência dos estudos sobre o pensamento filosófico africano em nosso país, que acredita ser o resultado do racismo epistêmico, busca possibilidades de entrada nesse campo de estudos, seja pela tarefa de incrementar a história da filosofia com outros campos e lugares da produção filosófica, seja reagindo ao discurso racista sobre o continente africano e sua produção intelectual. O desinteresse pela filosofia e ontologias africanas, junto a uma história da filosofia de tradição eurocêntrica são as marcas deste racismo.

A ontologia Ubuntu é a raiz da filosofia africana e seu argumento tem origem nas análises de um filósofo sul-africano, Mogobe Ramose. A ideia de ubuntu tem sido bastante explorada em suas dimensões políticas e éticas, mas pouco se tem dito de sua dimensão ontológica. Ubuntu tem como princípio a ideia de presença de “forças vitais”, movimento e dinâmica da vida, existência relacional com o outro como inseparabilidade da existência. Todos muito latentes em outros grupos linguísticos, de outras regiões africanas que podem ser exploradas no caso aqui estudado dentro de um terreiro de candomblé onde expressões como: “força vital do axé”, “axé é dinâmica e movimento” e “ninguém faz axé sozinho” nos ajudam a relacionar esse pensamento filosófico dentro desse sistema vivido.

Ao explorar a palavra de origem bantu o autor cita Ramose:

Filosoficamente, é melhor aproximar-se deste termo como uma palavra hifenizada, ubu-ntu. Ubuntu é atualmente duas palavras em uma. Consiste no prefixo ubu- e na raiz ntu. Ubu evoca a ideia da existência, em geral. Abrindo-se à existência antes de manifestar a si mesmo na forma concreta ou no modo de existência de uma entidade particular. Ubu, aberto à existência, é sempre orientado para um desdobramento, que é uma manifestação concreta, incessantemente contínua, através de formas particulares e modos de ser. Neste sentido, ubu é sempre orientado para um ntu. (Ramose, 1999, p. 50. *apud* Nascimento, 2016, p.236).

Voltemos a Exu, o senhor dos caminhos e da comunicação para pedir licença e passagem dessa escrita, como a metáfora de uma encruza epistemológica da pedagogia, através do corpo. Energia que se expande e remete a quebra do mundo das certezas coloniais e epistêmicas. Exu segura a mão de quem escreve agora e entoa o compasso da poética da encruzilhada, na força do *ebó epistemológico*. A Pedagogia das Encruzilhadas, obra de Luiz Rufino (2019), o jogo do ensinar e o aprender emerge da vibração *exusíaca*, como conceito do arquétipo dessa divindade que tem na sua ontologia o corpo rebelde, o corpo dos risos,

da ambivalência do ser feminino e masculino, dos pedidos do bem e do mal de quem manipula sua energia, que performatiza arte e invenção na vida. Uma obra onde seus capítulos trazem a analogia do orixá Exu com o intuito de transgredir a episteme da colonialidade, trazer as sabedorias ancestrais da cultura de matriz africana e das mandingas que saem pelas frestas dos espaços míticos, das rodas de ginga, rodas de samba e renovam os seres quando estes colocam seus corpos/existências no mundo como pluriversal. Propor outros caminhos no que tange às problemáticas do racismo, colonialismo e da educação.

SEÇÃO 2

Figura 8 - Espiando o Ofa Kare



Fonte: Ursula Bahia, 2020

CAPÍTULO 1 - AS APRENDIZAGENS DO AXÉ NA AMAZÔNIA: O ILÊ ASÉ OFÁ KARÉ E SEU TERRITÓRIO.

1.1 Configurações Territoriais do Axé - percorrendo pelas águas do Ofá Kare.

Bachelard em *A Formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento*, remete uma crítica a ideia espacial como representações geométricas, como medições apenas do ponto de vista da racionalidade matemática e cartesiana de espaço. Portanto, a geometrização do Ile Ofá Kare se ancora na ideia Bachelardiana das subjetivações, na intimidade, nos valores e sentidos do território do axé, fora da maioria dos domínios espaciais da educação institucional e escolar.

é forçoso constatar que essa primeira representação geométrica, fundada num realismo ingênuo das propriedades espaciais, implica ligações mais ocultas, leis topológicas menos nitidamente solidárias com as relações métricas imediatamente aparentes, em resumo, vínculos essenciais mais profundos do que os que se costuma encontrar na representação geométrica (Bachelard, 2005, p.7).

As águas sempre nos remetem a uma metáfora da vida. Entre as lideranças religiosas é muito comum ouvir a expressão “porque nas *minhas águas* as coisas funcionam assim”. Sobre o lugar das disputas e diferenças entre os terreiros. Dos saberes que se abrigam em cada casa matriz.

Belém, uma cidade amazônica cercada por água e ilhas... Uma cidade que revela configurações ecológicas e culturais de multiplicidade. Nesse universo cheio também de magias João de Jesus Paes Loureiro (2001), pensando cultura na Amazônia, aponta que esta região está imersa em uma visão folclorizada e primitivista, como um núcleo de isolamento, floresta densa e lugar dos empreendimentos fracassados pela sua gente “selvagem e inferior”. Sua tese, no entanto, clama por um “flanar” na cultura amazônica, ao realizar uma viagem labiríntica em um mundo onde nada está totalmente organizado em compêndios.

é preciso errar pelos rios, tatear no escuro das noites da floresta, procurar os vestígios e sinais perdidos pela várzea, vagar pelas ruas da cidade (...) em um mundo onde os deuses não estão ausentes, as pessoas são capazes de prodígios diante da natureza e da vida em que ainda não se deu o desterro do numinoso (Loureiro, 2001, p. 25).

O último levantamento realizado revelando a presença e dentro de uma perspectiva de uma cartografia social de afro religiosos em Belém aconteceu no ano de 2005 através de

um grande projeto do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) com o objetivo de apresentar uma nova cartografia social do espaço da cidade. Nesta publicação foram apontados mais de 3.000 espaços de matriz africana seja em suas variadas versões de origem que segue o critério de ligação territorial/simbólica com a África, Salvador, Rio de Janeiro e Maranhão: Candomblé (Jeje, Ketu e Angola), Umbanda e Tambor de Mina. Cada um representante de cada nação relata seus mitos de origem territoriais através de suas ligações parentais da ancestralidade, a partir das suas iniciações¹⁶. Portanto, os terreiros por si só também possuem muitas intersecções e nesta pesquisa o Ilê Ofá Karé sinaliza para seu lugar na cidade. Na etimologia do nome Yoruba no do terreiro Ilê ìyá Omi àsé Òfá kare existem as marcas das energias dos orixás principais, das realezas principais assentadas no centro e na cumeeira da casa. Ilê ìyá Omi àsé Òfá Kare significa “Casa de Axé de Oxum com o caçador Oxossi”. Ilê é casa, ìya mulher, Omi água, àsé energia vital, Òfá é artefato de arco e flexa segurado pelo caçador Oxossi, Kare qualidade da Oxum da casa, a Oxum que se interliga e anda ao lado de Oxossi durante a caça.

Na língua portuguesa a cumeeira tem vários contextos e significados como: intersecção das águas de uma casa, o ponto mais alto da casa. No ponto alto e no centro das casas de matriz africana, tem um axé plantado de acordo com essas energias. O axé plantado é segredo e são enterrados elementos dessas energias pelo babalorixá da casa e juntamente com o babalorixá que o iniciou. Um ritual que não é realizado aos olhos de todos pois só que tem o tempo necessário ou que possui um cargo maior pode fazer parte.

As demarcações espaciais internas do terreiro sempre estão a simbolizar, trazer as marcas territoriais de reinos africanos, seus personagens, os líderes destes reinos, elementos que identifiquem a cada singularidade daquela energia da natureza que se configura na construção deste líder. “Estamos em face de um ambiente expressivo. Tal como o corpo, o espaço físico é idioma” (Frehse, 2008, p.161). O movimento das imagens que seguimos para entrar nesta casa, a casa ancestral dos afroreligiosos, o Ilê, vem do lugar de quem já se encolheu, recolheu, viveu e vive a experiência do sagrado em termos performáticos do ser, na voz, no olhar, no balançar das águas que habita no corpo performático do candomblé.

Depois de seguir os devaneios de habitar esses lugares inabitáveis, voltamos a imagens que, assim como nos ninhos e nos sonhos, exigem que nos façamos pequenos para vivê-las. De fato, em nossas próprias casas não encontramos redutos e cantos onde gostaríamos de nos encolher? Encolher pertence à fenomenologia do verbo habitar. Só mora com intensidade aquele que já soube

¹⁶ Cartografia social dos afroreligiosos. Belém, IPHAN, 2005, p.3-4.

encolher-se. Temos em nós, a esse respeito, um estoque de imagens e de lembranças que não confiamos facilmente. Sem dúvida, se quisesse sistematizar essas imagens do encolhimento, o psicanalista poderia fornecer-nos numerosos documentos. Escrevemos, então, um curto capítulo sobre os "cantos", surpreendidos quando constatam que grandes escritores davam a esses documentos psicológicos a dignidade literária (Bachelard, 1979, p. 197).

A poética do espaço de Bachelard remete a metáfora da casa para realizar o jogo da imagem e da escrita, onde a dialética da imaginação, do interior e exterior, do dentro e do fora da casa abrem o mundo nessa construção textual. Não é na descrição densa a tarefa de fazer a travessia errante pelo terreno. Bachelard inspira a realizar a empreitada de pensar o espaço como poética dentro da filosofia trazendo a literatura e suas mediações para pensar os problemas colocados por uma imaginação poética, uma filosofia da poesia onde o espaço da casa cede o lugar dessa imaginação no acontecer da escrita do conhecimento.

O autor reflete acerca da importância e do impacto do espaço, do habitar na vida humana. Sugere que espaços como o quarto, o porão, o sótão, ou espaços onde habitam as coisas, como gavetas, cofres e armários, são espaços íntimos e abrigos ocasionais, capazes de produzir sentimentos e lembranças, que são um importante instrumento de descoberta do espírito e da alma. Estes sentimentos e lembranças criam imagens poéticas que, mesmo não sendo totalmente reais ou racionais, têm um dinamismo próprio; *elas são vividas* com todas as parcialidades da imaginação. Com esta afirmação anuncia que o livro será uma viagem ao mundo das inúmeras imagens poéticas que podem surgir nos espaços de intimidade da casa, sendo está o lugar privilegiado para o sonho e para o devaneio. Contudo, o seu objetivo não é entender a origem da imagem, mas sim provocar o impacto da imagem no leitor, ou receptor.

Os textos de Bachelard são traduções, dotados de uma transculturalidade das imagens simbólicas coletivas, o que o aproxima de uma psicanálise. Voltadas para a poética e para a imaginação, possuem uma subdivisão no que tange à apreensão dessas imagens e sua formação inconsciente. Em *Poética do Espaço* o autor focaliza a casa e as imagens formadas a partir dos elementos da matéria (água, fogo, ar e terra). Nessa aproximação de símbolos gerados entre o corpo e os elementos da matéria, nos recantos da casa, que se aproxima Bachelard das vivências que se manifestam no *candomblé*. No pensamento bachelardiano, encontramos os corpos da transculturalidade de matriz africana.

Figura 9 - Fogueira de Xangô



Fonte: Guy Veloso, 2018

O Ofá Kare tem marcações das histórias míticas quanto de uma trajetória singular histórica dentro da cidade de Belém. Sobre sua inauguração colhemos o relato do babalorixá da casa em julho de 2023, em comunicado para os membros da casa

O termo Ojo Ibi é uma palavra em Iorubá que significa o dia do aniversário: Ojo Ibi da Afaia e do terreiro. Início do mês de junho de 1985 foram assentados Exu da casa e as Legbara de Oxum. No dia 17 de julho de 1985 foi assentado o axé do Ofa Kare por pai Paulinho de Oxossi, pai Serginho de Ogun, Axogun Adalto de Xangô. No dia 17 de julho de 1987 foi confirmado o primeiro ogã do Ile Iya Omi Ase Ofa Kare. O axogun da casa, Manuel Silvestre de Ogun - confirmado pelo orixá do babalorixá paulinho de oxossi. Quem tomou o orunkó foi Pai Astranak de Oxumare - Pai Prego. A comunidade afro religiosa de Belém presente em massa na festa. no período de 1987 a 1994 foram confirmados Ogãs e Iyarobás da casa. Mãe é, Iyaosi, Iyateni, Iyabassé, Pejigã, Iyasigé, Babaefun e Alabês. Em junho de 1994 entra o primeiro barco com 04 Iyaos e aí o axé manteve a sua dinâmica até os dias atuais. São mais de duas centenas de iniciados e confirmados para muitas qualidades de orixás. Ogun, Oxossi, Ossain, Omolu, Oxumare, Nanã, Oxum, Oba, Ewa, Oya, Iroko, Logunede, Ibeji, Xangô, Iyemanja, Oxoguiã e Oxalufã. Que Olorum permita que o nosso ile tenha vida longa e prosperidade para manter as dinâmicas necessárias para a continuidade do axé. O axé é um território de construções coletivas e todos, todas e todes tem essa responsabilidade de manter essa luz sempre acesa (Catendê, 2023).

Podemos perceber que a história inicial da construção do espaço do terreiro está em consonância com as questões espirituais e construções da comunidade em cada cargo/função, com a vontade determinada pelos orixás.

Portanto, os “cantos” de um Ilê ou casa de axé são sempre o lugar dos orixás. Seus assentamentos podem estar do lado de dentro ou de fora do “barracão”. Quando do lado de dentro, as portas esquadrinham os assentamentos dos orixás com divisões através de quartos de santos onde se guardam muitos elementos: quartinhas, ibás, tecidos, paredes em cores representativas daquela energia. Painéis, louças, perfumes, azeites, bacias. No Ilê... não existem imagens personificadas dos santos como presentes nos terreiros de umbanda e Tambor de Mina. São elementos como as louças de barro, de origem vegetal ou de porcelana, os ferros em formatos variados, o tipo de árvore, folhagem que definem o orixá ali presente no assentamento. Os assentamentos de caboclos, uma outra linhagem de espíritos nativos, aliançados com os orixás africanos, no espaço do Ilê, possuem flechas, cabaças, cuias, charutos, cigarros, poções mágicas como a Jurema, uma bebida sagrada feita de ervas, cascas de pau, sementes e vinho.

“Jurema de caboclo é doce como mel, Jurema de caboclo é doce como mel, quem não sabe beber ela, amarga como féu”.

“Eu vou beber minha Jurema, dê no que der, lá no pé da Juremeira, dê no que der, se a Jurema for boa, dê no que der, aqui mesmo eu bebo, aqui mesmo eu caio, dê no que der”.¹⁷

Acima dois pontos de caboclo muito entoados no Ofá kare durante as celebrações da Jurema. O nome Jurema tem dois contextos: denomina a bebida e determina o momento privilegiado de “desenvolvimento espiritual” entre os filhos da casa. As Juremas acontecem entre as festas dos Orixás, no meio da semana, onde se reúnem os encantados das matas e das águas. Das matas são os índios, índias, boiadeiros. Das águas os marujos e canoeiros. Nesses dias da Jurema são ofertadas suas comidas, frutas e acendidas velas. Os filhos recebem suas energias imbuídos de um ritmo de aprendizado baseado na encantaria dos charutos, na bebida sagrada para potencializar curas e adivinhações nas consultas dadas aos espectadores.

Sobre essa presença afro-indígena, no espaço sagrado do candomblé torna-se evidente as relações complexas de trocas acontecidas entre África, Brasil e Amazônia. José Flavio de Souza Barros, sociólogo e babalorixá no Rio de Janeiro, falecido em 2011, tem

¹⁷ São duas canções sempre cantadas pelos caboclos das matas durante o desenvolvimento espiritual dos filhos da casa, nas Juremas.

uma obra extensa sobre o candomblé. Neste ensaio, junto a pesquisadora Clarice Mota defendem a ideia de um complexo da Jurema que vem das ritualísticas indígenas entre o Nordeste e o Rio de Janeiro. Seguem os passos através de uma espécie, a árvore da Juremeira e sua presença entre os rituais de indígenas kariri-xoco em Alagoas e Sergipe e até a chegada aos rituais do candomblé Jeje-nagô do Rio de Janeiro. Esse complexo é uma demonstração da mescla e da troca entre sistemas de crença, sistemas de classificação botânica, representações e epistemologia (Barros, Mota, 2014, p.251). Através de uma classificação da árvore da Juremeira encontraram pelo menos 7 denominações e tipos desse vegetal na região nordeste. Os autores ao analisarem a bibliografia a respeito dessa erva, apontam para três perspectivas: os primeiros estudos farmacológicos a respeito delas demonstram na composição química desse vegetal, um efeito levemente entorpecente e que o efeito alucinógeno só seria possível com a mistura de outras ervas. Noutra pesquisa, revelam que ela pode, mesmo isolada, conferir efeitos no seu usuário a obter sonhos premonitórios e alucinações. A terceira hipótese, é mais aceita por ambos os autores, que estão para as pessoas como um placebo, onde o fator simbólico seria o mais importante e o ativador de diversas sensações e visões, a partir do que o ritual conduz. Todo espaço é sagrado para as religiões afro-brasileiras. E o corpo adquire essa noção de território simbólico do axé.

Sobre o corpo na civilização ocidental Sennett afirma que esta civilização não tem respeitado a dignidade dos corpos em sua diversidade. Ao traçar uma conjuntura histórica entre corpo e cidade atravessando a Europa da antiguidade (Roma e Grécia) até as cidades cosmopolitas da América do Norte contemporânea, a exclusão de judeus pelo holocausto, o autor expressa como o corpo foi alicerçado na arquitetura, no urbanismo e na vida cotidiana como o lugar de separação do sensorial e social (Sennett, 2003). A obra nasce da sua inquietude em perceber que os projetos urbanos ocidentais tinham de alguma forma perdido as conexões com o corpo e que tais questões tinham razões históricas que antecederam esse problema. Em uma cena em que vai ao cinema com um amigo, na periferia de Nova York, toma como perspectiva *o corpo passivo* que é consequência da velocidade, rapidez da comunicação e dos transportes. A experiência física da velocidade. O espaço tornou-se um lugar de passagem medido pela velocidade com o qual estamos conectados. “O viajante, tanto quanto o telespectador, vive uma experiência narcótica; o corpo se move passivamente, anestesiado no espaço, para destinos fragmentados e descontínuos” (Sennett, 2003, p.18) Das mãos que se tocam mecanicamente... Dos corpos que se desviam do amigo que parece um corpo rejeitado na cidade.

Na modernidade, a projeção urbanística da cidade associa-se ao medo do contato, pois ao planejar uma via pública os urbanistas frequentemente direcionam o fluxo de tráfego de forma a isolar uma comunidade residencial de uma área comercial, ou dirigi-lo através de bairros de moradia, separando zonas pobres e ricas, ou *eticamente diversas*. Os corpos estigmatizados da cidade têm seu quinhão espacial em fragmentos, distantes dos centros. Os espaços das casas de axé historicamente se enquadram nessa organização periférica, etnicamente marcando seus corpos nessa circulação espacial. Mais para frente iremos demonstrar como as novas casas de axé advindas do Ofá kare seguem essa dinâmica de estabelecimento de distanciamento dos corpos modernos, são os corpos não-modernos da cidade de Belém.

Um outro aspecto dessa configuração de corpo e cidade em Sennett vem nos sentidos que este corpo toma ao distanciar-se do contato e estímulos sensoriais, pois a ordem no espaço moderno é justamente a falta de contato e um conjunto de segregações corporais refletidas nas configurações espaciais da cidade. Na teoria social, essa tese foi desenvolvida pelos críticos da sociedade de massa, em especial Theodor Adorno e Herbert Marcuse.

No entanto, em uma casa de axé o espaço conduz o corpo na dinâmica das energias profundamente conectadas com os estímulos sensoriais, do sentir e perceber o corpo. Corpo e energia transitam em velocidades de sincronia, entre tons, cheiros, sons e odores. Ao adentrar no espaço do Ofa kare, por exemplo, o corpo é reconfigurado neste plano, ao despachar a água na porta para acalmar o corpo, quebrar energia ruim da rua que possam ter te acompanhado até ali.

Figura 10 - O ato de despachar a água na porta



Fonte: Lucia Martins, 2020.

O cheiro das plantas, dos banhos de Omi eró que estão nos assentamentos dos orixás pela casa. Um banho que mistura ervas e fluidos de animais que dependendo da festa, ou ocasião, toma-se banho com ele ou apenas com os de ervas maceradas ou fervidas. Existe um tipo de banho para cada ocasião e movimentação de energias. As atividades sensoriais trilham por estímulos que remetem ao lugar da casa, o lugar do corpo em trajetórias ao início/retorno de uma jornada, onde abrange um novo ciclo de aprendizado, baliza o encontro com os irmãos e os orixás.

Seguem abaixo, na linguagem escrita e falada, a partir do encontro entre a língua Yorubá e língua portuguesa nas definições das forças ancestrais e suas ligações com o dinamismo que vem da natureza, a força e dinâmica que movimenta o corpo e que estão presentes nas “águas” educativas, do saber do território do Ofá Kare: Èsù (Exu): caminhos, trilhas e encruzilhadas. Ògún (Ogum): ferro. Òsòdì (Oxossi): florestas. Òsanyìn (Ossaim): segredo das folhas. Obalúayé (Obaluaiê/Omolu): terra. Òsùmàrè (Oxunmarê): arco-íris. Sàngó (Xangô): raios, trovões e pedras. Irókò (Iroco): a força física do povo de santo. Oya (Oiá/Iansã): chuva, tempestade e vento. Òsdun (Oxum): rios e cachoeiras. Yemonja (Iemanjá): mares e rios. Obà (Obá): grutas, cavernas e encontro das águas. Yewa (Euá): cosmos e mata virgem. Nàná (Naná): pântanos e mangues. Òsàálà (Oxalá): harmonia da natureza. Na poética do espaço sagrado esses ancestrais divinizados movimentam mitos, cantos, danças trazendo uma paisagem melódica de um corpo que se reverbera em fuga dos decalques ocidentais. Todos os estes possuem seus assentos no Ilê Ofá kare.

Como falado anteriormente, Exu é a energia do movimento, da rua, da interligação e do caos que reorganiza, quebra fronteiras, estigmas. Na configuração espacial de toda casa de matriz africana os Exus possuem assentamentos do lado de fora, perto da porta, sempre locais de entrada. Exu também transita em movimento com as outras energias dos orixás, seja da água, do fogo e da mata.

No Ilê ofá Kare tem mais de 10 qualidades de Exu assentados, abrigados em construções, casas próprias. Exu principal da casa é o que possui o espaço maior, onde guarda-se todos os assentamentos dos filhos que o Ifá apontou para terem seus exus ali resguardados. Na sua porta é o local onde se faz suas oferendas e ebós dos filhos e clientes da casa. Outras qualidades de Exus estão resguardadas: 7 facadas, Orô, Alê, Onã, Ejó, Tiriri Lonã, Alaketu, Yangui, lobé, onisaquerã.

Cada Exu, citados acima, tem uma relação com um determinado orixá da casa. Alaketu, por exemplo, é o Exu de Oxossi, o orixá principal da casa, ou seja, para cada orixá

tem um exu que está em ligação a estabelecer o elo das oferendas de cada energia. Em especial temos a presença de uma qualidade de Exu chamadas de legbaras, as pombagiras (conhecidas assim na Umbanda), ou seja, o lado feminino de elegbara. Estas também têm seu local próprio, Nefertiti é a legbara principal da casa pois é a legbara do babalorixá da casa. Outras legbaras estão ali assentadas, principalmente das mulheres da casa que recebem as energias das Yabás (orixás femininas como Oxum, Oyá e Yemanjá). Quem tem legbara assentada necessita alimentar essa energia pois ela está ligada ao orixá principal. Sem as legabras, não se consegue trazer o dinamismo dos caminhos abertos ou da comunicação dos orixás com as suas filhas e filhos.

Ganhei uma barraca velha,
foi a cigana que me deu
O que é meu é da cigana
O que é dela não é meu.

Vinha caminhando a pé, para ver se encontrava a minha cigana de fé.
(Eu vinha)

Vinha caminhando a pé, para ver se encontrava a minha cigana de fé. Parou e leu
minha mão. (Exu)

E disse-me toda a verdade, só queria saber, onde mora Pomba Gira Cigana
só queria saber, onde mora Pomba Gira Cigana. Laroyê!¹⁸

Figura 11 - Legbara Rosa Vermelha



Fonte: Marcelo Leal, 2022.

¹⁸ Dois pontos muito cantados pelas energias femininas, as legbaras, como são chamadas no candomblé, ciganas e pombas giras, como são denominadas na Umbanda.

E por falar em feminino, das entidades presentes e assentadas na parte de fora do Ilê, uma se destaca pelo seu poder: Iyá Mi Oxorongá, cuja mitologia conta que são mães ancestrais primordiais. Elas são mães feiticeiras, representadas pela coruja. As Iyá Mi Oxorongá são orixás temidos, cujo nome deve-se ter cuidado ao pronunciar. São cultuadas no Ofá Karé e recebem suas oferendas neste espaço, pelas mãos das mulheres da casa, principalmente as mulheres filhas de Oxum. Em aliança e respeito, também passamos toda e qualquer oferenda aos seus olhos nas obrigações, pedindo-lhe licença e reverenciando seu poder.

Na dialética de visões do interno e externo da casa, do pequeno com o grande, o Ilê possui seu salão amplo, onde ocorrem as celebrações internas e as do grande público. Na parte central ao fundo, em um piso mais alto onde ficam os atabaques no pepelê, um banco vazado de sustentação dos mesmo, Rum, pi e le junto ao agogô dão o ritmo dos corpos no axé. Rum (grande) Rumpi (médio) e Lê (pequeno) são os nomes dados ao trio de atabaques sagrados, que cumprem importantes papéis nos rituais. São os segundos assentamentos mais importantes da casa, por isso devemos respeitá-los como se fossem orixás. Durante os rituais, também são reverenciados.

Faz parte do ritual seguir as seguintes ordens de bater a cabeça ao chão em reverência para início do ritual público: primeiro a porta, depois o centro do salão (onde está plantado o axé) seguido dos atabaques. “Há uma sofisticada pedagogia do tambor, feita dos silêncios das falas e da resposta do corpo, fundamentada nas maneiras de ler o mundo sugeridas pelos mitos primordiais” (Simas, 2019, p. 23). Depois dessa sequência de rodar o corpo pelo salão ao cumprimentar a porta, ao centro da casa (o axé) e atabaques, o xirê começa a ser cantado e se dança no cântico e ritmo de cada orixá segundo a ordem hierárquica.

Figura 12 - Xirê dos Orixás



Fonte: Samara Lorrana, 2023.

Quem toca os tambores são os ogãs e alagbes e a eles são conferidos essa função específica, também sagrada de trazer os orixás através dos toques ensinados por outros mais experientes

Figura 13 - Ogãs e Alagbe no pepelê tocando atabaque, agogô, caxixi e matraca.



Fonte: Diego Lima, 2023.

Ao lado do salão de festas públicas, uma pequena arquibancada para receber os convidados, bancos de madeiras e cadeiras feitas em padrão mais estilizado com o intuito de receber as autoridades sacerdotais de outros terreiros. As cadeiras mais elaboradas são as do babalorixá e das demais autoridades da casa que também servem aos orixás se sentarem durante o rito. Somente se sentam nestas cadeiras os Orixás de pessoas com maior tempo de iniciação e que tenham pagado a obrigação de 7 anos em diante.

O famoso “fuxico” é a denominação jocosa do quarto onde as malas, sacolas esteiras, colchões, roupas, toalhas, sandálias ficam. É o lugar do abrigo das coisas, que acomoda o necessário para os dias longos de estadia e o lugar de circulação de ideias, palavras, através do Ejó (conversa), da confusão de coisas que se misturam, da desorganização de roupas e os calçados que se faz ali presente em consequência da falta de tempo por conta da ocupação dada pelas funções de cada dentro da casa e necessárias para a realização das festas. Essa é a denominação de um lugar que abriga também conversas “miúdas” de “fuxicar” com outro irmão.

A cozinha possui seu peso e importância. As comidas estão presentes nas celebrações, nos ebós e na magia. São elementos da estrutura ritual. A alimentação e a manipulação das comidas estão no patamar de alimento espiritual e físico dos filhos, alimentam orixás, renovam as energias na dinâmica do axé, portanto é um espaço que movimenta o sagrado da casa. O espaço da cozinha possui função tão importante que a ela, são conferidos cargos específicos, determinados pelos orixás. A Iyáçijé- Responsável pela comida das pessoas da casa, que cuida da organização e planejamento da alimentação dos dias de recolhimento do grupo- e, a Iyabassé - a que manipula os alimentos dos orixás, responsáveis pelo preparo dos axés, que são as partes separadas dos animais para se colocar ao pé do santo, ou seja, nos assentamentos/quartos de santos. A casa atualmente não possui nenhuma mulher designada nestes dois cargos. As duas últimas pessoas apontadas para exercerem tais funções as deixaram uma por se desligar voluntariamente da casa e a outra em decorrência do seu afastamento pela idade muito avançada. Sua passagem para o orun¹⁹, desligamento do plano material, ocorreu em outubro de 2023. Portanto, a cozinha tem seu lugar privilegiado na disputa do saber/poder.

Figura 14 - Ajeum (comida) - Festa Olubajé, Orixá Omolu



Fonte: Sarah Arcângela, 2020

¹⁹ O plano espiritual pós morte do corpo físico.

Da galinha oferece aos orixás seus miúdos: coração, pulmão, fígado, moela e pedaços da parte externa, ponta do peito, ponta da asa, pescoço e o final do espinhaço do animal. Retirar os axés é concedido somente a pessoas mais velhas iniciadas, mulheres que tenham cargos mais altos na casa. Os Abians, no máximo depenam as galinhas, mas não podem entrar em contato com os axés, não retiram os axés dos bichos e nem se envolvem na sua preparação na cozinha e nem podem participar da *copagem* dos bichos.

Para Sérgio Ferrete, antropólogo das religiões de matriz africana do Estado do Maranhão, baseado em suas pesquisas de campo nestes territórios, principalmente entre os terreiros de Tambor de Mina, descreve seu preparo e o que imagina ser o sabor:

A comida de santo é insossa. Oferecem os axés: cabeça, pés, moela, fígado – só as partes dos axés. O restante é preparado para servir aos devotos e amigos. Oferecem para uma entidade de cada vez, em pratos brancos, alguidares, tigela branca para Oxalá, prato de barro para Acossi. São arrumadas em folhas de mamona. Oferecem por 24 horas e depois despacham. As comidas que sobram são despachadas nas matas, nos rios e lagoas (Ferrete, 2011, p. 258 apud Souza, 2018).

Do bode, os bofes: tripa, bucho, fígado, o rim, pâncreas e o baço. Essas partes são limpas, cozidas e adicionadas à preparação em panelas separadas com Epô²⁰ (dendê), alubaça (cebola) e depois arrumadas nas vasilhas de cerâmica ou de louça, alguidares, pratos de barro, porcelana ou vidro. Dependendo de que santo for comer é que a arrumação será definida. Se for santo funfun (do branco, como Oxalá) o dendê não pode ser utilizado e suas louças não podem ser coloridas. Da parte externa: o rabo, a estrutura óssea, também são refogadas a parte e depois arrumadas nos pratos ou alguidares junto com os miúdos. Da cabeça se extrai um pó sagrado depois de dias secando ao sol é levado para ser assado em brasa. Depois de assado é pilado até virar pó, pó mágico. O que sobra das carnes, tanto da galinha quanto do bode, é consumida pelos filhos no dia a dia e outra parte também é feita para servir comidas para os convidados durante celebração pública. “Enfim, tudo come em um terreiro de candomblé, o tambor come, a cabeça come, as pessoas se alimentam, os objetos comem (...) se a alimentação é o veículo pelo qual a educação é mediada, a cozinha simboliza o próprio ambiente onde os saberes circulam” (Souza, 2018, p. 57).

²⁰ Significa azeite. Nas cantigas entoadas para cada santo na hora de temperar os animais na hora exata do ato sacrificial dos bichos, estes animais são temperados, antes mesmo de ir para a preparação na cozinha. Cada elemento colocado é cantado pelo babalorixá e os filhos iniciados respondem pelo nome de cada elemento. Epô (azeite de dendê, azeite doce), otin (bebida alcoólica), oin (mel,) eran (farinha), omi (água). São os temperos da hora da copagem.

Limpar o axé, cozinhar o axé são funções que conferem muita atenção e com designações certas a pessoas que possuem o tempo das suas obrigações pagas. Portanto, cozinhar/comer, dançar, cantar, tocar não é só movimento mnemônico de um grupo. É interação social, é epistemologia dos corpos, é também episteme educativa.

1.2 Aprender com o corpo no axé: Geometrização do corpo vivido

Os estudos em educação no Brasil perpassam por este desenrolar ao enfrentamento do racismo epistêmico onde elementos filosóficos e culturais não-ocidentais são invisibilizados por uma crença na inferioridade ou menor importância daquilo que se está fora do eixo ocidental. Wanderson Flor do Nascimento (2016) ao citar Ramón Grosfoguel chama de racismo epistêmico

uma articulação social dos saberes que considera os conhecimentos não ocidentais como inferiores aos ocidentais e estabelecendo um critério de relevância para que apenas parte do que seja produzido no ocidente seja avaliado como sendo merecedor de pertencer às linhas modelares do cânone ocidental de conhecimentos que devem ser disseminados. Como normalmente as universidades movem-se, prioritariamente, pelos currículos orientados pelos cânones ocidentais de pensamento, abordar conhecimentos não ocidentais ainda tem sido uma prática periférica em todo o ocidente (Grosfoguel *apud* Nascimento, 2016, p.232)

Em tempos e espaços do conhecimento, a cultura em educação tem dado um tom para pensar questões dentro do pluriverso esquema territorial e curricular trazendo outros corpos na escrita da linguagem educacional.

Vivemos, sentimos, nomeamos a cultura, a sociedade e as nossas diferenças através do tempo. E o tempo das diferenças é um tempo de batalha, de guerras culturais, de imposição, exposição. O conceito de cultura é polissêmico e guarda em si questões filosóficas e epistemológicas fundamentais para o entendimento do social. Cultura é política. Cultura narra. Cultura projeta ficções e afetos de territórios existenciais. Fundamentalmente, é terreno de desconstrução nessa nova condição.

Se a noção de cultura é algo histórico, material, dialético, político, é também existencial pois demarca as experiências dos diversos grupos sociais e daquilo que resulta a sua dominação enquanto sujeitos. Na perspectiva rizomática, não existe um centro, tanto no sujeito como no objeto; o que importa é o movimento, fluxo “nômade” dos conceitos e do pensamento com as marcas da multiplicidade e de conexões-desconexões com está posto ou deposto nos elementos distintos; sem ponto fixo no espaço-tempo de seres e objetos. E cultura vivida é a ação e expressão dos sujeitos no cotidiano mediatizadas pela experiência

vivenciada, pelas vivências. (Paixão; Nunes, 2015, p. 519-533). A Cultura Viva é a ação e expressão dos sujeitos no cotidiano, com base nas experiências vividas (Paixão, 2000)

A territorialidade perfaz um lugar de (re)construção da cultura, do cotidiano, uma memória do “conjunto de mundos – e, conseqüentemente, de territorialidades – aos quais estamos inexoravelmente atrelados, uma busca por pensar nosso espaço e, de alguma forma, o próprio mundo, considerando as bases espaço-temporais – a geo história, enfim – em que estamos situados.” (Haesbaert, 2020, p. 76).

O etnocurrículo nesse contexto, configura-se como uma tentativa de superação dos limites do currículo tradicional inscrustado nos processos educativos institucionais, construído a partir de exclusões, silenciamentos e em matrizes eurocêtricas. Procurando práticas educativas que reconheçam e valorizem os conhecimentos, culturas e identidades específicas de grupos étnicos, culturais ou comunidades tradicionais em contextos educacionais, o etnocurrículo nos auxilia na análise dos rizomas do axé e seus movimentos de expansão.

acrescida de uma inflexão crítico-hermenêutica na qual esses atores, além de portar sentidos por meio de suas ações e realizações etnometódicas, são sujeitos criadores incessantes de sentidos e, com isso, por meio de suas ações, forjam e organizam suas realidades socioculturais, bem como teorizam sobre elas. Nesse veio, produzem descritibilidades, inteligibilidades, reflexibilidades, analisibilidades e sistematicidades, lugar da emergência e das dinâmicas constituintes dos seus etnométodos. Tais etnométodos estão sempre vinculados às implicações e realizações dos atores/autores, isto é, seus investimentos ideológicos, existenciais, culturais, libidinais, conscientes ou não e configuram a objetivação das suas vidas cotidianas para todos os fins práticos (Guerra; Macedo, ano 2016, p.37)

Portanto, a cultura viva no axé através da musicalidade, corporeidade, oralidade e tradições, no devir destes territórios religiosos, podem ser vistos como movimentos de passagem para uma educação capaz de mover outras percepções, outros sentidos. A nosso ver, um caminho, um encontro, uma “nova presença” no território cultural das Amazônias. Entendemos este como lugar do deslocamento da memória, história, continente e etnicidade. A partir dessa multiplicidade de sentidos, que este lugar dá passagem a reflexão acerca do lugar da religiosidade de matriz africana, como território existencial de um grupo, e, perfaz rizomas de um saber da diferença, atonal dentro da hegemonia ocidental, criando um etnocurrículo existencial das Amazônias.

Entendemos que as vivências do axé estão inscritas fundamentalmente no corpo. “*Axé se vive*”²¹. Apesar da oralidade exaltada pelos movimentos acadêmicos e sociais em

²¹ Frase sempre reportada pelo sacerdote Babá Edson Catendê no cotidiano dos seus filhos no Ofá Kare. A mesma frase foi expressa na sua fala em encontro online com membros da casa em vista da impossibilidade de

torno da cultura africana e na vivência de afroreligiosos como uma prática que se destaca para realizar esta contraposição discursiva da lógica ocidental, pensamos nesse movimento discursivo como esse contraponto de memória ancorada durante muito tempo apenas pelo registro escrito na epistemologia histórica. Percebemos que a vivência do axé se constitui como um movimento da diferença, de paisagens territoriais fluídicas entre ritos de iniciação, danças e batuques que ancoram a vida. Revisitamos o corpo no axé como o devir da criação, um corpo de potência que produz reconstrução a cada encontro, em cada ritual.

No transe dos corpos presente nos rituais está a expressão da presença de reis e rainhas do passado mítico africano. Na performance dos gestos a serem ensinados pelo sacerdote às crianças e adultos de como tomar a benção, a posição do corpo do Yaô nas celebrações que devem seguir a hierarquia de bater a cabeça primeiro a porta, depois ao centro do salão onde está o axé plantado da casa, depois os atabaques. Quando toca para cada orixá no xirê²². Segue o ensinar do lugar dos corpos seja na posição dos braços, da cabeça, de se posicionar na roda. Seguem uma outra lógica que desconstrói e subverte algumas noções como a de gênero, pois cada participante toma benção de acordo com o orixá que comanda e rege seu ori (cabeça). Mesmo se reconhecendo como mulher, a posição da benção é masculina ou feminina de acordo com o gênero do orixá. Uma mulher de Ogum (uma energia ancestral que é um guerreiro ligado ao ferro), seu corpo vai seguir a posição da benção de acordo com a energia masculina e não como se identifica na vida sexual “fora” do terreiro, caso for uma mulher.

Subverte-se a lógica geracional, pois a ordem da benção segue a ordem de feitura/iniciação do seu membro, ser criança nem sempre significa ser mais novo. É obrigatório fazer fila e ficar abaixado em sinal de respeito aos mais velhos que estão à sua frente e à autoridade do sacerdote, enquanto se espera a sua vez de lhe tomar benção, de ouvir as orientações a cada momento das obrigações dentro da casa de candomblé. Tempo e antiguidade é posto no candomblé, mesmo sendo cronologicamente uma criança.

Nestes territórios, subverte-se o idioma, a linguagem falada oficialmente no país, pois no momento que se adentra o território do terreiro há uma exigência em falar o nome dos objetos na língua Yorubana. Cebola é alubaça; copo é gomin; sal é ió; faca é obé; okan é

promover reuniões presenciais mais amplas devido ao impacto da pandemia de COVID 19. O momento foi uma estratégia adotada por meses de manter o elo de convivência e aprendizado, com temas selecionados previamente pelo sacerdote. Este aconteceu no dia 16/04/2021.

²² Xirê: festa, brincadeira. Durante a festa pública do candomblé, o ritual inicia em roda, seguindo a hierarquia de iniciação dos filhos da casa, entoando os cantos reverenciando cada orixá (Dicionário)

coração e assim por diante. As pessoas não serão chamadas apenas pelos seus nomes registrados nos livros oficiais do registro civil brasileiro, mas, seguindo a posição de feitura do “barco”: 1º dofono(a), 2º dofonitinha (o), 3º fomo, 4º gamo e em seguida pelo orixá principal que rege-lhe a vida. Exemplo: Dofono de Xangô (Deus do fogo e dos trovões), Dofonitinha de Oxum (deusa da beleza, doçura e fertilidade, representada pelas águas doces das cachoeiras e dos rios), Fomo de Aganju (aganju é outra qualidade de Xangô, o Deus do fogo e da justiça).

O barco é uma designação do coletivo de pessoas que realizam a iniciação no candomblé juntas no período designado para estes novos membros poderem aprender a receber a energia dos orixás. Entendemos que o barco também se apresenta como uma metáfora da travessia dos corpos africanos pelos barcos transatlânticos que trans territorializam esses corpos em energia referenciadas na natureza: fogo, água, lama, vento, trovão, mata.

A realização da linguagem do corpo é realizada por essa força e dinâmica que permite o acontecer e o devir, pois consolida a existência de seus membros em processos outros de educar e ensinar. Recria o currículo na Amazônia porque seus membros iniciados dançam em transe, com seus corpos, “encenando” as forças da natureza e se recriam perfazendo ciclos determinados de aprendizagens. Os membros do candomblé performam seus corpos seguindo os movimentos dos elementos da natureza: dançam aos ventos de Oyá, entre as águas doces de Oxum, em meio ao molejo do caçador Oxóssi para não ser enxergado pela caça no meio da mata, na firmeza das mãos reproduzindo o movimento da espada de Ogum, encurva-se para demonstrar a velhice e sabedoria de Oxalá ao se sustentar no opaxorô²³ que trouxe a criação do ayê²⁴. Que gritam quando o “barravento” dos espíritos das matas encostam e chegam para tomar a Jurema, fazer o corpo de quem os recebem aprender a cantar, curar, espantar o maldizer e o malfazer. O brincar como aprender também se faz presente através dos espíritos dos Erês que espalham a criança interior, realizam lambujas de doces na cara, reorganiza os seres em outra dimensão não hegemônica: dançante/performático, falante/musical, rostos que se contraem fora do espectro da modernidade de sorrisos digitais. Corpos que ao se transmutarem em energias ancestrais divinas, tremelicam, caem, vibram em cena no “palco” do axé.

²³ Opaxorô: Cajado de Oxalá. (Dicionário)

²⁴ Ayê: Mundo terrestre. (Dicionário)

SEÇÃO 3

Figura 15 - Festa de Ogum, Xangô, Ossain, Yemanjá e Ewa.



Fonte: Acervo AFAIA, 2023

CAPÍTULO 2 - TEMPO E LUGARES DAS NARRATIVAS DO CORPO

“Linguagem que nasce do corpo, corpo que cresce na linguagem” (Tavares, 2020, p. 23).

2.1 Antropologia do corpo: A sociologia corporal

O corpo como tema não é novo nas ciências sociais e a antropologia concentra a maioria dos estudos. O próprio termo corporeidade tem sido recorrentemente utilizado em pesquisas históricas, antropológicas, e, na educação são tímidas ainda para delimitar e enfatizar as experiências culturais e educativas. Uma visão secundária sobre o corpo pode ser consequência das tradições clássicas das culturas judaico-cristãs onde se pode inferir que a construção de uma visão binária de ser humano que circula em torno da divisão entre corpo e alma, físico e mental.

Cada sociedade, traz no corpo narrativas de suas visões de mundo, suas dinâmicas performáticas, seu sentido, o valor e seu poder. Na antropologia o corpo como um elemento constitutivo da cultura é um tema recorrente e enfatizado, colocado no lugar de correspondências com o mundo. Em sociedades tradicionais, percebe-se essa condição em menor grau, em não separação do ser humano com o corpo, ao contrário da sociedade moderna e ocidental. A separação entre os seres humanos e a natureza se aprofunda neste modelo social.

No campo da historiografia alguns estudos podem ser citados que representam o tema: Norbert Elias, em *O processo civilizador* (1939); *Os Reis Taumaturgos* (1924) de Marc Bloch em *Os corpos do Rei* (1957) de Ernest Kantorowicz, marcaram o pensamento social de um poder simbólico. Outros autores como Michel Foucault com *O Nascimento da Clínica* (1963), e seus volumes da *história da Sexualidade* (1976-1984) analisando os discursos de poder sobre os corpos pelas instituições sociais e em torno da sexualidade. (Marquetti; Funari, 2014, p. 9).

Marcel Mauss foi quem buscou, pela primeira vez na antropologia, estudar o corpo como espaço de representação e de interferência da sociedade e da cultura. Ao criar a noção de fato social total “o corpo passa a ser alvo de investidura (...) como processo de seleção, de escolhas(...), uma definição das técnicas corporais como um fato social de tipo especial.” (Siqueira, 2013, p. 22-23).

David Le Breton em “*La sociologia del cuerpo*” (2002) afirma que a corporeidade é um fenômeno social e cultural de ordem simbólica que estabelece conexões com o contexto

social e cultural, individual e coletivo. Existir exige de cada ser um mover-se por um espaço e por um tempo em uma série de gestos corporais que narram a vida dos indivíduos em uma dada realidade. Através da sua corporeidade os seres humanos dão sentido a sua existência transmitindo, como receptor e emissor, o conjunto de significações da realidade social. Para este sociólogo, a experiência corporal é de extrema importância inclusive nos processos educativos de transmissão de conhecimentos, principalmente entre crianças e adolescentes de uma determinada comunidade. Apesar de estarem mais fortes nesta fase, as experiências do corpo atravessam toda a existência humana. “El cuerpo existe em la totalidad de sus componentes gracias al efecto conjugado de la educación recibida y las identificaciones que llevaron al actor asimilar los componentes de su medioambiente” (Breton, 2002 p. 9).

Aprofundando a questão do corpo no contexto da sociedade moderna em “Antropologia do corpo e modernidade”, para Le Breton o corpo é uma construção simbólica do eu, do indivíduo baseado no acentuado individualismo em que os vínculos entre as pessoas são relaxados, e a oposição entre vida privada e vida pública é valorizada, a emergência de um saber racional positivo e laico sobre a natureza resulta em uma ideia de corpo como realidade em si mesma, dissociada do homem e o recuo das tradições populares e locais, dando, aos poucos, lugar à medicina instituída como o saber oficial sobre o corpo. O corpo torna-se na modernidade ocidental um lugar de domínio pessoal, individual e objeto de uma fabricação polissêmica da vida coletiva desde o renascimento. Cada pessoa constrói, na modernidade, uma espécie de bricolagem do seu próprio corpo, como se deslocassem o corpo das estruturas do tempo e da história, pormenorizando e erguendo as histórias pessoais em seu nível máximo. Reconhece o progresso do individualismo na trama social da modernidade como uma imposição a noção moderna de corpo e da consequente ruptura da solidariedade que mescla a pessoa a um coletivo e ao cosmos. Cita os estudos de outro antropólogo Maurice Leenhardt para exemplificar diferentes noções de corpo em sociedades não-ocidentais, onde realizou estudos sobre os canaques, na Melanésia. O corpo não é concebido pelos canaques como uma forma isolada do mundo, principalmente o mundo vegetal.

Entre os canaques, o corpo recebe suas características do reino vegetal. Parcela não destacada do universo que o banha, ele entrelaça sua existência às árvores, aos frutos e as plantas. Ele obedece a pulsação do vegetal, confundindo a essa *gemeinschaft alles lebendigen* (comunidade de tudo aquilo que se vive), da qual Cassirer dizia outrora. *Kara* designa, ao mesmo tempo, a pele do homem e a casca da árvore. A unidade da carne e dos músculos (*pié*) remete à polpa ou ao caroço dos frutos. A parte dura do corpo, a ossatura, é nomeada com o mesmo termo que o coração da madeira. Essa palavra designa igualmente os cacos de coral lançados

sobre as praias. São as conchinhas terrestres ou marinhas, que servem para identificar os ossos envolventes, tais como o crânio. (...) O corpo não é concebido pelos canaques como uma forma e uma matéria isoladas do mundo; ele participa em sua totalidade de uma natureza que, ao mesmo tempo, o assimila e banha. A ligação com o vegetal não é uma metáfora, mas uma identidade de substância. (Breton, 2013. p. 23)

A própria noção de pessoa cristalizada em torno do eu é muito recente na história ocidental, portanto, a ideia de pessoa e noções de corpo como um estatuto e dotado de sentido é uma tendência contemporânea, mas mesmo assim Breton informa que noções comunitárias resistem em países Europeus, como a França, onde essa dimensão não desaparece totalmente colocando seus corpos no enredo de tradições populares do curandeirismo, na ordem simbólica do cosmo e dos elementos naturais através das curas de pessoas em determinadas regiões francesas. Concomitante a noção de pessoa, nasce a descoberta do rosto. Para cada descoberta do eu e de si, nasce um indivíduo que descobre seu rosto, como único e singular.

Na filosofia proposta por Merleau-Ponty o corpo tem um sentido, uma percepção própria, a primeira, na condição do ser humano no mundo. Seu projeto filosófico reabilita o sensível, interliga os seres humanos às suas percepções. Na filosofia, a experiência perceptiva sempre esteve em condição menor e para a sua fenomenologia da percepção, o sentir dá acesso ao mundo em sua presença sensível em contraposição à racionalidade exigida nos feitos científicos, da tradição onde corpo é apenas matéria de pesquisa, em seus aspectos fisiológicos, que só o percebe depois que consegue obter consciência. Para o autor, somos o corpo da percepção, no qual conduz e valoriza a existência. A sensibilidade e as significações estão imbricadas, uma *ontologia da carne*²⁵, e destaca que a subjetividade é, em sua essência, corporal. Essencialmente uma maneira de ir ao encontro do mundo através do corpo vivido pois o corpo não está imóvel diante dele, nosso espaço e existência nos enraiza a partir de nossa percepção.

O mundo não é aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo; eu estou aberto ao mundo, comunico-me indubitavelmente com ele, mas não o possuo, ele é inesgotável. "Há um mundo", ou, antes, "há o mundo"; dessa tese constante de minha vida não posso nunca inteiramente dar razão. Essa facticidade do mundo é o que faz a *Weltlichkeit der weil*, o que faz com que o mundo seja mundo, assim como a facticidade do Cogito não é nele uma imperfeição, mas, ao contrário, aquilo que me torna certo de minha existência. O método eidético é o de um positivismo fenomenológico que funda o possível no real. (Merleau-Ponty, 1999, p. 14).

²⁵ CAMINHA, Iraquitã de Oliveira. 10 lições de Merleau-Ponty. Rio de Janeiro, Vozes, 2019, p. 13: "a carne é finalmente uma espécie de metáfora para falar de nosso vínculo primordial com o mundo por meio do nosso corpo".

O que o corpo sente está em conexão com a motricidade pois é um conjunto de significações vitais dela. As cores, os gestos, as texturas, os sons, os sabores, os odores estão associados aos movimentos do corpo é a maneira como esse corpo se corresponde com o mundo e cria uma linguagem dirigida pelo sentir.

Como pensar o corpo a partir da religião é a inquietação da antropóloga do Departamento de Sociologia e do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia, Míriam Rabelo. Com a intenção de mostrar que o corpo abre caminhos de pensar a experiência religiosa, tece considerações sobre o papel da sensibilidade (a compreensão encarnada), do aprendizado em articulação como agência na religião e o papel dos objetos no agenciamento dos corpos tanto no segmento afro religioso quanto no seguimento cristão, traçando as similaridades entre o candomblé e o pentecostalismo.

A compreensão encarnada é um conceito que mostra que o aprendizado vai muito além de entender as coisas como processo apenas mental e cognitivo. O agenciamento revela como um campo de possibilidades de agir determinam a modalidade de agência e como cada lugar possui uma maneira característica de agenciar os seus adeptos. Remete a narrativa de um Bori e da iniciação no candomblé²⁶ como a experiência singular da preparação dos corpos dentro da estrutura ritual. Para ela é inegável que nestes dois momentos o corpo é elevado a potência máxima dentro da sua experiência vivida. Tomada pela ideia de percepção em Merleau-Ponty, seu conceito de compreensão afirma que as coisas estão em nosso horizonte para serem reconhecidas em suas significações. Portanto, entendimento e sensibilidade não estão separados no contexto religioso. O ato de aprender é constituinte em toda religião.

chama a atenção para outra dimensão importante do aprendizado religioso: aprender é um processo que envolve a sujeição do corpo às demandas dos lugares abertos pela inserção religiosa, a um conjunto de posturas, exercícios e rotinas destinados a atender a essas demandas. Os espaços sociais são recortados por relações de poder: o desenvolvimento de sensibilidades nesses espaços está intimamente conectado à constituição de formas de subjetividade a partir do exercício do poder sobre o corpo (Rabelo, 2011, p.20).

Stela Caputo (2012) inaugura no campo da educação uma análise mais específica sobre os processos de aprendizagens e saberes trocados, compartilhados em uma comunidade de axé. Realizou entre adultos e crianças numa “roça” de candomblé do Rio de Janeiro, uma investigação dos saberes compartilhados com estas crianças na convivência

²⁶ Estes dois momentos já foram narrados pela autoetnobiografia da pesquisadora, na introdução do texto.

cotidiana delas com adultos no e de seu sagrado. Também foi motivo de preocupação e análise, a relação desigual, da escola com as crianças pertencentes aos terreiros de candomblé.

nessa tangência cultural de adultos e crianças, como elas lidam com as proibições de brincar de imitar, “pegar” santo – não sabendo a maioria dos adultos que esta prática é extensamente formativa e séria para as crianças (...). E as práticas pedagógicas imbuídas de estratégias orientadas pelas práticas da posição que os professores ocupam no campo religioso parecem acirrar o quadro negativo de embates dentro da escola quanto à realidade cultural e religiosa das crianças. (Almirante, ano, p.)

Em análises mais locais, de pesquisadores em Universidades Amazônicas, a experiência religiosa e sua capacidade educativa, são também campos profícuos de aproximações. A experiência mítica e do sagrado Amazônico é uma questão para se pensar a dimensão educativa. São exemplos de produções no campo destes processos junto a tradição cristã e da afrorreligiosidade como espaços de aprendizagens e elementos educativos estabelecidos noutras dimensões, fora do contexto institucional escolar. Tanto na afrorreligiosidade quanto na tradição cristã, o sagrado se coloca como dimensões múltiplas e podem ser encaradas como análises possíveis dos processos de educação entre os sujeitos.

João Colares Neto (2016) ao analisar um terreiro de Tambor de Mina no Pará reconhece esse espaço religioso de tradição de matriz africana como um espaço educativo intercultural, no sentido de que os complexos culturais híbridos nesses espaços articulam modos específicos de saberes e se colocam frente a colonialidade hegemônica eurocêntrica, capitalista e cristã do mundo moderno. Para o autor, estudar um terreiro e seus processos educativos internos permite perceber que saberes e tradições são trocados nestes espaços religiosos. Possibilita também a resistência e sobrevivência da cultura afro-brasileira, a despeito do racismo, da intolerância religiosa e da discriminação estrutural contra negros e classes populares em nosso país.

Pensando a tradição cristã, Maria Betânia Albuquerque (2011) ao realizar uma interpretação do Santo Daime em seu livro “Epistemologias e Saberes Ayahuasca” argumenta que estudar processos de aprendizagens nas práticas do Daime, religião de orientação cristã na qual utiliza uma bebida de origem indígena com efeitos psicoativos, é entrar em um espaço imerso em múltiplos saberes e outras epistemologias possíveis de existência, rompendo as fronteiras do conhecimento científico que se estabelece em torno de um discurso único de existir. A autora relata que certamente a pesquisa teve um impacto na sua vida como pesquisadora, dada a complexidade físico, química, cognitiva e mística. Lugar incomum de pesquisas na educação. Porém, para ela:

Quanto mais mergulhava nesta experiência mística, mais a dimensão educativa ia se delineando. Estava, então, diante de uma modalidade de educação e de cognição que se diferenciava das formas tradicionais de se pensar os processos de aprendizagens, marcadamente centradas na *escola* como o lugar da educação, nos livros como monumento do saber e no professor como autoridade máxima (Albuquerque, 2011, p.23).

As crianças do candomblé também foram o centro de outra pesquisa, no estado do Pará. Barroso (2014) realizou um estudo sobre as crianças ligadas ao Ilê Iyá Omi àsè Òfá kare, o mesmo campo desta pesquisa, na cidade de Belém. No entanto, a pesquisa de Barroso limita-se ao grupo de crianças que são consideradas pela comunidade como indivíduos fundamentais para a continuidade das tradições de culto aos orixás, são eles os responsáveis por manterem vivas as tradições e a cultura ancestral. Nos dois estudos as crianças são os sujeitos sintetizadores dos processos educativos nestes territórios.

Para Muniz Sodré (2017) o corpo vem associado à filosofia, uma filosofia de atabaques, onde o corpo tem uma importância significativa. O corpo tem seu lugar como um espaço dialógico, simbólico com outros lugares e associado ao pensamento Nagô. Nagô faz referência a um complexo cultural de origem africana, um paradigma que tem suas origens na Nigéria e Benin (ex-Daomé). Nagô foi um termo genérico para a diversidade do complexo cultural que designa os falantes da língua Iorubá, que também aparecem como denominados de Jeje-Nagô. Para os nagôs, a *Arkhé* africana pode ser dita *igbá iwa axé*, mas é ritualmente especificada pela palavra *axexe*, cerimônia, por ocasião da morte de seu membro, são reverenciados seus ancestrais, a origem das linhagens. O si-mesmo corporal dos nagôs é um princípio e uma diferença radical na epistemologia do corpo ocidental que não se deixa estabelecer uma comunicação com a diversidade dos fenômenos. Portanto, o corpo nestas comunidades afro religiosas não é apenas representação, mas potência incisiva de corpos que estão inscritos em um território.

a comunidade litúrgica Nagô (*o egbé*), o “terreiro de candomblé” é a organização responsável por um tipo de visibilidade, portanto, por aquilo que transforma em existente um suposto inexistente ou algo socialmente ou algo socialmente conotado como de fraca intensidade existencial. Essa comunidade, que inaugura uma experiência inédita no interior de um ordenamento social hegemônico, implica um novo tipo de subjetivação, em que ocupam um primeiro plano, a experiência simbólica do mundo, o primado rítmico de existir, o poder afetivo das palavras e a ações, a potência de realização das coisas, as relações interpessoais concretas, a educação para uma boa vida uma boa morte, o paradigma comunitário, a alegria frente ao real, e o reconhecimento do aqui e agora da existência (Sodré, 2017, p. 100).

Isso mostra que, para Sodré, o corpo não é apenas um objeto físico, mas também um veículo de expressão cultural e identidade, especialmente no contexto afro-brasileiro. Portanto, o corpo, em sua filosofia, é visto como um elemento central na interação e compreensão do mundo, um espaço de diálogo e expressão. Ele serve como um meio para explorar questões de identidade, cultura e experiência subjetiva.

2.2 Corpo-rede: Associações de saberes ancestrais

Ter um corpo e aprender a ser afectado, ou seja, “efectuado”, movido, posto em movimento por outras entidades, humanas ou não-humanas. Quem não se envolve nesta aprendizagem fica insensível, mudo, morto.” (Latour, 2008, p.40)

A educação ainda pouco se vale da teoria ator-rede. A teoria ator-rede, a TAR, é uma nova forma de avaliar as relações sociais, na qual todos os seus conceitos e pressupostos teóricos e metodológicos apontam sempre para a ideia de fluxo, mobilidade, movimento e circulação. Os fenômenos da realidade social são constituintes e se integram a partir de conexões e associação em rede. Rede não se configura como uma estrutura, infraestrutura ou sociabilidade. É por onde as coisas passam, acontecem, deslocam-se. O próprio movimento da rede e de seus atores é o local privilegiado de análise e da existência das controvérsias. As controvérsias são parte das articulações, elas são o lugar onde se estabelecem as contradições e, a partir delas, as novas associações. Lemos (2013, p. 106) enfatiza que “a TAR tem nas controvérsias o momento e o lugar privilegiado para observar a circulação, a criação e o término das associações, para observar a agregação social”.

Dito de outra maneira, a rede está sempre se formando nas associações, e elas não são estáticas. O corpo também possui seu lugar e importância. O corpo, para Bruno Latour, não carrega uma única definição e nem é possuidor de uma essência ou substância única. Para o autor, não faz sentido definir o corpo por meio de uma morada provisória de algo superior, ou como porte de uma alma imortal, universal, ou de um único pensamento. Tal é sua relevância como categoria nas ciências sociais: corpo só possui sentido quando este é sensibilizado em contato com o outro, sejam humanos ou não humanos. O corpo adquire sentido no momento que se sensibiliza ao ser incorporado nas associações da rede, seja com alguém ou a “coisas” não humanas. *Concentrando-nos no corpo, somos imediatamente - ou antes, mediadamente - conduzidos aquilo de que corpo se tomou consciente. É assim que interpreto a frase de James: ‘O corpo em si e a principal instância do ambíguo’* (Latour, 2018, p.39).

Com a intenção de devolver ao corpo sua importância como lugar de poder, na teoria criada por ele, o corpo requer uma compreensão de todos os equipamentos materiais que o tornam sensível às diferenças. Corpo compõe uma epistemologia política atual de biopoder. O corpo, ao longo de sua exposição ao mundo, vai sendo adquirido conscientemente, em meio a estímulos sensoriais. Ou seja, o corpo aprende, é “treinado”, incorporado por articulações e proposições que se encadeiam na vida. No capítulo “*Como falar do corpo? A dimensão normativa dos estudos sobre a ciência*” exemplifica como os laboratórios realizam treinos de narizes para a indústria de perfumes.

Não é por acaso que se chama ‘nariz’ a esta pessoa. Tudo se passa como se pela prática ela tivesse adquirido um órgão que define a sua capacidade de detectar diferenças químicas ou outras: pelo treino, aprendeu a ter um nariz que lhe permite habitar num mundo odorífero amplamente diferenciado. As partes do corpo, portanto, são adquiridas progressivamente ao mesmo tempo que as contrapartidas do mundo vão sendo registradas de nova forma (Latour, 2018, p. 40).

Portanto, aprender é articulação. Um sujeito sozinho, isolado em si, não tem nada de interessante, profundo ou válido. Ele só se torna interessante, plausível de demonstrar novidades quando ressoa com os outros, quando é influenciado por novas entidades.

O que chamamos aqui de entidade é definido por Bruno Latour (2002) como tudo o que existe ou pode existir, produzindo ou sofrendo efeitos pela ação de outras. Neste “interjogo” de forças, as estratégias de existência implicam em levar em conta as recalcitrantes de elementos humanos e não humanos. Estes últimos tomados como parte dos coletivos compostos, conjuntamente com os humanos, tendo a potencialidade de se revelarem actantes, ou seja, de exercerem ou sofrerem algum tipo de ação, participando de um processo. (Porto; Oliveira, 2016, p. 60)

Nesse sentido, as entidades divinizadas do axé não são meras ideias, apenas forças invisíveis para um candomblecista, são actantes da rede numa rede que tem peso entre humanos e não humanos. Utilizo uma frase da minha irmã de barco, que sempre expressa para responder aos marxistas e estruturalistas do seu convívio acadêmico: *Orixá é concreto!* Relacionando essa frase a teoria ator-rede podemos dizer que quanto mais mediações o corpo sofre em um terreiro, mais elaborada sua rede se torna. Uma rede que pode ser divina ou não, posto que essa concretude construída em consonância com o outro, seja com os irmãos de santo, seja com os orixás, lhe dão força para existir e lhe conferem movimento para ecoar no mundo. Mesmo em meio a controvérsias e discordâncias, que são vistas nesta teoria como algo profícuo, são elas capazes de criar um mundo multiverso. Não apenas uma realidade fragmentada de costas uns para os outros. A sociedade é vista como uma realidade multiversa, que funciona em rede e é feita de hábitos que se cooperam por um determinando

tempo. Sociologia das associações, sociologia da tradução, sociologia da inovação, ontologia do actante- rizoma, ontologia das associações, antropologia simétrica, ontologia plana, ontologia dos mediadores, semiótica da materialidade (Porto; Oliveira, 2016, p. 61).

O objetivo da TAR é pensar a mobilidade que acontece nas associações e é dirigido para narrar essa circulação. É pela valorização dos actantes por intermédio dos seus rastros na rede. Aproximando-se de Deleuze, no sentido de quebrar essa lógica universalista de ser e estar no mundo, a ideia de rizoma ajuda a atinar estes rastros. A perspectiva rizomática de Deleuze e Guattari desafia a forma tradicional de pensar e organizar o conhecimento. Sem uma estrutura hierárquica centralizada, os elementos estão interconectados de forma horizontal e não linear, não existindo um centro nem no sujeito e nem no objeto. O que importa é o movimento, fluxo “nômade” dos conceitos e do pensamento com as marcas da multiplicidade e de conexões-desconexões, como estão postos – ou depostos – os elementos distintos; sem ponto fixo no espaço-tempo de seres e objetos.

O rizoma de Deleuze e Guattari é uma estrutura não centrada e não hierárquica, com rede de autômatos e a condição de complexidade. Como modelo descritivo de um sistema epistemológico, o pensamento rizomático constitui um fluxo:

Um rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, intermezzo. [...] Para onde vai você? De onde você vem? Aonde quer chegar? São questões inúteis. [...] É que o meio não é uma média; ao contrário, é o lugar onde as coisas adquirem velocidade. Entre as coisas não designa uma correlação localizável que vai de uma para outra e reciprocamente, mas uma direção perpendicular, um movimento transversal que as carrega uma e outra, riacho sem início nem fim, que rói suas duas margens e adquire velocidade no meio (Deleuze; Guattari, 1995, p. 48-49).

À vista disto, os processos educativos do terreiro são como rizomas, com movimentos seja de correnteza forte ou de preamar, fluidez ou de durezas refletindo uma epistemologia política do corpo no contato, na vivência e que confronta as fronteiras do pensamento hegemônico ocidental, o pensamento da dicotomia entre saber e conhecer, corpo e mente, corpo e espírito. A forma que encontramos de apontar essa circulação é trazendo aspectos dos atores/actantes da rede em seus processos de aprender no Ofá Karé e o contato com a materialidade de elementos que dão significação dessa existência do axé.

Alguns aspectos foram por mim escolhidos, a seguir, não de forma rígida e dentro de uma estrutura linear para explicar os processos educativos do axé. Selecionamos sem criar uma hierarquia de relevância entre uma coisa e outra. Também não é a quantidade que nos move nessa narrativa, nossa intenção é narrar o movimento, as conexões estabelecidas com os orixás. Cada corpo cria uma memória, rememora, faz do uso físico de si em um patamar

de sentidos com o objetivo de se alcançar o equilíbrio espiritual. O uso físico de si culmina em uma jubilação, ele provoca o sentimento forte de existir (Le Breton, 2013, p. 197). Este espiritual não como ente em separação do seu corpo, mas que está e usa o seu corpo para experimentar a conexão entre o seu eu a as energias vibrantes e vivas da natureza em todo ciclo, em toda obrigação aos orixás. Muitos elementos materiais rondam e interagem com esses processos. Não são apenas símbolos, mas matérias atuantes nos ritos de aprendizado.

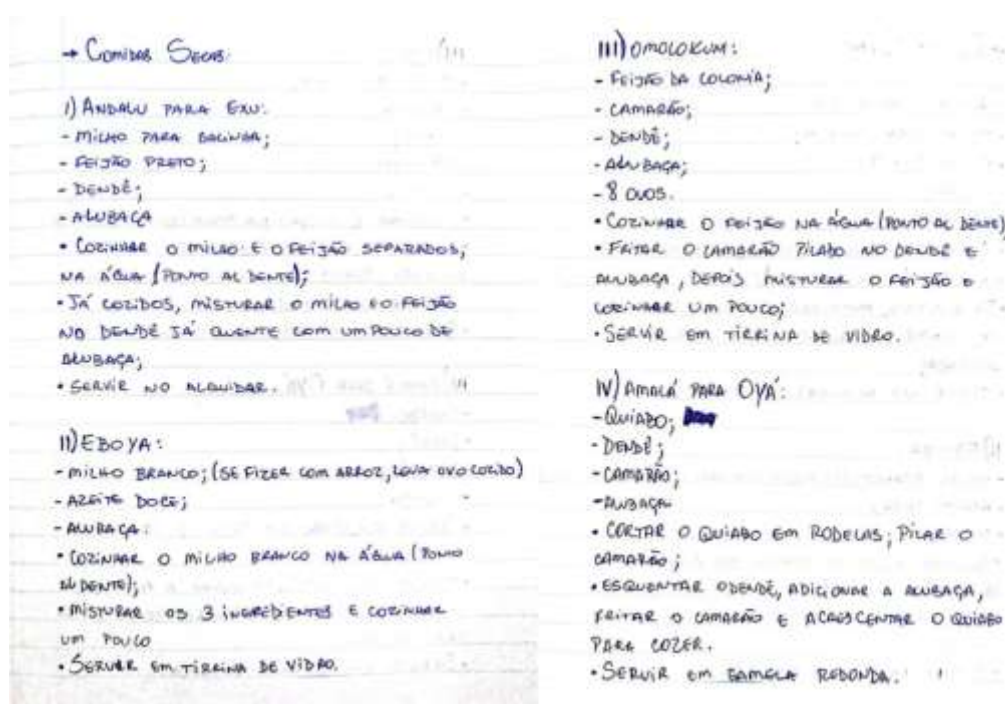
Sobre o papel da materialidade na rede, Latour é radical porque descentra a ideia antropocêntrica do humano como o único a dirigir a rede. Então esse viés interpreta o social como uma esfera de relações entre humanos e não humanos, coisas, objetos e outros animais. Assim, o orixá se torna concreto mais uma vez em associação a diversos elementos do ritual.

O neomaterialismo é entendido como uma série de estudos que levam em consideração a agência dos objetos, da materialidade, na construção do social, por isso são entendidos como não antropocêntricos, pois dividem a capacidade de mediação, geralmente atribuída apenas a humanos, para os outros elementos que habitam o mundo, incluindo os objetos (Barbosa, 2021, p. 7).

Com o intuito de transportar a essa rede de associações escolhemos parte dos elementos que estão nesse dia a dia a cada obrigação de conexão com os orixás e no espaço em que eles habitam no terreiro. Vou começar por um caderno. Um Yaô adquire, ao ser iniciado, um caderno onde pode realizar apontamentos, anotações das diversas orientações que se seguem em sua trajetória. Somos instados a adquirir este caderno e lhe remeter importância. Ele deve te acompanhar dali para frente. Em um culto onde a maioria dos conhecimentos seguem na oralidade, na observação, na vivência concreta e cíclica, este caderno é algo peculiar, o momento autorizado de colocar suas “escrevivências” como novo iniciado: seu novo nome de santo agora está ali, seu nome batizado em Yorubá, que sempre fazem referências as energias da natureza e ao orixá que foram “batizados” no seu ori. Também ali pode-se encontrar as “temíveis sassanhas” porque ali o teu ouvido precisa estar atento a aprender as cantigas em Yorubá e depois transportá-las, por escrito, a este caderno na tentativa de lembrá-las, quando necessário. As sasanhas são cantadas para finalizar o rito de quando os orixás se alimentam dos seus bichos preferidos. O momento da sassanha é sempre um momento de tensão para os novos iniciados, porque a linguagem do corpo, para as cantigas, está ainda em seu início dessa conexão com a língua Yorubá. Lembro, em uma das funções dos novos terreiros do Ofá Karé, de uma professora universitária, recém-iniciada, chegar a comparar o momento como nossa “prova oral” para descontrair o nervosismo da situação. Cantá-las, exige determinados protocolos como: canta-se na ordem

de feitura pela idade que a pessoa tem de santo, o corpo posicionado se organiza no espaço. Pronuncia-se uma saudação específica a Ossain, canta-se em um ritmo acompanhado pelo agogô. Corre-se o risco de alguém à sua frente cantar as poucas que você sabia. Portanto, sempre se lança um ‘frio na espinha’, o medo de não lembrar na hora das cantigas aprendidas e anotadas no caderno, ou memorizadas. Aprende a cantar com os mais velhos, com o pai de santo, de acordo com seu tempo e interesse. O caderno, da mesma forma, deve ser utilizado para as anotações das comidas do seu santo, as oferendas de comidas secas, além dos bichos oferecidos. Abaixo as anotações retiradas de um caderno onde se pode ver os itens, o modo de fazer a comida e as louças necessárias para ofertá-las a cada santo.

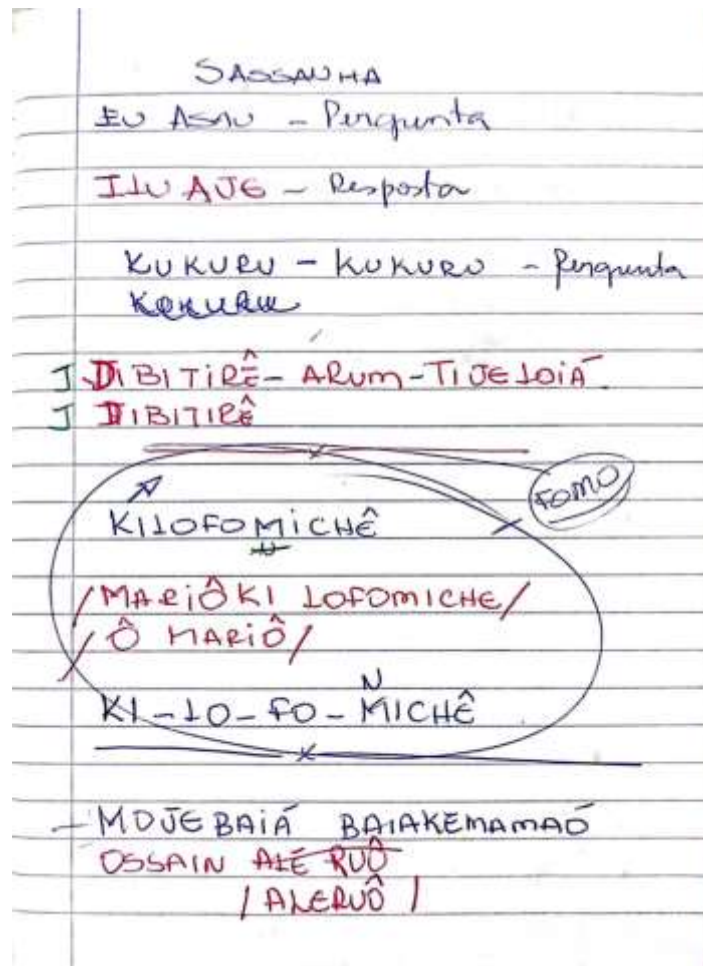
Figura 16 - Anotações de um recém iniciado



Fonte: Acervo pessoal, 2023.

Neste outro registro pessoal, as anotações das sassanhas no caderno, no período em que me encontrava de preceito dentro do terreiro, depois da iniciação.

Figura 17 - Caderno de Iyawo



Fonte: Acervo pessoal, 2015.

Outro momento pedagógico dessa rede de associações é o ritual denominado de Panã²⁷. O Panã ocorre sempre no dia seguinte, após a apresentação pública dos novos iniciados. É uma espécie de encenação onde vários elementos materiais são organizados no meio do barracão para demonstrar, em cima da esteira, o momento de entender e aprender o seu novo eu. Tais materiais representam seus interditos e/ou os novos padrões de comportamento. O Panã é realizado em frente a comunidade, a família de santo ali presentes. Estes elementos materiais dialogam, terão uma inferência na construção de ser a partir dali. É o momento de cruzo da vida antes e depois da iniciação.

²⁷ o “Panã” pode ser pensado como um grande teatro, onde os atores principais seriam os “iaôs” - recém iniciados – e a plateia os demais membros da comunidade.

São arrumados os seguintes materiais em cima da esteira: Ferro de passar, fogareiro, faca, vassoura, sacola de feira, bacia de lavar roupa, vela, moinho, go, gomim, garrafa de bebida, panela, grãos. Cada um é apresentado de forma performática por um mais velho, diante dos novos iniciados e os demais membros.

Cada elemento material interage dentro da nova história de cada um. A partir dali não se pode andar com roupas sujas, manchadas e amassadas dentro do terreiro. O ferro de engomar e a bacia de lavar roupas representam, deixam a mensagem de que devemos estar sempre arrumados, conservando a limpeza do corpo. As velas são uma obrigação dali em diante: em toda a obrigação devemos levar as velas necessárias para acender os orixás quando chegamos na casa de axé.

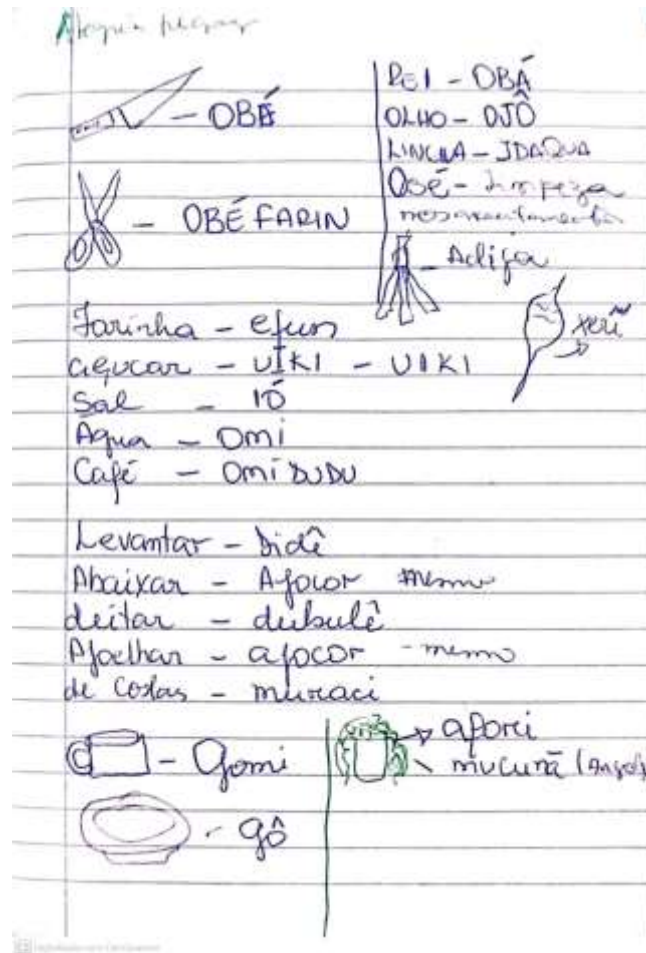
Figura 18 - Fonte de Oxalá



Fonte: Sarah Arcangella, 2020.

Moinho é o aparelho tecnológico que esmaga os mais variados tipos de grãos, seja o feijão fradinho para o acarajé, seja o milho branco para o açaçá. Grãos, moinho e panela se completam nessa tessitura de fazer o seu eu a lidar com uma máquina, cozinhar os grãos sagrados, os axés e a comida para alimentar os irmãos quando estiverem por ali. Go significa prato e gomin copo. Lembrando mais uma vez que os artefatos de louça só podem ser usados por egbomis e significa que a partir dali o iniciado deverá comer no chão ou sentado em um banquinho mais baixo, com as mãos e sempre deverá utilizar o go e o gomin esmaltado para sua alimentação no terreiro, até completar e pagar sua obrigação de 7 anos. Não deve esquecê-los em sua casa.

Figura 19 - Caderno de Iyawo



Fonte: Acervo pessoal, 2015

A faca no panã, está ali a nos lembrar, que nunca devemos passar uma faca de uma mão para outra ou passá-la nas costas de alguém. Todos os dois movimentos carregam a quebra de energia entre irmãos ou mesmo entre pessoas desconhecidas. Um iniciado deve evitar ao máximo fazer com pessoas estranhas. Dentro do terreiro, em nenhuma hipótese. A garrafa de bebida alcoólica representa um interdito a todos do candomblé: é expressamente proibido beber na “boca” da garrafa. E a vassoura, que devemos lembrar de manter o ambiente sempre limpo. Por último, o fogareiro lembra que também não devemos passar fogo pelas costas de alguém. Outros interditos também são explicados nesse momento. O tempo do preceito, o que pode e o que não pode comer e por onde transitar. Também é encenado na roda, que não se pode namorar com os irmãos de barco.

É permitido vivenciar, experimentar situações, (re) educar os sentidos, gesticular, comunicar, trazer de novo o indivíduo a vida profana. Porém, com os limites morais e hierárquicos que a cosmovisão do grupo e a história apregoam.

A função pedagógica desta parte do Panã consiste em equilibrar a identidade recente com aquela forjada com a iniciação. Se a iniciação é um reencontro com a ancestralidade negra africana, logo com seus próprios ancestrais, é importante que todos saibam das circunstâncias que marcaram sua chegada neste país, e assim o leilão vai produzindo e reproduzindo um status quo que criará uma irmandade entre aqueles que se submeteram juntos ao desafio da iniciação (Gobenrg, Marino, 2012, p. 44).

Na foto abaixo percebemos a preparação coletiva do grupo pelo pai pequeno, nosso Babakekerê, da casa para o ritual das águas de Oxalá. Somos lembrados da ordem dos irmãos na fila, o horário que vamos nos levantar (as 4 da manhã), o silêncio que deve ser respeitado ao acordar, a ordem dos baldes de cada um. As cores dos baldes já foram ditadas anteriormente. Como o orixá é fun fun, do branco, não pode ser balde colorido. A exigência é que seja todo na cor branca.

Figura 20 - Momento de orientação para as Águas de Oxalá



Fonte: Sarah Arcangella, 2020

As quartinhas são um tipo de vaso que podem ser de barro ou de louça, podem ser de alça ou sem alça. Com alça representa o orixá feminino, sem alça o orixá masculino. E estão presentes em cada assentamento do seu orixá. A água está ali a representar que orixá é a força que inunda a vida do iniciado. Elas devem sempre estar cheias. Quartinha seca no pé do orixá atrai má sorte. É recomendado que tenhamos uma na entrada de nossas casas, fora do terreiro. Quando viermos da rua, ou mesmo de um cemitério, é orientado que possamos “despachar” a porta que significa apaziguar as energias ou quebrar energias ruins que possam ter nos acompanhado pela rua, para que fiquem do lado de fora da casa. Materiais de

cerâmica são tão necessários que entram nessa rede com os terreiros, os locais de comercialização destes artefatos, produzidos na cena local, como a olaria do espanhol, uma das mais antigas da cidade de Belém, no distrito de Icoaraci. Este é um local sempre procurado pelos terreiros de matriz africana. No registro a seguir, um modelo retirado da internet muito usado nas casas de axé, seja nos boris, nos pés de santo espalhados pelos cantos das casas em mais diversas situações e utilizações. O outro registro é o momento da escolha e busca por alguidares que irão fazer parte de nossas oferendas.

Figura 21 - Quartinhas.



Fonte: [Https://fundamentosdoaxe.com.br](https://fundamentosdoaxe.com.br)

Figura 22 - Olaria do Espanhol



Fonte: Acervo pessoal, 2020

A próxima imagem é das comidas do axé. Tem importância, além do sangue, os órgãos internos dos bichos, citados anteriormente. Estes que vão para dentro dos assentamentos dos santos, aos pés de cada orixá. Abaixo um registro da preparação dos axés que depois de serem imoladas na frente dos assentamentos, vem transportados em bacias para que os filhos de santo lhes retirem as penas. Para depenar frangos e descorar bodes, ou qualquer outros animais como pavões, tatus, coelhos devem ser realizado preferencialmente em silêncio, trocando energia com aquele animal sacrificado. Pode-se realizar pedidos, proteções para a nossa vida. Como fala Reinaldo Matias Fleuri (2023) “O oferecer e o agradecer são dispositivos socioculturais essenciais para manter o equilíbrio e a redistribuição de todos os bens, segundo as necessidades e os propósitos de cada ser na sua singularidade”.

Figura 23 – Filhos do Ofá Karé depenando frangos.



Fonte: Sarah Arcângela, 2020.

Nesta outra imagem podemos perceber o momento da arrumação dos axés depois de fritos e cozidos. Ali estão os órgãos vitais. Se axé é energia vital, os órgãos destes animais estão ali e criam redes de aproximação de cada um com o orixá. Fazer o axé é troca, veículo de encher o corpo de energia vital. Cada órgão devidamente arrumado nos alguidares trazem uma semântica do corpo dos bichos em total reciprocidade do orixá com o ser humano. Os pés são caminhos sempre abertos, dinâmicos para a vida de todos da comunidade, trazendo força nas caminhadas da vida, percorrendo caminhos prósperos. O coração ali deve ser capaz de se encher de doçura, amor e sentimentos bons. Os demais órgãos representam que naquele momento estamos trocando energia para a saúde do nosso corpo poder andar em bom funcionamento, e a cabeça, sempre para frente no prato, para que tenhamos um ori equilibrado e altivo.

Figura 24 – Empratamento e arrumação dos axés em alguidares.



Fonte: Sarah Arcangela, 2021.

Em cada comida, em cada cor, em cada posição do corpo, as trocas exibem as associações entre humanos e não humanos nessa rede. Aponta para o que move o fazer e não para imobilidade entre atores e entidades. Abre-se nesse fazer de processos educativos um distanciamento dos ditames modernos de separação entre objetividade e subjetividade. Ambas são esferas inseparáveis no axé.

SEÇÃO 4

Figura 25- Bábálorixá Edson Catendê



Fonte: Cristino Martins/O Liberal, 2023.

CAPÍTULO 3 - UM CORPO ANCESTRAL NA AMAZÔNIA: BABÁ EDSON CATENDÊ

Acredito que a história do candomblé paraense pode ser incrementada levando em consideração as biografias dos baianos, tanto os que se fixaram aqui quanto os que mantêm ou mantiveram por um tempo fluxo de idas e vindas na medida em que são solicitados (Perdigão, 2021, p. 75)

Eu vou
Atrás do trio elétrico vou
Dançar ao negro toque do agogô
Curtindo minha baianidade nagô.
(Evandro Elias Souza Rodrigues gravada originalmente pela Banda Mel em 1991, no álbum Negra.)

3.1 Baianidade e História De Vida.

Em 31 de maio de 1981, chega a Belém para exercer seu cargo como engenheiro químico concursado da Petrobrás, Edson da Silva Barbosa. Junto a outros amigos de Salvador, dentro de um táxi, a cidade afeta seu corpo no momento que sai do aeroporto rumo ao hotel, ao atravessar o corredor de árvores de mangueiras, localizado na Avenida Nazaré. Local bastante divulgado e reconhecido como identidade marcante socioespacial de Belém.

Meu corpo esquentou dentro do portal de atičã²⁸. Logo depois eu apaguei. Só lembro que quando recobrei os sentidos, eu já estava rodeado dos meus amigos, dentro do hotel. Segui para exames médicos dois dias depois de assinar meu contrato e tudo deu normal (Catendê, março de 2024).

A explicação sobre este fenômeno físico, veio somente depois, quando se inicia no candomblé. Até então era Edson Silva Barbosa. O nome Catendê foi incorporado depois de alguns anos, como nome artístico. Catendê foi como sua avó em Salvador, lhe chamava desde pequeno. Justificou chamá-lo assim pois era uma criança danada, “*era o diabo, esperto, inquieto*”. Katendê dentro do contexto afrorreligioso é a designação de uma energia divinizada, um Nkisi²⁹. Nkisi é como se chama as divindades no candomblé Angola. Orixá é a denominação dos orixás nos cultos da nação Ketu do candomblé. Vale ressaltar que Edson da Silva Barbosa é regido e iniciado como filho de oxossi, e não por ossãe, o correspondente no candomblé Ketu do Nkinsi Katende. Mais à frente falaremos de sua iniciação no candomblé.

Na Mitologia Bantu – Katendê é o Senhor das florestas e das Jinsaba (plural de Nsaba), as folhas sagradas. Senhor das alquimias divinas. Senhor do retiro e da vida de ermitão nas florestas, às vezes também entendido como sendo uma Senhora, mas em geral mantém a ideia masculina. O caminho é o mesmo do

²⁸ Como se designa em Iorubá a árvore de Mangueira, que dá o fruto da manga.

²⁹Nkisi Katende (Jonathan, 2012)

Ọsónyìn (ossãe) dos Yorubá ou Agué dos Daomeanos. Então os mais velhos entenderam assim e trocaram um nome pelo outro. Katendê é o dono e guardião das folhas, das espécies sagradas. A essa divindade devemos reverenciar sempre que precisemos utilizar as folhas sagradas, desde o processo da colheita (é necessário pedir licença, levar um pedaço de fumo de corda, uma muíla (vela). “Tendo o cuidado ao ascendê-la para não causar uma queimada”. É o Nkisse responsável pela preservação das folhas. É um Nkisse muito importante para o candomblé.

Quando os negros foram trazidos da África trouxeram grande quantidade de folhas de espécies sagradas (folhas, raízes e sementes) e como eles tiveram grande entrosamento com os caboclos (donos da terra), a grande ajuda mútua fez com que essas espécies pudessem brotar, renascer e ter nova vida em novo solo. É um Nkisse muito importante pois sem folhas não há ritual no candomblé. Kossi ewe, Kossi orixá = sem folha não há orixá. (IN:

Nessa caminhada pessoal e profissional em Belém, estabeleceu-se na periferia de Belém, em uma casa financiada na antiga SOCILAR³⁰ destinada à sua moradia. Em agosto de 1981 começou a pagar o financiamento no Conjunto Maguari, hoje localizado no bairro do Coqueiro, casa que também passou a ser o território religioso do Ofá Karé no ano de 1987. Depois de alguns meses estabelecido em Belém, retornou a Salvador, em setembro de 1981. Levado por um amigo a uma festa no famoso terreiro do GANTOIS de Mãe Menininha, e, nessa visita, apenas como espectador de uma festa deste terreiro. Lá conheceu a Yalorixá da Comunidade e Augusto César Lacerda. Este último, hoje é considerado seu pai ancestral, tendo em vista atualmente que Ofá Karé ratifica seu elo com o terreiro Ilê Omorodé Axé Orixá N’Lá e seu fundador, Babalorixá Augusto César Lacerda de Logun Edé, terreiro que foi fundado em 03 de fevereiro de 1980. Porém, Babá Edson não foi iniciado por ele diretamente e sim por Pai Paulinho de Oxossi, filho de santo de Augusto César. A genealogia com o GANTOIS se dá por essa relação entre Augusto César e Mãe Menininha já que Augusto César é filho dela, o primeiro homem a ser iniciado por ela e ter tido a permissão de abrir seu próprio terreiro, em um contexto em que somente mulheres eram iniciadas para seguirem como Yalorixás pelo GANTOIS.

O Ilê Iyá Omi Axé Iyamassé, ou o Terreiro do Gantois, como é mais conhecido, é um dos mais antigos candomblés da Bahia. Tombado pelo Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), em 2002, o Gantois tem destacada importância desde o início dos estudos sobre as religiões afro-brasileiras. Numa série de artigos publicados em 1896, Nina Rodrigues, o pioneiro desse campo acadêmico, tomava o terreiro como modelo “para uma ideia exata de que é um templo fetichista na Bahia”. Naquele tempo, a casa ainda era liderada pela fundadora, a velha africana Maria Júlia da Conceição, com o auxílio de uma filha, Pulquéria. Em 1917, o Gantois voltou à cena etnográfica, no trabalho do intelectual e ativista negro Manuel Que rino, ele mesmo membro da comunidade religiosa. (Castillo, 2017, p.2.)

³⁰ SOCILAR Crédito imobiliário S.A.

Mãe Menininha tem uma história popular, visto que se expande enquanto uma referência de terreiro em Salvador e pelo Brasil. Representa uma personagem da cultura afro-brasileira, a partir de sua liderança no terreiro e suas redes de relações baseada em uma tríade acadêmica-político-cultural. Durante sua liderança no terreiro como Yalorixá, atraiu em seu meio primeiramente uma série de intelectuais das décadas de 30 e 40, principalmente antropólogos que pretendiam afirmar a autenticidade nagô/africana do candomblé baiano. Outrossim, a circulação de grupos de pessoas famosas do cenário político, como Antônio Carlos Magalhães, responsável em sua gestão na criação e suporte institucional de um Museu dentro do espaço do terreiro. O aposento privado da Yalorixá virou um Museu aberto à visitação pública até hoje. Famosos do circuito cultural também fizeram desse terreiro um espaço de circulação e exposição do segmento afrorreligioso, a saber, a expoente cantora Maria Bethânia, iniciada por mãe Menininha. Portanto, este terreiro ganha respeitabilidade por intelectuais, artistas e políticos na cena soteropolitana, principalmente nas décadas de 70 e 80, mesmo período em que Catende o conhece.

Essa fama não derivou apenas de sua experiência ritual e posição legítima no Gantois, um terreiro que já possuía considerável prestígio social sob sua antecessora Mãe Pulcheria, mas também de seu carisma individual e sua capacidade de estabelecer fortes laços com intelectuais (entre eles os antropólogos autores de narrativas que pretenderam atestar a autenticidade do Gantois), artistas baianos (cruciais para a produção da “baianidade” na literatura, música e artes), além de políticos e membros das elites baianas em geral. (...) Seu nome estava nos lábios de toda a nação brasileira quando Maria Bethânia e Gal Costa chegaram às paradas com a canção de Caymmi “Oração de Mãe Menininha”, composta em 1972. Quando, nas décadas de 1970 e 1980, o governo da Bahia decidiu investir no candomblé como símbolo da *baianidade* por excelência, a fama de Mãe Menininha atingiu seu ápice (Adinolfi, 2020, p. 86).

Baianidade surge como um conceito neste terreno dos estudos das religiões de matrizes africanas, que carrega em si a ideia de uma suposta “pureza nagô” propalada por estudiosos dos ritos do candomblé, das décadas de 30 a 60 como Nina Rodrigues, Roger Bastide e Pierre Verger. Sobre a baianidade em Belém, Patrícia Perdigão realiza um estudo em sua dissertação intitulado “*Mestre e Malandro: As liminaridades de um ogan baiano na história do candomblé paraense*”. Revela as nuances da história da entrada do candomblé em Belém através da história pessoal do Ogã Nego Banjo, conhecido no cenário afrorreligioso por muitas controvérsias em torno da sua trajetória espiritual no candomblé na cidade e que morreu assassinado no distrito de Icoaraci, onde uma das versões sobre o crime conta que o mesmo fora vítima de racismo religioso em confronto com grupos do

tráfico do seu bairro. Um caso bastante noticiado pelo movimento dos POTMAS³¹ à época, pois aconteceu em um contexto de vários assassinatos de outros líderes afros religiosos na cidade e denunciados dentro do CONSEP³² onde este segmento tem um assento.

Figura 26 - Homenagem a Nego Banjo



Fonte: @afaiabelem

Voltando a baianidade, Perdigão aponta que os estudos do candomblé em Belém e na Amazônia tiveram papel importante no cenário acadêmico através do estudo precursor da Professora Dr^a Marilu Campelo. Ela atua como professora da Universidade Federal do Pará, no curso de Ciências Sociais e exerce atualmente o cargo de Iyalaxé³³ do Ofá Karé, uma candomblecista iniciada na cidade do Rio de Janeiro que depois é integrada ao terreiro, centro deste estudo. Em outro texto de Perdigão e Lucca, as mesmas apontam que o relatório de Marilu Campelo, como pesquisadora sobre o candomblé baiano, inaugura na região o olhar sobre a história e expansão desse segmento no Pará. O movimento de entrada desse candomblé é responsável pela baianidade paraense e a construção de uma identidade negra na região onde os estudos antropológicos locais ainda não haviam se voltado, priorizando os centros afro religiosos do Tambor de Mina. Etnógrafos do Pará iniciam suas pesquisas apenas na década de 70 em torno da matriz africana. São eles: Napoleão Figueiredo e Anaíza Vergolino, sob a ótica ainda da pajelança e batuque, do hibridismo.

Os etnógrafos da região amazônica, ainda não haviam voltado os olhos para este campo. Apenas na década de setenta, Napoleão Figueiredo e Anaíza Vergolino

³¹ Povos Tradicionais de Matriz Africana

³² Conselho de Segurança Pública do Pará

³³ Yalaxé é um cargo importante na estrutura e funcionamento do axé. É considerada a mãe do axé, que cuida dos elementos materiais envolvidos nos rituais.

inauguram esta linha de pesquisa na Universidade Federal do Pará, então Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas - passando a acompanhar mais de perto a matriz religiosa que existia no Pará – a Mina – então conhecida pela nomenclatura “Batuque” (Campelo e Lucca, 2007, p.2).

Na década de 80 os estudos de Yoshiaki Furuya apontam para uma “umbandização” e “nagoização” nos Terreiros de Mina no Pará. Quando a professora Marilu Campelo assume a cadeira de religiosidade afro-brasileira, dedica-se a falar em suas produções sobre as influências e redes construídas pelo candomblé. Mais tarde, em conjunto com a pesquisadora que na época era sua orientanda, Taissa Tavernard, enveredaram a explicar alguns aspectos do campo do Tambor de Mina na Amazônia. Candomblé e Mina foram apresentados, por elas, como duas formas de africanidade presentes na região. Porém, Campelo segue mais os passos do candomblé, porém em diálogo com as conexões da Mina. Enquanto Tavernard se aprofunda (2010), em “Tem branco na Guma: A nobreza Europeia montou corte na Encantaria Mineira”. Constroi uma tese monumental sobre a presença europeia no corpo-rede-entidade dos Terreiros de Mina em Belém do Pará. Analisa primordialmente uma categoria de entidades presentes nestes terreiros, denominadas por ela em sua tese, como aristocratas europeus ligados aos processo de cristianização da Europa, demarcando o espaço da branquidade nos terreiros mais antigos da cidade (Tavernard, 2010).

Campelo, seguiu os passos da história do candomblé, como de personagens baianos no cenário. Astianax Gomes Barreiros, Pai Prego, considerado pela pesquisadora um ícone Iorubano em Belém, o primeiro candomblecista da cidade. Realiza entrevistas com outros sacerdotes mapeando a influência do candomblé a as disputas surdas de legitimidade em torno dos terreiros para provar a sua ligação com a África. E o candomblé é difundido entre acadêmicos e afro religiosos como esse centro de legitimidade nas décadas de 70 a 90. Este movimento de legitimidade também se reflete em Belém (Campelo e Lucca, 2007).

A história de vida de Edson Catendê revela tais tramas, a rede e os movimentos de um corpo que é afetado pela composição do mundo como um corpo de matizes da cidade de Salvador e que expande a afetabilidade do axé, neste desenrolar em Belém e em outros corpos. Seja na construção de um candomblé Ketu enredado na tradição nagô ou de aproximações de outros corpos iniciados na Mina e Umbanda, que falaremos mais tarde. A rede de relações de Catende performa até hoje, segue os passos da ancestralidade da Mãe Menininha. O Ofá Karé se relaciona nesta mesma tríade da sua casa matriz, performa em vários cenários: artístico-cultural, movimento social negro e acadêmico. E Edson Catende é um corpo que se movimenta, cria redes de baianidade, luta contra o racismo e o racismo

religioso, envolve-se no cenário artístico-cultural de Belém através da música e teatro, junto com o movimento social negro e como uma expoente liderança afroreligiosa do estado do Pará em várias instâncias institucionais.

A história da sua trajetória pessoal foi sendo tracejada por mim através da convivência nos ritos do terreiro Ofá Karé como meu babalorixá, em muitas conversas informais, em inúmeras reuniões da AFAIA e uma longa entrevista semiestruturada sobre essa trajetória ampla, nessa tentativa de pinçar, construir uma narrativa dessa rede instituída do corpo negro/ baiano que se estabelece em Belém na década de 80.

Como falamos anteriormente, a marca da baianidade e negritude de Edson Catendê se mostra em vários cenários e campos de atuação. No meio artístico aqui em Belém começa a partir da criação e inauguração de um bar chamado de PITU BAR, um espaço cultural amplo que agregava capoeira, música baianas (axé music) e chegou até a composição de uma banda, “A cor da Laranja” com artistas locais, como Eloy Iglesias³⁴. Neste empreendimento, movimentou a vinda de amigos, primos e a esposa para trabalharem neste espaço que funcionou na Rua 14 de março por vários anos. Relata em entrevista realizada em 2024, que o atendimento era performado com roupas de capoeira e o estabelecimento servia um cardápio baseado nos pratos advindos de Salvador: “quando a gente chegou aqui no bar, servíamos acarajé, abará, xinxin de galinha, xinxin de bofe, que aqui chama de bobó, essas comidas todas a gente trouxe de nossa tradição, que era o cotidiano nosso porquê na Bahia era comum e nas festas. Apresentamos nossas comidas, fora os nossos corpos para dançar e tudo mais” (Catendê, março de 2024).

³⁴ “Eloi Iglesias é um ícone paraense. Seu nome está intimamente ligado a dois patrimônios da cultura local: a festa da Chiquita e a canção “Pecados de Adão” – um hino atemporal. Aos 64 anos de idade, esbanja um vigor invejável, acompanhado de memórias – no mínimo – surpreendentes. A mãe, dona Ruth, espanhola de sangue quente e apaixonada por ele, dizia que o destino do pequeno Eloi estava traçado desde a hora de seu nascimento – que comparou à uma estreia, já que ele ‘coroou’ na hora em que Carmen Miranda se despedia da vida. Entre mesas de operários, cantava desde menino e declamava poesias. Foi hippie, conheceu Glauber Rocha, morou atrás do terreiro de Mãe Menininha do Gantois. Supresos? Esperem que tem mais: Eloi é um pai amoroso e avô dedicado. Ao longo de quase duas horas de entrevistas confessa que transou em todos os lugares do icônico Teatro da Paz, que fez jejum... e que sua canção mais célebre era uma declaração de amor. Uma entrevista surpreendente, como vocês conferem a partir de agora”. Trecho de uma reportagem contida em [O Liberal \(Conheça a história de Eloi Iglesias em uma entrevista de tirar o fôlego | Tropo | O Liberal\)](#). Eloy Iglesias é abian do Ilê Ofá Karé e tem seu santo de cabeça assentado na casa.

Figura 27- Oficina de Culinária Africana no Ofá karé.



Fonte: Acervo AFAIA (1989).

O PITU BAR foi o lugar dessa rede ampla de referências da cultura afrobrasileira em Belém e ele trouxe a aproximação com o movimento negro, em particular com o CEDENPA³⁵. No início da década de 80 a sede da associação ainda era uma pequena casa no bairro da Cremação. Ainda não tinha a sua estrutura física ampla de hoje. O CEDENPA solicitou o espaço do bar para realizar um ensaio da oficina de dança africana, o ritmo Ijexá. O Ijexá tem vários significados. No caso, Ijexá corresponde a uma dança, com movimentos performáticos onde o corpo balança e insinua os movimentos das leves ondas das águas doces da Orixá Oxum. A dança é guiada pelo ritmo específico e tocado com tambores e agogô. Um ritmo que vem dos terreiros e compõem a música popular brasileira.

Além de nomear uma nação africana, o Ijexá é um ritmo musical que tem origem Iorubá e foi trazido de África, oriundo da cidade nigeriana de Ilesa, que é banhada pelo rio da orixá Oxum.

De acordo com Iya Cristina d'Osun, líder religiosa do Ilê Asé Iyalodê Oyo Asé Olorokê T' Efon, dentro da Diáspora Africana, foi Ketu, os Iorubás Nagôs, os últimos a serem escravizados. Eles trazem o Ijexá numa forma de contribuição

³⁵ Centro de Estudo de Defesa do Negro no Pará

para a continuidade dentro da crença e para a não perda de animosidade pela sua crença e pela sua fé. O Ijexá tem a ver com Oxum, tem a ver com a nação Efon, que traz essa alegria rítmica de louvar, de construir e continuar a herança ancestral do Candomblé. Então, ela é de fundamental importância para nosso candomblé de nação Ketu Nagô, Efon e para o grupo étnico ijexá, nação trazida também escravizada (Rosário, 2022).

Figura 28 - A parte frontal da sede do CEDENPA



Fonte: Abong (2020).

Em 1985 entra para a coordenação do CEDENPA, como coordenador cultural. Nesse período conhece Amilton Sá Barretto, pedagogo, baiano, membro do movimento social negro que a época era coordenador social da entidade. Ainda nesse período criou o grupo Bambarê Arte e Cultura Negra onde lançou o espetáculo Negra Face Negra, com um roteiro dando ênfase nas narrativas do percurso da vida de negros como protagonistas da história Brasileira. Cita na entrevista que este roteiro foi escrito por ele com contribuições valiosas de duas expoentes do CEDENPA: Zélia Amador de Deus e Nilma Bentes.

Para contribuir nas oficinas realizadas pelo movimento negro, em uma de suas viagens a Salvador trouxe Pai Sérgio de Ogum e 40 atabaques destinados às oficinas que foram sendo realizadas pela cidade em centros comunitários e em territórios quilombolas. Sérgio de Ogum é um pai de santo importante na história dessas redes de Catendê porque foi colaborador desse movimento cultural junto dele e da Banda Afro Axé Dudu. Além disso, se fez presente na organização da parte religiosa da casa de Axé desde quando foi aberta em 1987 e ficou atuando como a segunda pessoa depois de Catendê, durante muitos anos como o pai pequeno da casa, até mais ou menos 2013. Pai Sérgio entra como colaborador primeiro das oficinas do movimento, depois continua suas idas e vindas nesta relação com os ritos religiosos do candomblé, quando Catendê se ausentava por conta do trabalho posto que

ficava embarcado por 15 dias nas plataformas da Petrobrás como engenheiro químico. Em sua ausência, Pai Sérgio de Ogum ajudava na organização dos afazeres relacionados ao calendário litúrgico, na consolidação e continuidade do território de axé Ofá Karé em Belém. Pai Sérgio e Banda Afro Axé Dudu são atores dessa rede de baianidade que se deparam em Belém. Pai Sérgio chega a lançar um CD em Belém, através de parcerias institucionais do movimento negro e AFAIA, com título “*Aláfia*”. Reúne nesta discografia Òrikin³⁶ de vários orixás, as cantigas cantadas nos xirês dos candomblés Ketu na intenção de salvaguardar a memória musical nagô que durante muitos anos são repassadas a cada participante dos ritos.

Todos os atores que vamos desdobrar podem estar associados de tal modo que eles fazem outros fazerem coisas. Isso não se faz transportando-se uma forma que permaneceria a mesma por todo o percurso como um tipo de intermediário fiel, mas gerando transformações manifestadas pelos numerosos eventos inesperados desencadeando outros mediadores que os seguem por toda parte (Latour, 2012, p.158)

Assim como Pai Sérgio segue carreira solo, na vida artística e como babalorixá em Salvador, a Banda Afro Axé Dudu, seguiu e segue com a sua atuação na cidade de Belém até os dias de hoje, porém sem a participação oficial de Catendê como membro a partir do ano de 1994. Catendê resolve criar um outro bloco de carnaval aos moldes dos blocos baianos chamado Ita Lemi Sinavuru³⁷. O primeiro tema do carnaval lançado pelo Ita Lemi ‘tem a ver com o início de sua trajetória pessoal, “*Oxossi e as mangueiras de Belém*”.

Sobre a Banda Afro Axé Dudu, o significado do nome que designa a banda, na língua iorubana, significa força negra, força herdada dos africanos escravizados que mantiveram seus laços civilizatórios com a África. A banda teve origem como bloco afro em 1978, como instrumento de luta do Centro de Defesa do negro no Pará-CEDENPA. Seu objetivo era homenagear os ancestrais e também servir como instrumento de denúncia do racismo, através da cultura. Nos seus primeiros 9 anos a banda levou às ruas de Belém, durante o carnaval letras de música que segundo relatos descritos da própria banda em suas redes sociais, “a tenacidade guerreira dos deuses africanos, a força do povo negro e sua luta” (Banda Afro Axé Dudu, ano 2021). Esta se apresenta nos mais diversos eventos, festivais e programações culturais do movimento social negro e educacionais, a intencionalidade do grupo desde sua criação é contribuir com a organização da luta contra intolerância aos povos de matriz africana e o racismo, através da arte. Expõe elementos da afro-religiosidade através

³⁶ Cantoria. <https://www.youtube.com/watch?v=SI0SZbvIRNk>

³⁷ Significa pedra forte de felicidade.

de várias composições também de Edson Catendê. Portanto, a Banda Afro Axé Dudu remonta uma memória sobre a África mítica onde os corpos-entidades de terreiro são traduzidos em suas composições. A relação artística se desdobra na questão religiosa. Catendê chegou a fazer no Ofá Karé o assentamento específico do orixá Xangô para a banda, trazendo essa energia da justiça dessa divindade, como elemento de proteção e característica principal do bloco por justiça social e racial.

O dia do assentamento do Xangô da Banda remete a um dia especial na memória de Edson Catendê porque este dia mudou completamente sua trajetória religiosa. É o dia que ele é confirmado como sacerdote. A história da Banda e da sua vida vão se entrelaçando, talvez por isso até hoje uma banda colabora com a outra. Ita Lemi Sinavuru e Banda Afro Axé Dudu tem repertórios próprios, apresentam-se separados, porém Ita Lemi Sinavuru sempre conta com a participação dos músicos da Banda Axé Dudu em suas apresentações.

“Magia Nagô”

“A magia que envolve este bloco é nagô; num balé gingado e de cor; ensaiando um canto pra orixá; olha lá axé Dudu que chegou; história africana temos que cantar” (Edson Catendê, ano 2021).

A rede de baianidade de Catendê vai se enraizando, criando rizomas e tecendo os fios de Ananse no meio afrorreligioso, no meio artístico e no movimento social negro. Sua história como sacerdote foi sendo redigida quando o movimento negro, em uma grande programação, o I Seminário sobre Religiões de Matriz Africana na cidade, resolveu encerrar com símbolos de africanidades do candomblé. Trouxe o Tata Edson de Dandalunda, da nação Angola, de Salvador para compor a programação e foi proposto que o encontro pudesse se encerrar na sua casa no conjunto Maguari realizando um ritual denominado IPETE DE OXUM. Essa é uma comida votiva ofertada a orixá Oxum feita de inhame cozido e amassado, temperado com dendê, cebola e camarão pilados. No Ofá karé essa comida é ofertada em forma de um ritual específico que sempre ocorre no calendário no domingo após a festa do orixá Oxossi.

Figura 29 - Comida votiva para Orixá Oxum



Fonte: Olhos de Oxalá (2013).

No entanto, nessa época, não existia o terreiro, mas mesmo assim foi realizado um ritual do candomblé Angola com a presença de autoridades sacerdotais de Mina (Tambor de Mina), Jeje (candomblé Angola) e Nagô (candomblé Ketu) da cidade. Durante o ritual do candomblé realizado na sua casa, Dandalunda, a divindade correspondente a Oxum no candomblé Ketu, o abraçou e o colocou na cadeira, o “suspendeu”. Suspende em uma casa de matriz africana tem o sentido de que o orixá está indicando aquela pessoa para receber um cargo ou como Tata³⁸/Ogã ou como Yarobá/Ekedi da casa. Dias depois do ritual, jogou os búzios que indicou que ele era filho de Dandalunda/Oxum. Foi recolhido para sua iniciação no final do ano de 1984. A sua saída ocorreu no dia 02/01/1985. Portanto, foi iniciado no candomblé da nação Angola, recebeu o cargo de Ogã e foi batizado como Tata Pokã de Dandalunda e sua Dijina era Tata Mazi Lembe do Zambi, que significa água que irradia. Sua saída de Tata foi marcada com a presença de muitas autoridades sacerdotais conhecidas no meio afroreligioso da época da década de 80, “*minha saída teve a presença de Astianax (Pai prego), Nego Banjo, Pai Walmir, Pai Orlando Bassú*” (Catendê, 2024).

Após sua feitura no santo, a casa foi sendo lentamente organizada, a casa não tinha estrutura de axé, havia feito o assentamento de apenas uma energia, a da legbara. Porém, depois da sua feitura, sentia que havia uma espécie de distúrbio entre a energia da divindade com seu corpo. O corpo tremia muito ao participar dos momentos da copagem/sacrifícios dos bichos dentro do ritual. Depois de cumprir seu preceito, realizou seu retorno ao trabalho na plataforma da Petrobrás ainda com o Kelê³⁹ no pescoço. No entanto, durante a viagem passou muito mal e ao entrar no banheiro, em frente ao espelho, o Kelê misteriosamente

³⁸ Tata no candomblé Bantu/Angola significa pai. O cargo correspondente no candomblé Ketu é chamado de Ogã, aquele que toca os tambores e corta os bichos, como principais funções.

³⁹É um objeto sagrado para os praticantes do candomblé. É um "colar" usado pelo iniciado na religião. Confeccionado com miçangas, vários fios de contas, intercalado com firmas de porcelana. Significa o elo com o orixá, suas cores obedecem a qualidade do orixá que está sendo feito na cabeça da pessoa.

estourou e ele desmaiou. A Petrobrás concedeu licença saúde por um tempo e ele procurou ir a Salvador jogar búzio com outros sacerdotes e saber o que estava acontecendo. O primeiro sacerdote que procurou foi Augusto César Lacerda, sacerdote responsável pelo Ilê Omorodé Axé Orixá N’Lá e filho de mãe Menininha, mas não pode atendê-lo. Sérgio de Ogum o levou a outro sacerdote, o Pai Paulinho de Oxossi, filho de Augusto César, que jogou os búzios e lhe revelou que possuía como cargo, Pai de Santo, e não Ogã como fora iniciado anteriormente. Nas caídas do jogo, Oxum agradecia a todos os agrados e oferendas que tinha lhe feito durante sua iniciação no candomblé Angola, mas Oxóssi pedia feitura pois na realidade ele realmente era o orixá regente do seu ori. Outra iniciação deveria ser feita e os fundamentos teriam que ser diferentes pois seu corpo trazia a energia do provedor, o Rei das Matas e da Caça. Era um Yaô.

Na volta de Salvador, depois de ter realizado vários ebós por lá, trouxe como missão assentar algumas energias em sua casa. Assentou os Exus, o Xangô da Banda Afro Axé Dudu e seus santos de cabeça na sua casa em Belém. Quando foi dar uma oferenda ao Xangô do Axé Dudu seu corpo recebeu a energia de oxossi, bolou no santo. Desceu para Salvador novamente para fazer o santo. Inicia a ligação espiritual do Ofá Karé com o Omorodé. Fez o santo na casa de Axé de Pai Paulinho, no Ilê Ye yé Ipondá Omin Onilé, que era o primeiro filho de santo de Augusto César, então sacerdote do Omorodé. Uma equipe de egbomis do Omorodé participa da sua iniciação. Sua saída foi no dia 17/09/1985. Dois anos depois, em julho de 1987, inicia seu primeiro barco de Iaôs com a ajuda de seu Pai de santo Paulinho de oxossi e Pai Sergio de Ogum.

Por último e mais recente, em seus 61 anos de idade, entra para a pós-graduação como aluno do mestrado do ICJ⁴⁰ na UFPA, posto que após a sua aposentadoria, como engenheiro químico da Petrobrás, cursou a graduação em Direito. Justifica que sua entrada no meio jurídico foi a necessidade de apoiar a comunidade afro religiosa por conta dos confrontos de racismo religioso e intolerância religiosa comuns a quem organiza um território como este, baseado nas tradições de matriz africana. Além de ter participado do CEDENPA, ter fundado o Ile Ofá Karé, AFAIA, Bloco Ita Lemi Sinavuru, o grupo Bambarê Arte e Cultura Negra, entra para a advocacia no intuito de assessorar os POTMAS e participar de vários fóruns de representatividade das demandas deste grupo. Faz parte do Conselho Estadual De Cultura, Conselho De Segurança Pública (FOPRAFO), fora os

⁴⁰ Instituto de Ciências Jurídicas.

assentos institucionais que os membros da AFAIA ocupam como o Conselho Estadual de Direitos Humanos, Conselho Estadual e Municipal De Igualdade Racial.

A história de vida de Catendê ressoa entre vida política, artística, religiosa e por último acadêmica. No mestrado refaz seu caminho juntando-se àqueles integrantes do Ofá Karé que também circulam nesse meio acadêmico. Buscou traçar a legitimidade nesse campo no sentido de se empoderar dos conhecimentos científicos entrelaçando as epistemologias dos seus saberes ancestrais que vão além de suas composições musicais. Sua composição de vida mais recente está forjada em meio a textos e artigos acadêmicos, trazendo um novo repertório como homem negro, afroreligioso, um corpo ancestral na Amazônia.

Finalizo essa trajetória com o relato de Mãe Juci de Oyá, Jucilene Carvalho, sacerdotisa de Umbanda e de Candomblé na Ilha de Cotijuba, uma expoente baiana do acarajé em Belém iniciada por ele no candomblé Ketu em 2017. Rememoro esta fala, porque foi a pedido dela, durante uma entrevista concedida em março de 2024, que eu pudesse registrar nesse texto sobre seu encontro com Edson Catendê:

Eu sempre gosto de citar porque a história não pode ser apagada porque nós já sofremos muito com o racismo de apagamento de nossas histórias. Então nós que estamos criando outras histórias e vivências nós não podemos apagar. Mesmo que a minha relação de axé com o Catendê não seja mais do mesmo caminho, mas nós continuamos sendo da mesma água, continuamos caminhando no axé, então a gente precisa ter essa responsabilidade de sempre engrandecer e fortalecer a outra. Eu sempre falo: Catendê é uma das melhores pessoas para lidar com axé e isso é inegável. Eu sou filha dele, outras pessoas que são da navalha dele, quem quer aprender vai tá lá com ele. Como ele me disse: chegou o momento de você seguir o seu caminho, a sua história. Ele me fez muitas coisas boas e eu reconheço que eu quero que as pessoas sempre falem disso. Eu não posso dizer que este homem não me fez bem, ele abriu a minha casa, ele abdicou da liberdade dele de viajar porque ele é aposentado, ele veio pra cá dormir num colchão no chão pra abrir a minha casa. Então a nossa história teve essa encruzilhada de caminhos diferentes. Cada um teve que pegar a sua condução e seguir seu caminho. E eu espero que ele tenha orgulho da mulher que ele fez, porque eu acredito que ele tenha orgulho de hoje eu ser a baiana de acarajé e hoje eu ser a Mãe Juci de Oyá De estar em vários lugares falando, entrevistando, cuidando, dizendo e levando esse legado. Eu prometi um dia pra ele: vou levar esse legado, o que o senhor me ensinou eu vou levar adiante! Porque o aprendizado e o saber não podem ser guardados. Nossa história é igual a nossa palma da mão, ela nasce aqui no pulso e termina na unha, A gente também sai da casa de nossos pais, nós temos filhos e nossos filhos eles vão embora. Não podemos pensar: -ah, acabou a nossa relação. Muitos filhos nascem e morrem. Eu posso não ser a única baiana de acarajé dessa cidade, porque ele ensinou todas as filhas de Oyá do Ofá Karé a fazerem acarajé. Ele me ensinou, mas foi Oyá quem me deu esse caminho para prosperar com essa comida. Ele disse no jogo de búzios: - minha filha você vai vender acarajé porque foi Oyá quem deu a você. Você vai viver de acarajé. Minha filha, sua vida vão mudar. É pra ele ter orgulho de mim. Isso eu quero que fique registrado, eu quero que registre, que esse homem tenha orgulho, que ele me ajudou e ao lado de Oyá ajudou uma mulher a se libertar.

Figura 30 - Participação da AFAIA no Advocacy Internacional para os direitos humanos dos POTMAS em Genebra.



Fonte: AFAIA, 2022.

Figura 31 - Recepção na sede da AFAIA da relatora da Comissão Interamericana de Direitos Humanos.



Fonte: AFAIA, 2021.

Figura 32 - Qualificação da Dissertação de Mestrado do Babalorixá Edson Catendê.



Fonte: AFAIA, 2024.

3.2 O “Reino Ofá Karé”: Uma epistemologia política do axé através do *enredo* do corpo

Depois que a pessoa é feita, porém, passa a contar com um filtro que só dá passagem às coisas certas (condizentes, portanto, com seu *enredo*), que se acoplam a ela. E são as fronteiras fluidas que permitem essas transferências. Depois que a pessoa é feita, o que ocorre é uma diferença quanto ao que pode ser transferido, e com qual intensidade. A partir dessa concepção de corpo, torna-se possível manipular as fronteiras da pessoa e entender essas transferências, rotineiras no *candomblé* (Flaksman, 2018, p.144).

Os terreiros de tradição *nagô* são organizados em casas por lideranças, os pais e mães de santo, formando essa extensa rede de casas de santo, *orixás*, por meio de famílias genealógicas vinculadas às nações de origem africanas. “As famílias de santo, como bem apontou Halloy, funcionam como uma rede, “a rede *nagô*”, que é nomeada pelos praticantes do *candomblé*” (Filho 2023, p. 299).

O *enredo* do *candomblé Ketu* em Belém, a partir do *Ofá Karé*, transita a experiência do corpo em novos elos. Sendo assim, uma informação me chama a atenção quando um *egbomi* do meu terreiro -*Babá Efun*⁴¹ da casa- citou como uma esfera inusitada da história do *Ilê Asé Ofá Karé*, o movimento e a dinâmica de abrir outros terreiros aos moldes do

⁴¹ Aquele que cuida da *pemba*, tintura em pó branca que é passada no corpo dos *Yaôs* (iniciantes ao culto aos *Orixás*) durante o ritual de iniciação no *Candomblé Ketú*.

candomblé Ketu, como sendo um feito e um momento diferenciado, comandado e compartilhado pelo Babalorixá da nossa casa. Justificava que essa demora por parte do Babalorixá era por conta dos muitos segredos e fundamentos que, segundo ele, deveriam ainda ser resguardados para que a tradição não se perdesse ou ocorresse o risco de causar um hibridismo longe da casa matriz, fora dos padrões nagô de Salvador. Essa pureza nagô serve como um tipo de argumento para entender como uma casa tão antiga e conhecida em Belém, só viesse nos últimos anos de seu funcionamento, a “abrir”, a causar esse movimento de “saída em rede”, constituindo outros lugares e pessoas no axé de Ketu pelas mãos de Edson Catendê. Portanto, esse movimento torna-se um elemento novo durante a pesquisa. A mim, em especial, esse acontecimento me afetou porque eu mesma estava vivendo essa experiência. Os liames do meu processo formativo, educativo como uma Yaô ao ser demandada a participar da abertura de algumas casas no período em que meus estudos de doutoramento aconteciam. Esses momentos me proporcionaram observar cada movimento no meu aprender, tanto quanto reaprender meu papel dentro da casa como Yaô.

Por outro lado, como pesquisadora, esse movimento, a meu ver, consolida uma dinâmica multiverso de expansão dos saberes ancestrais do candomblé em Belém e na Amazônia para além da baianidade nagô que seria um propósito mais relevante internamente da casa e seu sacerdote. Reverbera como um biopoder através da formação de outros territórios em esferas educativas não ocidentais, performando na educação uma nova epistemologia política, a do axé, em outros territórios e corpos. Elabora-se um enredo onde as redes construídas do corpo-energia-entidades são elevadas a um processo de expansão, uma rede de legitimidade afrorreligiosa Ketu/nagô, de organizações políticas e culturais intensas e menos intensas entre essas novas casas, e, por fim, pelas trocas e aproximações, mas também de disjunções e rompimentos que foram acontecendo no processo.

O rizoma do axé quebra um fluxo ou o cronograma único ocidental, e que se quebra, se rompe internamente, faz e se refaz em contrafluxos, contradiscursos, liberta o ser como uma única margem a ser seguida. Como o próprio Babalorixá responde sobre essas disjunções atualmente, essa dinâmica tem a ver com a própria vontade das energias, dos Orixás, pois para um candomblecista nada é por acaso. “Não cai uma folha no chão se Olorum não permitir” (Sintonia, letra e música de Edson Catende, 2004)

Seguindo a ideia de *enredo* de Clara Flaksman e aprofundando nossa ideia de rede-corpo-entidades do Ofá Karé trazemos essa breve explicação da autora sobre a etimologia do termo “rede”. A palavra está na origem de “enredar”, por sua vez a origem de “enredo é

o ato ou o efeito de enredar, ou enredar-se: cair na rede, tecer uma rede, organizar uma rede. Depois, desenvolve-se em paralelo uma gama de sentidos positivos: trama, argumento, sucessão de episódios; e outra, de conotação negativa: mistério, segredo, intriga, captura – por analogia à presa capturada na teia de aranha, por exemplo. O substrato comum aos dois significados é a transformação do fio em rede, ou do efeito de quem se vê preso (enredado) nessa trama ou teia. Assim, o fio da narrativa vai se combinando, por uma série de laços ou nós, num enredo, fiando a trama de um tecido mais complexo (, 2018, p.145).

O acaso não existe no candomblé. A agência humana é muito limitada nos terreiros. Dentro de um deles, ou de uma Casa de Candomblé, como se diz na Bahia, a vontade determinante não é a dos humanos, e sim a dos orixás (e do Deus Supremo, Olodumare). Entretanto, enquanto Olodumare permanece inatingível, os orixás se enredam com os seres humanos. Enredar, nesse caso, significa não somente se envolver numa trama, numa história, num entrecho. Ter enredo é ter uma relação; ou melhor, um complexo de relações, que podem se dar de inúmeras maneiras e em planos diferentes – pois um enredo pode consistir em relações tanto entre orixás quanto entre humanos e ainda, muito frequentemente, entre humanos e orixás. Essas relações ocorrem em planos de existência diversos – o que, no caso dos orixás, envolve tanto os orixás “gerais”, as entidades propriamente ditas, quanto os orixás “individuais”, que devem sua existência, salvo raras exceções, à feitura de algum filho ou filha de santo (Flaksman 2016, p. 13).

Nessa rede e trama do axé na Amazônia me transmovo e reporto a criação dessas novas casas de candomblé Ketu pelo Ofá Karé. O primeiro Axé “*plantado com suas próprias mãos*”, como o Babalorixá Catendê costuma dizer, foi o Ilê Yá Ominidê Ase Ofá Leke⁴² no ano de 2018. O terreiro foi “plantado” na cidade de Santarém e pertence a um casal de professores universitários que já se cuidavam espiritualmente no Ofá Karé, depois foram recebendo seus cargos através de suas iniciações e que vinham de tempos em tempos a Belém durante as férias das suas ocupações profissionais para participarem das obrigações da casa. Cheguei a conhecê-los pois como narrei na primeira seção desta pesquisa, passei muitos anos como abian na casa. Minha convivência sempre foi distante, de longe, e isto se explica também pelo fato de o casal possuírem cargos de Ogã e Yarobá, respectivamente. Ao ogã foi concedido um cargo mais específico que é Oju Obá, que significa os olhos de Xangô e para a Yarobá, Ya efun, no sentido literal da palavra é mulher do branco, mas que na realidade significa que pode participar dos fundamentos reservados dos novos iniciados, manusear o pó Efun, branco durante o recolhimento destes. Na casa do território de axé os

⁴² No Candomblé, **Ominidê** é um termo que se refere a uma criança que é iniciada na religião. A palavra vem do iorubá e significa “criança de santo”. Ofá símbolo de Oxossi e Leke refere-se a Xangô. Portanto, significa a casa que pertence a uma criança de santo e onde foram assentados a energia de Oxóssi e Xangô.

corpos circulam em espaços e funções diferenciadas, inclusive na mesa das refeições, onde se sentam as autoridades mais velhas da casa, os egbomis, junto com o babalorixá. Portanto, o meu lugar era distante dos egbomes, nessa época. Meu lugar era sentado ao chão, ocupada em funções de limpeza e higiene do espaço. Lembro sempre de o casal vir em família junto com irmãos consanguíneos e uma filha. Esta última, quem possui o *enredo espiritual do axé*, a herança ancestral que os faz ter a necessidade de “plantar” um terreiro na cidade onde moram. Fui espectadora da saída da pequena filha, na sua obrigação de três anos de feita, onde recebeu, com apenas 7 anos a sua cuia de axé. Nunca esqueci das roupas douradas e da emoção de sua saída, até porque eu como filha de Oxum, fiquei deveras afetada, ao vê-la tomada pela energia de um orixá sendo ainda uma menina, um ser tão pequeno em idade cronológica.

Logo após a menina receber sua “cua de axé”⁴³, o Babalorixá da casa e uma equipe de pessoas mais velhas se deslocaram para Santarém, com o objetivo de ajudar a fazer os devidos rituais e fundamentos para se “plantar” as energias, os assentamentos das divindades principais que regem os membros da família. No entanto, percebemos que esta casa funciona com mais discrição do que as outras, visto que ela não possui redes sociais e não há publicações, registros em torno de um calendário de funcionamento de festas e homenagens aos orixás. Quando perguntei a Edson Catendê se a casa o funciona respondeu que sim. Porém muito restrito aos membros da família e pessoas próximas do casal. Não percebemos uma divulgação nem nas redes sociais e nem no grupo interno do Ofá karé das dinâmicas organizadas por lá na cidade de Santarém. Sabemos que ainda estão ligados a nossa casa porque fazem as suas contribuições financeiras mensais, participam do conselho do Ofá Karé e porque sempre estão em comunicações diretas com o Babalorixá, porém não nos foram reveladas os conteúdos das informações de tais conversas. Desde a pandemia, não vem até Belém participar das obrigações presencialmente. Ao contrário das demais casas de axé, que irão se constituir em uma rede de projeções na luta antirracista, movimentos culturais, em ocupação de assentos políticos por onde passam, essa casa em Santarém funciona de forma mais interna, discreta, com o foco no cuidado espiritual dos seus filhos e longe dos holofotes políticos.

O próximo “enredo” é mais complexo e mais aproximado do modelo Gantois e Ofá Karé. Tal terreiro é de uma pessoa que não foi “raspada e catulada” por Babá Catendê.

⁴³ “É chamada de cuia de axé quando cortada acima do meio, sendo utilizada para guardar símbolos e objetos de poder depois da obrigação de sete anos de um iaô, como tesoura, navalha, búzios, folhas, dentre outros objetos que permitem que essa pessoa tenha sua própria casa de candomblé” (Lima, 2023, p. 25)

É através do sangue derramado na cabeça do novinho que se estabelece a maternidade ou a paternidade ritual, de santo. É necessário catular, ou seja, abrir um furo no couro cabeludo do novinho, para que o sangue do animal entre em contato com o sangue da pessoa e essa maternidade ou paternidade possa enfim se concretizar. O sangue, no candomblé, é um elemento conectivo (cf. Goldman 2012; Elbein 1975).

O responsável, o sacerdote, veio “feito” e catulado de outro terreiro de candomblé, na nação Angola, e possuía um terreiro apenas dentro da tradição da Mina. Eu mesma conheci este terreiro, ainda em 2013, como convidada, ao lado de Babá Edson Catendê. Fomos assistir uma gira em homenagem ao caboclo boiadeiro dele. Depois de aproximações deste sacerdote de Mina com o Bloco Italemi Sinavuru, pois era músico, ele começou a frequentar o Ofá Karé, participou da equipe que foi a Santarém plantar os fundamentos da casa Ilê Yá Ominidê Ase Ofá Leke e se enredou no candomblé Ketu, pagando sua obrigação de sete anos na casa, oportunidade que recebeu sua cuia de axé, fundando posteriormente, em 2019, o terreiro Ilê ìyá Omi asé Obá Ojú Lékè⁴⁴.

Figura 33 - Boiadeiro no terreiro Ilê ìyá Omi asé Obá Ojú Lékè



Fonte: Acervo do Ilê Àşe Yèyé Ominíbu òrişà N'lá (2023)

⁴⁴ Casa onde as energias que regem são as águas, a força guerreira de obá e de Xangô, estão presentes. No caso, o sacerdote é regido pelo orixá Xangô, da qualidade de Xangô Ayrá.

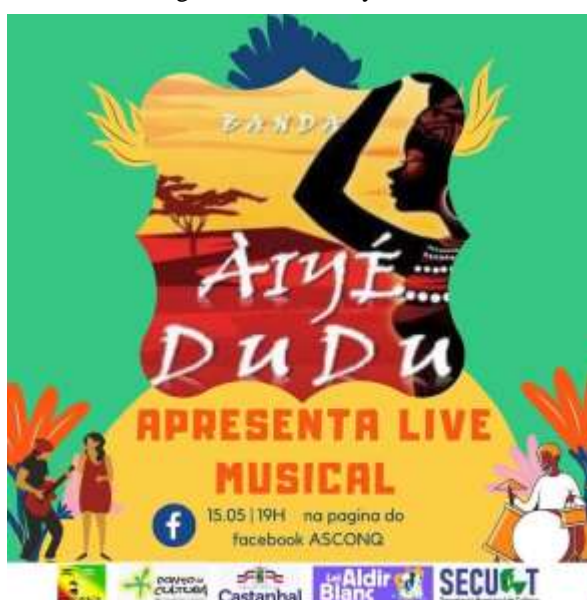
Estive presente à época quando da abertura da casa pois nesse período houve uma proximidade pessoal muito forte de afeto por mim a sua família, esposa e filha, a Obaci⁴⁵, que foram iniciadas logo depois de mim. Sua esposa, Eva de Nanã, iniciou com a sua filha ainda bebê e em nossos encontros nas funções dos orixás na roça, ficávamos muito próximas pela condição materna das duas, carregando crianças pequenas certa de que estávamos juntas nos dando apoio, posto que nós éramos as noviças da casa, aprendíamos juntas, cuidávamos das crianças de uma e de outra. Ela chegou a receber o cargo de Yagibonã do Ofá Karé em 2018 em uma festa de Oxossi. Quando paguei minha obrigação de três anos em 2020 ela estava lá também cumprindo o resguardo da sua obrigação de três anos junto com a sua filha que era um ano mais nova que o meu. Ela viveu fielmente uma vida dedicada ao orixá ao lado do seu companheiro e teve uma importância muito grande na abertura desse território religioso na cidade de Castanhal. Quero dar destaque a essa mulher em especial porque sempre a observei mais detidamente por ela ter se integrado rapidamente nessa vida de axé e trazendo para esse novo terreiro no interior do Pará, a maioria dos filhos. Depois de iniciada, começou a jogar cartas pois tinha uma mediunidade forte com a energia de uma cigana que lhe deu a capacidade de consultar inúmeras pessoas diante de seus problemas cotidianos, que recorriam ao jogo para um tratamento espiritual. A cigana indicava no jogo de cartas qual tratamento era necessário ser realizado e essas pessoas passaram a fazer os ebós, os tratamentos espirituais com o seu companheiro que já tinha a permissão de fazê-los pois já era um sacerdote com cuia de axé. E assim foi crescendo o número de clientes e muitos destes clientes se transformaram nos abians e filhos iniciados quando esse terreiro teve sua inauguração e abertura oficial. Mais uma vez uma equipe, o séquito do Babalorixá do Ofá Karé foi deslocado para *plantar* o axé da casa e realizar a iniciação do primeiro filho de santo, o “rombono⁴⁶ da casa”, um filho de Oxossi. Este terreiro, diferente do anterior, passou a ter um destaque no cenário afrorreligioso da cidade local, no bairro onde foi construído, dando visibilidade ao casal, transformando-os em lideranças políticas antirracistas e afro religiosas na cidade. Depois, realizou a feitura de mais 3 barcos de filhos de santo. Iniciou uma Yarobá de Xangô, um ogã de Ogun. Estive no momento da saída do barco de Iaôs composto por filhos de Omolu, Oxum e Yemanjá, em 2021.

⁴⁵ Como se trata de uma criança, não revelarei o seu nome civil. Esse nome é como é chamada no terreiro, referente a sua ligação com a orixá Obá. Portanto, Obaci significa filha de Obá.

⁴⁶ Ser Humbono, ou rombono (pronúncia no português) significa ser aquele que deu início, ou seja, o primeiro abian iniciado ao nosso culto por um Babalorixá/Yalorixá, tornando-se o seu primeiro Yawo. Humbono NÃO é um cargo. É apenas a condição de ser o primeiro filho.

O terreiro também segue o modelo da casa matriz Gantois e Ofá Karé, refazendo o percurso numa mistura de mobilização e participação de músicos para dentro de um movimento cultural e artístico de referências africanas e afrobrasileiras. Lideranças do movimento social negro local se juntam a estas lideranças do terreiro lé iyá Omi asé Obá Ojú Lékè, formando um grupo musical ao estilo do Bloco Ita lemi Sinavuru do Ofá Karé. O casal, líderes do terreiro, junto a outras lideranças do movimento, criaram o Bloco Aiye Dudu, que significa Terra de Preto.

Figura 34 - Live Àiyé Dudu



Fonte: Acervo do Ilê Àşe Yèyè Ominíbú òrişà N'lá (2020)

Figura 35 - Exposição artística Casa de Cultura Castanhal.



Fonte: Ilê Àşe Yèyè Ominíbú òrişà N'lá (2021)

Figura 36 - Roda de Conversa CRAS /P ANTANAL Castanhal



SEMAS **PREFEITURA DE Castanhal** **RENOVAÇÃO E PROGRESSO** **CRAS PANTANAL**

O CRAS Pantanal convida a comunidade para o evento
A REVOLUÇÃO É DELAS: mulheres negras latino-americanas e Caribenhas

Programação

- 8:00h- Abertura com fala de Eva (coordenadora do CRAS e Afro religiosa)
- 8:30h- Exposição da história de mulheres negras latino-americanas e Caribenhas que fizeram história (imagens, textos, vídeos)
- 10:30h- Roda de conversa com Conselho Municipal de Igualdade Racial sobre a história da data e o resgate da cultura afroameríndia
- 14:00h- Roda de conversa sobre auto cuidado e ancestralidade
- 15:00h- Massagens relaxantes, auriculoterapia e penteados afro.

Parceiros:

Spa D'Jati **SEMADA** **Conselho Municipal de Igualdade Racial**

Dia: 28/07/2022 **Horário :** A partir de 8hs **Local:** CRAS Pantanal

Fonte: Ilê Àșe Yèyè Ominibú òrișà N'lá (2022)

Figura 37 - Exposição Artística SESC Castanhal



Fonte: Ilê Àșe Yèyè Ominibú òrișà N'lá (2023)

No entanto, como falamos acima, as histórias dessa rede não são lineares, são rizomas que partem, quebram ou se distanciam nestes territórios. As disjunções dessa rede são também acontecimentos. Em abril de 2023 o casal se separou. Sendo assim, a esposa do sacerdote interrompe a feitura de um barco de Yaô que estava sendo preparado na casa e o sacerdote do terreiro se muda para outro local na cidade. Depois desse acontecimento, Babá Edson Catendê vai até a cidade, consultar os búzios para ver a possibilidade de continuidade da casa de axé. Neste rompimento, os filhos de santo da antiga casa Ilê ìyá Omi asé Obá Ojú Lékè, fundado em 2019, se dividem. Grande parte segue o sacerdote para este novo lugar e outros ficam com a antiga Yalaxé. No jogo de búzios, o antigo local que abrigava o terreiro se reestrutura de acordo com a energia dos orixás de mãe e filha consanguíneas, fundando assim, o Ilê Àṣe Yèyè Ominíbú òrìṣà N'lá, Casa de força, da mãe das águas profundas e do grande Orixá. Atualmente apenas o antigo terreiro ainda possui atividades religiosas. O novo terreiro, Ilê Àṣe Yèyè Ominíbú òrìṣà N'lá, foi se desfazendo pelo desgaste pessoal e jurídico com relação ao terreno, guarda da filha e separação de bens. A antiga Yalaxé da casa foi destituída do cargo de Yalaxé no novo jogo de búzios, pois seu orixá não condiz que ela participe de rituais de iniciação. O que também determinou que a filha de 9 anos fosse a real herdeira do novo terreiro. A criança recebeu como missão ser a futura mãe de santo, Iyalorixá do novo espaço. A mãe deveria cuidar do espaço até a filha atingir a idade “certa” e determinada pelo orixá para assumir o cargo. Depois de muitas dificuldades jurídicas e financeiras, a responsável da criança resolveu fechar o terreiro, aguardar o momento, e continuar sem as funções religiosas no local.

O local ainda existe, mas não como referência religiosa de matriz africana. Por fim, hoje o espaço abriga uma Associação, o Movimento de Cultura Afrobrasileira e Arte popular (MOCAAP), com inúmeros projetos sociais de esporte como a capoeira e de sustentabilidade/economia solidária através de oficinas de ecobijuoterias, operador de caixa e horta comunitária em parceria com a Prefeitura Municipal de Castanhal, Secretaria de Direitos Humanos do Estado do Pará e os Conselhos de Igualdade Racial e da Mulher, locais institucionais que essa liderança feminina ocupa.

Passamos para o ano de 2021, ano em que mais duas casas foram abertas pelo Ofá Karé: uma em Ananindeua, fronteira por terra com Belém, e outra na fronteira das águas que cercam a cidade, na Ilha de Cotijuba. Uma se chama Ilê Ya Omi Asé Ofá Lewa, e a outra Ilê Omoroyade Axé Omi Dáa Òfuurufú. Neste ano, as duas casas foram fundadas muito próximas uma da outra. A sacerdotisa da casa de Ananindeua é uma expoente professora

universitária de Belém e filha do Ofá Karé a mais de 20 anos. Ela foi raspada e catulada pelo Babalorixá Edson Catendê e tem seu enredo de iniciação com o candomblé Ketu. Seu esposo também foi iniciado como ogã da casa, tinha como cargo Afikodé⁴⁷ e ele faleceu ano passado, vítima de um C.A. Sua trajetória começa através dos projetos da AFAIA e Ita Lemi Sinavuru, exercendo a coordenação pedagógica de um projeto importante denominado Ìyá Yónú- (Sona) Guia do Direito das Mulheres, mulheres propagadoras de axé. Depois ela se torna um membro da comunidade. A conheci quando quando eu era uma abian da casa e lembro de ter ido a gira na sua casa em Ananindeua em dois momentos: fui convidada no banquete servido depois dela ter assentado seu Exu na casa onde residia e, em outro momento, quando teve uma gira em homenagem ao seu caboclo de pena, o caboclo tupinambá que ela recebe. Em 2021, não cheguei a participar dos fundamentos de iniciação dos primeiros filhos da sua casa, por questões profissionais. Porém, uma equipe de egbomis com cargos condizentes a participarem deste processo, acompanha o Babalorixá para realizar os ritos. Outra equipe também se mobiliza para as demais atividades. O que posso contar é sobre o sentir da minha observação participante entre a movimentação da preparação deste momento e a festa em torno desse acontecimento. Cria-se uma rede de relações para que tudo deva acontecer como os búzios indicaram. A organização por parte de minha irmã de santo/barco que agora estava envolvida na expectativa de sua filha consanguínea ser a “rombona” da casa de nossa irmã de santo me envolveu nesse enredo. A minha irmã dizia que a filha “precisava equilibrar o ori”. E como Yemanjá é mãe de todos os oris, esse sintoma físico é um dos principais problemas enfrentados por quem é de Yemanjá, ali, no caso, a filha necessitando de feitura. O barco de iniciados contava com duas pessoas jovens: uma mulher de 20 anos, filha de Iemanjá e um rapaz de 23, filho de Oxaguian.

A ideia de família e consanguinidade no candomblé é muito além dos fatores genéticos explicados pela biologia. Está baseada em uma genética de ancestralidade divina, em que o sangue dos animais derramados no ori das pessoas durante a iniciação, os transforma em outro ser, carrega uma nova noção de pessoa e de família. O “sangue derramado” é conectivo. Leva-se para toda a vida dos iniciados essa ligação. Mesmo quando os filhos não estão mais naquela casa de sua iniciação e buscam outras casas para darem continuidade a sua vida de axé.

⁴⁷ Aficodé: Cargo ligado a Oxossi, que tem a responsabilidade de guardar a casa de Oxossi, o Ilê de Odé (caçador).

A composição de diferentes substâncias é central nos rituais do candomblé, sendo o sangue a principal delas. O sangue dos animais é o meio privilegiado de diferentes participações entre homens e outros seres: divindades, espíritos e pessoas. É, ainda, o sangue que alimenta uma divindade e fortifica o vínculo entre uma pessoa e seu orixá. O sangue também demarca um vínculo criado ritualmente, sendo, portanto, um modo de relação” (Filho, 2023, p. 297)

A saída do barco de Iaôs aconteceu no dia 05 de outubro de 2021. Realizar os rituais levam um tempo para o devido planejamento financeiro dos envolvidos e do tempo em que as pessoas deverão ficar na casa para ajudar nos dias de recolhimento, já explicado, na introdução do texto, que não só os iniciados cumprem o resguardo. Todos os envolvidos também seguem uma série de restrições junto aos novos filhos: o babalorixá, o babá efun, a Yalaxé, a mãe pequena, a Yagibonã. Fazer os alimentos dos Iaôs, plantar o axé no centro da casa, organizar um lugar para os assentamentos dos orixás com todos os elementos necessários, à organização das roupas dos novos orixás que estão nascendo naquele lugar, cuidar da alimentação de todos que estão ali para depenar galinhas, descorar bode, fazer as oferendas de “comidas secas”⁴⁸ e outros animais, dependendo da qualidade daquele orixá. A festa, a saída e depois a recepção das autoridades sacerdotais afros, também cristaliza as cenas do *enredo*. Fui nessa expectativa e emoção de ver a filha da minha irmã de barco, que conheci desde quando era uma criança, agora ali sendo uma omo orixá. Levei minhas roupas brancas de festa, porque o branco é a cor de requisitada para esse momento. Não se usa cor pelos filhos da casa. Só o orixá que pode vestir roupas coloridas, e vestir o santo apenas daqueles que estão lá desde o início dos fundamentos e de quem dormiu na casa. Os orixás são vestidos momentos depois da apresentação dos novos iniciados ao público. Particpei do Xirê e trago meu corpo-energia para dar passagem a minha ancestral dona do meu ori.

Também a nossa presença faz parte dessa rede política e familiar de prestigiar os novos irmãos, mesmo que eles estejam em outro território sob cuidados de outra mãe. No caso, eu estava ali para prestigiar como uma espécie de “tia” do axé dos novos iniciados, os novos membros da rede do Reino Ofá Karé, além de ser testemunha da nova posição de nossa irmã, que agora é uma autoridade, uma sacerdotisa. Naquele momento, fazemos parte do séquito do babalorixá nesta intrincada rede de relações do candomblé. Nosso corpo transita, trazendo uma corpografia, uma gramática política territorial das casas de axé, catalisadora de ensinamentos e conhecimentos ancestrais.

⁴⁸ Como se chama os alimentos preparados com farinha, grãos e azeites. A base do tempero é basicamente o camarão defumado, cebola, dendê e/ou azeite de oliva. Os grão podem ser cozidos, refogados

Figura 38 - Apresentação dos novos iniciados do novo terreiro Ketu em Ananindeua



Fonte: Samira Borges (2021)

Figura 39 - Xirê dos Orixás na nova casa de Ketu fundada em Ananindeua



Fonte: Samira Borges (2021)

Figura 40 - As autoridades do Ofá Karé e a nova sacerdotisa do candomblé Ketu em Ananindeua



Fonte: Samira Borges (2021)

Um fato de intolerância religiosa e racismo marcou a abertura desta casa. Aconteceu durante um dos fundamentos onde os orixás vão às ruas onde estes terreiros ficam, para consagrar com oferendas em frente a tais casas, depois de se “cantar as folhas” das oferendas de bichos ofertados aos orixás. Canta-se as folhas ao amanhecer, em frente ao quarto/assentamento do santo ali alimentado durante a sua festa. Depois que todos cantam as suas sassanhas, abre-se o terreiro, as portas, e, na rua, consagra-se Exu. Quando os orixás presentes foram a rua em frente ao Ilê Ya Omi Asé Ofá Lewa levar as farofas, o omin, os grãos, o vizinho da casa em frente sai e começa gritar impropérios, jogou água nos orixás e dizendo que o “diabo estava ali jogando lixo na rua”. O caso virou denúncia e ainda está correndo na justiça. A audiência foi recente, dia 25 de setembro de 2024, três anos depois do caso ocorrido. A seguir, retiramos a notícia na íntegra que saiu em um jornal de grande circulação no Estado do Pará.

Figura 41 – Notícia jornalística sobre agressões aos filhos do Ilê Ya Omi Asé Ofá Lewa e Ofá Karé.

Grupo denuncia racismo religioso à polícia

APÓS ATAQUES

Wesley Costa

Na manhã de ontem (25), membros de uma religião de matriz africana compareceram à Delegacia de Combate aos Crimes Discriminatórios e Homofóbicos, em Belém, para registrar um boletim de ocorrência contra o crime de racismo religioso. O grupo foi intimidado e ameaçado por um homem, em frente ao Ilê Ifá Omi Asé Ofá Lewá, localizado na Cidade Nova 8, em Ananindeua, Região Metropolitana de Belém.

Toda a ação da agressão verbal e também, de ameaça por arma branca, foi registrada por uma câmera de segurança. O líder religioso, babalorixá Edson Catendê, conta que essa não foi a primeira vez que o acusado tentou interromper as atividades religiosas da casa. "A gente que sofre qualquer violação do nosso direito, principalmente que envolve nossa tradição e religiosidade, mexe com nossa estrutura. Fatos como esses, fruto do racismo e intolerância, fazem a gente sentir como se não fossemos nada", disse.

Dentro da delegacia, outros membros do Ilê também deram seus depoimentos sobre o fato. Edson lembrou ainda que, no momento que o acusado usou o facão para ameaçá-los, crianças que participavam do ritual passaram mal e tiveram que ser amparadas após presenciarem o ato de



Membros de uma religião de matriz africana denunciaram crime de racismo praticado por um homem armado em Ananindeua. FOTO: MAURO ÂNGELO

agressão. "Era um momento de oferenda e que faz parte da nossa tradição. A primeira atitude dele foi jogar água suja nos orixás que ali estavam presentes. Não satisfeito ele pegou o facão e veio para cima da gente. As crianças ficaram estagnadas!", relatou.

O líder religioso espera agora que a denúncia e o processo surtam efeitos legais no acusado, para que ele responda sobre o crime cometido pelo mesmo. "Apesar dos estados terem as garantias constitucionais ao exercício da cidadania e de direito, ele ainda parece ser impotente no trabalho dessas relações para garantir a todos, todas e 'todxs', o direito de liberdade. Fomos agredidos em todos os sentidos, fisicamente e

moralmente. Por isso, vamos tomar todas as providências, estamos cansados de agressão", diz Edson.

REPÚDIO

A vice-presidente da Comissão de Direito e Defesa



Fomos agredidos em todos os sentidos, fisicamente e moralmente. Por isso, vamos tomar todas as providências, estamos cansados de agressão"

Edson Catendê, líder religioso

da Liberdade Religiosa da Ordem dos Advogados do Brasil – Seção Pará (OAB-PA), Luana Souza, esteve acompanhando os relatos e o registro do boletim de ocorrência na delegacia especializada. "Infelizmente, temos aqui mais um crime de intolerância e racismo religioso constatado pelo vídeo. Assim que tomamos conhecimento passamos a acompanhar o caso, e estamos aqui para que se tenha um combate a esse crime e proteger o direito fundamental da liberdade religiosa", pontuou.

A Polícia Civil informa que o caso está sendo investigado pela Delegacia de Combate aos Crimes Discriminatórios e Homofóbicos. O homem irá responder pelos crimes de intolerância religiosa e ameaça.

Fonte: Jornal O liberal, 2021.

O último e quarto terreiro aberto em vias nessa rede nagô Salvador- Amazônia-Belém do Ofá Karé vem a ser o terreiro da Mãe Jucy de Oyá, uma liderança advinda dos movimentos populares, do distrito de Icoaraci que fica na cidade de Belém. Era uma sacerdotisa de umbanda antes de chegar no Ofá Karé. Foi iniciada pelo Babalorixá Edson Catende, junto com ele, a Yá Nau de Omolu de Salvador, do Ilê Omorodé Axé N'lá, foram responsáveis pela fundação da sua própria casa de candomblé na Praia Funda na Ilha de

Cotijuba. No entanto, Jucilene e Catendê romperam as relações de pai e filha de santo, seguindo, dando continuidade no seu terreiro, atualmente, com outro sacerdote.

A história de vida dela traz no corpo um enredo muito forte com as entidades e energias juntamente a uma ligação política com organizações de bairro, comunitária, ligadas a partidos de esquerda. Baseada em entrevista concedida em março de 2024, sua história é uma interlocução no entendimento desse cruzo em rede corpórea do axé, do candomblé na Amazônia. Demonstrar mais uma vez que as redes de aproximações e disjunções educativas do axé demonstram comportamentos, relações, um epistemologia de saberes que estão ali “imanescentes” no biopoder do corpo e em curvaturas de aprendizados que não são controlados apenas pela vontade humana e não tem apenas um único objetivo e uma única via de chegada, posto que o aprender é constante, baseado na vivência e convivência a cada obrigação e relações que cada um vai tecendo com os orixás e com os seus irmãos de santo.

Jucilene Carvalho é uma mulher negra, que desde criança sente o corpo “apanhado” por essa energia.

eu comecei a incorporar com 7 anos de idade, minha chefe que é a Herondina, dona dessa casa, me apanhou eu tinha 7 anos, obviamente eu e minha mãe não tínhamos conhecimento daquilo, fui crescendo tendo incorporações e até depois ninguém conseguir me acordar mais. Minha mãe chamou um pajé, na época eu morava no interior, chamado Seu Marabá. Aí eu acordei em uma dessas incorporações com ele balançando um maracá na minha cabeça e o maracá tinha o formato de um macaco e vi uma mulher do lado dele. Essa mulher eu sempre via. Ele disse para eu me tratar espiritualmente, mas eu não aceitei porque eu era católica e numa sociedade racista eu jamais ia sair daquele conforto pra entrar pra um lugar que era totalmente discriminado (Carvalho, 2024).

No momento da entrevista, no ano de 2024, Mãe Juci de Oyá já não estava mais ligada ao Ofá Karé, no entanto, não se recusa a dar a entrevista e não deixa de enfatizar que sua entrada e iniciação no candomblé Ketu e o encontro com o Babalorixá Edson Catendê teve uma importância na sua trajetória como uma mulher negra principalmente na sua formação como uma baiana de Acarajé. Os dois se conheceram quando ela foi demandada por um partido político a construir uma candidatura com perfil de POTMA, ou seja, dentre os afro religiosos. Portanto, ela foi designada por seu partido à época, para coordenar a candidatura a Deputado Federal de Edson Catendê, para lançá-lo como um candidato dentro do perfil da negritude, religiosidade de matriz africana e de esquerda. Ela era assessora de um determinado deputado federal deste partido de esquerda.

Antes dessa chegada, sua vida é marcada por um longo processo formativo desse corpo-rede-entidades. Como foi dito antes, já incorporava desde criança, tinha visões da mulher que hoje rege sua casa de Umbanda, Dona Herondina, sentava ao lado do avô para

as sessões de benzimento. A lembrança mais antiga da infância é do seu avó benzendo as crianças da comunidade. Uma fila de mulheres com crianças no colo para serem benzidas por ele com vassourinha, uma vela e um copo de água na mesa vestido com uma bermuda e uma blusa branca. Alude a sua espiritualidade como uma herança ancestral herdada pela família consanguínea, seu avô. Acredita que o saber habita o ser ancestral indo de pai para filho. Incorporar para ela é dar passagem ao conhecimento que habita naquela família. Um enredo corpóreo de saberes que desperta a associação entre orixás e humanos. E cada um carrega um enredos de axé individual entrelaçados a outros corpos-energias.

Para ela, os orixás são energias ancestrais que não nasceram com você, mas estão ao seu redor porque essas energias pertencem a família consanguínea de alguma maneira. Quando um caboclo vai fazer um trabalho, por exemplo, cada um vai fazer de maneira diferente, porque temos muitas Marianas, Herondinas, Boiadeiros e cada um age de acordo com a herança familiar de cada indivíduo. Mesmo que usem as mesmas folhas, mas serão usadas de maneira diferente. Acredita que o seu saber ancestral não venha de pessoas estranhas, mas estão dentro de cada pessoa, trazida pelas avós, as pretas velhas sábias.

“mas a gente não recebe só as heranças dos saberes, a gente recebe as heranças das dores, as dores ancestrais que estão lá dentro de nós, que a gente não sabe como trabalhar porque somos muito sensíveis, mas nós não nascemos com uma bíblia para saber trabalhar. Nossa religião nossa religiosidade não tem uma bíblia, uma cartilha”. (Carvalho, 2024)

Ela mesma entrou para a umbanda atrás desse tratamento e considera as doenças apresentadas na infância como dores ancestrais. Na adolescência chegou a receber a extrema unção de um padre porque ninguém sabia explicar seu problema de saúde. Encontrou um caminho de melhoras após seu tratamento na umbanda.

Aos 20 anos começou a frequentar um terreiro de umbanda em Icoaraci e de lá foi orientada a abrir seu terreiro e fazer tratamento espiritual. Foi levada até os lençóis maranhenses para fazer os fundamentos de Dona Herondina e veio de lá habilitada para abrir sua casa de Umbanda. Seu terreiro sempre teve como força a cura dos membros da comunidade. A sacerdotisa considera que o terreiro é essa espécie de “pronto socorro” no mundo periférico, pois antes de chegar no hospital, as lideranças religiosas destes territórios realizam o primeiro socorro da saúde de crianças, jovens e adultos antes mesmo de chegarem a um hospital.

Transito no terreiro de Mãe Juci de Oyá nas giras de umbanda, antes de sua iniciação no candomblé, sempre a convite de prestigiar as festas de Dona Mariana, uma cabocla

comum, junto com Herondina e Jarina, na região amazônica nas “águas” do Tambor de Mina. Dona Mariana é a cabocla das águas, uma feiticeira. Na casa de mãe Juci de Oyá ela sempre diz: a casa pertence à Dona Herondina, mas quem trabalha, realiza os feitiços de amarração (unir casais, conseguir marido ou mulher para alguém), tirar feitiços lançados a outrém é a Mariana, ou seja, a cabocla que atende, através de seu corpo, no seu terreiro ⁴⁹. São entidades muito cultuadas no Tambor de Mina e na Umbanda. No Ofá Karé é possível que ela apareça em ritos de caboclos, porém não são cultuadas e não fazem parte do calendário religioso da casa. Nos terreiros de Mina, a história das princesas turcas é narrada relacionados a fatos históricos que remontam as cruzadas cristãs no oriente. Em uma das versões dada por Pai Tayandô, as princesas turcas são marcadas pelo dia 15 de julho de 1099, quando a tropa cristã, da primeira cruzada, entra em Jerusalém para conquistar seu território. Os turcos, mesmo derrotados, mantêm alguns fortes no litoral. No entanto, o grão-vizir resolve mandar as três filhas do sultão para escaparem de futuras invasões e perseguições pelos cristãos. Eram elas: Herondina, Jarina e Mariana. Elas não chegam ao destino, que seria um reino amigo, na Mauritânia. Na viagem para África, as três princesas passaram pelo estreito de Gibraltar, considerado um portal de outros mundo, o mundo dos encantados. Ficaram presas no limbo do mundo encantado. Até acordarem na foz do rio Amazonas, próximo a ilha grande de Joanes no Marajó. As três princesas perceberam que estavam a uma dimensão espiritual, no portal da encantaria e cada uma decidiu ficar em diferentes lugares, uma ligada à terra, à floresta e Mariana nas águas. Nos lençóis maranhenses elas habitam, assim como nas praias próximas de Salinas, nas praias de São João de Pirabas, no estado do Pará. Assim, elas aparecem como encantadas, feiticeiras e curandeiras nos terreiros do Maranhão e Pará.

⁴⁹ Para saber mais a respeito dessa tríade de corpo-rede-entidade de Mariana, Jarina e Herondina na Amazônia, ver o documentário “A descoberta da Amazônia pelos Turcos encantados”. IN: <https://www.youtube.com/@TerreirosDoPara>.

Figura 42 - Logomarca da Casa de Mãe Herondina.



Fonte: Acervo Casa de Mãe Herondina. (2019)

Figura 43 - Barracão das Caboclas Mariana, Herondina e Jarina no Terreiro de Mãe Juci de Oyá



Fonte: Acervo Casa de Mãe Herondina. (2023)

Figura 44 - Bori na Casa de Umbanda Mãe Herondina.



Fonte: Acervo Casa de Mãe Herondina (2023).

Figura 45- Convite Festa de Dona Mariana

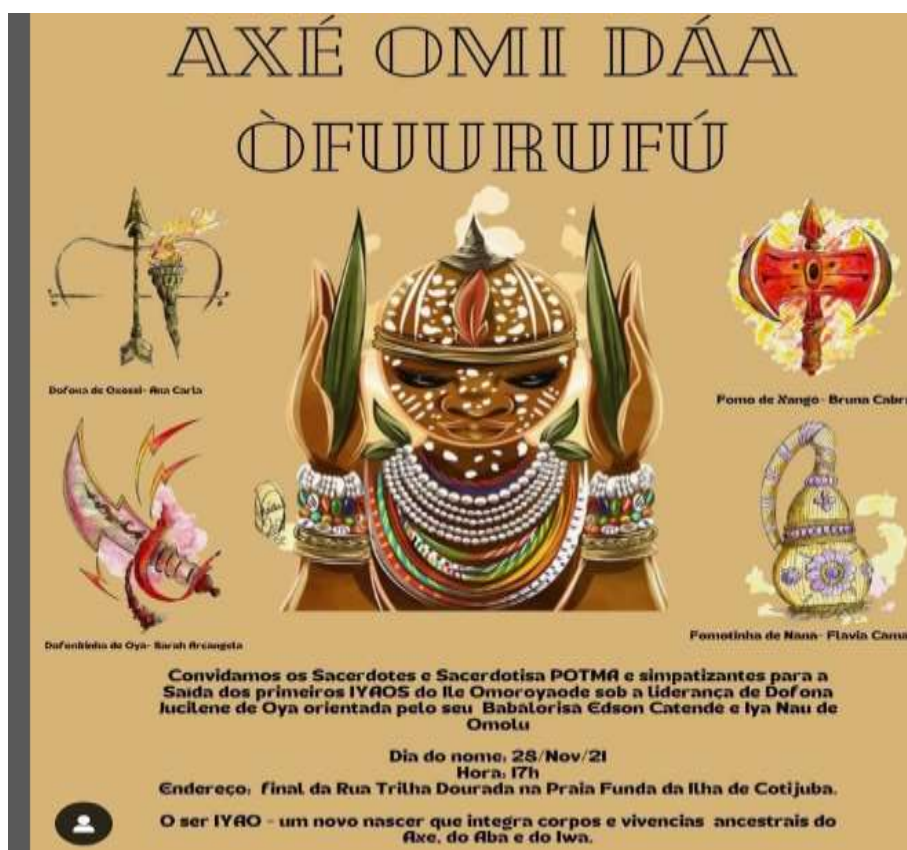


Fonte: Acervo pessoal (2022).

O Ilê Omoroyade Axé Omi Dáa Òfufurufú (2021), tendo Mãe Juci de Oyá a frente, agora como uma sacerdotisa do candomblé, foi um acontecimento que ocorreu no segundo semestre de 2021. Assim foi relatado nas redes sociais à época, pelo Babalorixá Edson Catendê em torno de seu comprometimento e envolvimento na construção da casa de Mãe Juci de Oyá quanto de Mãe Mara de Ewá, pois estavam acontecendo muito próximas uma da outra, no ano de 2021:

A NOSSA TRADIÇÃO CULTURAL E RELIGIOSA SE ILUMINA A CADA MOMENTO QUE O SER IYAO NASCE, SE ESTABELECE E FERTILIZA. A família OFA KARE se sente muito feliz e orgulhosa não apenas pelo seu crescimento, mas pela possibilidade permitida por Olorum, Orunmila e Os Orixas pela fertilização de novas energias. Me chamo Bábá Edson Catendê, filho de Oxóssi e o nome de Catendê, embora represente um Inkice, uma energia cultuada pela Nação Bantu é o meu nome artístico, carinhoso que me foi ofertado quando adolescente e assim o assumi. Sou iniciado na Nação Ketu, sou filho de Oxóssi, pertencço a família OMORODE ORIXA N'La fundada pelo saudoso Pai Augusto César da Silva Lacerda de Logunede, filho de uma das Iyalorixas mais empoderada da Bahia, Maria Escolástica da Conceição Nazaré, minha Mãe Menininha, filha de Oxum, Sacerdotisa do ilê ÌYÁ OMI ÀSE ÌYÁMASÉ por mais de 60 anos. Eu sou o Primeiro IYAO iniciado por Paulinho de Oxóssi, Babalorixá do ILE YEYE IPONDA OMI que também foi o primeiro IYAO de Pai Augusto César. Hoje fico muito feliz por OLORUM me ter permitido continuar com este legado de cuidar e preservar as nossas águas de Ketu na Amazônia. No início de outubro de 2022 foi a abertura do Ile de minha amada filha Mara de EWA em Ananindeua com a iniciação de dois Iyaos. No final de outubro de 2021 foi a abertura do Ile de minha também amada filha Jucilene de OYÁ com a confirmação do AXOGUM e três IYAROBAS na Ilha de COTIJUBA. Amanhã, dia 28 de outubro o Ilê de Mãe Juci de OYA apresenta pra comunidade POTMA do Pará Os primeiros quatro IYAOS. E É com muito orgulho e dedicação que Eu Bábá Edson Catendê e a IYA NAU de OMOLU estamos juntos acompanhando o passo a passo de Jucilene nesse novo encaminhamento que Olorum e Orixas lhe permitiram. Jucilene Carvalho foi iniciada no ILE IYA OMI ASE OFA KARE em 2017. Fez a sua obrigação de 01 ano em 2018. Fez as sua obrigação de 03 anos em 2020. Desde sempre foi uma pessoa respeitosa e dedicada ao Axe. Imaginem vocês que a Jucilene Carvalho é militante do movimento popular por moradia, movimento de mulheres negras e movimento negro. É uma mulher POTMA (Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana). Depois de iniciada Oya determinou no jogo de buzios que ela deveria viver vendendo Acaraje e assim a mesma respeitou os desígnios determinado pelo seu Orixá e hoje é uma das grandes baiana de Acaraje do Estado do Pará. Durante a obrigação de três anos Oya pediu no jogo de buzios a sua Casa de Axe. E assim estamos seguindo as determinações de Oya. Organizando e estruturando as bases sacerdotais da Casa de Oya. Quem está assumindo e organizando os Axe do OMOROYAODE Sou Eu Bábá Edson Catendê de OXOSSI E IYA NAU DE OMOLU. Em 2024 com a força de todos os ORIXAS JUCILENE CARVALHO Assumirá o seu ILE de forma definitiva podendo fazer tudo que uma IYALORIXA COMPETENTE DEVE FAZER PARA PRESERVAR E DAR CONTINUIDADE AO DESIGNIO DE OLORUM. Juci de Oya como é conhecida é uma Mulher Preta, Negra, responsável e comprometida com o seu Axe. É Sacerdotisa da Umbanda, filha de Dona ERUNDINA e Dona MARIANA. Cuida dos seus filhos, filhas e filhas com amor, respeito e ética, exercendo assim o seu papel determinado pelas nossas Divindades. QUEM NAO TEM AMOR NAO CARREGA OPAXORO, NAO CONHECE A PAZ E NADA SATISFAZ (Catendê, 2021).

Figura 46 - Saída do primeiro Barco de Yaô no O Ilê Omoroyade Axé Omi Dáa Òfuurufú



Fonte: Acervo Casa de Mãe Herondina. (2021)

A abertura da casa mobilizou uma rede de pessoas ligadas ao Ofá Karé, como também a rede de pessoas ligadas ao movimento negro, de clientes da mãe Juci que então já havia se tornado, profissionalmente, desde 2017, uma baiana de acarajé⁵⁰. Espiritualmente no candomblé, é filha de Yansã, a rainha dos ventos e dos raios, a esposa de Xangô, e sua principal oferenda é o acarajé, bolinho feito de feijão fradinho, frito no dendê. Ela começou a vender acarajé quando ficou cumprindo seu resguardo de iniciação. No Ketu, as mulheres iniciadas na energia de Iansã devem vender acarajé todas as quartas feiras do mês em tempo determinado pelos búzios. No caso, ela ficou três meses vendendo em frente ao Ofá Karé. Durante seu preceito perde seu emprego como assessora política e a venda de acarajé foi e é até hoje sua principal fonte de renda.

⁵⁰ Ofício das Baianas de Acarajé: As baianas são conhecidas principalmente pelas vestimentas: panos na cabeça, vestidos longos brancos, adereços e colares, que significam a que candomblé as baianas usuárias pertencem. O Ofício das Baianas de Acarajé foi reconhecido como Patrimônio Nacional e inscrito no Livro dos Saberes em 2005 pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). O Ofício diz respeito a todo o ritual envolvido, desde o preparo do alimento para oferendas ou para comercialização, até a indumentária própria das baianas, que revela sua condição social e sua crença. 25 de novembro é o dia Nacional das Baianas de Acarajé (Fundação Cultural Palmares, 2016).

Nesse momento me aproximei dos ritos e fui convidada a participar mais de perto dos fundamentos daquele barco de Iaôs formados. Fui madrinha da Yaô Dofonitinha de Oyá e pude ficar à frente das oferendas de comidas secas, pela experiência que já tinha no Ofá Karé, como uma espécie de yabassé provisória naquele momento. Minha “afilhada de santo” hoje também é uma baiana de acarajé em Ananindeua, que seguiu os passos da sua Yalorixá. Ser madrinha no santo é a pessoa escolhida pelo sacerdote para que na hora da apresentação dos novos iniciados ao público acompanhe na apresentação no salão do orixá, no qual lhe confia o seu principal segredo: o orunkó⁵¹. O Orunkó é o nome de “batismo” do novo iniciado que só é dito, em segredo, aos ouvidos das Yarobás pela ocasião de “desvirar” os santos, quer dizer, fazer com que o santo/orixás saiam do corpo que está incorporado por eles. Um segredo que deve ser guardado, anotado no caderno dos iaôs, dito apenas em segredo e em ocasiões muito específicas. Yaô não sai revelando em conversas informais seus orunkós. Não é permitido. Dali em diante me torno de alguma forma responsável espiritualmente por aquela pessoa, me uno a outra pessoa através das nossas energias dos nossos orixás. Sou lançada a um elo ancestral.

Ali vai se formando novas associações e encadeamentos de parentesco. A família de santo vai se expandindo. O Reino Ofá Karé vincula as pessoas de uma família de santo nessa rede Salvador, Belém, Santarém, Castanhal, Ananindeua e Ilha de Cotijuba. São pelos processos iniciatórios que, por sua vez, operam como um modo central de produção de uma epistemologia política tecida em uma nova rede de parentesco e poder.

“é tudo genético”, traz à tona questões fundamentais acerca do parentesco no candomblé. Ainda que, como vimos, o sistema de linhagens dos orixás tenha sofrido mudanças, não permitindo mais a atribuição direta do orixá como antepassado (e, portanto, parte) de seus descendentes, não houve um abandono, ou uma substituição por uma família simbólica, como parecem crer alguns autores. Ao invés disso, instituiu-se um novo sistema de parentesco, em que o sangue é não somente o elemento transmissor fundamental, mas também o elemento conectivo das relações, formando e sendo formado por elas ao longo do tempo. (Flaksman, 2018)

Mãe Juci de Oyá performa como uma sacerdotisa de Umbanda e Candomblé, membro do CEDENPA e uma empreendedora baiana de acarajé, sempre presente na cena política do ativismo das mulheres negras:

eu até hoje eu milito, aliás não gosto mais de usar essa expressão porque militante se refere a minha vida quando eu era do partido, tinha um comandante e seguia aquela linha partidária. Hoje sou ativista social e faço um ativismo voltado principalmente para as mulheres, as mulheres da ilha (Mãe Juci de Oyá, 2024).

⁵¹ Orúko ou, oruncó, é o nome da cerimônia pública religiosa em que todos os orixás obrigatoriamente têm que ecoar, no dia especial, o chamado nome do santo (feitura de santo), na presença de todos os irmãos, filhos e adeptos.

Hoje, Mãe Juci de Oyá não está mais no Ofá Karé. Como dito anteriormente no discurso do Babalorixá, a Casa dela foi aberta, mas ela ainda não tinha autonomia completa, dentro dos padrões nagô, para realizar as obrigações e fundamentos da sua casa porque ainda não havia completado 7 anos de santo. Depois de divergências, que não vem ao caso esmiuçar, entre alguns filhos de santo que foram iniciados e o Babalorixá Catendê e ela, tais situações fizeram com que a casa dela agora estivesse sob os cuidados de outro sacerdote do candomblé, Pai Obayta. Através das mãos deste, ela recebeu a cuia de axé e assim dá continuidade, como previsto pelos búzios, revelado por Catendê na época da sua iniciação, que isto seria no ano de 2024. Em 2024 ela recebeu a cuia de axé definitiva, pelas mãos de outro sacerdote e continua sua missão ancestral dentro das águas do candomblé na ilha de Cotijuba. Se as relações da família de santo são dinâmicas elas também necessitam ser precipitadas pelo ritual constante para dar continuidade a este elo ancestral entre pai e filha. No caso das casas abertas pelo Ofá Karé, ficam as marcas de nascença de um pai e uma mãe de santo vindos de Salvador. Seguir sob a responsabilidade de outro sacerdote, não apaga a vivência e o elo por mais que eles não estejam mais presentes dentro do ritual de renovação deste elo. Mesmo quando seguem por outros caminhos.

Assim como algumas casas tiveram seu afastamento do Ofá Karé, ao mesmo tempo, o Ofá karé abriga inúmeros filhos de santo de outros sacerdotes que também não estão mais com quem lhes raspam, catularam seu ori ou fizeram seus boris. Na delimitação da pesquisa optei por fazer esse recorte das narrativas em torno de pessoas relacionadas as novas casas abertas sob a responsabilidade do babalorixá Edson Catendê e Yá Nau de Omolu. Todavia, o terreiro tem dentro da sua filiação, a presença de sacerdotes, sacerdotisas de Umbanda e Mina, que não abriram terreiros de candomblé, mas já possuem seus territórios de matriz africana. Foi um recorte necessário e ainda capaz de lançar outras reflexões dentro dessa rede-corpo-entidade do candomblé e outras nações da religiosidade afro-brasileira, as “outras águas” de referências religiosas de matriz africana na Amazônia. Como as confluências destas águas amazônicas acontecem por encontros e ajuntamento, elas também se entrecortam, dividem-se nas imensas e densas florestas por novos caminhos. O Ofá Karé e sua descendência também se entrecortam em suas vivências, como as águas dos rios caudalosos amazônicos. Multiplicidade que não se acomoda em um caminho linear, mas multiverso de experiências relacionais e educativas contínuas.

SEÇÃO 5

Figura 47- Oxum Karé



Fonte: Amanda Negrão, 2023

CAPÍTULO 4 - O CORPO POTÊNCIA QUE MOVIMENTA PRINCÍPIOS EDUCATIVOS DO BEM-VIVER

Pessoas que, quando anseiam por determinados conhecimentos, ao invés de (ou apenas de) matricularem-se em uma escola formal de ensino, buscam-nos utilizando-se de mediadores não humanos, como plantas, raízes, fungos ou cipós, tecnologias da natureza há milênios à disposição do homem. Plantas, fungos, raízes e cipós configuram-se, portanto, como mediadores do saber, entre tantos outros mediadores desconhecidos ou silenciados (Albuquerque, 2011, p.116)

Em “Contribuições da Ética do bem viver para uma educação que colabore para resistir ao antropoceno” Amanda Veloso Garcia (2022) salienta em seu texto que a modernidade em seu ideal de humanidade, distancia-se da natureza. A ideia antropocêntrica de ser é desconectada dos não humanos. Realiza uma reflexão sobre um adiamento do fim do mundo através da vitalização da existência. Defende que aproximações com filosofias ancestrais afro-brasileiras e ameríndias tornem-se possibilidades de enfrentamento e resistência a este projeto. É nessa perspectiva anticolonial que ela pensa a relação na docência (2022, p. 61-79).

Concordamos com o filósofo Marco Antonio Valentim que a tradição filosófica ocidental moderno/colonial se caracteriza por uma ideologia “etno-eco-cida” que tem como principal característica promover a separação entre mundos, povos, pessoas, entre humanidade e natureza, entre natureza e cultura, entre corpo e mente ou corpo e alma, entre outros (Garcia, 2022, p. 63).

Para Reinaldo Matias Fleuri, as crises em torno do modelo colonial/moderno revelam as tensões existentes entre o jugo deste modelo e a ancestralidade de povos originários e povos tradicionais. Os princípios filosóficos dos povos tradicionais aparecem nas fronteiras intelectuais, cognitivas, culturais e ecossistêmicas frente ao mundo moderno. Propõe retomar os princípios da ancestralidade nos quais estão baseados em uma filosofia do bem viver para se alcançar o que chama de viver em plenitude, trazendo as implicações do bem-viver para adentro da concepção de educação dos movimentos populares, pertencentes à tradição Paulo freiriana.

O bem-viver expressa potência “expressam potentes processos de reexistência de seus modos ancestrais de viver e de ser no mundo, que nutrem lógicas complexas de saber e estratégias sustentáveis de relações de poder. É o que chamamos de Bem Viver” (Fleuri, 2023). A filosofia do bem-viver ou viver em plenitude está embasada em quatro princípios. Princípio da relacionalidade, vincularidade que une os seres humanos com a natureza dentro desse fundamento de proximidade entre humanos e não humanos, uma relação orgânica com

a natureza. E rejeita o princípio moderno de “bem-estar” focada no indivíduo. O segundo princípio é o da complementaridade. Assume que as coisas no mundo estão organizadas por polaridades. No entanto elas nem se excluem ou se rejeitam visto que entende que as relações entre todos os seres da natureza se constituem por polaridades (masculino/feminino, cultura/natureza, positivo/negativo, ying/yang). Entretanto, essa relação polarizada não nega o outro, existe uma complementaridade entre os opostos. É necessário viver e conviver com o diferente. O terceiro princípio é o da reciprocidade que prevê criar hábitos no dia a dia para se manterem em equilíbrio dentro das relações entre os opostos/complementares, como também manter o fluxo vital entre os diferentes seres da natureza. A integralidade, o quarto e último princípio, aponta que todos os seres humanos estão em complementaridade e reciprocidade principalmente com os seres da natureza. Espiritualidade é uma ontologia entre povos tradicionais. Faz parte do ser. Assim como Wanderson Flores aponta para uma ontologia Ubuntu na filosofia africana, o autor destaca que essa mesma ontologia se constitui como o cerne do princípio educativo do bem-viver. Ubuntu é o próprio conceito de humanidade na etnia Zulu africana: “*sou porque somos*” dentro de um paradigma comunitário, em rede, em aproximações e trocas baseados na complementaridade, integralidade. O objetivo da educação para o bem-viver é potencializar as relações integrais, em torno dos princípios cosmológicos tradicionais, como princípio educativo. Igualmente quer ativar a complementaridade e reciprocidade entre todos os seres vivos – sejam humanos, naturais e espirituais (Fleuri, 2017).

Em sua Rede de pesquisa decolonial denominada de MOVER, dialoga com a educação intercultural em consonância com a metáfora deleuziana de rizoma (caule perene, subterrâneo) para movimentar pesquisas e pesquisadores em educação na latinoamérica em interlocução com os povos originários e as relações multidimensionais de pesquisas em torno dos povos tradicionais. Porque pesquisar em territórios tradicionais revela concepções diversas e complexas de cultura.

Desta forma, a relação saber e poder do Ofá Karé se coloca como território do bem-viver, pois cria nos corpos densidades de existir, resistir e reexistir em seus caminhos de potência para se viver em plenitude. Tais processos implicam, em nós da educação, reconhecer outras humanidades, apresentar o cruzo epistemológico e político da atualidade. A seguir sigo apresentando mais percursos destes corpos, o que os leva a transmutar. continuar quando são carregados no devir dos seus processos educativos. Como tais corpos

juntam-se a novas noções de ser em que incidem na cidade como corpos-territórios, além de mostrar na rede, o corpo-potência do axé.

4.1 Corpos-territórios

Como conceito fundamental para compreender como diferentes grupos sociais moldam e são moldados pelo espaço geográfico, a territorialidade envolve não apenas questões de propriedade e controle físico do território, mas também questões de identidade, cultura e poder que estão intrinsecamente ligadas à relação entre sociedade e espaço.

Segundo o geógrafo Marcos Aurélio Saquet (2007) temporalidades e territorialidades são multidimensionais e ocorrem simultaneamente. Territorialidades apresentam quatro níveis: relações sociais; apropriação do espaço geográfico de forma concreta e/ou simbólica; intencionalmente e como práticas espaço temporais. A territorialidade assume o caráter político em favor do desenvolvimento territorial de forma justa e equitativa, enquanto as territorialidades são ritmos cotidianos e processos históricos. Assim o território se efetiva a partir das relações entre indivíduos, territórios e lugares. Para Saquet, temporalidades e territorialidades coexistem e são multidimensionais, englobando relações sociais, apropriações simbólicas e concretas do espaço e as práticas espaço-temporais (Saquet, 2007 e 2011).

Em uma abordagem política, a territorialidade sustenta o desenvolvimento territorial justo e equitativo, enquanto as territorialidades configuram ritmos de vida cotidiana e processos históricos, refletindo interações entre indivíduos, espaços e lugares. Assim, o território se torna um lugar de expressão social e cultural. Claude Raffestin expande a ideia de poder e territorialização ao afirmar que o espaço é apropriado por processos simbólicos e concretos (Raffestin, 1993).

Na tradição latino-americana, essencialmente a partir das análises de Milton Santos, a concepção de território se relaciona à esfera do vivido, das práticas, dos “usos” do território como instrumento de luta e de transformação social, compreendendo também seus valores simbólicos, seus diálogos com movimentos sociais, suas identidades (Santos, Silveira, 2001).

O urbanista e sociólogo Richard Sennett, na obra *Construir e habitar* de 2018, projeta o hiato existente entre fazer e viver a cidade. Mario Gaviria, no prólogo da obra *O direito à cidade*, de Henri Léfèbvre, originalmente publicada em 1968, lembra que “é mais fácil construir cidades que vida urbana” (Gaviria, 1969, p. 10). A concretude das construções

físicas é mais tangível que as transformações sociais necessárias para garantir o direito à cidade para os corpos que a habitam. O próprio Lefebvre, em sua teoria da produção do espaço elaborada na década de 1970, destacou a relevância do espaço-corpo:

Antes de produzir efeitos no âmbito material (utensílios e objetos), antes de produzir-se (alimentando-se dessa materialidade) e de reproduzir-se (pela geração de um outro corpo), cada corpo vivo é um espaço e tem seu espaço: ele se produz no espaço e produz o espaço (Lefebvre, 1986, p. 199).

David Harvey retoma essa discussão no artigo *O Direito à Cidade*, destacando que a cidade, criada e habitada pelo homem, também reflete seu interior. A democratização do "direito à cidade" é essencial para o fortalecimento do poder coletivo e a construção de novos modos de urbanização que respeitem a diversidade humana (Harvey, 2012, p. 89). Esse movimento questiona o controle urbano, que frequentemente marginaliza as populações menos favorecidas, propondo, assim, uma nova construção de espaços que valorizem a vida e a dignidade dos corpos que ali habitam.

Esse olhar crítico expande-se ao conceito de corpo-território, que compreende o corpo como um espaço de resistência, identidade e subjetividade, especialmente para os corpos marginalizados. Essa resistência se manifesta em práticas sociais que desafiam as normas hegemônicas urbanas. Sennett, em *Carne e Pedra*, destaca a influência da cidade sobre o corpo ao longo da história ocidental, mostrando que o corpo e o espaço urbano são constantemente moldados pelas interações sociais e culturais (Sennett, 2006, p. 16). O corpo-território se torna, assim, um espaço político, um agente ativo de transformação.

O autor aprofunda as reflexões, lembrando que a democratização desse direito à cidade, como lema e ideal político, envolve a construção de um amplo movimento social para fortalecer seu propósito, como medidas que colocam em questão o controle da conexão entre a urbanização e a utilização do produto excedente. Tanto em escala local quanto global, as metrópoles são palco de crises recorrentes, se configurando como ponto de convergência de um conflito intenso contra processos que excluem a maioria desprivilegiada e também contra ímpetos desenvolvimentistas que buscam colonizar o espaço para uma minoria da população mais rica. Para unificar as lutas contra essas injustiças, é imperativa a adoção e democratização do direito à cidade, bem como “a construção de um amplo movimento social para fortalecer seu desígnio” (Harvey, 2012, p. 89).

Desta forma, a aura de liberdade de escolha que envolve as expressões da diversidade de hábitos de consumo e formas culturais na experiência urbana contemporânea seria mais

um nicho de mercado. Para realocar a cidade e a vida urbana no contexto dos direitos e da liberdade, se faz necessário ir além:

A questão de que tipo de cidade queremos não poder ser divorciada do tipo de laços sociais, relação com a natureza, estilos de vida, tecnologias e valores estéticos desejamos. O direito à cidade está muito longe da liberdade individual de acesso a recursos urbanos: é o direito de mudar a nós mesmos pela mudança da cidade. Além disso, é um direito comum antes de individual já que esta transformação depende inevitavelmente do exercício de um poder coletivo de moldar o processo de urbanização. A liberdade de construir e reconstruir a cidade e a nós mesmos é, como procuro argumentar, um dos mais preciosos e negligenciados direitos humanos (Harvey, 2012, p. 74).

Harvey explicita sua postura crítica ao afirmar que a qualidade de vida urbana e a própria cidade se tornaram mercadorias, estando disponíveis para quem puder pagar por elas, em um “mundo onde o consumismo, o turismo e a indústria da cultura e do conhecimento se tornaram os principais aspectos da economia política urbana” (2012, p. 81). Nestas territorialidades estranguladas pelo capital, as territorialidades do axé existem, resistem e se expandem. Suas práticas educativas, tecidas no cotidiano da cultura vivida, se afirmam e reafirmam a contra hegemonia de seus corpos no corpo em conflito da cidade.

O conceito de "corpo-território" está intrinsecamente ligado às ideias de corporeidade e espaço, tratando o corpo não apenas como entidade física, mas também como território de identidade, resistência e expressão de subjetividades, que dialoga diretamente com o espaço em que se insere. A corporeidade, por sua vez, está profundamente implicada com as questões de raça e gênero.

Retomando Sennett, na obra *Carne e Pedra: o corpo e a cidade na civilização ocidental*, traz o corpo para as reflexões acerca da cidade. O autor examina como as cidades e seus espaços moldaram e foram moldados pela relação com o corpo ao longo da história. Diferentes contextos criaram modos específicos de ver e experimentar o corpo, que, por sua vez, refletem dinâmicas de poder, segregação e pertencimento.

A ideia de corpo-território adiciona uma camada a essa discussão, sugerindo que o corpo é um espaço em si, que pode resistir a práticas opressivas e promover a subjetividade mesmo em ambientes urbanos estruturados por normas hegemônicas. A conexão entre o espaço físico e o sentido de território do corpo expande as reflexões de Sennett, mostrando como o corpo, assim como a cidade, não é apenas um receptor passivo das forças sociais, mas um agente ativo que pode transformar e resistir, trazendo “uma história da cidade contada através da experiência corporal do povo [...] como as questões do corpo foram

expressas na arquitetura, no urbanismo e na vida cotidiana” (Sennett, 2006, p. 16). A cidade e o corpo, assim, impactam-se mutuamente.

Essa relação entre corpo e espaço, sob a ótica do conceito de corpo-território, permite ver o corpo como um espaço político, de resistência e autonomia, da mesma forma que a cidade, como explorada por Sennett, é moldada por normas e práticas sociais que afetam como as pessoas habitam e percebem o ambiente urbano. Sennett descreve como a conformação das cidades ocidentais — desde as praças gregas até as ruas industriais de Londres — gerou formas específicas de interação entre os corpos, reforçando ou rompendo barreiras sociais. Essa reflexão dialoga com o conceito de corpo-território, no sentido de que ambos identificam o espaço (seja o corpo ou a cidade) como palco de negociações sociais e culturais, onde a identidade é construída, contestada e reforçada.

Nas vivências do axé, corpos se movimentam por dias selecionados em seu calendário anual para estarem dispostos a fazer dos alimentos um signo sagrado, para se fazerem presentes em reuniões de planejamento financeiro e logístico para o acontecimento ritual, a organizar as vestes sagradas dos orixás, oferecer os elementos vitais através dos elementos animal, mineral e vegetal. De acordo com o geógrafo Haesbaert (2020, p. 87), “a concepção decolonial, complexa e não dualista, de *corpo* brota de uma noção de corporeidade em toda a sua multiplicidade”.

Afinal, a luta dos povos originários pelos seus territórios se inicia na luta por seus próprios corpos:

o que está em jogo, o que está sendo ameaçado em última instância é a própria vida – e não somente a deles, na medida em que partilham de uma concepção de “corpo”, humano e planetário, comum. Assim, se o território é construído na luta, no embate diante de uma ameaça – que, no extremo, é a ameaça à própria existência, frente à qual é preciso resistir – ele também é construído na luta por manter, por preservar a vida que se tem. É neste sentido que se pode falar na importância, hoje, dos territórios de cuidado, do cuidado com o território, tornado ainda mais evidente frente à pandemia de coronavírus. Defender é também zelar, cuidar daquele território sobre o qual nós consideramos responsáveis, em especial nosso corpo e sua extensão imediata, nossa casa, que constituem, juntos, nossa morada (Haesbaert, 2020, p. 87).

Os terreiros se constituem como a retaguarda dos reis e rainhas africanos reterritorializados no Brasil nos corpos dos iniciados no segredo do axé. O espaço, mesmo estratificado pelas instituições do Estado, carrega este movimento dos sujeitos, móvel de “carne e pedra”, como sugere Sennett. O espaço carrega, também, a possibilidade de produzir novos conceitos, por dentro de maquinarias nômades. Como nos sugere a perspectiva deleuziana, a filosofia é uma construtora de conceitos.

O espaço do território, que estruturalmente se apresenta como geográfico e físico, em suas metrificações (cartoriais) jurídico-políticas, tem uma outra face da dimensão dos bens simbólicos das culturas que demarcam a vida cotidiana e geram as territorialidades. Estas territorialidades resultam das conexões e desconexões entre os processos e entre palavras, conceitos, objetos, complexidades, multiplicidades, que se compõem e se decompõem nas horizontalidades da conjunção de forças de singularidades e pluralidades nos contextos sociais.

Sennett delinea a superação da fissura entre a cidade planejada e a cidade vivida com um projeto urbano entendida como sistema aberto. Esta “cidade aberta” teria limites porosos, sincronicidades, incompletude e variação, comportando valores diversos de sociedade, cultura, religião, etnia e ambiente. Com seus sujeitos coexistindo e coabitando em respeito mútuo, “a cidade fica livre para evoluir. Ela se abre” (Sennett, 2018, p. 323).

As corpo-territorialidades se constituem, em fluxos de expansão, neste embate contra-hegemônico no corpo das cidades, existindo como forma de resistência no contra-fluxo das diretrizes econômicas. As territorialidades do axé demandam está “cidade aberta”, porosa e permeável às diversidades religiosas e suas práticas ancestrais, que territorializam suas raízes nas periferias urbanas em expansão:

Desdobram-se assim desde os territórios do/no corpo, íntimo (a começar pelo ventre materno), até o que podemos denominar territórios-mundo, a Terra como pluriverso cultural-natural ou conjunto de mundos – e, conseqüentemente, de territorialidades – aos quais estamos inexoravelmente atrelados. Tudo isso se desdobra hoje dentro daquilo que se designa como pensamento decolonial, uma busca por pensar nosso espaço e, de alguma forma, o próprio mundo, considerando as bases espaço-temporais – a geo-história, enfim – em que estamos situados (Haesbaert, 2020, p. 76).

4.2 Corpos territórios do axé: Agenciamento na rede África-Salvador- Belém.

Nessa cidade todo mundo é d'Oxum, homem, menino, menina, mulher .Toda a cidade irradia magia. Presente na água doce, presente na água salgada. E toda a cidade brilha. Seja tenente ou filho de pescador, ou importante desembargador. Se der presente é tudo uma coisa só . A força que mora n'água, não faz distinção de cor e toda a cidade é d'Oxum. Eu vou navegar, eu vou navegar nas ondas do mar eu vou navegar[...] (GERÔNIMO; CALASANS, 1991).

Em ligação direta com o continente africano em suas origens, o Ilé Iyá Omi Àse Iyamasé Gantois, assentado em Salvador, no estado da Bahia, configura-se a Casa Matriz do Ilê Asé Omin Ofá Karé. Como vimos anteriormente O Ilê Omorodé Orixá N'la, fundado pelo Babalorixá Augusto César, e filho de mãe Menininha, tornou-se mais recentemente o território de axé reconhecido e legitimado pelo Babalorixá Edson Catendê como a casa de

descendência espiritual do Ilê Ìyá Omi Asé Ofá Karè. Augusto César Lacerda, fundador do terreiro já mencionado e acrescentamos, a sua história, como um personagem do cenário musical de Salvador na década de 80, fundador do grupo musical Araketu em Salvador. A memória de sua vida e importância para o Ofá Karé sempre é reportada por Catendê e não menos pela Yalorixá Mãe Nau de Omolu, outro corpo que falaremos mais adiante dentro da importante da rede de axé em conexão Salvador-Belém.

Araketu surgiu como um grupo musical em março de 1980 fundado por Vera Lacerda e Augusto César Lacerda, ele responsável pelo nome dado ao bloco. Começou apenas como um bloco de carnaval no bairro de Periperi, na área metropolitana de Salvador. Foi transformado em banda no ano de 1987, quando lançou seu primeiro disco pela gravadora continental. O nome Araketu é uma referência ao candomblé Ketu e quer dizer “povo de Ketu”, ou seja, a nação africana que é regida pelo orixá Oxossi. Vera Lacerda é prima de Augusto César, uma professora com mestrado em História.

Bloco afro baiano fundado em 1980, em 1989 deu origem à Banda Ara Ketu, que, antes de estourar no Brasil, fez sucesso no exterior com uma mistura de batuques africanos com sintetizadores, samplers e instrumental eletrônico. Além disso, agregou-se nessa nova formação um vocalista e um naipe de sopros. O primeiro disco, "Ara Ketu", foi lançado somente na Europa. No Brasil, o estouro veio em 1994, com "Ara Ketu Bom Demais", que deu início a uma carreira de sucesso na trilha da música afro-pop baiana. "Ara Ketu ao Vivo", de 1998, já cortejando o pagode pop, ultrapassou a marca dos 2 milhões de discos vendidos. O Bloco Ara Ketu continua em atividade na Bahia, principalmente no carnaval (CliqueMusic).

Conheci meu “avô de santo” no ano de 2012 na ocasião em que Babá Edson Catendê estava pagando sua obrigação de 21 anos de feitura, referendando o seu posto como Babalorixá na cidade através da sua última obrigação no santo. Pagar 21 anos de santo significa a consolidação máxima como mais velho no terreiro, na sua vida como membro do axé. Portanto, percebo que o Pai Paulinho de Oxossi, o sacerdote que o raspou, e líder do Ilê Ye ye Opondá, não está mais presente diretamente e as razões desse “desmembramento” são desconhecidas por mim. Nos seus textos, referentes a sua descendência, ele sempre é citado. Porém, em termos de ligação e elo de continuidade de axé, como forma política desse elo e de legitimidade do candomblé Ketu, Catendê “filia” o Ofá Karé ao Omorodé Orixá N’lá, transformando Yá Nau de Omolu, que foi a sua Yagibonã na sua feitura na casa de pai Paulinho, como a referência atual do elo com Salvador através do Omorodé.

Portanto, resolvi fazer uma pesquisa de campo até Salvador, em junho do ano de 2024, em função de acompanhar na rede do axé, os atores que agenciam, que surgem como

entidade nessa rede de legitimidade do candomblé Ketu, nos corpos do Ofá Karé. A história da sucessão do Omorodé Orixá N'lá me leva a Salvador porque em junho deste ano, foi a celebração de 40 anos de iniciação de Mãe Nau, como a chamamos mais carinhosamente. Mas não era uma festa e oferendas apenas para comemoração de sua vida no axé e oferendas a seu santo de cabeça dentro do Omorodé. O que percebo que a festa tinha enorme importância para a casa pois ali se estava estabelecendo a confirmação do seu recente posto como Yalorixá na cidade, empossada a apenas dois anos antes no Omorodé.

Figura 48 - Anúncio da sucessão como Yalorixá de Yá Nau de Omolu



Fonte: Acervo Pessoal (2022).

Figura 49 - Babalorixá Augusto César e Mãe Nau.



Fonte: Acervo do Ilê Omorodé Axé Orixá N'lá (2021).

Mãe Nau desponta no corpo-rede-entidade do candomblé Ketu. Portanto, a minha ida a Salvador foi importante como filha de santo e pesquisadora. Pude ali, na comitiva formada com meus irmãos de santo de Belém e meu Babalorixá, tomar compreensão do corpo-território como um território fluido, movente e participativo do axé Gantois-Omorodé- Ofá karé.

a tarefa não é a de impor uma ordem, de limitar o leque de entidades aceitáveis, de ensinar aos actantes o que eles são ou de acrescentar alguma reflexividade à sua prática inconsciente. Para retomar o sentido da Teoria Ator-Rede, é preciso ‘seguir os próprios actantes’, quer dizer, tentar lidar com as suas inovações muitas vezes indomáveis, de modo a aprender com eles o que a existência coletiva se tornou nas suas mãos, que métodos é que elaboraram para a ajustar, e quais são os relatos que melhor definem as novas associações que foram obrigados a estabelecer (Latour, 2006, p. 79).

A chegada de Mãe Nau no mais alto posto dentro do Omorodé preenche a lacuna deixada pela passagem ao mundo espiritual, no dia 06 de agosto de 2016, do Babalorixá da casa, Augusto César. Ele faleceu vítima de um AVC seguido de parada cardíaca⁵². Era conhecido por atender clientes do mundo artístico, como Gilberto Gil, Flora Gil e Preta Gil. Nos dias em que estive em Salvador, fiquei inclusive acomodada na construção deixada por Flora Gil no espaço do Omorodé, quando frequentava o terreiro. Ele era famoso no cenário de Salvador e Rio de Janeiro por atender celebridades da televisão e teatro. Após a sua morte, o Omorodé passou pelo luto e fechamento de calendários de festas públicas por um determinado tempo. Portanto a sucessão ocorreu a pouco tempo e como manda os ritos: foi e é na consulta aos búzios na casa matriz que o cargo do sucessor é apontado. E ela toma posse no ano de 2022, 6 anos depois da morte de Augusto César.

Augusto César, na concepção Yorubana de morte, virou nosso ancestral, e a ele demos um assentamento no Ofá Karé, fazemos seu axexê de tempos em tempos, os ritos funerários a cada ciclo para lhe cultuar como nosso ancestral. Na hora do xirê, quando entoamos o Oriki de Logunedé, seu santo de cabeça, o reverenciamos, batemos cabeça a ele, diante da sua foto e cadeira que o representa no nosso barracão. No Omorodé Yá Nau se senta na cadeira que antes era dele. E sua foto está lá, também como recordação de nosso ancestral.

⁵² Jornal da Manhã | Corpo do babalorixá Augusto César Lacerda é enterrado em Salvador | Globoplay <https://www.youtube.com/watch?v=SIOSZbvIRNk>

Figura 50 - Babalorixá Augusto César Lacerda sentado em “seu trono” no Omorodé



Fonte: Acervo do Ilê Omorodé Axé Orixá N'lá (2021).

Lembro que a partir de 2017, Mãe Nau começa a vir para Belém, ajudar nas funções do Ofá Karé e segue participando internamente do Omorodé em Salvador. Começa seu enredo mais próximo e presencial em Belém participando da iniciação do barco de Jucilene Carvalho, a mãe Juci de Oyá, dentro do Ofá Karé, no ano de 2018. Mas sua vivência dentro do axé é desde criança. Na foto a seguir, Mãe Nau ainda se posicionava atrás do babalorixá Catendê na roda do candomblé em 2020. Isso antes da sua posse. Depois de se tornar a Yalorixá do Omorode, agora se posiciona como a primeira da fila, a autoridade maior do Ofá Karé..

Figura 51 - Babálorixá Edson Catende e Yá Nau de Omolu



Fonte: Amanda Negrão, 2021.

O Omorodé fica localizado em Lauro de Freitas, município vizinho de Salvador, próximo ao aeroporto da capital. Minha entrada no território de axé da casa matriz foi marcada pelo corpo que pisa no seu chão e o reconhece. Ao adentrar a trilha que percorre os assentamentos dos orixás, meu corpo “respondeu” não com sensações psíquicas-emocionais, mas como corpo vibrante, em pernas trêmulas ao encontrar com seus encantados, as divindades concretas ali assentados no chão do Omorodé. Meu corpo-território multiverso, “vira no santo” imediatamente.

Ali, incorporada por Oxum, meu corpo-território se expressa em história de outros continentes, os elos dessa rede ancestral, movimentando arquétipos de uma outra personalidade, a suavidade de uma mãe com seus filhos. Transita abraçando os irmãos, cumprimentadndo a todos, batendo cabeça a Yalorixá da casa e seu pai que lhe raspou a cabeça, circula nos quatro cantos da casa e solta seu ilá⁵³ na porta de entrada da casa, no

⁵³A chegada de minha Oxum e seus movimentos, movimento do meu corpo, agora um corpo incorporado, é relatada pelos meus irmãos de santo, após ser desvirada do santo. Naquele momento estou em transe. Ilá é o som específico que cada orixá emite e o som emitido tem a ver com a representação da força da natureza que rege. No caso Oxum é das águas doces e seu som é discreto como o barulho de uma água corrente mansa. Cada Orixá tem o seu Ilá.

meio do barracão onde o axé da casa está plantado e é transportado a frente do assentamento de Oxum do Omorodé. Na maioria das casas de Ketu e Angola, o Orixá solta o ilá para demarcar sua chegada no corpo-território. Abaixo uma relação generalizada dos ilás de cada Orixá.

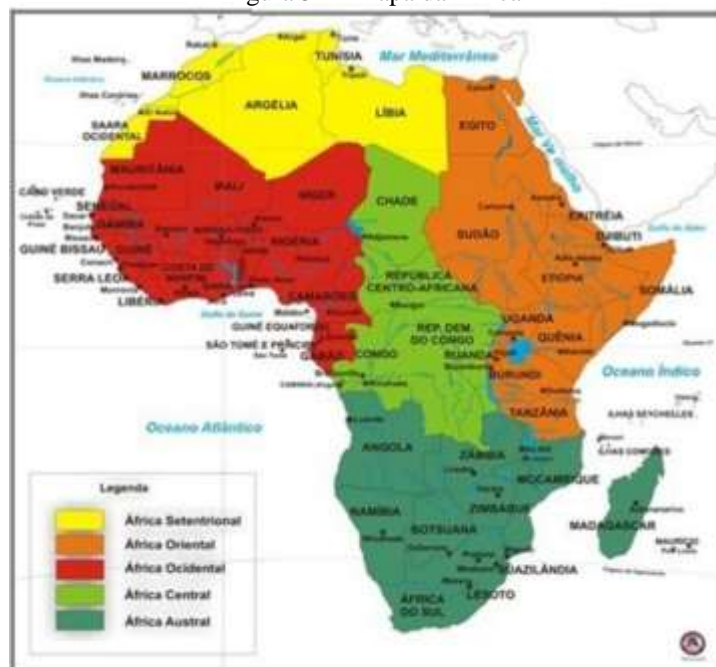
Ogun: Geralmente um grito de guerra.
 Oxóssi: O ilá mais comum deste Orixá é o som de um pássaro piando.
 Ossain: Geralmente é um pássaro piando.
 Obaluaye: Varia muito. Pode ser um grunhido muito grosso, como o som de um vulcão.
 Xangô: No geral, é um brado grosso, como o som de um trovão.
 Oyá: O mais comum, é o famoso "heeeeeey", ou também, não raro, pode ser um brado de guerra.
 Oxumarê: Muito comum ver o sibilar de uma cobra sendo executado por este Orixá.
 Yewá: O som de um pássaro, quase sempre.
 Oxum: Pode ser o som de um pássaro, um grito de guerra, ou uma leve nota musical (como uma sereia)
 Logun-Edé: Assim como com Oxóssi e Oxum, pode ser o piado de um pássaro, ou uma leve nota musical)
 Obá: O mais comum é que seja um grito de guerra.
 Nanã: Pode ser o som de água corrente, ou mesmo som do pântano (grunhido baixo e sereno)
 Yemanjá: Pode ser um grito de guerra ou uma leve nota musical.
 Oxaguian: O ilá mais comum de Oxaguian é o som de um pombo. Algumas vezes também vemos esse Orixá dando um grito de guerra, mas não é muito comum.
 Oxalufã: O som de um pombo (geralmente mais baixo e calmo que o de Oxaguian)
 (Tony, 2017)

O corpo de Oxum, que é água, inunda o espaço. O corpo de uma mulher, branca, amazônida, ali incorporado, como território fluídico de existir, refazendo o caminho entre continentes, África e Brasil para além da cor da pele. Os reinos das divindades africanas têm histórias e lugares. A África ocidental foi o território das disputas entre os reinos dos orixás, lugar onde eles predominaram por muitos anos. Suas histórias ecoam dentro dos terreiros dentro na rede intrincada de itãs e se reterritorializa nos ritos, a cada momento.

Oxum era a rainha de um grande e rico território. Um dia seu reino foi invadido por um povo chamado ioni. Os invasores derrotaram as forças de Oxum. Para não ser aprisionada, Oxum teve que fugir na escuridão da noite. Do lugar onde se escondeu, mandou uma mensagem a seus súditos fiéis. Deviam cozinhar um ebó de milhares de abarás e depositar o alimento nas margens de um rio, por onde passariam os conquistadores, que continuavam a guerra com outros povos. Quando os exércitos invasores passaram por aquele sítio, depararam com as irresistíveis guloseimas. Estando os soldados cansados e famintos, os abarás do ebó de Oxum foram imediatamente devorados. Os abarás comidos pelos inimigos foram veneno mortal e todos. Os guerreiros ioni tiveram morte imediata. Oxum voltou a reinar e daí por diante, devido à vitória, tomou para si o nome do invasor derrotado e foi por todos chamada Oxum Ioni (Azorli, 2016, p. 31).

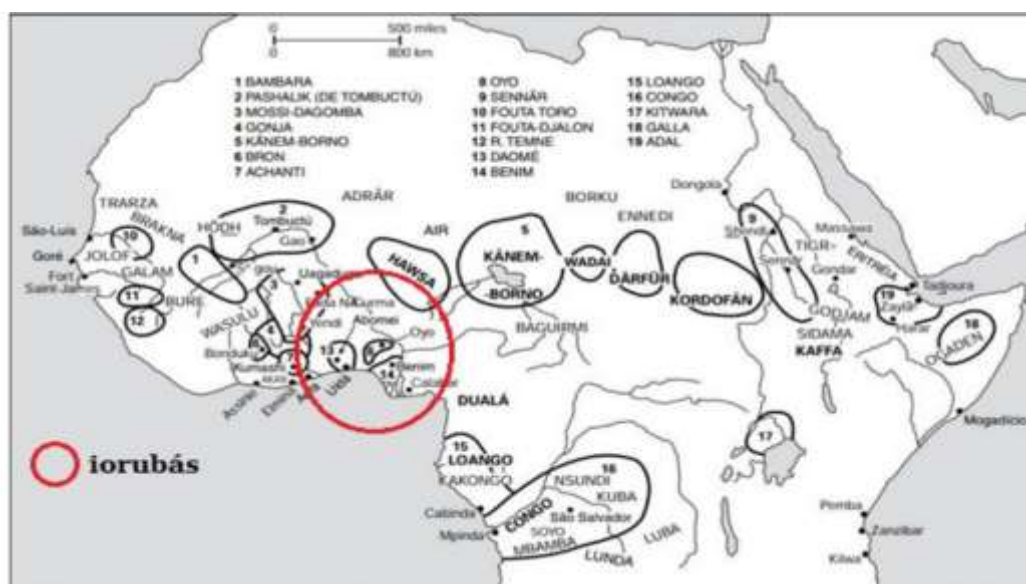
Oxum é essa divindade que transita entre a doçura, a determinação e sagacidade. Capaz de matar um exército sem empunhar uma arma. Suas origens estão ligadas à África oriunda de uma região específica da Nigéria, o antigo reino de Ijexá, que é onde Oxum reinou e reina, já que habita um rio com seu nome. Às margens do Rio Oxum, a deusa foi e ainda é cultuada como uma força ancestral que articula dimensões religiosas, filosóficas, socioculturais e políticas.

Figura 52 – Mapa da África



Fonte: IN: Azorli, Diego. Ecos da África Ocidental. São Paulo, 2016, p.48.

Figura 53- Mapa dos principais grupos étnicos e localização geográfica do povo Iorubá.



Fonte: IN: Azorli, Diego. Ecos da África Ocidental. São Paulo, 2016, p.48.

Orixá se expande e transversaliza em vários outros arquétipos, ou como chamam dentro do terreiro, em várias “qualidades” de Oxum:

Todos os Orixás, obviamente também Oxum, transmitem, como uma herança ancestral, para seus filhos e filhas todas as características que compõem as suas personalidades. Uma das características herdadas pelos filhos e filhas de Oxum diz sobre uma vaidade que cultua a beleza aliada a uma personalidade estrategista. A yabá da graciosidade usa um abebé na mão para ver refletida toda sua beleza, mas que, contudo, é utilizado por ela também como um instrumento que a adverte, já que reflete também o que há atrás de si, possíveis ataques inimigos. O abebé permite antecipar perigos e derrotar inimigos, por espelhá-los à percepção de Oxum. (Dis, 2020, p. 10)

Rememorar o corpo-água de Oxum torna-se neste ponto do estudo, um elemento da territorialidade, do território de vai e vem histórico, cíclico, de entrelugares espaciais, subjetivos, a partir de uma referência feminina, na composição de uma pedagogia transgressora quando a mesma não se submete ao poder masculino. É a recriação de sua vida na história, uma história que emerge contra o modelo masculino de dominar o mundo, agora reescrita no Brasil, através dos terreiros.

Logo que o mundo foi criado, todos os orixás vieram para a Terra e começaram a tomar decisões e dividir encargos entre eles, em conciliábulos nos quais somente os homens podiam participar. Oxum não se conformava com essa situação. Ressentida pela exclusão, ela vingou-se dos orixás masculinos. Condenou todas as mulheres à esterilidade, de sorte que qualquer iniciativa masculina no sentido da fertilidade era fadada ao fracasso. Por isso, os homens foram consultar Olodumare. Estavam muito alarmados e não sabiam o que fazer sem filhos para criar, nem herdeiros para quem deixar suas posses, sem novos braços para criar novas riquezas e fazer as guerras e sem descendentes para não deixar morrer suas memórias. Olodumare soube, então, que Oxum fora excluída das reuniões. Ele aconselhou os orixás a convidá-la, e às outras mulheres, pois sem Oxum e seu poder sobre a fecundidade nada poderia ir adiante. Os orixás seguiram os sábios conselheiros de Olodumare e assim suas iniciativas voltaram a ter sucesso. As mulheres tornaram a gerar filhos e a vida na Terra prosperou (Prandi, 2001, p. 345).

Oxum tem significado importante na construção dos axés plantados nos territórios aqui estudados. Ela surge na reterritorialização afro-brasileira e amazônica, “plantada”, assentada, na cumeeira do Omorodé e Ofá Karé, ao lado de Oxossi. São da qualidade Karé, as que andam ao lado de Oxossi. Todavia, muitas outras Oxuns existem e se fazem presentes nos terreiros de matrizes africanas. Existem várias “qualidades” de Oxum. Como vemos, o orixá não é único, se ramifica. Pierre Verger chega a classificar um número de dezesseis Oxuns, sendo que dezesseis é o seu número místico. Por serem muitas, mostra que seus filhos e filhas terão comportamentos diferentes, cada um/uma. Na lista publicada por Pierre Verger

(1981, p. 174 a 175) estão as seguintes qualidades de Oxum: Yèyé Odò; O`Sun Ijùmù; Yèyé Ipetú; O`sun Àyálá ou Íyánlá; O`sun Osogbo; O`sun Àpara; O`sun Abalu; O`sun Ajagira; O`sun Oga; Yèyé Olokô; Yèyé Mòrin ou Iberin; Yèyé Ìpòndá; Yèyé Kare; Yèyé Oníra; Yèyé Oke; O`Sun òpòlókun (Gonçalves, 2009, p. 8).

Depois de conhecer vários irmãos de santo do Omorodé e outros irmãos que possuem seus terreiros fui percebendo que reconhecia ali uma intrincada rede de pessoas que chegavam de vários lugares da cidade para ajudar nas obrigações junto com os filhos da casa, raspados por Augusto César, mas agora filhos de Yá Nau de Omolu, que antes exercia o cargo de Yamorô antes da sua posse, um posto importante na casa, uma espécie de ministra de Exu, responsável pelo Ipade a Exu. Ainda chego para participar das funções internas de oferendas, antes da festa. No sábado, durante o dia, foi realizado um grande almoço e ali se manifestou a entrega de sua foto em um quadro grande para posicionar ao lado do primeiro babalorixá da casa. Sua foto posta ali, neste dia, referenda seu poder maior na casa e consagra a continuidade da linhagem do Gantois-Omorodé. A festa foi marcada pela presença de inúmeras sacerdotisas e sacerdotes de terreiros tradicionais de Salvador. Vestes luxuosas são vistas circulando nos corpos trazendo bordados de barafunda⁵⁴, tecidos com estamparias africanas em puro algodão, a exposição de gobis altos, determinando os altos postos ali presentes. “As territorialidades rizomáticas do axé se constituem, em fluxos de expansão, neste embate contra-hegemônico no corpo das cidades, existindo como forma de resistência no contra-fluxo das diretrizes econômicas” (Carneiro; Paixão; Rodrigues; e Oliveira, 2023, p. 20)

4.3 Corpo-potência: a polifonia do corpo-rede-entidade africana e afrobrasileira

“O meu reino por um corpo mais incorporado!”
(Latour, 2008, p.45)

O desprendimento de inúmeras amarras corpóreas e sensoriais, as quais o corpo vai sendo atrelado no mundo ocidental, busca aqui uma aproximação, com a perspectiva da TAR, de Latour (2012), trazendo movimentações que constroem e desconstroem impactos sobre este corpo que sofre afetações de toda ordem: inventivas frente as intolerâncias do “tronco” hegemônico. Como fugas, a corporeidade absorve a extensão de viver.

⁵⁴ Barafunda é um bordado, fino, complexo, artesanal que leva semanas para serem concluídos. Pela beleza, delicadeza, autenticidade e o alto custo das peças, a barafunda representa um bordado de status no candomblé. Além de trazer traçados que estabelecem a conexão com a tradição afrobrasileira nestes territórios.

Latour acrescenta na composição das leituras dos fenômenos sociais, a reagregação do social por vias da rede, onde todos os atores se formam pelos mais diversos processos de agenciamentos, as entidades, que constroem essa rede nas suas mais diversas facetas. Para o autor necessitam de associações de diferentes atores e associações mais inovadoras respondendo de forma heterogênea o que as demais ciências de forma conservadora tendem a ter como referência uma padronização de comportamentos e agenciamentos de grupos sociais.

“Incorporando” tal referência da teoria de Latour às associações do Axé, estas não se conectam a uma só linha, trazendo interlocuções com o corpo que em sua potência se multifaceteia, mas não perdem o rumo, estejam eles dando significação a partir dos atores sociais humanos e não humanos, latejando nos corpos a ação de tais fenômenos onde a subjetividade está no meio do processo e não no início ou no fim. Partindo deste território existencial do corpo-potência Passos e Eirado cartografam o cuidado dos processos deste corpo como de ação e intervenção “cuidar aqui tem esse sentido de acompanhar processos de gênese da realidade de si e do mundo na abertura do coeficiente comunicacional”, em tal transversalidade atuam em linhas de composição onde:

Analisar é abrir as formas da realidade, aumentando seu quantum de transversalidade, sintonizando seu plano genético, colocando lado a lado em relação de contiguidade, a forma do fenômeno e as linhas de sua composição fazendo ver que as linhas penetram as formas são apenas arranjos de linhas de força (2014, p.110).

Assim abrir ao devir das movimentações do social rumo às linhas de fugas onde este corpo não se limite, é deslizar por uma potente arma de luta e de defesa, um corpo-potência, um corpo que se desloca. Social aqui entendido, pela TAR de Latour (2012), focando-o como não-estável e deveras heterogêneo, que formam redes de conexões. Um corpo-potência que se ramifica por vias laterais, transversais, rizomáticas, onde tais conexões não o deixam repetir o padrão estabelecido de corpos homogêneos e sim criar um corpo de conhecimento, não direcionado ao automatismo e sim a corporificação em vários níveis e movimentos.

Desvincular-se das amarras científicas da musculatura positivista é arrancar as armaduras que condicionam o corpo. Sodré (2017) tem em suas irrigações um corpo-atabaque, um corpo que imprime um funcionamento ancestral contido na filosofia nagô na qual delega ao devir a construção de seus movimentos, em pulsação do que lhe afeta e por suas veias infiltram ação e força. Arriscar a ser um corpo que não corre a um ideal de ser,

mas uma rota de fuga em busca constante. Um corpo incorporado, é um corpo atuante na rede, um corpo que se fundamenta, participa no/com o outro. Perfaz múltiplos caminhos de existir.

Neste foco de um corpo que precisa da potência ancestral para se irrigar e que se nutre também do presente vivido, Kastrup, Passos e Escócia (2014) problematizam acerca do processo cartográfico de aprender em uma direção filosófica onde o corpo se atenta rigidamente, mas também aprende com o que flui com o que subjetivamente sente, visto que se assusta, estranha, perturba-se, porém se encoraja com a experiência. Sente corporificando inventivamente as aprendizagens deste corpo que se afeta a partir de uma atenção sensível, uma atenção distraída, que primeiro se envolve e depois pergunta.

Trata-se mais de um refinamento da percepção do que um apelo ao saber acumulado. É acima de tudo, uma questão de aprendizado da sensibilidade ao campo de forças. Trata-se, enfim, do cultivo da atenção concentrada e aberta em sua problematização. Habitualmente quando se fala da relação aprendizagem e atenção, considera-se atenção como condição do processo de aprendizagem. Entretanto, trata-se aqui de um aprendizado da própria atenção ao presente vivo que assume aqui uma dimensão ética- estética porque diz respeito aos processos de criação da realidade.

Na perspectiva de um corpo-potência ancestral não perturba o caminho que se trilha, pois é acompanhando por processos, caminhos percorridos de estímulos ao lado do diálogo das aprendizagens vivenciadas, e tais aprendizagens não se dão de forma linear, este é um corpo que rizomaticamente forma teias de significações que crescem e se espalham em todas as direções inventivamente e imprevisivelmente. Tais aprendizagens se deslocam por linhas de fugas que subvertem por campos que não tem formas, representações, pois são forças moventes a partir de cada experiência vivida e sentida. Assim tais experiências não cabem na polaridade do certo e errado, do início e fim, pois trazem as imprevisibilidades de cada teia ancestral que vai se ramificando.

No encontro desse corpo-potência coexiste a perda do controle para se criar uma linha de fuga que agencie sentidos e significações que o leva para um campo de força que ensina e aprende com sua ancestralidade. Corpo que aprende com sua religiosidade. Corpo que aprende incorporado aos orixás, pelos orixás. Orixás como entidades que vão tomá-lo como território de permanências e impermanências. Essa se mostra a potência do corpo no espaço físico e espaço sensível de africanos e afro-brasileiros dentro de um terreiro de candomblé.

Nesta corporificação sensível não se busca formas únicas. Esse corpo-potência possui sua força com suas narrativas em várias linguagens, que não se sabe o que virá de tal produção de subjetividades e criação. Essa ação experimentada por um corpo que agencia é a movência de criação, recriação, que faz este corpo aprender a ser afetado, seja na iniciação quer seja nos mais variantes momentos de conexão do aprender. Tal proposição e disponibilidade deste corpo, de afetabilidades, são as partilhas e pertencimentos comuns onde se mergulha na confiança do convívio comunitário, na composição de cada toque dos atabaques, na construção conjunta de organizações contínuas de oferendas do axé, mas também nas incertezas, dos comportamentos desviantes na rede, gerando controvérsias posto que as emoções se colocam neste encontro.

O corpo-potência no Axé movimenta aprendizagens por territórios míticos e vividos que se inscrevem na história, movimenta performances com as suas danças originárias da natureza, movimenta a percepção do ser através do transe em contato com outros arquétipos de personalidade, movimentada pela musicalidade da ritmologia nagô

Potência é conhecer, é se conectar, é ter encantamento. O “ator-rede” possui potência, corpo que associa e investiga coexistindo com a realidade, costura rotas de fuga dela numa relação de processos e seus significados. Atuar nesse corpo-potência não é descrever representações, limitar em formas, classificar, identificar, ou seja, colocar o saber nas regras sociais e padronizadas. Faz e refaz os sentidos. Experimentar com o corpo-potência será se afetar, aprender, se surpreender e se encorajar a experimentar mais e mais. É uma Coemergência. Finalizo com a poiese de Luiz Antônio Simas, um “feito” no santo do cenário cultural carioca, com livros publicados em torno de sua vivência espiritual no axé. Vivência transversalizada na música e poesia. Em seguida, deixo a sua poesia, como ondas da potência originária dos corpos que vivem em plenitude com as forças naturais.

O tempo de Oyá é o vento
De Yemanjá é o tempo da maré
O tempo de Oxalufã é lento
A flecha voa no tempo de Odé

O tempo de Ossain
é o da maceração do saião,
da guiné, do peregum
O tempo de Omolu é o do sol
que abrasa a terra
no tempo da guerra de Ogum

O tempo de Xangô é o da chama
O tempo de amar é de Oxum
a pororoca ribomba no tempo de obá
O tempo de pescar é de logum

Do tempo do destino sabe Ifá
 (e orunmilá à nossa revelia)
 O tempo de Ibeji é o de brincar
 O tempo de Ewá é de magia

O arco-íris tem o tempo de Bessém
 O de Nanã guarda o mistério de Iku
 Babalaô, me diga: quanto tempo tem no tempo sem Exu? (Simas, 2024)

5. CONEXÕES FINAIS

Para vivermos em plenitude devemos entender as conexões que somos deslocados e desafiados a viver em agência junto com entidades humanas e não humanas. Mesmo sem perceber que não estamos com o controle total sobre tais vivências. Viver fazendo pesquisas em educação nos torna conectados em diversas aprendizagens do/com o mundo humano e material disponíveis a nós, como diria Freire. Realizar um estudo sobre educação não-escolar possibilita situar os indivíduos os quais resistem às intempéries e aos processos de instabilidade, de muita pressão da modernidade em subtrair os corpos com um projeto social hegemônico.

Os cruzamentos proporcionados por este estudo, esteve situado na maneira dos membros de uma comunidade de terreiro na Amazônia, do Ilê ìyá Omi àsé Òfá kare, denotam as suas trajetórias educativas em rede. Aconteceu entre o viver e o acompanhar os processos de indivíduos, do corpus da religiosidade de matriz africana na Amazônia, no aprender do/com o corpo e na composição de novos territórios, ressoando como corpo-potência de resistência na cidade. O meu corpo como uma mulher branca, professora, pesquisadora se movimentou na encruzilhada dos processos formativos de uma outra epistemologia política, como membro desta comunidade em vários compassos com os demais actantes do candomblé Ketu. Foi através da linguagem corporal que apresentamos alguns princípios educativos calcados nas histórias entre África, Salvador e Belém para o campo educacional.

Em Pedagogia das Encruzilhadas, Luiz Rufino investe por uma educação descolonizadora buscando o agenciamento do arquétipo de Exu, uma entidade que permuta, comunica para quem é de axé. Portanto, este estudo é uma oferenda para os que “comunicam” em educação. O corpo potência do axé vem bater na porta, no território da epistemologia ocidental, atravessar os diques estáveis dos conhecimentos científicos, com apostas: como estes corpos aprendem com o corpo. O corpo que é investido de violências, de invisibilidades é capaz de possibilidades pedagógicas “que faz a finta, enfeitiça, joga, finge que vai, mas não vai. É a sabedoria das frestas da síncope, a invocação da palavra que

constroi mundos” (Rufino, 2019, p. 133). Portanto, neste estudo sobre aprendizagens com o corpo no candomblé Ketu em Belém, demonstramos que os membros desta comunidade se comunicam em rede; são corpo-territórios de orixás, tecendo elos e arquétipos das alianças e disputas territoriais em África como também das disputas do jogo do saber-poder contemporâneo e por vezes de legitimidade entre afroreligiosos; o indivíduo transforma-se em corpo-potência em conjunto com as entidades, sejam elas divinas ou não na cidade. E, por último, a cartografia destes processos educativos nos revela uma formação epistemológica e política, pautada na ancestralidade, em encontro com a natureza, destarte de humanos e não humanos. A cartografia das aprendizagens entre velhos e novos do candomblé são percursos de uma educação para se viver em plenitude.

Os candomblés não são novidade nos estudos da área de ciências humanas. Já foram revisitados por muitos estudos, porém, concentrados ainda nas ciências sociais, antropologia e história. Como nos ensina mais recentemente o filósofo Wanderson Flor do Nascimento (2022), estes estudos sempre posicionaram o terreiro de candomblé como este território das tramas complexas da cultura Africana reelaborada no Brasil. No entanto, este estudo fez um recorte dentro do campo das matizes/matrizas africanas e trouxe o candomblé nessa constituição dos denominados “povos de terreiro” da Amazônia ampliando a rede e suas ligações com outros estados do país. Descortinando a nossa região para as constituições de corpos macumbeiros para além de Salvador e Rio de Janeiro, que são os lugares que abrigam os territórios mais antigos dessa religiosidade. Corroboramos com a posição de Flor do Nascimento, nas estratégias de minha condução neste estudo, onde estes estudos transportam em outras direções: como os terreiros, e seus complexos culturais, filosóficos constituem processos educativos pautados na ancestralidade. Seguindo seu percurso e essas heranças como apostas epistemológicas, trago o terreiro como estes territórios que performam para novos momentos em educação. Seguindo este *ethos* cultural, encontrei mais que uma devoção, mas uma epistemologia política de resistência com o toque dos atabaques, na sua cozinha, nos quartos de santos, na música que celebra orixás e caboclos e o ouvir do som das matas, dos rios, do fogo, das águas. Isto dentro do terreiro. O muro físico se fluidifica quando a movimentação destes corpos do axé estão a despachar ebós e oferendas pelas cidades, ao também ocupar espaços de lutas políticas institucionais. Seu “sistema” religioso religa não apenas o indivíduo com o divino, mas com contextos políticos de raça, gênero e direitos humanos, dentro da “cosmografia” de Ketu em Belém do Pará, no terreiro e fora dele como uma rede.

Nessa espécie de antropologia filosófica, meu percurso foi aprofundar o pensamento nagô, “enterreirado” na Amazônia, “incorporado” com o orixá e com os irmãos de santo. “Assim pensados, os candomblés aparecem como uma possibilidade ética, política e ecológica, que não se pretendem universalizável” (Flor do Nascimento, 2022. p. 80). Configuram como práticas do bem-viver porque ser do candomblé Ketu no Ofá Karé traz possibilidades comunitárias, de tornar-se um indivíduo nas fronteiras da guerra antirracista, anticolonial, antimachista/sexista. Não para todos da mesma forma. Mas certamente confronta quem não consegue sê-lo. No racismo religioso, brancos se aproximam dos males e efeitos da discriminação racial que impera no Brasil pelo meio de sua aproximação com o candomblé e outras matrizes afros. Porém, nada perto de quem possui a tez retinta, que são barrados nos mais variados locais de convivência social. Todavia, produzem aliados na luta política, acadêmica e produz séquitos na rede política afroreligiosa na rede.

A cartografia das aprendizagens dentro das “águas” do candomblé Ketu mostra o tempo de aprender, de ensinar como elas se dão de forma cíclica, vivida no cotidiano, no hábito e como acontecimento do corpo. Hábito que desloca, constitui o aprender. A educação no terreiro também é disputa, é uma guinada que demanda pensar que natureza, tempo, ancestralidade perfazem elementos que correm por entre as matas a desviar da centralidade do moderno, urbano, ocidental, do machismo e da branquitude.

Existe outra disputa social- o interjogo entre educação institucional/escolar e não-escolar. O terreiro é capaz de refazer o caminho curricular no contexto educacional fazendo da escola básica e superior, concomitante aos espaços das políticas educacionais, espaços que agreguem experiências de outros saberes, em outros patamares culturais com intuito de fazer da experiência educacional algo cheia de sentido para outros corpos: pobres, mulheres, grupos originários e afrobrasileiros, os que são colocados e situados fora dos padrões hegemônicos. Saio dessa experiência de aprender na lógica do pensamento enterreirado que as movimentações destes saberes transformam o corpo em linguagem e que tal linguagem é um acontecimento longe de um modelo educacional objetivo, cientificista, gerado somente por acúmulos de informações. Pelo contrário, como acontecimento subjetivo eivado de sentido na rede comunicacional do ser.

No caso da escola, não podemos de deixar de citar a implantação e o jogo da implementação das Leis educacionais 10.639/03 e 11.645/08 que trazem as referências e o peso das ancestralidades de afrobrasileiros e povos originários para o espaço de trocas, disputas e convivências entre brancos e não-brancos. Porque o saber escolar seleciona

padrões hegemônicos e estas leis se configuram nas forças que se confrontam para discutir o reposicionamento radical de elementos esquecidos e invisibilizados. Como a escola pode assumir um pensamento “enterreirado”?

Em primeiro lugar assumir a pluriversalidade social e questionar os modelos hierárquicos de poder entre os grupos. Transformar estas experiências étnicas locais, regionais e nacionais em perspectivas descolonizadoras do saber, observar a rede heterogênea de aprendizagens, elaborar processos de insurgências curriculares. O Etnocurrículo é uma arma quente para tais padrões.

Esse currículo insurgente ocorre em cenários formativos diversos quando mobilizamos nossas mochilas existenciais praticando nossos etnométodos em enfrentamentos e negociações dilemáticas cotidianas. É um currículo em devir alterante/alterado na medida em que faz operar a multiplicidade. É Insurgente por ser movente, rizomático e fluído vazante de nossos arrogantes planos e programas-grade; é subversivo por fazer com que o “extracurricular” se torne intracurricular, o currículo mesmo, ali, sendo praticado e tensionando as subjetivações das pedagogias culturais do tempo presente, operando contingências no espaço/tempo. As insurgências curriculares fazem emergir ou são emergências provocadas por nossas mochilas existenciais em desterritorializações, reterritorializações e, mesmo que inicialmente centradas numa força identitária, opera a diferença no coletivo, nos afectos e desejos com o nossos etnométodos podem operar essas ações desveladoras mobilizadas em diferentes contextos no espaço/tempo, entendendo-os como experiências formativas que se dão na cotidianidade, nos termos dos atores, portanto, também, no âmbito do cultural e do poder. (Neto, 2014, p. 422)

Portanto, o pensamento enterreirado pode ser o elo, o lugar de fazer esta política educacional mais pluriversal, descolonizadora, humanizadora como princípio na luta por direitos e reparações históricas. Trazendo para a educação esse corpo ‘*incorporado*’ do axé, como corpo atuante na rede da justiça social na educação.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Delmary Vasconcelos de. **Narrativas de profissionalização docente em música: uma epistemologia política na perspectiva da Teoria Ator-Rede**. REVISTA DA ABEM, [S. l.], v. 23, n. 34, 2015.
- ABU-LUGHOD, Lila. **A escrita contra a cultura**. Revista Equatorial, v.5 n.8 | jan/jun 2018.
- ADINOLFI, Maria Paula; VAN DE PORT, Mattijs. **Os Presentes de Oxum: Sentidos da Musealização no Terreiro do Gantois**. Vivência: Revista de Antropologia, v. 1, n. 55, 11 dez. 2020.
- ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa. **Epistemologia e Saberes da Ayahuasca**. Belém, Eduepa, 2011.
- ALMIRANTE, Kleverton Arthur de. **Educação nos terreiros: e como a escola se relaciona com crianças de Candomblé**. Revista Antropolítica, n. 36, Niterói, 1. sem. 2014, p.340-
- ALVAREZ, Johnny; PASSOS, Eduardo. **Cartografar é habitar um território existencial**. Pistas do Método da Cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virginia; ESCÓSSIA, Liliana (org.). Porto Alegre, sulina, 2015.
- AMADOR DE DEUS, Zélia. **Os herdeiros de Ananse: Movimento negro, ações afirmativas, cotas para negros na universidade**. (Tese de Doutorado). Belém, UFPA/IFCH, 2008.
- AZORLI, Diego Fernando Rodrigues. **Ecos da África Ocidental: o que a mitologia dos orixás nos diz sobre as mulheres africanas do século XIX**. (Dissertação de Mestrado). 2016.
- BACHELARD, Gaston. **A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento**, 2005.
- BACHELARD, Gaston. **A Poética do espaço**. Coleção “Os Pensadores”. São Paulo, abril Cultura, 1979. Tradução de António da Costa Leal e Lúcia do Valle Santos Leal
- BARROS, Bruna Suelen Silva et al. **A poética das encruzilhadas de Arthur Leandro/Tata Kinamboji: Atos de fazer Güera**. 2023.
- BARROS, José Flávio; MOTA, Clarice Novaes da. **Como a Jurema nos disse: Representações e Drama Social Afro-indígena**. IN: NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Guerreiras da natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente** (Coleção SANKOFA). São Paulo, Selo Negro Edições, 2014.
- BARROSO, Gisele. **Educação e Tradição de Crianças e adolescentes praticantes de candomblé Ketu, os èwé do Ofá Kare**. (Dissertação de Mestrado). Belém, UFPA/PPGED, 2016.
- BARTHES, Roland. **A Câmara Clara: Notas sobre a fotografia**. Rio de Janeiro, Nova

Fronteira, 1984.

BARTHES, Roland. **O Prazer do Texto**. São Paulo, Editora Perspectiva, 1987.

BASTIDE, Roger, **As Religiões Africanas no Brasil** - Contribuição a Uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações. São Paulo, Editora da USP, 1971, VOL.1.

BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil** - Contribuição a Uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações. São Paulo, Editora da USP, 1971, VOL.2

BASTIDE, Roger. **O candomblé na Bahia** - Rito nagô. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1961.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998 BARROS, José

BONDÍA, Jorge Larrosa. **Notas sobre a experiência e o saber de experiência**. Revista Brasileira de Educação, Jan/Fev/Mar/Abr, 2002 n. 19.

BRETON, David Le. **La Sociologia del Cuerpo**. Buenos Aires, Nova Visión, 2002.

BRETON. David Le. **A Antropologia do Corpo e Modernidade**. Rio de Janeiro, Vozes, 2013.

CAMINHA, Iraquitan de Oliveira. **10 lições de Merleau-Ponty**. Rio de Janeiro, Vozes, 2019.

CAMPELO, Marilu Marcia; LUCA, Taissa Tavernard. **As duas africanidades estabelecidas no Pará**. Revista Aulas, n. 4, abril-jul., 2007.

CAMPELO, Marilu. **Candomblés de Belém. O povo-de-santo reconta sua história**. X Encontro de Ciências Sociais no Norte e Nordeste do Brasil, 2001.

CANDOMBLÉ, mundo dos Orixás. **Dicionário**. Disponível em: <https://ocandomble.com/vocabulario-ketu/>

CAPUTO, Stela Guedes. **Educação nos terreiros: e como a escola se relaciona com crianças de Candomblé**. Rio de Janeiro, Pallas, 2012.

CASTILLO, Lisa Earl. **O terreiro do Gantois: redes sociais e etnografia histórica no século XIX**. Revista de História (São Paulo), p. a05616, 2017.

CATENDÊ, Bàbá Edson. **AFAIA Associação de filhos e amigos do Ilê Asé Omin Ofá Karé**. Belém, 17 jul. 2023. Instagram: @filhos_do_ofakare. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/Cu0Qyuiu3ZD/>. Acesso em: 10 ago. 2023.

CATENDÊ, Edson. **Publicação do Edson Catendê**. Belém, 27 nov. 2021. Disponível em: <https://www.facebook.com/share/p/15PqDY1vRM/>

COLETÂNEA COMIDAS DE OXUM – IPETE. In Olhos de Oxalá, 23 jan. 2013. Disponível em: <https://olhosdeoxala.blogspot.com/2013/01/coletanea-comidas-de-oxum-ipete.html?m=1>

CLAUDIO, Zayr; OLIVEIRA TEIXEIRA DE MELO, Marlene. **Compreensões do conceito de informação:** traduzindo inscrições de especialistas à luz da epistemologia política de Bruno Latour. Encontros Bibli: revista eletrônica de biblioteconomia e ciência da informação, [S. l.], v. 28, p. 1–23, 2023.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica–antropologia e literatura no século XX.** 2012.

CONCEIÇÃO, Letícia Carneiro. **Elefantes Brancos no Corredor:** Biopolítica do esvaziamento escolar na cidade de Belém/PA. 2020. Belém, Tese de Doutorado. PPGED/UFPA.

COSTA, Larissa Neves da; FREITAS, Paulo Henrique Ferreira. **O lugar da diáspora negra:** notas acerca de afrografias e etnografias nas relações raciais em contextos de pesquisas antropológicas racializadas. Revista Wamon, v. 8 , n. 1, 2023, p. 217-235.

DE LIMA, Mariana Semião. **Territórios de (re) existência e educação:** práticas afrodiaspóricas e processos de subjetivação. (Tese de Doutorado) 2023.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs:** capitalismo e esquizofrenia. 1. São Paulo: Editora 34, 1995.

DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença.** 3.ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2002.

DIAS, L. de O. **Reflexos no Abebé de Oxum:** por uma narrativa mítica insubmissa e uma pedagogia transgressora. Articulando e Construindo Saberes, Goiânia, v. 5, 2020.

PASSOS, Eduardo; EIRADO, André do Eirado. **Cartografia como dissolução do ponto de vista do observados.** In. Pistas do Método Cartográfico: pesquisa-intervenção. Porto Alegre: Sulina, 2014.

PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virginia ; ESCÓCIA, Lilian, (orgs). Pistas do Método Cartográfico: pesquisa-intervenção. Porto Alegre: Sulina, 2014.

EXPLICANDO OS ABIÃNS. Salvador, DandaLunga - AXÉ em cada detalhe, 2024. Disponível em: <https://usedandalunga.com.br/explicando-os-abians/>

FALCÃO, Christiane Rocha. **A idade do santo - Crianças e autoridade ritual no candomblé.** Revista Horiz. antropol., Porto Alegre, ano 27, n. 60, p. 379-403, maio/ago. 2021.

FILHO, Aulo Barretti (org.). **Dos Yorùbá ao Candomblé Ketu -** Origens, Tradições e Continuidade. São Paulo, Edusp, 2010

FILHO, Olavo de Souza Pinto. **A Família de Santo no Candomblé do Recife:** o Sangue e o Santo em Composição. Afro-Ásia, n. 68, p. 295-335, 2023.

FILHO, Olavo Souza Pinto. **A Família Nagô. Composições entre o sangue e o santo no candomblé do Recife.** (Tese de Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Tese de Doutorado, Departamento de Antropologia, USP, São Paulo, 2020.

FLAKSMAN, Clara. **"De sangue" e "de santo":** o parentesco no candomblé. *Mana*, v. 24, p. 124-150, 2018.

FLAKSMAN, Clara. **Relações e narrativas:** o enredo no candomblé da Bahia. v. 36, n. 1, p. 13–33, 1 jun. 2016.

Flávio Pessoa. **A fogueira de xangô, o orixá do fogo:** uma introdução à música sacra afro-brasileira. Rio de Janeiro, Pallas, 2005.

FLEURI, Reinaldo Matias. **Educar para Viver em Plenitude.** *Afluente Revista de Letras e Linguística*, p. 07-34, 9 jun. 2023.

FLEURI, Reinaldo Matias. **Viver em plenitude:** compartilhando práticas e tecendo saberes decoloniais. 2024.

FRANCISCO ÂNGELO COUTINHO; GABRIEL MENEZES VIANA. **Teoria Ator-Rede e Educação.** [s.l.] Editora Appris, 2019.

FREHSE, Fraya. **Erving Goffman - Sociólogo do Espaço.** *RBCS*, Vol. 23 n.o 68 outubro/2008.

FRY, Peter. **As religiões africanas fora de África. O caso do Brasil.** *Povos e Culturas*, v. 6, p. 439-472, 1998.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. **Você conhece o Acarajé?** Brasília, 25 nov. 2016. Disponível em: <https://www.gov.br/palmares/pt-br/assuntos/noticias/voce-conhece-o-acaraje>

GARCIA, Amanda Veloso. **Contribuições da Ética do Bem Viver para uma Educação que colabore para resistir ao Antropoceno.** *Revista Humanitas*, v. 2, n. 1/2, p. 61, 2023.

GUERRA; Denise; MACEDO, Roberto Sidnei Macedo. **Instituintes Culturais da Experiência Curricular-Formativa:** Bases Teóricas para um Etnocurrículo. *Revista Tempos e Espaços em Educação*, São Cristóvão, Sergipe, Brasil, v. 9, n. 18, p. 35-44, jan./abr. 2016.

HAESBAERT, Rogério. **Do corpo-território ao Território-Corpo (da terra):** Contribuições Decoloniais. *Rev. Geographia*, vol. 22, n.48, 2020.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** Rio de Janeiro: DP&A Editora, 1992.

Intolerância religiosa: lideranças querem cumprimento da lei que torna penas mais severas. Disponível em: <https://www.oliberal.com/para/intolerancia-religiosa-liderancas-querem-cumprimento-da-lei-que-torna-penas-mais-severas-1.636246>>. Acesso em: 15 fev. 2024.

IYAGUNÃ, Dalzira. **Professoras negras: gênero, raça, religiões de matriz africana e neopentecostais na educação pública.** Handle.net, 2022.

ILÈ ÀŞE YÈYÉ OMINÍBÚ ÒRÌŞÀ N'LÁ. Publicação Ilè Àşe Yèyé Ominíbú òrìşa N'lá. Belém, 27 mar. 2023. Disponível em: <https://www.facebook.com/share/p/17haWJXKiQ/>

ILÈ ÀŞE YÈYÉ OMINÍBÚ ÒRÌŞÀ N'LÁ. Publicação Ilè Àşe Yèyé Ominíbú òrìşa N'lá. Belém, 25 jul 2022. Disponível em: <https://www.facebook.com/share/p/1ETFRP7koU/>

ILÈ ÀŞE YÈYÉ OMINÍBÚ ÒRÌŞÀ N'LÁ. Publicação Ilè Àşe Yèyé Ominíbú òrìşa N'lá. Belém, 11 nov. 2021. Disponível em: <https://www.facebook.com/share/p/18G56azCTW/>

JONATHAN. **Nkisi Katende.** Portal Meu Orixá, 28 jun. 2012. Disponível em: <https://meuorixa.wordpress.com/2012/06/28/nkisi-katende/>

KLEIN, Carin; DAMICO, José. **O uso da etnografia pós-moderna para a investigação de políticas públicas de inclusão social.** Metodologias de pesquisas pós-críticas em educação. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2. ed. 2014.

KRENAK, Ailton. **Caminhos para a Cultura do Bem Viver.** 2020.

LATOURE, Bruno. **Como falar do corpo? A dimensão normativa dos estudos sobre a ciência.** Objectos impuros: experiências em estudos sobre a ciência, v. 10, n. 2004, p. 39-61, 2008.

LATOURE, Bruno. **Reagregando o Social: uma introdução à Teoria do Ator-Rede.** Salvador: Edufba,2012; São Paulo, Edusc,2012.

LIGIÉRO, Zeca. **Corpo a Corpo- estudos das performances brasileiras.** Rio de Janeiro, Garamond,2011.

LUCCA, Taissa Tavernard. **Tem Branco na Guma: A nobreza europeia montou corte na encantaria mineira.** 2010.Belém, Tese de Doutorado, PPGA/UFPA.

MACEDO, Roberto Sidnei; GUERRA, Denise. **Instituintes Culturais da Experiência Curricular-Formativa: Bases Teóricas para um Etnocurrículo.** Revista Tempos e Espaços em Educação. Sergipe, v. 9, n. 18, p. 35-44, 2016.

MACHADO, Joana Carmen do Nascimento. **Poder, Organização Política e Pedagogia Oculto-Presentes de Mulheres Negras do Território Quilombola do Rio Jambuaçu - Moju/PA.** 2019. Belém, Tese de Doutorado, PPGED/UFPA.

MANDARINO, Ana Cristina de Souza; GOMBERG, Estélio. **Panã: Ritualização Terapêutica e Carnavalizante no processo de iniciação no candomblé.** Universidade Federal da Bahia, Religare 9 (1), 35 - 48 , março de 2012.

MARQUETTI, Flávia Regina; FUNARI, Pedro Paulo. **Corpo a Corpo - Representações Antigas e Modernas da Figura Humana.** São Paulo, Fapesp/Unifesp, 2014.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo, Martins Fontes, 1999.

MEYER, Dagmar Estermann; PARAÍSO, Marlucy Alves (org.). **Metodologias de pesquisas pós-críticas em educação**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2. ed. 2014

MEYER, Marlyse. **Os caminhos do imaginário no Brasil**. São Paulo, EDUSP, 1993.

MILAGRES, Agostinho da Silva. In: **Dicionário Yorùbá/Português/Yorùbá**.

MOTA NETO, João Colares da. **A educação no cotidiano do terreiro: saberes e práticas culturais do Tambor de Mina na Amazônia**. 2008. Tese de Doutorado. Dissertação (Mestrado em Educação)-Universidade do Estado do Pará, Belém.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. **Entre Apostas e Heranças: Contornos Africanos e Afro-brasileiros na Educação e no Ensino de Filosofia no Brasil**. Rio de Janeiro, NEFI, 2020.

NETO, João Colares da Mota. **Educação intercultural em religião de matriz africana na Amazônia: contribuições para uma Pedagogia Decolonial**. Horizontes, v. 34, n. 1, p. 101-112, jan./jul. 2016.

NETO, José Teixeira. **Insurgências Curriculares e Mochilas Existenciais-Etnocurrículo tensionando pedagogias culturais**. ESPAÇO DO CURRÍCULO, v.7, n.3, p.420-434, Setembro a Dezembro de 2014.

NOGUEIRA, Fernanda de F. V. Revista Formação (ONLINE), v. 1, n. 25, Mai-Ago/2017, p. 229-233. ISSN: 2178-7298. ISSN-L: 1517-543X.

NOGUEIRA, Fernanda de F. V. Revista Formação (ONLINE), v. 1, n. 25, Mai-Ago/2017, p. 229-233. ISSN: 2178-7298. ISSN-L: 1517-543X.

NOGUERA, Renato. **Denegrindo a educação: Um ensaio filosófico para uma pedagogia da pluriversalidade**. Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação. Número 18, maio a outubro, 2012, p. 62-73.

NUNES, Karliane.. **CD de trabalhos de alunos do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade**, 2007.

O que é Baiano. Disponível em: <<https://www.usedandalunga.com.br/explicando-os-abians/>>. Acesso em: 15 fev. 2024.

OLIVEIRA, Eduardo David de. **Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: Educação e cultura afro-brasileira**. Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação. Número 18: maio-out/2012, p. 28-47.

OLIVEIRA, Ilka Joseane Pinheiro et al. **Territorialidades em Disputa nas Urbanidades Amazônicas: Cultura Viva, Etnocurrículo e Resistência**. Humanidades & Inovação, v. 10, n. 17, p. 48-61, 2023.

OLIVEIRA, Iris Verena. **Outras histórias do povo santo, feitiçeiros e curandeiros**

soteropolitanos. (1930-1960). ODEERE, v. 2, n. 3, 14 jul. 2017.

PAIXÃO, Carlos Jorge; OLIVEIRA, Ilka Joseane Pinheiro. **“Cruzando a Linha”:** Afrorreligiosidade, Implementação da Lei 10.639/03 e as Fronteiras da Educação escolar- Um estudo com professores da educação básica. Curitiba, CRV editora, 2018.

PASSOS, Eduardo; BARROS, Regina Benevides. **A cartografia como método de pesquisa intervenção.** Pistas do Método da Cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre, sulina, 2015.

PEREIRA, Ricardo Augusto Gomes. **Formação de professores de Dança:** Um estudo da etnocologia a partir das narrativas dos egressos da licenciatura em dança do PARFOR/ETDUFPA. Belém, Tese apresentada no Programa de Pós-graduação em educação da Universidade Federal do Pará. Belém, 2018.

PETRONILIO, Paulo. **Corpo-transe no Candomblé:** performance e cotidiano. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 2014.

PORTUGAL, Danielson Santiago. **Ritmologia Nagô:** delineamentos de memórias culturais nos candomblés. 2019.

PRANDI, Reginaldo. **Xangô - O trovão.** São Paulo, Companhia das Letrinhas, 2013.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás.** São Paulo, Companhia das Letras. 2001.

RABELO, Miriam. **Enredos, feitura e modos de cuidado:** dimensões da vida e da convivência no candomblé. Ufba.br, 2016.

RABELO, Miriam; SANTOS, Rita Maria Brito. **Notas sobre o aprendizado no Candomblé.** Revista da FAEEBA – Educação e Contemporaneidade, Salvador, v. 20, n. 35, p. 187-200, jan./jun. 2011.

RABELO, Mirian C. Rabelo. **Estudar a Religião a partir do corpo:** algumas questões teórico-metodológicas. Salvador, Caderno CRH, v. 24, n. 61, p. 15-28, jan./abr. 2011.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das Encruzilhadas.** Rio de Janeiro, Mórula Editora, 2019.

RUFINO, Luiz; SILVA, V., P. **Notas sobre o ser/saber afro diaspórico:** ancestralidade, circularidade e pertencimento como motrizes para uma educação contracolonial.

ROSÁRIO, Fernanda. **Ijexá: ritmo dos terreiros de candomblé e da música popular brasileira.** Terra, 11 fev. 2022. Disponível em: https://www.terra.com.br/visao-do-corre/role-de-quebrada/ijexa-ritmo-dos-terreiros-de-candomble-e-da-musica-popular-brasileira,024ee57d718fda51fae4f90fadd52316v8k2qu9j.html?utm_source=clipboard

CAPOEIRA - REVISTA DE HUMANIDADES E LETRAS, v. V.7/N ° 1, p. 63-77, 2021.

SANTOS, Silvio Matheus Alves. **O método da autoetnografia na pesquisa sociológica: atores, perspectivas e desafios.** Plural: Revista de Ciências Sociais, v. 24, n. 1, p. 214-241, 2017.

SEEL, Martin. **No escopo da experiência estética.** Experiência estética e performance. Salvador, Edufba, 2014.

SENNETT, Richard. **Carne e Pedra:** o corpo e a cidade na civilização ocidental. Rio de Janeiro: Record, 2006.

SILVA, Bárbara. **A poética do espaço de Gaston Bachelard.** Estudo Prévio 17. Lisboa, CEAUT/UAL - Centro de Estudos de Arquitetura, Cidade e Território da Universidade Autónoma de Lisboa, 2020.

SIMAS, Luiz Antonio. **O Corpo Encantado das Ruas.** Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2020.

SIQUEIRA, Euler Davi. **Dança e gosto como campo social.** Argumentos do Corpo: Cultura, poética e política. Viçosa, Editora da UFV, 2013.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade:** a forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro, Imago Editora, Salvador, 2002.

SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô.** Rio de Janeiro, Vozes, 2020.

SOUZA, Franciliete do Socorro Campos. **Vodun Também Come:** Educação e Saberes da Comida de Santo em uma Roça Jeje Savalú na Amazônia. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, do Centro de Ciências Sociais e Educação da Universidade do Estado do Pará. Belém, 2018.

TATA KINAMBOJI, Arthur Leandro. /. **Relatos e Experiências sobre nós, os de Aruanda!** Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN), [S. l.], v. 11, n. 27, p. 113–138, 2019.

TAVARES, Júlio Cesar. **Gramática das Corporeidades afrodiáspóricas** - perspectivas etnográficas. Curitiba, Apris, 2020.

TONY. ILÁ DOS ORIXÁS. In: Candomblé – Ensino e Pesquisa. Disponível em: https://aminoapps.com/c/candomble-ensino-e-pesquisa/page/blog/ila-dos-orisas/6P5z_JR4FzuzkZgbjrJq03LLpYJ0zrPqzY

THORNTON, Jonh K. **Religião e Vida Cerimonial no Congo e áreas Umbundu, de 1500 a 1700.** IN: Diáspora Negra no Brasil. HEYHOOD, Linda M. (Org.). São Paulo.

GLOSSÁRIO

Abian - é por onde todo mundo começa sendo o ponto de partida no candomblé. O termo vem do yourubá e significa "nascer para um novo caminho". É o nome dado para quem entra para a religião, passa a fazer parte do dia a dia do terreiro, mas ainda não passou pela feitura e por isso não pode participar de alguns preceitos

Abiku -bí = nascer + kú = morrer. Abiku o mesmo que eléré. Nascido para morrer.

AFAIA - Associação dos Filhos e Amigos do Ilê ìyá Omi àsé Òfá kare.

Afikodé - Cargo ligado a Oxossi, que tem a responsabilidade de guardar a casa de Oxossi, o Ilê de Odé (caçador).

Ajapá – tartaruga.

Ajeum – comida.

Ajobó - espécie de caldo de quiabo cozido sem temperos, só com água.

Alubaça – cebola.

Asè - energia vital.

Atiçá – se designa em Iorubá a árvore de Mangueira, que dá o fruto da manga.

Axexê - cerimônia, por ocasião da morte de seu membro, são reverenciados seus ancestrais, a origem das linhagens.

Ayê - Mundo terrestre/terra.

Babá Efun - Aquele que cuida da pamba, tintura em pó braca que é passada no corpo dos Yaôs (iniciantes ao culto aos Orixás) durante o ritual de iniciação no Candomblé Ketú.

Baiana de acarajé - As baianas são conhecidas principalmente pelas vestimentas: panos na cabeça, vestidos longos brancos, adereços e colares, que significam a que candomblé as baianas usuárias pertencem.

Barco de Iyao – Designação do juntamento de pessoas que são iniciadas, recolhidas no mesmo período, convivendo dentro do ari axé.

Bolonã - uma das “cenas” da performance dos corpos no acontecimento da iniciação.

Boris - adorar, idolatrar + orí = cabeça. Rito de iniciação; bô orí (bori) cobrir a cabeça; dominar; superar; prevalecer; predominar. Quem faz bori em uma casa de matriz afro vira um abian/abiã dentro da tradição sagrada.

Comidas secas - Como se chama os alimentos preparados com farinha, grãos e azeites. A base do tempero é basicamente o camarão defumado, cebola, dendê e/ou azeite de oliva. Os grão podem ser cozidos, refogados

Copagem - Sacrifício dos animais.

Copo – gomin.

Ebós – oferendas.

Egbomis - mais velhos.

Ejó – conversa.

Ekun - olhos de tigre.

Eledá - considerado um ancestral divinizado que teve uma vida significativa antes de sua morte e por essa relevância passou para o estado de Orixá.

Epô – dendê.

Ewó – é uma palavra yorubá que significa literalmente tabus. Também chamada popularmente de kizila pela maioria do povo da cultura afrobrasileira, denominado de candomblé. São regras de conduta exigidos pelos orixás na feitura de santo do que um elegun não pode comer ou fazer, durante um curto ou longo período da sua vida. As interdições são proclamadas pelo babalorixá ou iyalorixá, depois de fazer a leitura no merindilogun logo após os rituais de ‘panan’ e ‘urupim’. Transgredir o ewo (na pronúncia fica é.u.ó, expressão muito comum na comunidade LGBTQIA+) é interpretado como afronta aos orixás e passível de punição que pode variar desde uma pequena oferenda de comida ritual a uma oferenda de uma animal de quatro patas pra quem infringe tais interditos.

Exu onã - divindade dos caminhos. É uma qualidade do orixá Exú o senhor da comunicação, fazendo o papel de mensageiro e dentro do panteão divinizado sempre é o primeiro a ser cultuado, o primeiro que come

Faca – obé.

Funfun - do branco, como Oxalá.

Fuxico - denominação jocosa do quarto onde as malas, sacolas esteiras, colchões, roupas, toalhas, sandálias ficam.

Ifá - O adivinho. Os discípulos de Ifá procuram as causas dos problemas, propondo remédios e soluções. Indicam quais orixás devem ser presenteados e quais as oferendas certas para que eles ajudem as pessoas a recuperarem a saúde, paz, amor, dinheiro e prosperidade. No Brasil os seguidores são os pais e mães de santo, que dirigem nos terreiros o culto aos Orixás.

Ijexá - uma dança, com movimentos performáticos onde o corpo balança e insinua os movimentos das leves ondas das águas doces da Orixá Oxum.

Ilê – casa.

Ilê Ìyá Omi Àsé Òfá Kare - Casa de Axé de Oxum com o caçador Oxossi.

Itan - história dos orixá.

Ìya – mulher.

Iyabassé - manipula os alimentos dos orixás, responsáveis pelo preparo dos axés, que são as partes separadas dos animais para se colocar ao pé do santo, ou seja, nos assentamentos/quartos de santos.

Iyácijé- responsável pela comida das pessoas da casa, que cuida da organização e planejamento da alimentação dos dias de recolhimento do grupo.

Iyalaxé - cargo importante na estrutura e funcionamento do axé. É considerada a mãe do axé, que cuida dos elementos materiais envolvidos nos rituais.

Karé - qualidade da Oxum da casa, a Oxum que se interliga e anda ao lado de Oxossi durante a caça.

Katendê - designação de uma energia divinizada, um Nkisi.

Kelê - é um objeto sagrado para os praticantes do candomblé. É um "colar" usado pelo iniciado na religião. Confeccionado com miçangas, vários fios de contas, intercalado com firmas de porcelana. Significa o elo com o orixá, suas cores obedecem a qualidade do orixá que está sendo feito na cabeça da pessoa.

Lê – pequeno.

Muraci – virar de costas na porta.

Nkisi - divindades no candomblé Angola. Orixá é a denominação dos orixás nos cultos da nação Ketu do candomblé.

Obaci - como se trata de uma criança, não revelarei o seu nome civil. Esse nome é como é chamada no terreiro, referente a sua ligação com a orixá Obá. Portanto, Obaci significa filha de Obá.

Òfá - artefato de arco e flexa segurado pelo caçador Oxossi,

Ogã - aquele que toca os tambores e corta os bichos, como principais funções.

Okan – coração.

Omi – água.

Ominidê - termo que se refere a uma criança que é iniciada na religião. A palavra vem do iorubá e significa “criança de santo”.

Onã – caminho.

Opaxorô - Cajado de Oxalá.

Ori – cabeça.

Orum - mundo dos orixás.

Orunkó - é o nome de “batismo Orúkọ ou, oruncó, é o nome da cerimônia pública religiosa em que todos os orixás obrigatoriamente têm que ecoar, no dia especial, o chamado nome do santo (feitura de santo), na presença de todos os irmãos, filhos e adeptos.

Panã - pode ser pensado como um grande teatro, onde os atores principais seriam os Iaôs” - recém iniciados

Rombono - Humbono, ou rombono (pronúncia no português) . Significa ser aquele que deu início, ou seja, o primeiro abian iniciado ao nosso culto por um Babalorixá/Yalorixá, tornando-se o seu primeiro Yawo. Humbono NÃO é um cargo. É apenas a condição de ser o primeiro filho.

Ronkó/ ari axé - quarto separado dos demais dentro da casa, preparado especialmente a iniciação no santo.

Roupas brancas de ração - são as roupas brancas, simples, usadas no dia a dia dos afazeres dos novos iniciados.

Rum – grande.

Rumpi - médio .

Sal – ió.

Sassanhas - Cantar das folhas.

Tata - Tata no candomblé Bantu/Angola significa pai. O cargo correspondente no candomblé Ketu é chamado de Ogã, aquele que toca os tambores e corta os bichos, como principais funções.

Transe - ritual mais íntimo e reservado, fora dos olhos da maioria dos filhos da casa, que ocorre dentro do quarto do santo com os Yaôs, é descrito por Roger Bastide na obra “O candomblé da Bahia”. Lugar onde ocorre a raspagem da cabeça dos Iaôs, o sacrifício de animais e o ori (a cabeça) é lavada com ejé (sangue) que ali representa o alimento das energias, conexão com a energia vital do axé. Também ocorrem escarificações, cisões no corpo, marcando o orixá e o grupo étnico africano da casa, na pele.

Ubuntu - Ubuntu é o próprio conceito de humanidade na etnia Zulu africana: “*sou porque somos*” dentro de um paradigma comunitário, em rede, em aproximações e trocas baseados na complementaridade, integralidade.

Xangô - Rei de Oyó

Yabás - orixás femininas como Oxum, Oyá e Yemanjá.

Yagibonã - tem como responsabilidade fazer a alimentação diferenciada dos recolhidos, lavar suas roupas, dar-lhes os banhos e a comida de forma exclusiva.

Yaô - filhos que foram iniciados no candomblé.

APÊNDICE A – CARTA DE APRESENTAÇÃO DA PESQUISA

SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
DOUTORADO ACADÊMICO EM EDUCAÇÃO

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Carta de Apresentação

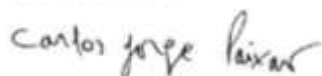
Prezados(as)

Meu nome é ILKA JOSEANE PINHEIRO OLIVEIRA estudante do Programa de Pós-Graduação em Educação (ICED/PPGED), nível doutorado, Linha de Pesquisa Educação, Cultura e Sociedade pela Universidade Federal do Pará (UFPA) Campus/Belém. Estou realizando uma investigação científica orientada pelo pós-doutor e Professor **Carlos Jorge Paixão**. Pesquisa de tese intitulada **Cartografias das Aprendizagens em Terreiros de Axé na Amazônia: Epistemologias do Corpo no Ilê iyá Omi àsé Òfá kare e seus rizomas**.

O objetivo central desta pesquisa é analisar os processos educativos com o corpo em territórios de Axé. Os principais atores desta pesquisa são os filhos do Òfá Kare e as casas descendentes dela. Nosso principal lócus de investigação é o Ilê iyá Omi àsé Òfá kare.

Esclarecemos que para realização desta pesquisa obedecemos à ética na pesquisa para com a instituição e os sujeitos partícipes. Para coleta de dados, utilizaremos a etnometodologia através da observação participante, análise da conversa. A participação dos sujeitos não tem caráter obrigatório, ficando este livre para interromper no momento que julgar necessário, fica livre para tirar dúvidas e solicitar esclarecimentos.

Atenciosamente:



CARLOS JORGE PAIXÃO

Dr./Prof^o orientador PPGED/ICED/UFPA

Belém, 30 de Novembro de 2023

gov.br
Documento assinado digitalmente
ILKA JOSEANE PINHEIRO OLIVEIRA
Data: 21/11/2023 15:42:12-0300
Verifique em: <https://wslstar.ig.gov.br>

APÊNDICE B – TERMO DE CONSENTIMENTO E ESCLARECIDO

SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
DOUTORADO ACADÊMICO EM EDUCAÇÃO

DECLARAÇÃO DE RESPONSABILIDADE DA PESQUISADORA:

Expliquei e esclareci a natureza, objetivos e benefícios desta pesquisa. O/A sujeito participe compreendeu as informações dadas e aceitou a assinar este consentimento.

Eu, ILKA JOSEANE PINHEIRO OLIVEIRA, na condição de pesquisadora assumo o compromisso de utilizar os dados e o material coletado para a publicação de relatórios e artigos científicos referentes a essa pesquisa conforme a ética na pesquisa.

Se o/a sujeito participe tiver qualquer dúvida sobre tais procedimentos e da confiabilidade desta pesquisa, procurar a Coordenação do PPGED/UFPA pelo fone: 3001-7281 ou pelo e-mail: ppged@ufpa.br

Documento assinado digitalmente
ILKA JOSEANE PINHEIRO OLIVEIRA
Data: 27/11/2023 15:49:52 -0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

ILKA JOSEANE PINHEIRO OLIVEIRA
Doutoranda/pesquisadora

ANEXO A – ESTATUTO DA AFAIA

R. T. D. P. J.
BELEM-PARA 13 AGO 2010

- IX) Produção de discos, gravações, vídeos, fotografias e outras formas de reprodução videofonográfica de caráter cultural;
- X) Realização de festivais e mostras de cinema, vídeo, teatro, dança, música, salões de artes e artesanatos.
- XI) Montagem de espetáculos de dança, música e teatro;
- XII) Edição e produção de obras literárias relativas a arte tais como: poesias, contos, lendas, peças teatrais e material didático pedagógico sobre a temática;
- XIII) Produzir programas de rádio e tele difusão; jornal informativo impresso e visual;
- XIV) Estruturar biblioteca especializada na temática e elaborar e executar projetos e programas voltados para o fortalecimento da organização social e política dos povos de terreiro;
- XV) Contribuir através de ações educativas com a implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Etnorraciais e para o ensino da História e Cultura Afro Brasileira e Africana;
- XVI) Realizar assessoria e consultoria a entidades afins, empresas e órgãos governamentais.

Art.3º - A associação, fundada em 17 de julho de 1987, terá duração por prazo indeterminado.

CAPITULO II DOS SÓCIOS

Art.4º - A associação terá número ilimitado de sócios, os quais não responderão subsidiariamente pelas obrigações sociais da associação;

Art.5º - Serão admitidos como sócios todas as pessoas idôneas, a juízo da Diretoria;

Art.6º - Haverá as seguintes categorias de sócios:

- I) Fundadores, os que assinarem a ata de fundação da entidade;
- II) Contribuintes, os que pagarem a mensalidades estabelecida pela Diretoria;
- III) Beneméritos, aqueles que, pelos serviços prestados ou donativos de valor não inferior a R\$100,00 (Cem Reais) feitos á associação merecem este título;
- IV) Serão sócios vitalícios aqueles que foram os responsáveis pelos primeiros AXÉS do terreiro.

§1º Os sócios têm direito aos serviços de assistência social, aos serviços jurídicos e a participar de cursos de capacitação e atividades de geração de renda. E também de voz e voto nas assembléias gerais e outras reuniões;

§2º São deveres dos sócios: pagar a mensalidade, participar das assembleias gerais, participar dos eventos organizados pela AFAIA.

CAPITULO III DA ADMINISTRAÇÃO

Art.7º - A associação será administrada por uma diretoria, composta de Coordenador Administrativo, Coordenador Financeiro, Coordenador Cultural, Coordenador Social, Coordenador de Pesquisa, Conselho Fiscal e Conselho Consultivo Religioso.

Art.8º - A diretoria será eleita por 02 (dois) anos, em Assembleia Geral, e é obrigatória a prestar contas, anualmente, de sua administração e se reunirá duas vezes por mês ordinariamente e extraordinariamente, mediante convocação da Coordenação Administrativa.

Art.9º - Nos casos de vagas temporárias, impedimentos ou ausências de algum Coordenador, a substituição do mesmo, será decidida pela Assembleia.

PARÁGRAFO ÚNICO - No caso de vaga definida de qualquer membro da Diretoria, será a mesma preenchida mediante eleição da Assembleia Geral, especialmente convocada para tal fim.

Art.10º - Compete a Coordenação: o exercício das funções inerentes à administração, a representação da Associação ativa e passivamente, judicial e Extrajudicialmente:

I) Do **Coordenador Administrativo**: representar a entidade, organizar livro de Atas, documentos da entidade, correspondência, inventário de bens e imóveis; convocar reuniões da Diretoria e Assembleias Gerais; assinar cheques em conta conjunta com o Coordenador Financeiro; contratar técnicos, pessoal de apoio e serviços de terceiros; nomear Secretaria Geral e a Comissão Jurídica; assinar convênios e parcerias nacionais e internacionais;

II) Do **Coordenador Financeiro**: representar a entidade; inventariar e controlar a quantia dos bens sociais; efetuar pagamentos mediante recibo de contas visadas pelo Coordenador Administrativo; extração de balancetes semestrais e anuais; promoções populares, festas, sorteios e outros; dirigir, orientar, coordenar e controlar a gestão financeira da Instituição, nos termos da legislação específica em vigor; promover estudos visando a formação e aprimoramento de diretrizes da administração financeira; supervisionar e acompanhar os serviços de Contabilidade da Instituição; apresentar a Coordenação Administrativa a Prestação de Contas

R.T.D.P.J. 13 AGO 2010
ENT. PARA

anual da Entidade, visando a apreciação do Conselho Fiscal e Assembleia Geral, fornecer periodicamente, a Coordenação Administrativa, os dados referentes ao acompanhamento físico e financeiro da execução orçamentária, por projetos/atividades e contribuição mensal dos sócios; delegar as atividades inerentes a sua função, a um substituto previamente designado;

III) Do **Coordenador Cultural**: representar a entidade; divulgar a associação; promover manifestações culturais e artísticas; organização e coordenar O Bloco Afro **Ita Lemi Sinavuru**, **Banda Ita Lemi** e o **Grupo de Performance Bambarê Arte e Cultura Negra**.

IV) Do **Coordenador Social**, representar a entidade, organizar as ações de assistência social, propor políticas públicas de inclusão social e planejamento estratégico anual; elaborar e implementar Plano de Sustentabilidade da Instituição que inclua captação de recursos e de Marketing Institucional; buscar ações para o estabelecimento de parcerias junto ao setor privado, público e a organismos internacionais; identificar espaços para a visibilidade e reconhecimento da Instituição; apoiar o desenvolvimento das atividades de comunicação relacionadas a programas e projetos de forma alinhada aos objetivos da Instituição;

V) Do **Coordenador de Pesquisa**, representar a entidade, fomentar pesquisas das condições sociais económicas e culturais da população negra em particular a afro religiosa; realizar oficinas de capacitação na temática dos Direitos Económicos, Sociais, Culturais e Ambientais que envolvam a população negra e afro religiosa; articular com instituições de ensino e pesquisa; produzir, editar, distribuir, divulgar e publicar juntamente com a Coordenação Social o jornal **Agüéré**, e os **Cadernos de Debate**.

Art.11° - O Bloco Afro **Ita Lemi Sinavuru**, **Banda Ita Lemi** e o **Grupo de Performance Bambarê Arte e Cultura Negra** são vinculados administrativamente a Coordenação Cultural tendo todas as ações de produção ligada a Coordenação Administrativa, Social e Financeira;

PARAGRÁFO ÚNICO – Os recursos financeiro depositados em bancos, só serão levantados, mediante cheques assinados pelo Coordenador Administrativo e pelo Coordenador Financeiro.

**CAPITULO IV
DA ASSEMBLEIA GERAL**

R. T. D. P. J.
BELÉM-PARÁ
13 AGO. 2010

Art.12° A Assembleia Geral, que se comporá de sócios quites, sócios vitalícios, reunir-se-á de três em três meses, para deliberar sobre assuntos da vida cotidiana da AFAIA. A sua convocação se fará mediante aviso aos sócios, com antecedência de 10 (dez) dias, e será presidida pelo Presidente da Assembleia.

Art.13° - Havendo matéria urgente e mediante convocação da Coordenação Administrativa ou a requerimento de 1/5 (um quinto) dos sócios quites, poderá ser realizada a Assembleia Geral Extraordinária, em dia previamente designado, na forma do artigo anterior.

Art.14° - A Assembleia Geral funcionará com a presença de no mínimo, 1/5 (um quinto) dos sócios Quitos.

PARAGRAFO ÚNICO – Se não houver quorum, a Assembleia reunir-se-á 30 (trinta) minutos após, com qualquer número de sócios quites presentes.

Art.15° - A Assembleia Geral compete:

- I) Eleger a Diretoria e o Conselho Fiscal;
- II) Tomar conhecimento das ações desenvolvidas pela AFAIA, bem como de seu relatório técnico;
- III) Avaliar e aprovar o Balancete Anual apresentado pelo Conselho Fiscal;
- IV) Tomar providências sobre irregularidades da Administração, destituir Diretores e conselheiros por falta de exação no cumprimento de seus deveres e eleger novos membros;
- V) Somente a Assembleia Geral poderá alterar o estatuto da associação;
- VI) Deliberar pela exclusão dos associados.

PARAGRAFO ÚNICO – Para destituição da Coordenação ou de Membros desta, do Conselho Fiscal e do Conselho Consultivo Religioso será necessário a presença de no mínimo o quorum de 2/3 (dois terços) de sócios quites presentes em Assembleia Geral.

**CAPITULO V
DO PATRIMÔNIO SOCIAL**

Art.16° - O patrimônio social será constituído:

- I) de subvenções, donativos e contribuições dos sócios;

- II) dos bens móveis, e imóveis que a sociedade possua ou vier a possuir;
- III) de quaisquer outros valores adventícios;
- IV) de instrumentos musicais e acessórios.

R. T. D. P. J.
SIELÉM - PARÁ

13 AGO. 2010

CAPITULO VI DO CONSELHO FISCAL

Art.17° - O Conselho Fiscal será composto de 03 (três) membros efetivos e respectivos suplentes, que serão eleitos em Assembléia Geral com o Mandato coincidente ao da Coordenação.

Art.18° - O Conselho Fiscal reunir-se-á ordinariamente semestralmente e extraordinariamente, quando for convocado pela Diretoria ou a requerimento de qualquer de seus membros.

Art.19° - Compete ao Conselho Fiscal:

- I) Examinar e emitir parecer sobre os relatórios e balancetes mensais da entidade;
- II) Supervisionar a execução financeira da entidade, podendo examinar quaisquer tipo de documentos, bem como requisitar informações;
- III) Pronuncia-se sobre denúncias que lhe forem submetidos pela Diretoria ou pela Assembléia Geral;
- IV) Pronunciar-se sobre denúncias que lhe for encaminhada por associados, adotando as providências cabíveis.

CAPITULO VII DO CONSELHO CONSULTIVO RELIGIOSO

Art.20°- O Conselho Consultivo Religioso será composto por 04(quatro) membros efetivos e 04 suplentes, que serão indicados pela Diretoria e referendados em Assembléia Geral, sendo esse Conselho convocado pela Coordenadoria Administrativa e constituído dos iniciados mais antigos do terreiro e que participam da vida cotidiana do mesmo, reunindo-se de três em três meses, com um mandato coincidente ao da Coordenação.

Art.21°- Compete ao Conselho Religioso: participar da elaboração do planejamento estratégico da Associação.

R. T. D. P. J.
BELEM-PARA 13 AGO 2010

- I) Participar e deliberar conjuntamente com a Coordenação Administrativa sobre contratação de Recursos Humanos ajuda de custo ou pro labore para diretores e membros dos Conselhos;
- II) Fundamentar projetos e programas. Convocar a Diretoria da AFAIA para a organização das festas religiosas de maior envergadura do terreiro;
- III) Participar das Assembléias para mudança de Estatuto ainda que em 50% (cinquenta por cento) da sua composição. Participar da Aprovação de convênios, parcerias, ainda que com 50% (cinquenta por cento) da sua composição.

CAPITULO VIII DISPOSIÇÕES GERAIS

Art.22° - O presente estatuto só poderá ser reformado em reunião da Assembléia Geral, convocada especialmente para esse fim, em caráter extraordinário, e com a presença de no mínimo 2/3 (dois terços) dos sócios quites e 50% (cinquenta por cento) do Conselho Consultivo Religioso e 50% (cinquenta por cento) do Conselho Fiscal.

Art.23° - A associação será extinta quando assim deliberar a Assembléia Geral Extraordinária, para esse fim especialmente convocada e com a presença de, pelo menos, 2/3 (dois terços) dos sócios em pleno gozo de seus direitos sociais e 50% (cinquenta por cento) do Conselho Consultivo Religioso e 50% (cinquenta por cento) do Conselho Fiscal.

PARAGRAFO ÚNICO – Extinta a associação, o seu patrimônio será revestido em favor de uma Associação em atividade congênere ou instituição de caridade, designado pela Assembléia Geral.

Art.24° - Aplicam-se nos casos omissos as disposições previstas para os casos análogos e, não as havendo, os princípios do Código Civil.

Belém(PA), 11 de Julho de 2010

CARTÓRIO DINIZ



2º OFÍCIO DO REGISTRO CIVIL DE PESSOAS JURÍDICAS
Carlos Alberto do Vale e Silva Chermont
Oficial
Praça Saldanha Maranhão, 90 - Belém - Para

Documento Protocolado sob nº 00031464 e Registrado sob nº 00031464

Belém-PA, 13/8/2010

Carlos Alberto do Vale e Silva Chermont - Oficial
Nízia Florence Lobo Chermont - Escrivente Juramentada
Rafaela Lobo Chermont Brasil Vaccavellari - Oficial Substituto
Luciene de Amorim Neves - Escrivente Juramentada

VALIDO SOMENTE COM SELLO DE SEGURANCA 902267243 serie B

Edson Silva Barbosa
Coordenador Administrativo

CARTÓRIO DINIZ

Advogado

Érbio Eli de Sousa Barbosa
Coordenador Financeiro

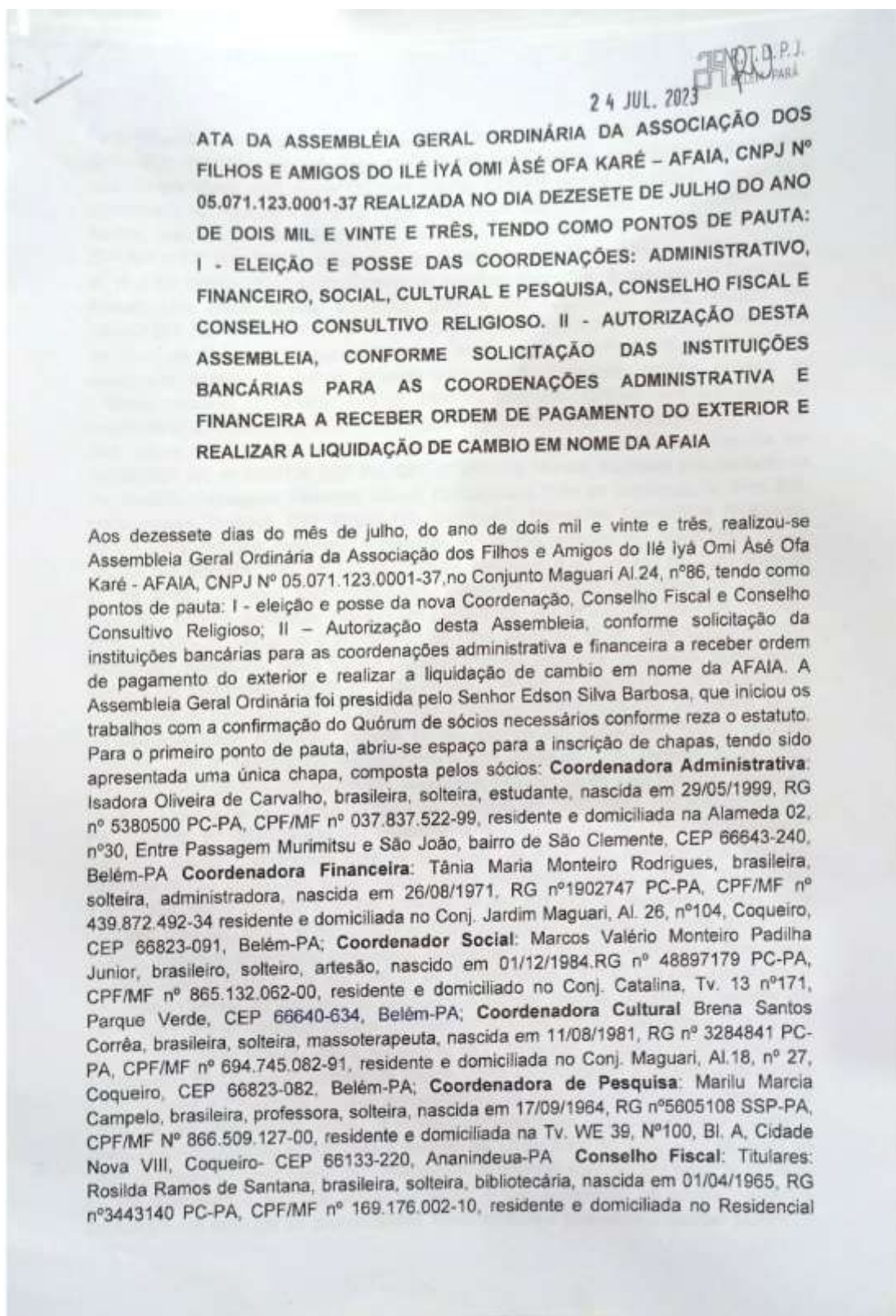
CARTÓRIO DINIZ

29. Ofício de Notas
Av. Nazaré, 339 - Belém - Para
Fone: 3212-0155 / 3212-1245 Fax: 3212-7077



CS CamScanner
Arquivo de Malo Alencar
Escriventes Autorizados

ANEXO B – ATA DA AFAIA



24 JUL. 2023
 T. D. P. J.
 PARA

Park Situação, Quadra 9, SN 1, Casa nº 33, Distrito de Outeiro, CEP 66843-770, Belém/PA; Samara Lorrana Ferreira Almeida, brasileira, solteira, assistente administrativa, nascida em 08/12/1996, RG nº7333243 PC-PA, CPF/MF nº 028.815.552-17, residente e domiciliada na Rua do Fio, nº12, CEP 67208-130 Marituba-Pará; Bruna Suelen Silva Barros, brasileira, solteira, Professora, nascida em 29/10/1987, RG nº4303404 SSP-PA, CPF/MF nº877.962.602-53, residente e domiciliada na Rua Manoel Barata, 865, apto 301, Bl. A, CEP 66810-100, Cruzeiro/Distrito de Icoaraci, Belém/PA. **Suplentes do Conselho Fiscal:** Luis Paulo Sousa, brasileiro, solteiro, encarregado de Obra, nascido em 14/04/1971, RG nº37742273 PC-PA, CPF/MF nº392.390.392-87, residente e domiciliado na Rua da Bateria, Passagem Ferreira, nº17, Farol, CEP 66916-420, Distrito de Mosqueiro, Belém-PA; Walber Almeida Andrade Jr., brasileiro, solteiro, corretor de imóveis, nascido 17/12/1982, RG nº 2980084 SSP-PA, CPF/MF nº879.318.692-49, residente e domiciliado na Rua Honório José dos Santos, nº6714, Jurunas, CEP 66033-340, Belém-PA; Luziária da Silva Marinho, brasileira, casada, autônoma, nascida em 12/04/1987 RG nº 5083738 SSP-PA, CPF nº 945.032.142-68, residente e domiciliado na Tv. Brasília, Passagem Tancredo Neves, Comunidade Sete de Setembro, Al. F nº 205, Maracacuera, Icoaraci, CEP 66815-150, Belém-PA; **Conselho Consultivo Religioso:** Edson Silva Barbosa, brasileiro, convivente, Advogado, nascido em 30/06/1958 RG Nº 102007896 SSP-BA, CPF Nº 173.857.335-49, residente e domiciliado no Conj. Maguari Al. 24 Nº82, Coqueiro, CEP 66823-091, Belém-PA, Amilton Gonçalves Sá Barretto, brasileiro, solteiro, professor, nascido em 25/12/1960, RG nº 2377483 SSP-BA, CPF/MF nº219084865-20, residente e domiciliado no Conj. Maguari, Al.24, nº86, Coqueiro, CEP 66823-091, Belém-PA; Maria Eunice Monteiro Padilha, brasileira, divorciada, aposentada, nascida em 15/11/1962, RG nº 1878305 PC-PA, CPF/MF nº 155.291.262-00, residente e domiciliada no Conj. Maguari, Al 26, nº 107, Coqueiro, CEP 66823-093, Belém-PA; Maria de Belém Andrade, brasileira, casada, do lar, nascida em 30/04/1962, RG nº 1542264 SSP-PA, CPF nº 144.972.392-68, residente e domiciliada no Conj. Maguari, Al 21, nº20, Coqueiro, CEP 66.823-091 Belém-PA; Suplentes: Wanderson do Vale Marinho, brasileiro, casado, Técnico de Segurança do trabalho, nascido em 26/05/1985, RG nº4353681 PC-PA, CPF/MF nº 802.528.932-04, residente e domiciliado na Tv. Brasília, Passagem Tancredo Neves, Comunidade Sete de Setembro, Al. F Nº 205, Maracacuera, Icoaraci, CEP 66815-150, Belém-PA; Walfir Farias Torres, brasileiro, casado, Artesão, nascido em 17/02/1959, RG nº2370096 SSP-PA, CPF/MF nº 401.405.472-15, residente e domiciliada no Conj. Maguari, Al.21, nº20, Coqueiro, CEP: 66823-091, Belém-PA; Mara Sílvia Jucá Acácio, brasileira, divorciada, professora, nascida em 03/09/1961, residente e domiciliada no Conj. Cidade Nova 8, rua WE 46B, nº 92, Cidade Nova, CEP 67133-290, Ananindeua-PA; Joana Carmen do Nascimento Machado, brasileira, casada, professora, nascida em 18/11/1970, RG nº 1814222 PC-PA, CPF/MF nº 426.956.002-91, residente e domiciliada no Conjunto Stélio Maroja, WE-1, Quadra A, Bl.2, Apto 201, Coqueiro, CEP 67140-380, Ananindeua-PA Os representantes da Chapa Única apresentaram o programa de gestão e em seguida o Presidente colocou em votação e os participantes da Assembleia Geral Ordinária, por unanimidade elegeu os novos Coordenadores, Conselho Fiscal e Conselho Consultivo Religioso da AFAIA para o período de 17 de Julho de 2023 a 17 de Julho de 2027. A Chapa foi empossada pelo Presidente, desejando sucesso Em seguida colocou-se em discussão o segundo ponto de pauta e por aclamação os sócios presentes acordaram em autorizar as coordenações administrativa e financeira a receber ordem de

24 JUL. 2023
T.D.P.J.
AFAIA

Lista de Presença da Assembleia Geral Ordinária da AFAIA, realizada em 17 de julho de 2023

- 16 - Faísca Faísca P. Lopes
- 17 - Saulo José Martins Rodrigues
- 18 - Rivaldo Paulo de Souza
- 19 - Mara Silvia Jucá Jacó
- 20 - Wallace Wesley Jucá Jacó
- 21 - Ilka Joana P. Oliveira
- 22 - Lousana Michaelle Aguiar Bonfina
- 23 - Ana Luísa de Armarim Aguiar
- 24 - Diego Lima da Silva
- 25 - Estelene Laisla Martins
- 26 - Halison Riva Mendes Teixeira
- 27 - Kátia Regina G. Bocchi
- 28 - Victor Ferraz de Lima
- 29 - ~~Paulo Wellington Costa de Souza~~
- 30 - Aracely Kátia Regiane de Souza

pagamento do exterior junto aos bancos credenciados da AFAIA e realizar a liquidação de cambio Eu, Marilu Marcia Campelo na condição de secretaria lavrei a presente ata que subscrevo abaixo.

24 JUL. 2023

Belém, 17 de julho de 2023

Cartório
T. J. C. P. J.
P. J. C. P. J.

Cartório
T. J. C. P. J.
P. J. C. P. J.

Edson Silva Barbosa

Marilu Marcia Campelo

Presidente da Assembleia Geral Ordinária

Secretaria que lavrou a ata

Edson Silva Barbosa

Secretaria que lavrou a ata

VIDE VERSO

Lista de Presença da Assembleia Geral Ordinária da AFAIA, realizada em 17 de julho de 2023

- 1- Jara Carmen do Nascimento Medeiros
- 2- ~~Luiz Paulo Sampaio~~ ~~Luiz Paulo Sampaio~~
- 3- BRUNA SANTOS CORRÊA
- 4- ~~Guilherme~~
- 5- Walfir Tarias Torres
- 6- Maria de Belém Andrade Torres
- 7- Luziânia da Silva Marinho.
- 8- Luiz Paulo Sampaio.
- 9- Izadora Oliveira de Carvalho
- 10- Marcos Valério Monteiro Padilha Junior
- 11- Camara Liana da Ferreira Almeida
- 12- Wanderson do Vale Marinho
- 13- ~~Guilherme~~
- 14- ~~Wagner~~ ~~Wagner~~
- 15- Thareylla Luiza Monteiro da Silva