

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

"AQUI A GENTE TEM FOLHA":
Terreiros de religião de matriz africana como
espaços de articulação de saberes.

Beatriz Martins Moura

Brasília, fevereiro de 2017.

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

"AQUI A GENTE TEM FOLHA":
Terreiros de religiões de matriz africana como
espaços de articulação de saberes.

Dissertação apresentada ao
Programa de Pós-graduação em
Antropologia Social da
Universidade de Brasília, como
parte dos requisitos para obtenção
do título de Mestre em Antropologia
Social.

Orientador: Prof. Doutor José Jorge de Carvalho

Beatriz Martins Moura

Brasília, fevereiro de 2017.

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

M" Martins Moura, Beatriz
"Aqui a gente tem folha": Terreiros de religiões
de matriz africana como espaços de articulação de
saberes / Beatriz Martins Moura; orientador José
Jorge de Carvalho. -- Brasília, 2017.
134 p.

Dissertação (Mestrado - Mestrado em Antropologia)
- Universidade de Brasília, 2017.

1. Saberes. 2. Terreiro. 3. Candomblé. 4.
Amazônia. 5. Epistemologias. I. de Carvalho, José
Jorge, orient. II. Título.

Às pessoas do Ilê Asé Oto Sindoyá.

Para a minha mãe, irmã e irmão, meu porto seguro nos momentos mais difíceis.

Jurou que Dinaura estava viva, mas não no nosso mundo.
Morava na cidade encantada com regalias de rainha, mas
era uma mulher infeliz.

Ele ouviu isso nas palafitas da beira de rio, nas freguesias
mais distantes; ouviu de caboclos solitários, que vivem
com suas sombras e visões.

Dinaura foi atraída por um ser encantado, diziam.

Era cativa de um desses bichos terríveis que atraem
mulheres para o fundo das águas.

E descreviam o lugar onde ela morava: uma cidade que
brilhava de tanto ouro e luz, com ruas e praças bonitas.

A Cidade Encantada era uma lenda antiga, a mesma que
eu tinha escutado na infância.

(Milton Hatoum. Órfãos do Eldorado)

AGRADECIMENTOS

O momento de escrita dos agradecimentos de um trabalho como esses parece remontar a todo o longo e às vezes doloroso processo que se transcorreu para que ele fosse aos poucos sendo gestado. Eu costumo dizer, quase que como um mantra que ninguém chega a lugar nenhum sozinha e dessa vez não foi nenhum pouco diferente.

Gostaria de agradecer ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico- CNPq, pelo fomento de bolsas de pesquisa, da qual fui beneficiária ao longo dos dois anos de mestrado, que me permitiu cursar uma pós-graduação. Aproveito para agradecer ao Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, ao qual estou vinculada, nas pessoas de seus professores, pela excelente formação que me proporcionaram, enriquecendo ainda mais esse processo que se iniciou na Universidade Federal do Oeste do Pará, à qual me sinto permanentemente ligada. Agradeço carinhosamente às pessoas que atuam na secretaria do Departamento de Antropologia, que nos auxiliam de maneira ímpar, a vocês sou grata pelo acolhimento, bem como aos colegas do PPGAS, com quem pude partilhar essa trajetória e que muito contribuíram para meu processo de amadurecimento pessoal e intelectual ao longo desses dois anos.

Saí de Santarém, onde nasci e vivi vinte e dois anos da minha vida para cursar o mestrado, mas comigo trouxe uma história, trouxe pessoas, sonhos, expectativas, torcidas e orações poderosas. Tudo o que eu sou, o que eu pude ser e o que ainda sonho é fruto de uma rede de afeto, solidariedade, amparo, afago e amor, personificados na minha família. A ela eu devo todo o consolo nos momentos difíceis de saudade, a força para projetar dias melhores quando tudo parecia pesado e a esperança que me fazia lembrar por que e por quem eu estava naquela cidade nova, onde muitas vezes me senti sozinha. Por isso escrever esses agradecimentos é, antes de tudo, pensar na fortaleza que sempre foi a minha mãe Idalina Martins, meu exemplo de mulher, minha maior inspiração para lutar a cada dia da minha vida por dias melhores, foi ela quem me alfabetizou e me ensinou que o estudo é ferramenta poderosa de enfrentamento das desigualdades. À minha irmã Juliana eu dedico agradecimentos e orgulho, pela pessoa forte e determinada que vem se tornando, ela que me ensina muito mais do que eu posso ensiná-la. Ao meu irmão Gabriel que me surpreende constantemente com o quanto eu sou capaz de amar e para quem eu quero que o mundo seja mais justo. Agradeço também ao meu pai Ivo Moura, pelo pai que ele pôde ser para mim.

Quando fui aprovada na seleção de mestrado minha tia e madrinha Michelle Martins fez questão de celebrar: “vai ser a primeira mestra da família”. Essas palavras eu trouxe comigo para Brasília como um antídoto contra o desânimo que vez ou outra me abatia e como impulsionadoras dos caminhos que eu fui trilhando também aqui. Assim, eu agradeço imensamente às minhas tias Nazaré, Salústia e Bernardete Martins, tios Aluizio e Augusto Martins, primas e primos, em nome de Bruna e Amanda Martins, que inúmeras vezes me fizeram lembrar que tenho raízes fortes que me ligam à

Santarém. Em especial quero agradecer à minha avó Vitália Martins, que nunca deixou de rezar por mim e de cuidar da minha saúde, mesmo distante. Sou feliz por poder ser a primeira mestra de uma família que tem como matriarca uma mulher que nunca mediou esforços, junto com meu avô Pedro Martins (*in memoriam*), para dar educação às/aos suas/seus sete filhas/os dentro das suas possibilidades e muitas vezes em contextos os mais adversos. Obrigada, minha família!

Sempre me senti especialmente emocionada nos momentos em que dediquei meus trabalhos, pois os agradecimentos nos relembram da teia linda de relações que vamos construindo ao longo da vida e eu me considero uma pessoa de muita sorte por ter por perto pessoas que sabem o valor de uma amizade. Quero agradecer imensamente meus amigos irmãos da vida inteira, Fiana Almeida e Paulo Augusto, que sempre estiveram prontos para me amparar, como fazem os irmãos. Agradeço dedicando afeto ao meu querido Osinaldo Rafael Filho, pessoa que, sem dúvida alguma esteve mais presente nesses dois anos longe, que acompanhou minhas angústias e celebrou minhas vitórias e por quem eu torço sempre. Agradeço à Bianca Medeiros, pelas orações que me dedica nos momentos mais incertos, à Sarah Oliveira, que foi incrivelmente solidária em um dos momentos mais difíceis desse processo e à Vanessa Carvalho, que me escuta e aconselha sempre, bem como à Carla Figueira, Valéria Lima e Ludyana Figueira, presentes de fé que eu recebi e que caminham comigo desde então.

Quando relembro constantemente do período inicial da minha formação superior é porque ali os laços cativados renderam belos frutos, de modo que agradeço às amigas e amigos que a cada retorno à Santarém faziam questão de reestabelecer os vínculos, agradeço a todas/os vocês na figura dos queridos Anderson Pereira, Diego Alano e Telma Bemerguy, que, como eu alçaram voos para mais longe em busca de seguir a formação. Ao Mayco Chaves agradeço sempre pela paciência e gentileza com que se dispõe a me ajudar ainda que nos problemas mais banais e à Priscila Castro pela revisão atenciosa.

Agradeço à minha querida e sempre professora Carla, que com rigor e carinho participou ativamente de todo esse processo de escrita e, mais do que isso, de todo o percurso da graduação ao mestrado. A ti eu serei sempre muito grata pela forma como me instiga a pensar, a agir e a crescer, por sempre acreditar e impulsionar sonhos maiores. Agradeço com muito afeto e admiração às pessoas que caminharam comigo em todo o meu processo de formação e desde o início incentivaram, teceram críticas, apoiaram, trocaram experiências e ajudaram a me constituir antropóloga, mas, mais do que isso, alguém que consegue olhar para o mundo com vontade de fazê-lo melhor, obrigada Alain Kaly, Alline Torres, Gui Biagui e Letícia Rodrigues. E junto a eles agradeço ao professor José Jorge pelas leituras e conversas sempre generosas e inspiradoras e pela forma com tem me ensinado sobre autonomia e disciplina no processo de orientação.

Não à toa esses agradecimentos me levam de Santarém à Brasília. Nessa nova cidade, diferente de tudo aquilo que já tinha visto, eu tinha tudo para sentir o peso de

estar longe daquela que sempre foi a minha casa. O peso de fato veio, mas eu não precisei carregá-lo sozinha. Brasília soube me ser acolhedora e afetuosa nos laços que estabeleci e nas pessoas que eu recebi como um presente da vida, que cuidaram de mim e de quem eu cuidei também. Sempre que me perguntavam eu dizia, Brasília é boa, porque eu fiz amigos maravilhosos. Felipe Tuxá, meu colega de república e amigo, dividiu comigo a casa, as incertezas, os cansaços, os estranhamentos e um crescimento intelectual que me enche de gratidão, o melhor presente que essa cidade me trouxe. Jurema Machado e Andressa Moraes foram e são mais que amigas, são como mães, são parceiras e que diariamente constroem comigo laços de respeito mutuo, incentivo, afeto e cuidado. A elas e ele eu agradeço por tudo o que representaram nesses dois anos. Muitos mais virão, por isso, obrigada, minhas amigas e amigo. Agradeço também a Emerson Almeida, Larissa Martins, Caetano Martins Almeida, Teresa Martins Almeida, Tito Augusto, Vinícius Gurtler e Franklin Carvalho, por terem tornado os dias mais alegres e cheios de esperança e de luta.

Por fim, quero dedicar agradecimentos profundos ao Ilê Asé Oto Sindoyá, nas pessoas da Iyá Ozanélia e Paulo, pela forma sempre muito acolhedora com que sou recebia no terreiro e pelos diálogos que ao longo desses quase cinco anos, me fizeram crescer como antropóloga sim, mas, principalmente, como pessoa. Pela maneira como me ensinam, desde 2012, a força e a beleza do candomblé eu sou imensamente grata e espero que esse trabalho esteja à altura de toda a riqueza que vocês me apresentam. Muito Obrigada, Axé!

RESUMO

Partindo de trabalho desenvolvido em um terreiro de candomblé em Santarém/Pa o Ilê Asé Oto Sindoyá, pude perceber que, por diversas vezes, a palavra conhecimento é acionada pelos afro-religiosos, especialmente as lideranças dessa casa, para se referir ao conjunto de elementos ligados ao modo como conduzem suas práticas, como experienciam o mundo, como se relacionam uns com os outros e com suas divindades. Considerando essa experiência, no presente trabalho tomo como objetivo central buscar compreender em quais termos terreiros de religiões de matriz africana se configuram espaços não apenas de práticas religiosas, mas de articulações de saberes. A proposta é expandir a reflexão acerca do que é considerado “saber”, no sentido de ir além do que é prescrito nos cânones da academia. Procedendo com uma reflexão acerca das matrizes de pensamento dominantes e de como estas impactam e se relacionam com a diversidade de conhecimentos que são erigidos, reproduzidos, recriados dentro de um terreiro, que tendem a ser invisibilizados e marginalizados.

Palavras-chave: Saberes, Terreiro, Candomblé, Amazônia, Epistemologias.

ABSTRACT

On the basis of work undertaken at a terreiro de candomblé, in Santarém/Para the Ilê Asé Oto Sindoyá, I realized that, on several occasions, the word knowledge is driven by the afro-religiosos, especially the leaders of this house, to refer to the set of elements related to how they lead their practices, such as experiencing the world, how they relate to each other and to their deities. Considering this experience, in this work I take as its central objective to seek to understand in what terms terreiros of religions of the afro-brazilian are spaces not only of religious practices, but joints of knowledges. The proposal is to expand the discussion about what is considered "know", in the sense of going beyond what is prescribed in the canons of the academy. Proceeding with a reflection on the matrices of dominant thought and how these impact and relate to the diversity of knowledge that are erected, reproduced, recreated inside a terreiro, which tend to be invisible and marginalized.

Keywords: Knowledge, Terreiros, Candomblé, Amazon, epistemologies.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO: UM TRABALHO ESCRITO EM CONTEXTO DE GOLPE.....	10
CAPÍTULO 1: FORMULANDO SOBRE MINHAS EXPERIÊNCIAS, O CAMPO E SUAS MÚTUAS CONSTRUÇÕES.....	25
1.1 A FRUSTRAÇÃO COMO MOTRIZ DA PRODUÇÃO.....	26
1.2 O CAMPO: DESCREVENDO O CONTATO, O ESPAÇO E A LIDERANÇA	32
1.3 O CAMPO: DELINEANDO OBJETIVOS, ESCOLHAS E MOTIVAÇÕES..	37
1.4 SITUANDO-ME FRENTE AO CAMPO, OU NO CAMPO: POR UMA PESQUISA RESPONSÁVEL.....	42
1.5 NOVOS CAMINHOS, NOVAS PERSPECTIVAS: O INÍCIO DE UM DEBATE SOBRE LUGAR DE FALA.....	48
CAPÍTULO 2: OS ESTUDOS SOBRE AFRO-RELIGIOSIDADE NA AMAZÔNIA E UMA DISCUSSÃO SOBRE PROCESSOS DE INVISIBILIZAÇÃO.....	53
2.1 A HISTORIOGRAFIA TAMBÉM SILENCIA.....	58
2.2 O TERREIRO NUNCA VISTO, OU OS DESDOBRAMENTOS DOS PROCESSOS DE INVISIBILIZAÇÃO.....	67
CAPÍTULO 3: “AQUI A GENTE TEM FOLHA”: TERREIROS DE RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA COMO ESPAÇOS DE ARTICULAÇÃO DE SABERES.....	74
3.1 UM CONVITE À IYÁ OZANÉLIA: OCUPAR O ESPAÇO DA UNIVERSIDADE É PRECISO!.....	78
3.2 TER A FOLHA É TER O CONHECIMENTO.....	82
3.2.1 O TEMPO E OS PROCESSOS DE APRENDIZADO.....	85
3.2.2 A DIMENSÃO COLETIVA E COMPARTILHADA DOS SABERES.....	91
3.2.3 CONHECIMENTOS QUE ATRAVESSAM O CORPO.....	94
3.3 A CONVERSA COM PAULO: UMA AULA SOBRE MODOS DE ENSINAR NO TERREIRO.....	98
3.3.1 FORMAS DE ENSINAR E APRENDER.....	102
3.3.2 CONHECIMENTOS INVISIBILIZADOS.....	105
CONSIDERAÇÕES FINAIS: MENOS CONCLUSÕES, MAIS CAMINHOS.....	110
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	116
O CONTEXTO AFRO-RELIGIOSO DE SANTARÉM.....	120

APRESENTAÇÃO: UM TRABALHO ESCRITO EM CONTEXTO DE GOLPE

Povos de Terreiro e Matrizes Africanas, não estou aqui para defender o lado dos que sempre nos submeteram e nos dominaram, colocando nosso povo em situação de escravização moderna.

Mulheres negras, brancas, indígenas, mas antes de tudo mulheres, somos a representação da vida, pois a geramos. Não sejamos omissas e coniventes com este Golpe vergonhoso que o poder senhorial quer de novo nos impor, como peças baratas de mercado.

Não irei compactuar com o genocídio da população negra, o feminicídio de nós mulheres, o racismo, a intolerância religiosa e a homofobia e lesbofobia.

Este Golpe vergonhoso representa o retrocesso de conquistas de Direitos Humanos e está em nossa Constituição Federal, portanto, o pleno exercício de nossa Democracia.

Não me deixarei ser usada por uma classe autoritária que não quer que tenhamos acessos a direitos, que antes só eram permitidos a privilegiados e os ditos bem nascidos, mas foram estas castas arrogantes que escravizaram nossas mentes e vidas até os dias de hoje.

Que minha mãe Iyemonjá Ogunté, alimente e frutifique nossas cabeças para dias melhores em nossas tão árduas vidas cidadãs!¹

Beatriz Moreira Costa

Mãe Beata de Iyemonjá

Este trabalho versará sobre os conhecimentos articulados no espaço dos terreiros de religião de matriz africana, partindo do trabalho de campo desenvolvido no Ilê Asé Oto Sindoyá, um terreiro de candomblé situado na cidade de Santarém, oeste do estado do Pará. A questão que me mobilizou e aguçou meu interesse em tratar da temática que tomará as páginas dos capítulos que virão foi de que maneira podemos entender as práticas afro-religiosas também como formas de articulação de saberes referentes ao terreiro? Como esse espaço agrega não apenas forças espirituais, mas essas forças fazem parte da composição de uma rede de relações que mobiliza os conhecimentos que circulam ali? Guardemos por enquanto nossas questões, sobre elas falaremos adiante

¹ Texto escrito pela Iyalorixá Beata de Iyemonjá, reconhecida liderança religiosa no Rio de Janeiro e no país. O texto foi acessado e está disponível no endereço eletrônico <http://olhardeumcipo.blogspot.com.br/2016/03/mae-beata-de-yemonja-afirma-que-nao-vai.html>

com o cuidado e a atenção que merecem. Urge antes que falemos sobre outro tema, de desdobramentos que igualmente tiveram muita influência sobre a condução do trabalho.

É impossível começar a apresentar essa dissertação sem falar dos atravessamentos que tivemos no ano de 2016. Escrevendo este trabalho, tomei cada vez mais consciência da necessidade de ser honesta e expor abertamente o que está implicado na minha produção, pois as experiências que vivenciamos trazem efeitos diretos sobre aquilo que nos dispomos a discutir no espaço ainda limitado que é a universidade. Mais adiante poderei tratar de maneira mais detida essa interface experiência- produção acadêmica, à luz do que intelectuais negras como Beatriz Nascimento e Lélia Gonzales fizeram brilhantemente. Por ora, o que posso dizer é que escrever um texto dessa natureza, não se deu descolado da minha realidade e muito menos do contexto político que atravessamos este ano que passou. O peso da desesperança arrebatou a todos, ou quase todos, de modo que a simples projeção de perspectivas tornou-se tarefa árdua. 2016 foi o último ano do mestrado para mim, o ano das seleções de doutorado, para as quais prestei candidatura, foi o ano de escrita da dissertação, foi o ano do golpe.

O ano de 2015 anunciou que o contexto político estava cada vez mais complicado e mais conservador, mas acompanhar de perto os desdobramentos desse conservadorismo foi de fato assustador. Todas nós que nascemos na década de 90, como é o meu caso, nos habituamos a ler sobre ditaduras e golpes nos livros de história, mas talvez sem de fato termos muita dimensão do que isso havia representado na vida, na existência das pessoas, no cenário político do país. Posso afirmar, com toda segurança, que nunca esperei vivenciar um golpe e um clima de instabilidade de tamanha natureza. Em redes sociais e entre amigos tornou-se quase que um clichê afirmar que 2016 havia sido um ano difícil e de fato ele o foi.

Não começo a introduzir meu trabalho falando sobre isso ao acaso. Enquanto uma estudante de antropologia, que cursei minha pós-graduação e morei em Brasília nos dois últimos anos, sinto que pude acompanhar de perto o cenário e seus desdobramentos, que se mostravam cada dia mais perversos. Esses impactos eu senti na pele, enquanto mulher, enquanto nortista, enquanto alguém que advém de camadas sociais populares. Ver todo o processo de impeachment, que recaiu sobre a presidenta Dilma Rousseff, foi também ver a crueldade e a misoginia com que nós mulheres somos

ainda hoje tratadas na sociedade brasileira. O ataque desferido a ela enquanto uma mulher que ocupava o mais alto cargo político do Brasil foi, sem dúvida nenhuma, um ataque de caráter machista e misógino, que atingiu a todas nós, na justa medida em que nos lembrou de que para essa concepção de sociedade nós não podemos chegar tão longe assim. Lembrou-nos que temos um lugar e esse lugar não é nos espaços públicos, não é nos espaços de poder. A retirada de Dilma Rousseff por todos aqueles homens brancos que a sucederam foi também um duro recado a todas nós.

Em um biênio de tantos casos conhecidos de assassinatos de mulheres², de estupro coletivo, de publicização do aumento do número de casos de agressões a mulheres negras³, de divulgação de pesquisa que apontava o Brasil como o pior país da América Latina para meninas⁴, ver os ataques à presidenta se somou a esse contexto totalmente desfavorável para quem se constitui enquanto mulher nessa sociedade. A mesma dificuldade enfrentamos nos espaços das universidades, onde, de maneira sutil ou não, temos que lutar contra os silenciamentos e as diversas outras formas de desqualificação a que somos expostas. Desde o “você não está entendendo”, que repetidas vezes nós ouvimos, nos mais diferentes ambientes que frequentamos, até o adesivo de carro que fazia apologia ao estupro da presidenta, tão usado no período que antecedeu ao golpe, nos vimos ainda mais cercadas por uma atmosfera de violência.

Acontece que o golpe não parou por aí. Trabalhei na 4ª Conferência Nacional de Política para Mulheres⁵, organizada pela então Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres do Governo Federal, SPM, ocorrida justamente no período de votação do

² A Universidade de Brasília foi palco de um desses casos logo no início do ano letivo de 2016, com o assassinato da estudante Louise, morta pelo namorado em um laboratório do Instituto de Biologia da UnB.

³ Em 2015 uma parceria de diversas organizações, entre as quais a então Secretaria Especial de Política para as Mulheres SPM e a Entidade das Nações Unidas de Políticas para as mulheres, divulgou o mapa da violência contra a mulher, que escancarou dados alarmantes em relação ao feminicídio no país. Entre os mais preocupantes dados publicados na pesquisa, estava o de aumento de número de casos de violência cometidos contra mulheres negras, camada extremamente vulnerabilizada em virtude da combinação de fatores como raça, classe e gênero, que intelectuais negras nomearam de interseccionalidade. O mapa está disponível em www.mapadaviolencia.org.br

⁴ Relatório publicado pela ONG Save the Children, em 2016.

⁵ A conferência teve por objetivo avaliar o andamento das políticas para mulheres até então e pensar sobre os rumos que poderiam ser dados.

afastamento de Dilma Rousseff pelo Senado. Aquela era mais uma etapa que deu andamento ao processo de impeachment e ali já pude sentir o quanto aquele enredo construído no cenário político do país, afetaria as nossas vidas. Muitas das delegadas que estiveram participando do evento já explicitavam sua descrença em relação à manutenção das inúmeras conquistas alcançadas rumo à igualdade de gênero e ao combate à violência contra a mulher. Ouvi muitas delas se referirem à secretaria destinada a cuidar das políticas para mulheres como “finada SPM”, em alusão à sua possível extinção, que se seguiria caso Dilma fosse de fato afastada.

Quando a votação no senado se encerrou e ficou determinado o afastamento da presidenta eleita democraticamente, uma sequência de golpes se seguiu. O golpe à democracia abriu portas para um desenfreado ataque aos nossos direitos sociais. Medidas de “reforma” nos deixaram perplexas em meio a um clima de tanta instabilidade. PEC 55, aprovada, Reforma da previdência, Reforma do Ensino Médio, um governo inteiramente formado por homens brancos, os sutis ataques ao SUS e não tão sutis assim à educação, com cortes de verbas a setores de ciência, tecnologia e pós-graduações do país nos imergiu em um contexto de retrocessos. A cada dia eu esperava as notícias com certa resignação de quem sabia que aquele cenário não melhoraria cedo. Cursar as últimas disciplinas do mestrado caminhou lado a lado com a participação em mobilizações, com certo medo, sensação que me arrebatou, junto com o cansaço de quem sabe que há muito contra o que lutar ainda.

A resistência veio. As escolas e os Institutos Federais deram aulas de como se opor ao trator que parecia passar por cima de nós, mas a as repressões também vieram. Em uma tarde quente se seca de Brasília, como costumam ser as tardes no segundo semestre do ano na cidade, eu estava redigindo um dos capítulos dessa dissertação no espaço destinado aos estudantes de pós-graduação do Departamento de Antropologia. Parei um instante para tomar um café e aproveitei os minutos de folga para olhar minhas redes sociais e me deparei com várias replicações da mesma notícia: Juiz autoriza tortura para desocupação de colégio no Distrito Federal⁶. Fiquei alguns minutos em choque com o que lia, sem conseguir acreditar que estava vivenciando um período tão cruel da nossa história, me senti visitando as páginas dos livros de história que eu lia

⁶ Notícia veiculada no site <http://justificando.cartacapital.com.br/2016/11/01/juiz-autoriza-tortura-para-desocupacao-de-colegio-no-distrito-federal/>

arduamente durante o colégio, eu estava parada no passado. As angústias de ler aquela notícia me perseguiram nos dias posteriores.

Venho de uma família de três irmãos e mãe professora. Sempre fomos bolsistas nas escolas em que minha mãe trabalhou e a cobrança por dedicação aos estudos era e é, ainda hoje, marcante na minha casa. Nascida e criada na Amazônia, cursar uma graduação sempre foi um horizonte perseguido, ainda que minhas opções fossem limitadas, já que os campi da Universidade Federal do Pará (UFPA) e da Universidade do Estado do Pará (UEPA) não ofereciam cursos que me despertavam interesse imediato e nós não possuíamos condições materiais objetivas para que eu cursasse faculdade fora da cidade. As possibilidades de me inscrever em um curso desejado se fizeram cada vez mais reais com os programas de interiorização das universidades e democratização do acesso ao ensino superior. Assim, em 2010 foi inaugurada em Santarém a Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA) e eu fui estudante da primeira turma de antropologia e desde sempre me vi engajada em movimentos de luta por uma educação superior de qualidade e gratuita.

Minha irmã hoje cursa engenharia civil como bolsista integral do Prouni e eu consegui dar seguimento ao meu processo de formação, cursando mestrado na Universidade de Brasília, através de bolsa de estudos. Todo o meu percurso acadêmico foi fruto de investimentos e políticas públicas na área de educação. Os cortes de verba, as desocupações violentas nas escolas e Institutos Federais me afetaram muito durante o processo de escrita, de modo que manejar o desenvolvimento dessa dissertação que agora apresento foi o tempo todo um jogo de tentar equilibrar com os desafios de viver em tempos de exceção.

Peço desculpas se as páginas anteriores pareceram cansativas. Tenho ciência de que todas nós vivenciamos a experiência do golpe de maneiras muito particulares, conectadas às nossas próprias realidades e aos aspectos que nos afetam mais diretamente. No que se refere às religiões de matriz africana, por exemplo, tema deste trabalho, o cenário tampouco é consolador, se considerarmos que o avanço de pautas conservadoras ataca diretamente as minorias em todas suas formas de expressão, inclusive religiosa. Decidi iniciar a apresentação trazendo todas as questões que me atravessaram na produção desse texto, primeiro porque seria irresponsável e desonesto ocultar ou silenciar todas as angústias, as lutas, os medos que vivenciei nesse período e

com os quais eu precisei lidar quando sentava para escrever. Nem sempre fui bem sucedida em deixar tudo de lado, ao contrário, muitas vezes larguei o computador e fui para a rua, muitas vezes passei mais tempo lendo notícias difíceis sobre o golpe, algumas vezes chorei, outras senti revolta, outras fiquei ansiosa.

Pensando em todos esses aspectos, posso dizer que durante o trabalho de campo que precedeu a escrita e durante o tempo que estive dedicada a equalizar as experiências vividas no Ilê Asé Oto Sindoyá, as conversas, as entrevistas, foi tempo de aprender. Pode parecer redundante, se considerarmos que estou tratando de saberes que circulam e são mobilizados no espaço do terreiro, mas foi o que de fato aconteceu. Tudo o que será disposto nas páginas seguintes é fruto de um grande processo de aprendizado, em que eu pude revisitar, principalmente, o modo como sempre estabeleci relações em campo, o modo como construí meus textos até hoje. A linguagem que imprimi e a maneira com a qual me coloco aqui, desde essa apresentação, foi na tentativa de levar a sério a ideia de que tudo aquilo que produzimos e que tentamos trazer para o debate no espaço da academia, é situado e diz respeito às nossas relações, nossas experiências, nossos sentimentos. Se o conhecimento é situado, a produção é situada, a pesquisadora é situada, foi preciso explicitar o que estive em jogo durante todo esse processo. Por isso mesmo pedi licença para iniciar a dissertação dessa maneira.

Menos um jogo retórico de construção de qualquer teoria científica, ou de produção de contribuições para a antropologia e muito mais um interesse em discutir, inclusive algumas bases sobre as quais fundamos a universidade, que ainda busca estabelecer uma objetividade que nos distancia daquilo que estamos abordando. Busquei ao longo dos capítulos, fruto de alguns meses de trabalho, algumas garrafas de café e algumas tentativas de manter a calma, nem sempre bem sucedidas, discutir a respeito dos saberes que existem nos terreiros de religião de matriz africana, entre os quais o Ilê Sindoyá, onde fiz trabalho de campo. Essa discussão reverberou diretamente na forma como passei a encarar o meu trabalho, de modo que todo o esforço se voltou para revisitar e questionar a mim mesma e minhas práticas acadêmicas. Passei a buscar construir e produzir de maneira mais conectada com as pessoas com as quais nos engajamos quando estabelecemos relações de pesquisa. Hoje entendo a escrita e a pesquisa enquanto elementos transformadores e reflexivos, no sentido de possibilitarem abrir novas portas para novos aportes e novos caminhos teóricos, metodológicos, mas também práticos.

Adianto que certamente tenho limitações ainda em colocar essa proposta em prática, mas que aqui apresento os primeiros passos que tentei dar rumo à outra forma de produção, que entenda, problematize e apresente, por exemplo, qual o meu lugar no enredo do trabalho. Certamente essa proposta não é original, tampouco é minha, foi influenciada pelas pessoas com as quais estive junto no Ilê Sindoyá e outras pesquisadoras que muito me ensinaram sobre corpo, engajamento, conhecimento situado, experiências e crítica epistemológica. Essas autoras aparecerão ao longo das páginas da dissertação, de modo que tentarei ser menos repetitiva quanto a isso aqui, digo apenas que foi tempo de aprendizado. Tentei elaborar ao longo desse trabalho uma articulação entre questões que me permearam pessoalmente, sem as quais não seria possível ter constituído este trabalho da maneira como foi, questões que apareceram em campo e que articulei conjuntamente com as afro-religiosas. Além disso, a bibliografia foi fundamental nesse processo, que considero um processo de amadurecimento intelectual, mas também pessoal.

Por fim, fizeram parte da construção narrativa e argumentativa desse texto questões de caráter social e político, que tem relação com o tema e o campo abordado aqui. Esse movimento, a meu ver, permitiu conectar o debate posto ao longo desse texto com a situação e a realidade dos terreiros, quando mais à frente menciono sobre questões de racismo religioso. Para mim, nesse momento em que vemos nossos direitos ameaçados e, no caso dos terreiros, sabemos que essa ameaça é histórica, é preciso vocalizar essas questões também no espaço da produção acadêmica. Acredito ser possível potencializar as transformações através dos espaços nos quais estamos inseridos, como a Universidade.

Um dos trechos que considero mais inspiradores escritos por Audre Lorde diz que “as armas do senhor não desmantelam a casa grande” (LORDE, Audre. *The Uses of Anger. In: Sister Outsider: essays and speeches*. Berkeley: The Crossing Press, 1984.) e foi muito inspirada pela grande contribuição que, não apenas Lorde, como outras intelectuais e escritoras negras, tal qual Carolina Maria de Jesus nos forneceram que eu consegui elaborar o primeiro capítulo dessa dissertação que agora apresento.

“Escrevo a miséria e a vida infausta dos favelados. Eu era revoltada, não acreditava em ninguém. Odiava os políticos e os

patrões, porque o meu sonho era escrever e o pobre não pode ter ideal nobre. Eu sabia que ia angariar inimigos, porque ninguém está habituado a esse tipo de literatura. Seja o que Deus quiser. Eu escrevi a realidade.” (Carolina Maria de Jesus. Quarto de Despejo.)

Carolina de Jesus foi uma das primeiras autoras que li e que me inspiraram com a sua “escrita da realidade”, das suas próprias experiências. Essas escritoras elaboram de fato “novas armas” com as quais pudemos construir novos caminhos, outras teorias, outras possibilidades de reflexão e ação. Ao trazerem suas realidades para o centro dos debates que propõem, seja nos romances, seja nas teorias acadêmicas, estabelecem uma perspectiva não mais distanciada em que a pesquisadora está apartada das questões que apresenta. Essa foi uma das grandes revoluções pessoais que essas intelectuais promoveram em mim e que se refletem na dissertação, isto é, me perceber intimamente conectada com tudo aquilo que será abordado aqui.

O contato que tive com boa parte dessa bibliografia de feministas negras se deu em dois momentos da minha formação no ano de 2016, o primeiro deles foi durante o curso Sociologia das relações raciais- raça, racismo e antirracismo, disciplina ofertada no departamento de sociologia (SOL/UnB), ministrada pelo Professor Dr. Joaze Bernardino-Costa e que tive a oportunidade de cursar no penúltimo semestre do mestrado. Ali, não só a bibliografia me abriu os olhos para um leque de ricas e fundamentais discussões no campo das ciências sociais que envolviam a temática racial. A cada aula eu podia aprender muito mais no diálogo estabelecido em sala de aula com as colegas, uma turma majoritariamente formada por estudantes negras e negros, com engajamentos diversos e que foram fundamentais nesse processo.

O segundo momento foi durante minha participação no minicurso proposto e conduzido pela professora da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA) e, atualmente doutoranda pela Universidade do Texas- EUA. O curso chamava-se Antropologia Feminista Negra: Experiência Viva, Ativismo Político, Interseccionalidade e Sexualidades e dele participei como colaboradora no mês de setembro de 2016. Entrarei em mais detalhes a respeito na etnografia que deve alinhar o argumento do terceiro capítulo. Fui, contudo, não apenas colaboradora, mas também

aprendiz. Na bibliografia do curso estavam autoras como Conceição Evaristo, Kimberle Crenshaw e Dora Santana.

O primeiro capítulo foi formulado, portanto, a partir de um contato direto com essas intelectuais e suas contribuições no campo das reflexões acerca de metodologia, por exemplo, quando nos explanam sobre como corpo, raiva e vivências pessoais influenciam diretamente e de maneira eficaz a produção de teoria. Por meio de suas obras, consegui subsídios para estabelecer diálogo entre a proposta de debate deste trabalho e algumas experiências pessoais de frustração em relação ao modo como a academia estabelece suas bases e reproduz também as desigualdades. Nele venho justamente apresentar e discutir minhas motivações para abordar o tema dos saberes que circulam no terreiro. Para tal, reconstruo minha trajetória acadêmica, que coincide também como a inserção em campo, o diálogo e o engajamento junto aos terreiros em Santarém e, nesse sentido, trago para o enredo que passa a ser construído neste capítulo como meu processo de formação, o tempo e o contato com os terreiros em Santarém foram estabelecendo interesses de pesquisa para mim desde a graduação.

Marcar esse caminho fez parte do investimento em construir o trabalho explicitando como minhas demandas pessoais, minha trajetória, combinadas aos elementos aprendidos em campo durante esses mais de quatro anos, para que enfim a dissertação de mestrado fosse escrita nesse formato e com os aspectos que aqui aparecerão ao longo das páginas vindouras.

Nesse movimento vou delineando a temática, os meus objetivos com o trabalho e também o campo. É no capítulo introdutório que descrevo o Ilê Asé Oto Sindoyá, terreiro de onde parte a etnografia que sustenta essa dissertação, contando um pouco de sua história, descrevendo sua estrutura física e também um pouco da trajetória de sua maior liderança, a Iyaloxiá Ozanélia Santos, filha de Oyá e conhecida no meio religioso como Sindoyá. Autoras como Audre Lorde e Donna Haraway, foram fundamentais no entrecruzamento com a teoria em termos de suporte metodológico e de discussão sobre conhecimento situado, produção responsável e a canalização de sentimentos pessoais na produção acadêmica. Sem elas o debate pouco teria avançado.

No que se refere à retomada do meu percurso formativo para tecer o enredo que me permitiu chegar até aqui Alline Cruz trouxe contribuições preciosas para o primeiro capítulo. Através do diálogo com a autora, revisitei as primeiras questões que pude

colocar em campo, ainda na graduação, que versavam sobre materialidades, sentidos sociais do dinheiro e noções de troca no contexto afro-religioso. Conduzi o percurso de lá até o ano de 2016, em que estabeleci as primeiras reflexões sobre o tema que agora se consolida como eixo central de debate na dissertação, a saber, a articulação de conhecimentos nos terreiros de religião de matriz africana. É também nele que inicio a discussão acerca da afro-religiosidade na Amazônia.

No capítulo dois, essa discussão se aprofunda e ganha corpo. Especialmente dedicado a pensar o processo de formação da Amazônia também por uma população formada por negras e negros, o capítulo vem debater com uma bibliografia que rejeita a ideia de irrelevância da presença africana na região. Um diálogo eminentemente historiográfico nos permite pensar a ocupação do norte do país para além da combinação mais imediatamente acionada, a saber, brancos e indígenas, como muito se reproduziu não apenas na academia, como no imaginário dentro e fora da região norte. Com isso, abrimos caminho para apontar também o processo de consolidação dos estudos sobre afro-religiosidade na Amazônia, dialogando mais diretamente com o que pesquisadoras, especialmente do Pará e de Manaus estão produzindo no campo das religiões de matriz africana.

Estabeleço nas páginas dedicadas a esse segundo capítulo intitulado Os estudos sobre afro-religiosidade na Amazônia e uma discussão sobre processos de invisibilização, dois movimentos. Um caráter mais teórico como já mencionamos, nos permite conduzir, ou melhor, nos inserir em uma discussão a respeito da afro-religiosidade na Amazônia enquanto campo de estudos, juntamente com o debate sobre a presença negra na região e suas contribuições em termos econômicos, sociais, raciais, religiosos e políticos. Um segundo esforço se conecta a este, na justa medida em que parte de etnografia do meu processo de contato com os terreiros de religião de matriz africana em Santarém- Pará, para refletir acerca de processos de invisibilização que se produz sobre corpos, espaços, práticas e saberes afro-religiosos. Nesse sentido, me percebo enquanto parte dessa teia que, ao mesmo tempo em que se vale do que é culturalmente produzido a partir dos terreiros, também nega a esses espaços reconhecimento e existência.

Assim, volto ao início do campo, em 2012 para etnografar uma situação me percebi alimentada por uma construção que silenciava a presença dos terreiros de

práticas afro-religiosas em Santarém, cidade onde nasci e cresci. Por que somente a partir do contato mais direto que estabeleci com os afro-religiosos, por meio do núcleo de pesquisa e extensão com o qual eu estava envolvida, o Núcleo de Pesquisa e Documentação das Expressões Afro-Religiosas do Oeste do Pará e Caribe (NPDAFRO), passei a ver- no sentido mais literal que essa palavra possa ter- esses terreiros? O objetivo é perceber uma continuidade nesses dois processos, um deles produzido pela própria academia e o outro que reverbera no olhar que lançamos sobre esses espaços que representam religiosidade, acolhimento e conhecimentos de milhares de pessoas no país e em Santarém. Trata-se aqui de reconhecer a resistência frente a um projeto político, acadêmico, social de negação da importância do continente africano, dos conhecimentos que de lá advém, de sua contribuição para a história do mundo.

Nesse processo, os terreiros de religião de matriz africana também estão envolvidos. Sabemos, pois, que a histórica perseguição às quais tais práticas foram submetidas, tem fundamentalmente motivações de caráter racista e é isso que estamos tentando perceber. Isto é, em que medida a negação da presença negra na região e a invisibilização em torno dos espaços dos terreiros não obedece também uma lógica que silencia tudo aquilo que pode ser ligado à África.

Assim, autores como Bezerra Neto, Vicente Salles, Taíssa Luca e Marilu Campelo são os principais diálogos que estabelecemos no segundo capítulo.

Ao buscar subverter os perversos processos de silenciamento dialogando com uma bibliografia que nos dá subsídios para tal, tentamos estabelecer um contraponto em relação ao modo como os espaços formais de ensino, tais como a universidade e mesmo a escola, que se funda sobre pilares que igualmente negam reconhecimento aos saberes não ocidentalizados e entre esses saberes incluímos aqueles que circulam no terreiro. Conhecimentos referentes a plantas, ervas, músicas, toques, formas adequadas de comprar na feira e de se portar, por exemplo, diante dos mais velhos em uma cerimônia. É sobre isso que versa o terceiro capítulo desta dissertação. Nele tratamos mais diretamente do modo como podemos compreender a articulação de saberes nesses espaços, as técnicas, os agentes envolvidos, os elementos que estão em jogo, tal qual o tempo e a dedicação de uma filha de santo para aprender aquilo que diz respeito à sua realidade religiosa os modos de treinar o corpo e de “dobrar a língua”. Tudo isso faz parte de um compartilhamento de saberes que ali circulam.

E para alinhavar a reflexão trazida na última parte, que é a proposta central da dissertação, apresentamos de maneira mais detida a etnografia e o diálogo estabelecidos com duas pessoas sem as quais não teria sido possível construir o argumento aqui trazido. Iyá Ozanélia, a principal liderança do Ilê Sindoyá e Paulo, Pejigã do terreiro e liderança reconhecida pela comunidade, pessoa da extrema confiança da Iyalorixá. Tive oportunidade de conversar mais detidamente com os dois em momentos diferentes do tempo em campo e suas reflexões acerca dos conhecimentos mobilizados pelas religiões de matriz africana foram os principais caminhos seguidos para construir a argumentação formulada ao longo do texto. Um capítulo de caráter mais etnográfico em que o todo o suporte se constitui das elucubrações produzidas por essas duas lideranças. Ideias, aportes e reflexões que advém de suas experiências, de sua dedicação à vida religiosa, do tempo que têm no convívio de uma comunidade de terreiro, elementos por eles destacados e por meio dos quais me proponho a elaborar também hipóteses em torno da temática.

É no terceiro capítulo que finalmente busco estabelecer, a partir do que foi se construindo nesse trabalho, as conclusões as quais fui chegando e os argumentos em torno da principal questão que norteou este trabalho desde seus primeiros esboços, destacados logo nas primeiras linhas da apresentação. De que maneira podemos entender as práticas afro-religiosas também como formas de articulação de saberes, mobilização de conhecimentos referentes ao espaço dos terreiros? Em uma combinação de etnografia e diálogo bibliográfico fui tentando amadurecer as primeiras ideias e considerar fortemente o que o campo me apresentou enquanto possibilidades e caminhos para dar corpo, sangue e axé para essas ideias.

Faço questão de destacar, contudo, conforme os leitores verão nas linhas do terceiro capítulo e conforme estou buscando enfatizar desde aqui, que todo o tom desta parte da dissertação foi dado pelas lideranças do terreiro com quem conversei. Por meio de suas falas nos momentos de conversa e entrevistas, foi possível vislumbrar elementos como tempo, dedicação, hierarquia, convívio, tudo isso como pontos que mereciam atenção em se tratando dos saberes que circulam por esse espaço, mas não só. As horas passadas no terreiro, quer fosse para tomar um café durante a tarde, quer para acompanhar alguma cerimônia, me possibilitaram entender as relações estabelecidas entre divindades e suas filhas de santo, entre as lideranças e as iaôs, entre a Iyalorixá e as autoridades do seu terreiro, entre os adultos e as crianças em uma composição de

forças, que longe de ser harmônica, revelava a complexidade desse universo de conhecimentos. Diante de todos esses elementos, o que me proponho a fazer nesse capítulo é, então, alimentar essa proposta com um pouco de mais imaginação antropológica.

Por meio dessa imaginação e criatividade é que tracei diálogos com autoras, tais como Miriam Rabelo, Denise Botelho, Wanderson Flor e Alain Kaly. Os três primeiros nomes me inspiram diretamente a partir de suas próprias experiências e trabalho com terreiros e em seus respectivos textos todos de alguma forma dialogam com a temática dos conhecimentos presentes no contexto do candomblé, pois, assim como eu, suas pesquisas também são desenvolvidas em terreiros dessa denominação afro-religiosa. Os adensamentos teóricos ficarão para mais tarde, entretanto, estou certa de que as leitoras poderão conhecer mais da grande contribuição dos três no capítulo que estou anunciando. Para esse momento, apenas pontuo que esses preciosos diálogos me permitiram aprofundar e qualificar ainda mais este texto. Destaco brevemente a ideia de circulação que estou aplicando aqui quando me refiro aos saberes existentes nos terreiros. Foi por meio desse conceito mobilizado por Rabelo (2011) que a própria compreensão da complexidade das relações que envolvem conhecimento se fez um tanto mais palpável e possível de explicitar em meu argumento.

Kaly (2013), por sua vez nos forneceu aporte para retomar a discussão sobre saberes que são sistematicamente invisibilizados, neste caso os saberes afro-religiosos. Todo seu empreendimento com o qual dialogamos aqui está no sentido de “cutucar” a velha ferida das estruturas ocidentais de educação que ignoram a contribuição do continente africano. Enquanto um sociólogo e historiador senegalês Alain Kaly nos fala sobre uma experiência que também é sua como africano, em uma elaboração no mínimo necessária sobre os impactos da lei 10.639/03 na descolonização do pensamento, na formação acadêmica em todo o seu percurso, desde a escola e no que vai chamar de “início de um processo de reconciliação psicológica”, título do texto ao qual faremos referência no capítulo terceiro.

Por fim, tento “amarrar” o texto com as conclusões, que preferi chamar de considerações finais. Acredito, que mais do que realmente conclusões são portas abertas para elaborações futuras, as quais eu mesma pretendo dar seguimento, mas que ficam como possibilidades para outras pesquisadoras, afro-religiosas ou interessadas em

refletir sobre isso. Longe de querer prever desculpas pelas possíveis limitações que ainda encontram o desenvolvimento deste trabalho, embora o faça de fato, aponto apenas que reconheço que o tema é vasto e complexo. Desse modo, as considerações que serão tecidas ao final do texto vêm também apontar isso, ao mesmo tempo em que retomam pontos importantes que nortearam as discussões aqui propostas e as conclusões que aos poucos fomos chegando com o desenrolar das linhas, do campo e das conversas com as pessoas. Portanto, as considerações finais foram escritas no sentido de alinhar e finalizar essa tessitura.

Assim, o caminho narrativo nos conduziu do recorte e do campo no primeiro capítulo em que expus os objetivos do trabalho, o percurso da minha formação e como isso influenciou no estabelecimento da temática dos saberes que circulam no espaço do terreiro. Já ali iniciarei o debate, principalmente, apontando objetivos estabelecidos para esta dissertação. Passo por uma discussão acerca da afro-religiosidade na Amazônia, tema que considero fundamental para situar este trabalho, situar a mim mesma enquanto pesquisadora nortista que trabalha com religiões de matriz africana a mais de quatro anos e por fim, localizar o campo com o qual estabeleci laços e relações. O terceiro e último encerra a discussão e apresenta detidamente os argumentos sobre conhecimentos articulados no chão do terreiro, sendo, portanto a última peça do enredo que fomos construindo aqui eu, as afro-religiosas, as autoras e todas as demais forças que compõem e estiveram presentes na escrita.

Gostaria de destacar ainda outros aspectos que podem chamar a atenção das leitoras ao longo do texto. A linguagem impressa, por exemplo, evidencia certo cuidado que tive com o uso do sujeito masculino, recorrente na língua portuguesa. Já mencionei anteriormente e voltarei a tratar disso em outros momentos, que abordar os conhecimentos afro-religiosos implicou um exercício de autorreflexão.

Dessa maneira, falar em descolonização da academia, dos conhecimentos, dos estudos e do olhar sobre a Amazônia, a meu ver, precisa passar antes de tudo por tarefas simples, como questionar as estruturas estabelecidas da linguagem. Descolonizar o pensamento começa, portanto, descolonizando a língua e as estruturas mentais e sociais que se reproduzem também através dessa língua. Pouco ou de nada adiantaria considerar a centralidade das intelectuais feministas negras, não brancas e brancas que aparecerão nas páginas a seguir se eu solapasse sua condição com os usos de termos no

masculino. Pouco ou de nada adiantaria destacar a figura da Yalorixá como principal interlocutora aqui, se sua própria existência seguisse sendo condicionada pelo uso de palavras supostamente universalizantes, mas de fato excludentes.

Enquanto mulher, eu entendo essa como uma tentativa de reconhecer que precisamos ser amplamente representadas e reconhecidas e farei isso singelamente buscando sempre aplicar o uso de termos no feminino, ou apresentar as duas formas. Esse apontamento que estou fazendo não serve para me desculpar, apenas chamo a atenção para um esforço que vem se somar a um movimento que outras mulheres já fazem, que só cresce e que diz respeito a romper as barreiras todas, descolonizar as estruturas e construir alternativas emancipadoras em sua totalidade, inclusive na linguagem.

Além disso, tentei preencher cada uma das páginas do trabalho com um pouco de mim, não para me colocar como centro da discussão, mas para me perceber diretamente implicada e conectada a tudo o que estou abordando ao longo do trabalho. Cada um dos temas, das questões, dos objetivos me atravessou de maneira pessoal e disso me apropriei para expor essa condição. O trabalho como um todo- a bibliografia, o campo e processo de escrita- produziu efeitos sobre mim e sobre o modo como agora entendo que preciso me colocar no texto. Quando escrevi a monografia de conclusão da graduação essa era uma questão sempre colocada quando a orientadora, na época, professora Carla Ramos, devolvia o texto com seus apontamentos: mas cadê você aqui nesse texto? Essa pergunta me inquietava e me perseguiu ainda um tempo, até que eu finalmente compreendesse o que ela queria dizer e o que sugeria: reconheça que você está aqui, todos sabemos que está, só falta você se colocar. Foi apenas na formulação desse trabalho de dissertação e um pouco antes dele, quando engatinhava nas discussões que propus aqui, que eu consegui fazer isso de forma mais eficaz. Acredito que seja ainda um processo em construção, mas aqui estabeleci também esse como um norte a ser perseguido.

Anseio que as páginas a seguir contaiem as leitoras como contagiaram a mim mesma ao longo do processo de escrita. Um processo cheio de muitos atravessamentos e de muitos diálogos e a todos eles tentei dar atenção e a profundidade que merecem.

CAPÍTULO 1: FORMULANDO SOBRE MINHAS EXPERIÊNCIAS, O CAMPO E SUAS MÚTUAS CONSTRUÇÕES.

*Mas enquanto minha odisseia pessoal forma um catalisador para este volume, agora eu sei que as minhas experiências estão longe se serem únicas (...) então a voz que eu procuro agora é ao mesmo tempo, individual e coletiva, pessoal e política, uma reflexão de intersecção da minha biografia particular com o sentido amplo dos meus tempos históricos (...) eu compartilho esta parte do contexto (...) porque este contexto influencia minhas escolhas, em relação a este volume. (COLLINS, Patricia Hill. **Black Feminist Thought: knowledge, consciousness, and politics of empowerment.** New York/London: Routledge, 2000. p. VI, VII. Tradução minha.)*

Talvez o que trago aqui pareça pouco convencional para um capítulo de dissertação, pois mescla um conjunto de elementos que me atravessaram para sua escrita. Contudo, considere-o, de grande importância no alinhavar da perspectiva que pretendo trazer para este trabalho. O que apresento a seguir são motivações, acontecimentos, reflexões, sentimentos, questões, experiências que compuseram a tessitura, sobretudo, do campo e da minha questão e que construíram a caminhada traçada ao longo de quatro anos em que trabalho junto aos terreiros⁷ de religião de matriz africana e afro-brasileira em Santarém. Minhas experiências pessoais foram motrizes de muitas das escolhas feitas, influenciaram e foram influenciadas na relação estabelecida com os terreiros com os quais tive contato, de modo que seria prejudicial, para não dizer desonesto, escrever esta dissertação sem tratar dessa relação, da minha trajetória de pesquisa e extensão com o campo, do meu lugar de fala, do que me instigou na abordagem da temática dos saberes mobilizados, construídos e recriados no espaço do terreiro, que trago enquanto questão para esse trabalho.

Meu objetivo neste capítulo é, portanto, desvelar o conjunto de aspectos que para mim foram fundamentais para chegar a esse momento, de modo que esteja

⁷ Utilizarei ao longo de toda a dissertação o termo “terreiro” como preferencial para me referir aos espaços para o qual convergem os rituais, as cerimônias, as festas e as sociabilidades de uma família de Santo. Para os fins desta pesquisa também podem aparecer termos como casa ou Ilê, que tem a mesma conotação. Optei por privilegiar o uso da palavra “terreiro”, por ser mais recorrente nas falas das afro-religiosas da cidade.

explícito tudo aquilo que participou e foi determinante para as reflexões propostas. Além disso, farei aqui uma apresentação do campo e do terreiro onde estive, o Ilê Asé Oto Sindoyá, explicando de que modo se desenvolveu minha relação com as pessoas ali e irei trazer uma descrição do lugar e de suas características, já que minha etnografia e todas as questões a serem tratadas aqui e nos capítulos que seguirão partiram fundamentalmente da interlocução estabelecida e das reflexões que as pessoas do Ilê Asé Oto Sindoyá teceram sobre o tema. Em termos de discussão teórica a centralidade deste capítulo está no diálogo com algumas intelectuais negras feministas, tais como Lorde (1984) e Collins (2000) no modo como mobilizam a dimensão da experiência como central na formulação de teorias. Essa chave argumentativa me foi cara tanto para pensar as minhas próprias experiências e de que modo estas atravessam a construção do meu trabalho, em termos de campo e de escrita, quanto a importância da vivência cotidiana, na articulação dos saberes dos terreiros, conforme me disseram as afro-religiosas do terreiro com quem pude conversar, ponto este que abordarei mais à frente.

Na sessão que segue, entro em diálogo com essas intelectuais. Tento refletir sobre formas de produção de conhecimento e como espaços formais de ensino, como a universidade, reproduzem desigualdades e um ideal de objetividade que não se relaciona com formas diversas de articulação de saberes, como aqueles que circulam no terreiro.

1.1 A FRUSTRAÇÃO COMO MOTRIZ DA PRODUÇÃO

O início dessa dissertação foi escrito em um momento de profunda contrariedade. Quando abri a página do Word foi pra extravasar uma mescla de raiva e tristeza, após ver a aprovação do mais novo professor da Universidade Federal do Oeste do Pará, universidade na qual me formei bacharela em Antropologia, aberta, em 2010, com o programa do governo federal REUNI, que tinha por objetivo interiorizar e democratizar o acesso ao ensino superior. A notícia da aprovação foi socializada entre colegas da universidade em uma rede social, nossa decepção foi profunda! “-Mais um antropólogo branco do centro-sul”, era o nosso comentário. Em seis anos de funcionamento, a UFOPA e dentro dela o Programa de Antropologia e Arqueologia, tem composto seu quadro de professores com pessoas formadas majoritariamente no eixo de universidades do centro-sul e por pessoas que advém dessas mesmas realidades

de grandes cidades. Não tenho nada contra pessoas nascidas e formadas no centro-sul⁸, mas fiquei me perguntando qual o propósito de ter uma universidade no interior da Amazônia com esse perfil de docentes, o mesmo de qualquer outra universidade do sul e sudeste do Brasil? Questionei-me sobre o que isso dizia sobre o projeto de universidade em curso, que apesar de tentar fazer-se mais democrática, por exemplo, ao adotar o sistema de cotas para negros e indígenas⁹, mas que parece não estar tão disposta a repensar-se em termos epistemológicos também. Pensei ainda sobre o lugar que é conformado às/aos pesquisadoras/es do norte¹⁰ do país, região com o acesso mais precário ao ensino superior e com os índices mais baixos de doutores formados¹¹, que serviu e ainda serve de lócus para pesquisa, mas dificilmente encarada como formadora de pesquisadores.

⁸ Valho-me aqui do conceito geográfico de centro-sul, cunhado pelo geógrafo Pedro Pinchas Geiger (2003), que considera a divisão regional do país de acordo com a distribuição de recursos e com o processo histórico de formação. Unindo essa formulação às ideias de do também geógrafo Milton Santos (1993), que trata o centro-sul em termos de “região concentrada”, defendo aqui que a divisão desigual de recursos implica também num acesso desigual à educação, bem como à desvalorização da região norte, que aqui trato como equivalente de Amazônia, que ainda hoje ocupa, no projeto de nação traçado para o país, lugar secundário, de fornecedor de matéria prima e para onde pouco retorno de fato se converte.

⁹ Cruz (2016), estudante indígena vinculado ao departamento de antropologia da Universidade de Brasília, aponta o caráter decisivo das políticas afirmativas para o projeto de inclusão e acesso de grupos indígenas ao espaço da universidade e, mais do que isso, para a alteração no quadro historicamente construído em que os indígenas foram colocados no lugar de “objeto de pesquisa”, nunca de produtor de conhecimentos. Nesse mesmo sentido, Kaly (2013) reconstrói o cenário em que a lei cotas foi sancionada, destacando a luta dos coletivos negros em favor da aprovação da lei, além de apontar seus impactos sobre a inserção de estudantes negros/os nos ambientes acadêmicos e no processo de luta antirracista.

¹⁰ Para fins desse trabalho estou usando região norte e Amazônia como correlatos, logo, detenho-me a refletir acerca dessa região que equivale à Amazônia Legal, nos termos da geografia. Essa opção também se dá em virtude da própria discussão que farei aqui em termos do que se constrói enquanto imaginário sobre a região, que comumente é entendida enquanto norte/Amazônia.

¹¹ Em 2015 foi publicada, pelo Centro de Gestão e Estudos Estratégicos (CGEE), a distribuição de doutores formados em cada uma das regiões do país, considerando a divisão regional oficial do IBGE. A região norte foi a que apresentou o menor índice de mestres e doutores. Os resultados dessa pesquisa estão disponíveis na página

https://www.cgee.org.br/documents/10195/734063/Aprés_CGEE_MD2015_SBPCvfvrev.pdf/d50b9e9d-5f0f-4b40-af53-562cf8fa605a.

Eu já havia lido algumas autoras negras que teorizavam suas experiências a partir da chave da raiva, afirmando como a canalização desse sentimento, nos casos delas, havia sido extremamente potente na abordagem de suas questões, no mais das vezes relacionadas à interseccionalidade das violências raciais, de gênero e classe, que atingem desproporcionalmente as mulheres negras, seus corpos e suas experiências. Audre Lorde (1984) traz para o centro da discussão em seu texto “Os usos da raiva: respondendo ao racismo”, a potencialidade existente na articulação precisa da raiva. O texto vem como uma resposta a um conjunto de críticas e reações de feministas brancas em relação aos termos postos por Lorde, que apontava não só as limitações da proposta do feminismo branco, como também seu caráter pouco emancipador, na medida em que não é capaz de reconhecer diferenças e especificidades existentes nas opressões sofridas por mulheres.

Para a intelectual negra, constrói-se um “tipo” de mulher, branca, de classe média que pouco adere aos problemas reais de outras mulheres, assim, nessa resposta, que é também endereçada às mulheres brancas, Lorde defende ser fundamental reconhecer o papel opressor que a mulher pode desenvolver. Construindo todo o seu argumento em torno da articulação da raiva, seu caráter criativo e mesmo emancipador, ela afirma sua importância e desconstrói a ideia de que é desagregadora, segundo a autora, são as distorções que distanciam mulheres brancas e negras, não a raiva, pois com a raiva é preciso saber lidar de forma criativa para se promover mudança.

Toda mulher tem um arsenal bem guardado de raiva potencialmente útil contra aquelas opressões, pessoal e institucional, que fez com que aquela raiva existisse. Focadas com precisão elas podem se tornar poderosas fontes de energia servindo ao progresso e mudança. E quando eu falo de mudança, eu não quero dizer a simples mudança de posições ou uma diminuição temporária das tensões, ou a habilidade de sorrir e se sentir bem. Eu estou falando de uma alteração básica e radical dessas presunções que sublinham as nossas vidas. (LORDE, Audre. The Uses of Anger. In: **Sister Outsider: essays and speeches**. Berkeley: The Crossing Press, 1984. p. 127.)

É nesse enredo de discussão que se insere todo o debate levantado. Audre Lorde afirma que as experiências cotidianas de racismo e opressão vivenciadas por ela, enquanto mulher negra e lésbica fazem transbordar essa raiva como uma resposta ao ódio desferido a todas as formas de existência e corpos que buscam resistir à opressão. De acordo com a autora, trata-se de potencializar um sentimento que pode ser mobilizado enquanto resposta eficiente ao racismo e às diferentes formas de subalternidade, desagregação e agressão que “mulheres, pessoas de cor, lésbicas e homens gays” sofrem (p.128). Assim, aponta a necessidade de articular a reflexão, de modo que contemple diferentes condições de classe, raça, sexualidade, no questionamento acerca dos lugares de opressão, bem como no estabelecimento e fortalecimento de uma rede de amparo e canalização da raiva. Lorde traz diversos relatos de situações vivenciadas, que colocam no centro a condição da mulher negra enquanto alguém que tem usurpados espaços e fala. Nesse sentido, a autora endereça dura crítica também à academia enquanto lugar de segregação, que não repensa seus privilégios e pouco age em relação à exclusão de corpos de mulheres negras desse espaço.

Assim, em alguma medida, a discussão promovida por Audre Lorde é também inspiradora no sentido de fazer compreender o porquê de trazer para essa dissertação meu incômodo em relação ao quadro de professores da universidade na qual me formei. Tratar acerca dos saberes de terreiro me fez repensar de maneira ampliada projetos de formação, de reprodução de certos conhecimentos, de conformação de espaços privilegiados onde certos saberes são legitimados em detrimento de outros. Não é uma discussão que se encerra entre os muros da casa de santo, pois faz estremecer as estruturas de tudo o que historicamente se construiu e continua a se reproduzir enquanto conhecimento que é reconhecido como tal. Nesse caso, a temática e a minha experiência pessoal, a minha raiva, estabelecem um ponto de diálogo e conexão que precisei considerar com seriedade. Nesse sentido, autoras como Audre Lorde (1984), Gloria Anzaldúa (2009) e Cherríe Moraga (1981) fazem ruir os paradigmas das ciências e das matrizes de pensamento branca/ocidental, que se fundam na modernidade a partir da premissa do descolamento do indivíduo em relação à sua comunidade, e ao conjunto de suas experiências. É como se, segundo essa lógica, em nome de uma pretensa objetividade, fosse possível que o sujeito se destituísse de sua história no momento em que produz teoria e ciência. Na contramão disso, essas autoras negras e não brancas,

priorizam a experiência como elucidativa de realidades compartilhadas e motriz na produção de teorias.

Para Patrícia Hill Collins (2000), trata-se de uma disputa epistemológica, pois se por um lado os cânones da ciência pressupõem esse descolamento do indivíduo em relação ao seu grupo e seu contexto para a “eficácia” da produção teórica, por outro, o que ela e outras intelectuais negras estão defendendo é que a experiência pessoal é fundamental na construção de qualquer teoria. Assim, a autora propõe uma conciliação entre objetividade e subjetividade, na defesa de que os conhecimentos se produzem justamente em diálogo com os sujeitos sociais e na conexão estabelecida com a coletividade. A experiência, portanto, deixa de ser negada enquanto base legítima para a construção de conhecimentos e passa a ser, justamente, a motriz central dessa produção, além de possibilidade de mudar visões de mundo.

Pensamento e ação podem trabalhar juntos na produção de teoria. A maior parte do meu treinamento acadêmico formal foi configurado para me mostrar que eu devo me distanciar das minhas comunidades, minha família e até de mim mesma em nome da produção de uma credibilidade intelectual. Ao invés de ver o dia a dia como uma influência negativa em minha teorização, eu tentei ver como as ações cotidianas e ideias de mulheres negras na minha vida refletiam as questões teóricas que eu afirmava serem tão importantes para elas (...) experiências concretas modificam visões de mundo oferecidas pela teoria. (COLLINS, Patricia Hill. **Black Feminist Thought: knowledge, consciousness, and politics of empowerment**. New York/London: Routledge, 2000. p.VIII. Tradução minha.)

Apesar das leituras feitas ao longo da minha formação, eu sentia dificuldade de entender a proposta dessas autoras, de me apropriar adequadamente dessa crítica e converter isso em potencialidade na minha escrita também. Entretanto, no momento em que comecei a debater com meus colegas acerca do resultado daquele concurso, resolvi canalizar a frustração para o papel e, ainda timidamente, tentar conectar com a discussão que pretendo fazer nesta dissertação, conforme o próprio título já aponta: terreiros de religião de matriz africana como espaços de produção de conhecimentos e

articulação de saberes. Ambas as coisas se conectam na justa medida em que me permitem iniciar uma reflexão, 1. Acerca do lugar da região norte na produção de estudos, nesse caso voltando o olhar para o recorte dos estudos no que tange à afro-religiosidade na Amazônia. Essa foi uma discussão que considerei importante de fazer no enredo deste trabalho, por ela permitir uma compreensão mais profunda da consolidação desse campo, da maneira como a temática foi abordada ao longo do tempo e de quais questões eram e são ainda mobilizadas; 2. Do modo como se constroem, dentro dessa lógica ocidental, os espaços privilegiados para a construção de saberes, bem como os corpos/sujeitos autorizados a produzir esses saberes. O objetivo aqui é pôr em perspectiva o que é considerado saber e o que fica excluído desse rol, pensando a posição das religiões de matriz afro-brasileira, em terreiros do interior da Amazônia nesse contexto.

A meu ver, a situação que trouxe no início dessa sessão, e que me mobilizou a pensar sobre as estruturas de formação das universidades como um todo, mas especialmente da universidade onde me formei, é sintomática no sentido de fazer entender certo silenciamento que se reproduziu e que conformou a Amazônia enquanto receptáculo de pesquisa, ao longo dos anos e com temáticas muito bem delineadas. Dessas temáticas, por muito, conforme falaremos em capítulo mais a frente, não estiveram àquelas relacionadas aos estudos das comunidades negras e suas mais diversas contribuições para a formação social, histórica, econômica, cultural, intelectual e religiosa. Além disso, a prerrogativa da contratação de corpos brancos, ou não negros e não indígenas para o quadro de professores muito tem a ver com a manutenção de certo conhecimento, referente a um determinado grupo, em detrimento de outros tantos saberes que poderiam ser valorizados e engajados nos espaços formais de ensino como é o caso da universidade.

Algumas questões me mobilizaram ao longo desses dois anos de formação de mestrado no delimitar do tema, da questão, na opção pelo campo e pela abordagem epistemológica que pretendo dar. Acredito ser relevante levantá-las para indicar, de onde parto e para aonde me encaminho. Qual meu papel escrevendo essa dissertação, a partir da Universidade de Brasília, vinda do norte do país e fazendo pesquisa no interior da região? O que eu quero com esse trabalho? Quais especificidades o campo afro-religioso apresenta na Amazônia? Quais saberes são produzidos no espaço do terreiro? São alguns dos questionamentos sobre os quais essa proposta se debruça.

Passemos então para uma apresentação do campo. Através da descrição do Ilê Asé Oto Sindoyá, vamos situar este trabalho e explicitar os meandros da pesquisa e do engajamento com o contexto afro-religioso em Santarém, desde os seus primeiros passos, ainda em 2012. Desse modo, podemos começar a conectar as questões postas até o momento, com o lugar de onde estou partindo.

1.2 O CAMPO: DESCRREVENDO O CONTATO, O ESPAÇO E A LIDERANÇA

Meu trabalho de campo foi realizado em um terreiro de Candomblé, de raiz jeje, na cidade de Santarém¹², localizada no oeste do estado do Pará. Antes de adentrar propriamente na temática, apresento o terreiro. O Ilê Asé Oto Sindoyá foi o primeiro terreiro de religião de matriz africana que frequentei, no ano de 2012 quando me inseri no Núcleo de Pesquisa e Documentação das Religiões de Matriz Afro-brasileira do Oeste do Pará e Caribe, da Universidade Federal do oeste do Pará (UFOPA). Até então eu nunca havia frequentado um templo afro-religioso. Minha inserção foi então um lento processo de conhecimento desse universo distante até então de mim. Desse modo, estar ali no Ilê Asé Oto Sindoyá foi, no sentido estrito da expressão, à maneira como é trabalhado pela antropologia um encontro etnográfico. O Ilê Asé Oto Sindoyá¹³, segundo dados obtidos a partir do nosso projeto, existe enquanto terreiro de práticas afro-religiosas desde 1987. O terreiro é “afronizado¹⁴”, como afirmam seus membros,

¹² Para fins de contextualização e localização geográfica, Santarém é uma cidade média do interior da Amazônia, que, de acordo com o último censo tem em torno de 400mil habitantes. Em termos religiosos é uma cidade com população predominantemente cristã católica, mas com uma forte expansão dos adeptos ao neopentecostalismo nos últimos anos. O terreiros de religiões de matriz africana e afro-brasileira, por sua vez, estão espalhados em áreas centrais e periféricas da cidade, compondo também o enredo religioso local.

¹³ Nome do terreiro de candomblé no qual pude presenciar a situação que descreverei aqui. Optei por manter seu nome por entender que em virtude de seu envolvimento com nossa pesquisa não haveria problemas em utilizar o nome original da casa.

¹⁴ O termo “afronizado”, é um termo com o qual me deparei desde as primeiras vezes em que estive no Ilê Asé Oto Sindoyá. Constantemente acionado nas falas das filhas de santo do terreiro e especialmente das lideranças, o termo “afronizado” é utilizado para marcar o momento em que o terreiro passa a praticar culto aos orixás, ou seja, passa a se denominar um terreiro de Candomblé. A Iyalorisá do Ilê Asé Oto Sindoyá, mãe Ozanélia, era mãe de santo e tinha terreiro aberto na Mina antes de se iniciar no Candomblé. Assim, o termo “afronizado” diz respeito a esse processo em que os fundamentos e as

ou seja, desde 2008 pratica o culto às divindades do panteão Africano. Apesar disso, ali também acontece semanalmente toques aos caboclos, entidades que são cultuadas na Mina¹⁵. “Eu toco Mina, porque eu não vou apagar a minha primeira candeia, ne, eu sou filha de Mariana e Zé Raimundo e eu comecei com eles, eu não vou jogar fora, mas a minha casa é Ilê Asé Oto Sindoyá, porque é Candomblé”, explicou-me a mãe de santo em uma conversa.

Iyá Ozanélia¹⁶, mãe de Santo do terreiro, relatou em uma conversa que tivemos, que iniciou sua caminhada espiritual ainda criança, aos doze anos, quando morava no estado do Ceará com a família e incorporou pela primeira vez a cabocla Mariana

Comecei a mediunidade cedo, a trabalhar cedo (...) bati em muito canto pra ter meu total desenvolvimento, porque tudo existe... como vocês também tão estudando, ne, existe uma aprendizagem dentro do ABC, até a faculdade, doutorado, essas coisas todas, assim é nós, nós também temos nosso aprendizado. Cheguei até aqui, foi muita luta, muito sacrifício, passei por vários terreiros, de mina, por bancas também, na casa da mãe Anita, que é a mãe do Ogã, passei pela casa dela, nesse tempo ela tinha uma casinha, lá a gente ia receber as entidades, ne, receber os caboclos, depois fui passando de uma mão pra outra, porque a gente tem esse sofrimento todo (...) Só com a cabocla [Mariana] eu vou fazer 54 anos, só com a cabocla, com o seu Zé Raimundo, eu vou fazer 46 anos que eu trabalho com ele. Eu

práticas religiosas do terreiro passam a fazer referência ao candomblé, a partir da obrigação de sete anos da Iyá, em que ela se torna sacerdotisa dessa matriz religiosa. Além disso, as pessoas no Ilê mobilizam esse conceito para reafirmar sua conexão com África, o que, para elas é fundamental para a construção de sua legitimidade no campo afro-religioso local e para a reafirmação de sua identidade enquanto um terreiro de práticas religiosas de matriz africana.

¹⁵ Mina é umas das três religiões que conhecemos como de matriz afro-brasileira na cidade de Santarém. Esta religião dedica-se aqui ao culto dos chamados caboclos e encantados. Entidades que viveram em plano material e que hoje atendem em plano espiritual.

¹⁶ Optei em manter o nome real da mãe de santo. A composição desse trabalho se deu a partir do conhecimento dos membros da casa, especialmente as lideranças a respeito de sua produção e do tema aqui abordado. Iyá é termo em Yorubá que significa mãe, além deste, as afro-religiosas utilizam Iyalorisá, que significa mãe de santo. A Iyá é a liderança máxima na hierarquia de uma casa, como se trata de uma casa de candomblé darei preferência pelo uso desse termo, alternando também com a designação em português, igualmente utilizada pelos filhos da casa.

trabalho desde muito criança (...) eu me lembro da minha primeira cliente, uma senhora que foi me procurar, não foi aqui não, foi no nordeste, ela disse: “benza meu filho, que ele tá muito mal”, eu disse: “mas eu não sei”, quando eu comecei a dizer, em cima da criança, vocês vão rir, “se quiser ficar, bom, fique, se não quiser não fique”, mas só na cabeça, no fim eu senti que não era mais eu que tava fazendo aquilo. Começou assim, não sei nem dizer quando. (Aula ministrada pela Iyalorixá Ozanélia na Universidade Federal do Oeste do Pará. Setembro de 2016)

Contudo, foi, somente depois que chegou ao estado do Pará que começou a ser acompanhada, ou “desenvolvida”, como ela mesma afirma, no terreiro de uma conhecida e já falecida Mãe de Santo da Cidade de Santarém, Mãe Izabel¹⁷. O primeiro terreiro aberto da Iyá Ozanélia foi de Mina. Ela tornou-se iniciada no candomblé no ano de 1982, quando por ordem da Federação Espírita Umbandista dos Cultos Afro-brasileiros (FEUCABEP), os sacerdotes e sacerdotisas deveriam “raspar o santo”¹⁸ para manter seus terreiros abertos¹⁹. A Mãe de Santo, então passou a praticar também o culto aos Orixás, exercendo suas funções como Sacerdotisa no Candomblé, quando completou sete anos de iniciação²⁰.

O que fez eu entrar no candomblé, minha filha, como eu disse, foi o sofrimento (...) quando apareceu um povo de Belém,

¹⁷ Farei uma referência à mãe Izabel mais adiante neste capítulo. Por hora basta dizer que mãe Izabel é mencionada por muitos afro-religiosos como a primeira mãe de santo de Santarém e que manteve seu terreiro aberto, um terreiro de mina em uma área bem localizada na cidade, até seu falecimento, em 2012. O terreiro foi herdado por seu marido.

¹⁸ “Raspar o Santo” é uma expressão utilizada para se referir ao processo de iniciação de alguém no candomblé. É assim denominado porque as pessoas durante os rituais de iniciação precisam raspar os pelos do corpo, como uma alusão ao fato de estarem nascendo para a religião, são como bebês.

¹⁹ Este debate é bastante aprofundado no trabalho de Bemerguy, 2014, que trabalha justamente com os processos de regulação social e as modificações ocorridas no campo afro-religioso em Santarém a partir da chegada desta Federação.

²⁰ Esta é a idade que, segundo os preceitos da religião, um iniciado já tem condições de abrir sua própria casa e ter seus filhos.

justamente a Federação, chegou de Belém em Santarém dizendo que quem não raspasse o orixá, quem não raspasse não abria mais casa, não tocava mais tambor, gente, era aquilo que era a minha vida. Aí entrou eu, dona Nazaré, esposa do doutor Carlos Rufino, dona Julieta, uma senhora que já se foi, fomos, fizemos o santo, veio um pai de santo de Belém. Fui obrigada a fazer, nessa época foi obrigado, porque a gente era totalmente cego, cego, a gente sabia bater uma mina, sabia tocar uma umbanda na palma (...) foi uma situação muito difícil que eu passei. (Aula ministrada pela Iyalorixá Ozanélia na Universidade Federal do Oeste do Pará. Setembro de 2016)

O terreiro se localiza em uma região relativamente central de Santarém, próximo a uma instituição privada de ensino superior da cidade. A rua que leva até lá não tem asfalto e ao chegarmos em frente ao templo nos deparamos com um muro onde está escrito o nome do terreiro e dois portões de entrada, um maior que dá acesso à garagem e outro por onde comumente entram as pessoas que ali frequentam. O terreno é grande e comporta tanto o espaço religioso, quanto a residência da família da Mãe de Santo. Próximo à entrada, está posta uma imagem em tamanho real do Orixá feminino Iemanjá²¹. Ao entrarmos podemos visualizar muitas plantas no caminho, que nos conduzem do portão de entrada até a porta do salão, onde ocorrem as cerimônias. Do lado direito, há portas que permanecem fechadas durante todo o tempo, a não ser em ocasiões de rituais e para a realização de sacrifícios, mas que apenas são acessadas pelos iniciados²² da Casa.

Adentrando mais um pouco, é possível ver um amplo espaço, onde há uma cozinha ao ar livre, mas coberta, comumente usada nos dias de cerimônias e onde são postas as mesas que servem para comportar os convidados nos momentos de jantar nos dias de festa do terreiro. O fato de ser um espaço bastante arborizado ajuda a aliviar o calor típico da cidade. Se andarmos mais um pouco para a esquerda, chegamos em frente ao salão cerimonial. Na entrada, há imagens em tamanho real das entidades da Mina com as quais a Yá Ozanélia trabalha, Dona Mariana e também do caboclo das

²¹ Iemanjá é um dos mais conhecidos Orixás. Divindade feminina das águas salgadas Iemanjá é cultuada como um orixá de temperamento muito maternal, é tida como a mãe dos orixás.

²² Pessoas que já passaram por rituais de iniciação dentro da religião.

matas conhecido por Zé Raimundo²³, além dessas duas, a Cabocla Erondina²⁴ e Cabocla Jarina²⁵. À esquerda vemos uma cozinha privada, que faz parte da residência da Mãe de Santo, separada do restante do ambiente por uma grade. Onde estive algumas vezes, acompanhando preparativos de festas e cerimônias do terreiro, ou apenas conversando com a mãe ou outras pessoas da casa.

Imagem 1: Área externa do barracão, onde ficam os fundamentos



Fonte: Pereira, Anderson. 2013.

Já entrando no salão podemos perceber cadeiras de plástico próximas à porta de entrada, para acomodar o público que frequenta as festas, ao fundo há três tambores tocados nos rituais para invocar as entidades e orixás. Um bonito e colorido painel decora a parede atrás dos tambores, com pinturas dos orixás, onde o destaque é Oyá, orixá da mãe Ozanélia. Dali é possível ver ainda duas salas, uma usada nos atendimentos que a Mãe de Santo realiza aos seus clientes, onde já estive para jogar búzios e pedir aconselhamentos e outra de onde por vezes vi filhos da casa, incorporados, sendo recolhidos para serem vestidos com os belos trajes rituais. À

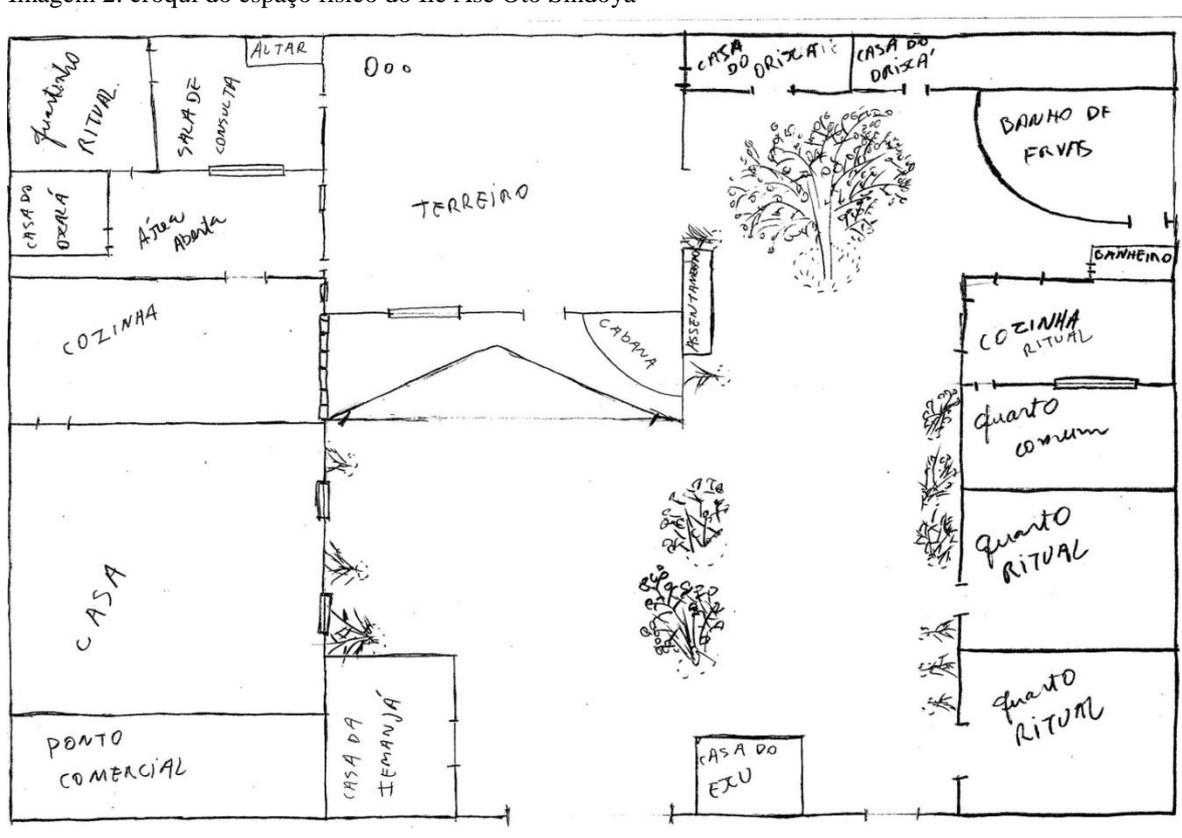
²³ Caboclo que, segundo a lenda foi encantado nos lençóis maranhenses aos 16 anos e que em Santarém se manifesta em giras de Umbanda e Mina.

²⁴ Entidade da Mina, uma das três princesas turcas encantadas nos lençóis maranhenses. Irmã de Mariana e Jarina, Erondina é conhecida por sua personalidade forte.

²⁵ Entidade da Mina, uma das três princesas turcas encantadas nos lençóis maranhenses. Irmã de Mariana e Erondina, Jarina foi a primeira das três a se “ajuremar”, ou seja a tornar-se índia e é também a que mais adquiriu características indígenas.

exceção do painel ao fundo o restante do salão é pintado de branco, as lajotas igualmente são dessa cor, sendo apenas uma delas de tonalidade marrom, que os afro-religiosos chamam de fundamento ou axé²⁶ do terreiro. Há duas saídas laterais, uma que leva ao interior da residência da família e outra que leva a um espaço próximo à cozinha comum, onde há uma grande mangueira e os assentamentos de alguns Orixás da Casa. Ali também podemos ver um pequeno muro que reserva o espaço onde os filhos do terreiro tomam seus banhos antes das cerimônias. Esses banhos rituais servem para limpeza e purificação

Imagem 2: croqui do espaço físico do Ilê Asé Oto Sindoyá



Fonte: Pereira, Anderson. 2013.

1.3 O CAMPO: DELINEANDO OBJETIVOS, ESCOLHAS E MOTIVAÇÕES

A escolha de manter a pesquisa de mestrado no Ilê Asé Oto Sindoyá se deu pelo acolhimento que sempre recebi nesse terreiro, do contato que perdurou com a casa,

²⁶ Elemento sem o qual não existe candomblé, de acordo com Bastide (2001). O *axé* é o alicerce do culto afro-religioso, é onde se fixa, por meio de cerimônias, as forças e as energias dos Orixás ou entidades, fundamentais para o desenvolvimento dos cultos. *Axé* é como se denomina também as forças e as energias que emanam dentro dos cultos afro-religiosos.

mesmo depois do término da graduação. Acreditei que poderia ser frutífero permanecer ali e manter o diálogo com as pessoas do terreiro, em virtude de uma continuidade do campo, de um aprofundamento do mesmo e da possibilidade de trazer elementos alinhavados ao longo desses mais de quatro anos. A opção por um único terreiro partiu do meu entendimento de que tratar acerca dos conhecimentos articulados nesse espaço precisa levar em consideração a vivência cotidiana dos filhos de santo na casa, ponto de vista em consonância com as pessoas do Ilê com quem conversei e entrevistei. Assim, partindo do campo, que no mestrado durou aproximadamente três meses, entre julho e setembro, mas que considera também o trabalho de graduação de mais de três anos e das conversas e entrevistas realizadas com os membros do terreiro, procuro apontar elementos que permitam compreender e refletir o modo como as filhas de santo, nesse contexto, mantêm vivas e recriam suas práticas por meio também de formas de articulação de conhecimentos que não estão situados nos cânones das ciências ocidentalizadas, mas que consideram as experiências e as particularidades inerentes a essas matrizes religiosas. A reflexão parte da afirmação dos terreiros de religiões de matriz africana enquanto “um complexo mundo de saberes e ofícios” (CARVALHO, 2011), no qual a relação com a natureza e com a espiritualidade são chaves centrais. Minha principal aposta é de que existe um processo contínuo de produção e reprodução de conhecimentos internamente ao espaço do terreiro, mas também fora dele, em um movimento que também implica comunicação com a sociedade de maneira mais ampla, considerando que a existência dos corpos que mobilizam tais saberes, que os articulam não existem apenas circunscritos ao terreiro.

Assim, o objetivo dessa dissertação é de levantar reflexões acerca do modo como os terreiros de religiões de matriz africana se consolidam, além de espaços de desenvolvimento de práticas religiosas, também como espaços de produção e reprodução de conhecimentos e de diferentes saberes relacionados a tais matrizes, partindo da experiência e do campo junto ao Ilê Asé Oto Sindoyá. Uma reflexão que deve passar por compreender, a partir do cotidiano desse terreiro e das conversas com os afro-religiosos, de que modo noções como “conhecimento”, “saberes”, “ensinar” e “aprender” são mobilizadas por eles e quais elementos estão envolvidos por esse processo. No manuseio de plantas, no contato com a natureza, no aprendizado das danças, dos toques e das cantigas, na confecção das vestimentas, ou mesmo no modo como estabelecem redes de relações com o mercado, um conjunto de saberes é

acionado, produzido, reproduzido e recriado constantemente. Tais saberes implicam uma conexão direta entre os afro-religiosos e suas divindades, entre estes primeiros e a natureza e no processo contínuo de aprendizagem que se dá nas relações estabelecidas entre os membros de um terreiro.

Nesse sentido, abro aqui outro registro, que nos desloca para um universo particular de conhecimentos em que outros sujeitos, os afro-religiosos, são os principais especialistas. Retomando aqui um ponto mencionado no início deste capítulo, há uma lógica construída em torno da academia, que restringe esse espaço a um tipo de conhecimento, a uma dimensão de saber, em que alguns corpos são munidos de autoridade e legitimidade para falar e ensinar em detrimento de outros. A compreensão dessa lógica perversa foi o que me gerou frustração em relação ao caso da UFOPA. Falar em exclusão de corpos, requer considerar o que Audre Lorde anunciou, trata-se dos corpos das mulheres, dos corpos negros e indígenas, dos corpos LGBTs. Os saberes das religiões de matriz africana e os corpos afro-religiosos, se assim podemos chamar, certamente estão entre aqueles que não são tão facilmente aceitos nos ambientes formais de ensino. Entretanto, em conformidade com um movimento já produzido por autores como Carvalho e Flóres-Flóres (2014), a discussão que encaminho aqui leva em consideração a riqueza desses saberes.

Para resumir o que foi argumentado até agora, nossa posição política de descolonizar as universidades latino-americanas baseia-se na inclusão do conhecimento dos povos indígenas, negros e outros povos tradicionais da região como parte do repertório de saberes válidos que devem ser ensinados e expandidos, em pé de igualdade com o conhecimento ocidental moderno. (CARVALHO, José Jorge; FLÓREZ-FLÓREZ, Juliana. *The Meeting of Knowledges: a project for the decolonization of universities in Latin America*. **Postcolonial Studies**, v. 17, p. 122-139, 2014. Tradução minha. p. 123)

Há um apelo cada vez maior das/os afro-religiosas/os em serem reconhecidos na sua diversidade e na sua constituição enquanto detentores de conhecimentos. Nesse movimento, o que está em pauta são questões importantes, tais como a valorização e a

atribuição de reconhecimento aos saberes histórico e tradicionalmente produzidos, reproduzidos, recriados e transmitidos nesses espaços. Esses saberes se constituem eminentemente a partir da chave da vivência cotidiana, pois é no dia a dia de um terreiro que as/os filhas/os aprendem sobre sua religião. Esse aprendizado envolve conhecimentos sobre culinária, vestimentas, ervas, cantos, danças, relações com a natureza, com as pessoas e com as divindades, num exercício contínuo e constante na vivência religiosa e espiritual de um sujeito, uma vivência, que conforme nos determos a explicar mais à frente, tem uma forte dimensão coletiva.

Escrever sobre isso tem uma relação com o entendimento da importância acerca de tecer uma crítica em relação às matrizes de pensamento dominantes. Levo em consideração que o espaço de onde estou produzindo essa dissertação, a academia, é um espaço que se funda na modernidade a partir da valorização de um conjunto restrito de saberes. Essa discussão, que tem forte caráter epistemológico, me fez repensar de que maneira uma luta contra o racismo, em suas diversas formas de expressão, entre elas o racismo religioso, também poderia vir acompanhada pela discussão em torno dos saberes existentes nos terreiros. Como alguém socialmente reconhecida enquanto uma mulher branca e que frequenta o terreiro de onde estou falando nesse trabalho, não como iniciada, mas como pesquisadora e amiga, me senti fortemente mobilizada pela possibilidade de construir contribuições concretas sobre o tema, que passa pela academia no sentido de reconhecer esse espaço como importante de ser ocupado e que precisa aderir também a essas discussões. Não se trata aqui de promover qualquer tipo de tradução ou de interpretação dos saberes construídos nos terreiros, mas sobretudo, de trazer para o debate a maneira como são mobilizados e acionados ali.

Além disso, não é meu interesse encerrar essa discussão internamente aos muros da universidade. Esse trabalho se constituiu eminentemente fora desse espaço, no terreiro onde estive acompanhando, sobre o qual falo a seguir, e é para lá que ele deve retornar. Em termos de extensão acadêmica, visio também fornecer subsídios para a articulação de ideias e conceitos que sejam utilizados para a valorização desses conhecimentos, bem como dos sujeitos que os articulam. Minha expectativa, nos desdobramentos dessa dissertação, é de que tal investimento possa ser importante também para as pessoas junto das quais eu trabalho, de modo que possam se apropriar do que tratarei aqui, se assim desejarem.

Inspirada pelo campo e pelo que escrevem Botelho e Flor (2010), compreendo ser fundamental que os limites da pesquisa e de seus resultados não sejam também os limites da universidade. Entendo que abordar questões relacionadas aos saberes mobilizados em um terreiro de religião de matriz africana²⁷, diz respeito a considerar formas de existência e resistência dessas comunidades. O modo como os terreiros articulam seus saberes diz respeito à continuidade de suas práticas e a uma forma de conhecimento que não se enquadra na maneira como a academia se organiza, pois rompe a noção de saberes sistematizados e especializados e operam com a lógica dos conhecimentos articulados. Vários registros são acionados simultaneamente na vivência prática desses saberes, uma vez que, para se entender de danças, por exemplo, é preciso conhecimento dos toques e das cantigas, que, no caso de um terreiro de candomblé, invariavelmente envolve a capacidade de articular minimamente o yorubá. Desse modo, saudar uma divindade por meio da dança implica mobilizar um conjunto de conhecimentos linguísticos, corporais, musicais, estéticos, que só se aprende no processo que se estabelece desde o primeiro momento de inserção numa casa de santo e que perpassa pelo estabelecimento de relações com as demais filhas daquele terreiro e principalmente com aquelas que ocupam níveis hierárquicos mais elevados dentro da organização da religião, ou mais tempo em contato com o universo afro-religioso.

Todas essas ideias e questões que hoje me mobilizam, reportam-me ao início do contato com Ilê Asé Oto Sindoyá. O meu engajamento junto ao contexto afro-religioso religioso de Santarém iniciou em 2012 e a ele é preciso retornar, para que essa trajetória esteja sempre no horizonte da dissertação, uma vez que todo esse percurso constituiu interesses, temáticas, escolhas, ao longo desses anos, até que finalmente chegássemos a apresentar a questão que norteia o debate que venho aqui propor. Tendo situado um pouco do Ilê Asé Oto Sindoyá, de onde essa pesquisa partiu, retomemos na sessão a seguir, o trabalho realizado nos últimos anos.

²⁷ Falar em termos de “religião de matriz africana”, leva em consideração o auto reconhecimento do terreiro junto do qual fiz pesquisa enquanto um terreiro de candomblé e do candomblé enquanto uma religião que tem seus valores e práticas fundadas, ou em referência à África, de acordo, principalmente com as lideranças do Ilê Sindoyá. Nesse sentido, a reflexão levantada por Goldman (2015), em seu texto Quinhentos anos de contato: por uma teoria da (contra) mestiçagem, em que defende que o emprego do termo em detrimento, por exemplo, de religiões afro-brasileiras, ou cultos afro-brasileiros, é importante também nessa escolha.

1.4 SITUANDO-ME FRENTE AO CAMPO, OU NO CAMPO: POR UMA PESQUISA RESPONSÁVEL

Meu contato com o campo de estudos sobre religião se iniciou ainda na graduação, no ano de 2012. Sempre que começo a falar da minha relação com os terreiros de religiões de matriz africana e afro-brasileira em Santarém me reporto a esse momento, não só por ter sido um marco em termos de desenvolvimento de pesquisa, mas por representar um momento de crescimento e amadurecimento pessoal, de contato com um universo até então distante de mim. Fui criada em uma família cristã católica, como boa parte das pessoas em Santarém, onde a presença do catolicismo é muito forte e mais recentemente do neo pentecostalismo também, acompanhando um movimento de boa parte do país. Assim, antes de começar a trabalhar com mapeamento de terreiros eu nunca havia frequentado um espaço religioso que não fosse uma igreja cristã. Acho fundamental ressaltar esse aspecto, porque ele é parte da minha história, construiu minha trajetória de vida e certamente influenciou o modo como me relacionei com o campo e com as pessoas com as quais estava começando a ter contato naquele momento. O reconhecimento de uma corpo-política do conhecimento em que as experiências influenciam de forma decisiva nas reflexões produzidas, me parece fundamental, conforme apontamos as discussões encabeçadas por intelectuais negras, como Bell Hooks (1981), que defende a experiência pessoal enquanto dimensão importante, por exemplo, para reconhecer problemas coletivos.

Haraway (1995), por sua vez, também traz elementos que nos ajudam nessa reflexão. Em seu texto “Saberes Localizados”, a autora problematiza a maneira com que a academia enquadra a produção feminina e feminista enquanto particularista, frente à pretensa objetividade da ciência universalista- ciência essa, evidentemente produzida por homens. A objetividade enquanto um ideal da produção científica, segundo a autora, desvincula a visão do observador, que, no entanto, reifica lugares de desigualdades de gênero e raça. Quando produzida por homens ocidentais/brancos a ciência é sempre tomada enquanto neutra e objetiva, ao passo que, quando referida a determinados corpos- corpos negros, femininos, LGBTs- é, no mais das vezes, desqualificada sob a alegação de ser um ponto de vista situado, logo, não objetivo, não científico, não universal. Para ela, a base da desconstrução de todo esse pressuposto precisa ser a própria ideia de universalismo, pois se funda em um conhecimento igualmente situado,

mas que não se admite como tal e, ao contrário, reivindica uma objetividade falaciosa, enquanto desqualifica todo e qualquer trabalho que se produza a partir do reconhecimento de um lugar marcado de fala.

Para tentar subverter essa construção, o que particularmente nos interessa aqui, Donna Haraway se vale da ideia de responsabilidade enquanto uma chave interessante para defender uma produção situada, ou corporificada, nos termos que ela mesma emprega. Assim, a autora afirma que é necessário o reconhecimento de que toda visão parte de um corpo e que todo corpo é situado a partir de marcadores que o localizam segundo condições, como gênero e raça. Desse modo, todo olhar que se lança sobre o mundo é inevitavelmente um olhar situado e, no caso da produção científica é mais necessário ainda que essa localização esteja explicitada para que, de maneira mais responsável, seja possível reconhecer limitações, potencialidades, consequências.

Deste ponto de vista, a ciência -o jogo real, aquele que devemos jogar -é retórica, é a convicção de atores sociais relevantes de que o conhecimento fabricado por alguém é um caminho para uma forma desejada de poder bem objetivo. Tais convicções devem levar em conta a estrutura dos fatos e artefatos, tanto quanto os atores mediados pela linguagem no jogo do conhecimento (...) [Assim] Desmascaramos as doutrinas de objetividade porque elas ameaçavam nosso nascente sentimento de subjetividade e atuação histórica coletiva e nossas versões "corporificadas" da verdade (...) (HARAWAY, Donna. SABERES LOCALIZADOS: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu** (5), 1995. : p. 10; 13.)

Partindo desse contexto, em 2012, comecei a trabalhar no projeto de extensão de Mapeamento das Casas e Terreiros de Religiões de Matriz Afro-Brasileira de Santarém. Recém ingressa no curso de antropologia da Universidade Federal do Oeste do Pará, ansiava em poder ter contato com alguma temática de pesquisa relacionada à antropologia e a oportunidade de trabalhar junto a essa proposta que estava se iniciando me despertou muito interesse. Assim, comecei a frequentar as reuniões do projeto, que naquele momento tinha por foco manter atividades regulares de extensão universitária,

que visavam mapear os “terreiros de religiões de matriz africana”, nas suas mais diversas denominações, conhecer suas histórias e de suas lideranças e como essas histórias estavam entrecruzadas com a história da cidade também. No início do nosso núcleo de pesquisa minha então orientadora e amiga, Carla Ramos, vivenciou uma situação que nos marcou e a qual sempre nos referíamos, quase que como uma anedota. Estava ela recém-chegada a Santarém, vinda do Rio de Janeiro para trabalhar na Universidade Federal do Oeste do Pará- UFOPA e, interessada em conhecer alguma casa de santo, perguntava às pessoas com quem tinha contato sobre onde tinha um terreiro que ela pudesse visitar e as respostas, invariavelmente eram “não tem terreiro aqui em Santarém não”.

Quando conheceu o Ogã Zenildo, que se tornou não só um interlocutor de pesquisa incrível, como também um grande parceiro e amigo nas nossas empreitadas no NPDAFRO, foi que Carla descobriu o “caminho das pedras”, ou o “caminho do axé”, se é que posso fazer esse trocadilho. Zenildo é filho de sangue de Mãe Anita²⁸, uma conhecida e respeitada mãe de santo da cidade, que manteve seu terreiro aberto até meados da década de 80. Assim como ela, muitas mães e pais de santo da umbanda²⁹, da mina e do candomblé mantêm seus terreiros há muitos anos. Aqui peço licença a todas as mães e pais de santo que não citarei nominalmente, mas que são de grande importância no campo afro-religioso local, para referenciar Mãe Izabel, que mencionei anteriormente de maneira breve. Mãe Izabel era negra, vinda de Alenquer, cidade próxima a Santarém, segundo contam, e que aparece diversas vezes nas falas dos afro-religiosos como tendo sido a primeira mãe de santo da cidade. Mãe Izabel faleceu em

²⁸ Mãe Anita faleceu dia 30 de novembro de 2016, durante a escrita dessa dissertação. Foi uma das primeiras lideranças afro-religiosas com a qual tivemos contato em Santarém. Seu falecimento gerou grande comoção entre o povo de santo da cidade e foi sentida com muito pesar. Mãe Anita, ou Tia Anita, como muitos a chamavam era filha de Oxum, mas trabalhou a vida toda com a cabocla Mariana. Em sua homenagem deixo aqui a letra de uma canção que compôs em homenagem à sua cabocla querida: 'A lua o céu clareou, clareou, o universo iluminou; Iluminou, entre cavo, lírio e rosas, você é a mais formosa que está nesse congá. Cabocla você ilumina e sempre vai iluminar, essa cabocla é Mãe Mariana e os teus filhos que te amam vieram te homenagear. Tu és pra mim amor e alegria, gaivota branca que no ar passeia; Tu és pra mim a estrela vespertina, simples e pura como a lua cheia'.

²⁹ Umbanda é tida como a única religião brasileira. Assim como a Mina a Umbanda dedica-se aos cultos a caboclos e encantados. Utilizando também a definição fornecida por Bastide (2001), é uma religião banta, forma africana de espiritismo.

2012. As histórias dessas pessoas e dessas casas se confundem com as histórias de Santarém. Em pouco mais de dois anos de pesquisa e mapeamento identificamos e conhecemos por volta de dezessete terreiros de umbanda, mina e candomblé, fato relevante, ainda mais em uma cidade que “não tinha terreiro”.

Além das atividades de mapeamento dos terreiros, a Secretaria Municipal de Educação da cidade de Santarém, com a colaboração da Coordenação de Educação, Diversidade Étnico-Racial, organizou e promoveu, em parceria com o projeto, o desenvolvimento de atividades de formação aos professores da rede pública municipal, no sentido de fornecer conteúdos e recursos pedagógicos para atenderem às exigências curriculares da lei 10.639/2003. O foco do projeto era fomentar a produção acadêmica e o debate plural, inter-religioso, intra-religioso, político, acadêmico e aberto com a comunidade acerca do lugar ocupado pelas religiões de matriz africana tanto na tradição dos estudos das ciências sociais, como também na própria memória social legada pela diáspora africana à região do baixo Amazonas, local onde está situada a cidade de Santarém.

No desenvolvimento das atividades planejadas pelo projeto fomos, eu e os dois colegas- Anderson Pereira e Telma Bemerguy- que juntamente comigo compúnhamos a equipe de bolsistas sob a orientação da professora Carla Ramos, delineando também nossos interesses de pesquisa, que desencadeariam olhares diferentes sobre o campo e trabalhos de monografia ao final do curso. Nesse momento, o projeto de mapeamento das casas e terreiros de religiões de matriz afro-brasileira da cidade de Santarém ganhou uma nova frente e uma nova dimensão, passando a configurar um núcleo que congregava atividades de extensão e agora pesquisa, o Núcleo de Pesquisa e Documentação das Expressões Afro-religiosas do Oeste do Pará e Caribe, ao qual já me referi anteriormente e que permanece desenvolvendo atividades junto aos terreiros de religiões de matriz africana e afro-brasileira em Santarém.

O início do trabalho de mapeamento nos levou a perceber que as dimensões do universo afro-religioso não se limitavam ao espaço intramuros das casas, mas ao contrário se expandiam para outras espacialidades. Assim, as lojas de artigos religiosos, de acordo com os dados etnográficos obtidos pela pesquisa, se apresentaram como fundamentais para a compreensão desse espaço ampliado de relações afro-religiosas. Se por um lado o espaço interno do terreiro dizia respeito às cerimônias, rituais e o

cotidiano que davam vida à casa, era o espaço das lojas que garantiam as materialidades necessárias para a manutenção desse terreiro. A aquisição de objetos, animais, muitas vezes plantas e frutas se dava nessa relação estreita que se estabelecia com as lojas de artigos afro-religiosos, tecendo, portanto, uma rede de relações que sustenta a existência de um terreiro. Foi para essa relação, mais especificamente a partir das lojas que eu voltei meu interesse de pesquisa naquele momento, tentando compreender os sentidos que o dinheiro poderia adquirir nesse espaço. Assim, meus interesses durante a monografia estavam voltados para um campo dos estudos de antropologia que poderíamos chamar de antropologia das práticas econômicas e rituais, que envolviam um circuito terreiro-loja.

Minha perspectiva naquele momento era de considerar que o mundo afro-religioso não se encerra no interior dos muros de um terreiro, ao contrário, abrange outras espacialidades que se somam em uma teia de relações constitutivas desse contexto. A essa teia relacional chamei, inspirada pelo que já produziam outros autores como Carvalho (2011), *economia do axé*, que não se limita ao povo de santo, mas se estende para o circuito de bens e serviços que servem às demandas dos terreiros (CARVALHO. 2011. p. 40). Desse modo, buscava compreender relações de trocas em seu sentido mais amplo e de reciprocidade entre pessoas e destas com suas divindades e entidades, bastante inspirada na teoria maussiana, um dos principais aportes teóricos que me deu embasamento naquele momento para compreender o que chamei de relações de dádiva presentes no espaços do terreiro e da loja de artigos afro-religiosos.

Assim, considerei dois espaços como fundamentais durante a minha trajetória e investimento de pesquisa de graduação, além do interior dos terreiros, o mercado³⁰, que conforme já demonstramos, possui grande importância, uma vez que nesse lugar as transações, trocas e intercâmbios, quer sejam de dinheiro, quer sejam de experiências, de gentilezas, de dons, de interesses, são recorrentes (ZELIZER. 1994) e era esse aspecto que, naquele momento eu gostaria de privilegiar.

Com o desenvolvimento da pesquisa consegui chegar a conhecer e frequentar oito lojas de artigos afro-religiosos na cidade, em sua maioria localizada na região do

³⁰ Termo genérico que uso aqui para me referir tanto às lojas de artigos afro-religiosos como à feira municipal da cidade, chamada Mercadão 2000. Lugares onde se estabelece um circuito de compras e de comércio que abastece e torna possível a vida cerimonial do terreiro.

centro da cidade, onde se concentra o comércio, mas também em bairros mais afastados. Essas oito lojas estabeleciam uma rede de compra com capitais como Belém, Manaus, Salvador, São Paulo e Rio de Janeiro, de onde os donos afirmavam advir os objetos ali vendidos, ao mesmo tempo em que expandiam essa rede revendendo não somente em Santarém e suprindo boa parte das necessidades dos terreiros na cidade, mantinham relações com cidades e localidades vizinhas, como Curuá, Lago Grande, Juruti e Altamira. A rede tecida a partir do comércio estabelecia elo entre os mercados das capitais, as lojas em Santarém, os terreiros da cidade e as lojas e terreiros das cidades vizinhas, para onde o comércio de objetos seguia³¹.

Tendo traçado um perfil dessas lojas e conversado com seus donos e vendedores, consegui permissão para permanecer em uma delas, a Okê Arô, onde fiz trabalho de campo, justamente na busca de compreender as relações estabelecidas com os terreiros da cidade, já que se tratava de uma loja a quem várias mães e pais de santo faziam referência na cidade, além de observar os sentidos acionados para o dinheiro naquele espaço. A Okê Arô é uma loja relativamente grande, localizada no centro da cidade e pertence à mesma família há mais de trinta anos, que é quem administra o lugar, sem contar com a ajuda de funcionários. Ainda que donos da loja não se identifiquem enquanto afro-religiosos, mantêm uma relação estreita com pais e mães de santo da cidade que costumam comprar ali, como é o caso das lideranças e filhas de santo do Ilê Asé Oto Sindoyá. Desse modo, seu Eli³² e sua família estão sempre minimamente informados sobre o calendário dos terreiros de suas clientes.

O lugar é relativamente grande, amplo o suficiente para acomodar as prateleiras que cercam as paredes de cima a baixo onde ficam expostos os produtos. Há um balcão que fica aos fundos da loja, essa disposição não é muito recorrente nos outros estabelecimentos, e ali as clientes podem tocar os objetos a vontade, embora muitos requeiram o vendedor para fazê-lo. Ao lado direito desse balcão encontra-se uma porta que leva a uma sala onde fica exposto um número significativo de velas e imagens. Próximo à porta de entrada da loja está um banco de madeira comprido, para acomodar as clientes que estão à espera de atendimento quando há grande movimentação, eu mesma estive sentada ali diversas vezes no decorrer de meu trabalho de campo.

³¹ Para uma discussão mais qualificada sobre comércio de objetos e constituição de pessoas, coisas, socialidades e vivências espirituais consultar Cruz (2016).

³² Esse é um nome fictício que estou utilizando para me referir ao dono da loja.

Entre muitas situações que vivenciei no período em que estive mais engajada junto à Okê Arô, tentando entender o circuito terreiro-loja, uma das mais interessantes se referia à existência de uma imagem em tamanho real da conhecida e querida entidade cultuada na região, chamada de cabocla Mariana. Aos pés dessa imagem há um pratinho com moedas postas ali pelos clientes. Seu Eli, o dono da loja, contou-me que ela havia sido encomendada de Belém para ser vendida, como todas as outras. Entretanto, quando foi posta em exposição as pessoas que entravam na Okê Arô começaram a deixar dinheiro aos pés da imagem da cabocla. “Às vezes nem compravam nada”, contou ele, “entravam, chegavam perto, conversavam com Dona Mariana, deixavam o dinheiro ali e saíam”. Essa prática tornou-se habitual e, vendo isso, o dono decidiu não vender mais a imagem. Desde então ela fica ali em um cantinho, como “parte da loja”, não mais como mercadoria.³³

Essa foi uma das situações mais emblemáticas que eu pude vivenciar na Okê Arô durante o período em que estive mais diretamente engajada ali. A partir dessa situação etnográfica eu me senti bastante instigada a pensar como o dinheiro manejado como oferenda posta aos pés da cabocla, podia ser pensado para além de uma lógica apenas monetária. Assim, além de mapear os circuitos de *economia do axé*, que envolviam a Okê Arô e os terreiros da cidade, como o Ilê Asé Oto Sindoyá, eu busquei compreender a presença do dinheiro no contexto afro-religioso a partir de sentidos variados que a ele eram atribuídos, por exemplo, quando era depositado no pratinho aos pés da cabocla Mariana.

Um trabalho que desenvolvi com muito entusiasmo durante os anos da graduação e que me permitiu articular meus primeiros passos no que se refere a um campo de estudos, ao desenvolvimento de uma pesquisa.

1.5 NOVOS CAMINHOS, NOVAS PERSPECTIVAS: O INÍCIO DE UM DEBATE SOBRE LUGAR DE FALA

Foi advinda dessa perspectiva teórica e de recorte de campo que eu adentrei na pós-graduação em antropologia social na universidade de Brasília, ainda sem saber se continuaria com a mesma temática. Entretanto, os processos formativos e de

³³ Para um debate mais aprofundado sobre o tema, ver Moura (2016).

amadurecimento enquanto pesquisadora e enquanto pessoa e o modo como fui constantemente sendo afetada pelas demandas e pela relação com os terreiros com os quais tive contato durante a graduação, me possibilitaram, mais do que isso, me apresentaram um conjunto de outras questões que passaram a mobilizar meu interesse. Uma dessas possibilidades foi a constituição do campo de estudos afro-religiosos na Amazônia, fator que eu não havia conseguido fazer de maneira qualificada na monografia, na qual meus esforços tinham se detido na discussão a respeito das práticas econômicas e dos sentidos do dinheiro no contexto afro-religiosos em Santarém. Talvez naquele momento, eu mesma não visualizasse a importância dessa discussão, coisa que fazer mestrado em outra região certamente me fez enxergar.

Eu, nascida e criada na região norte do país, percebi, ao chegar a Brasília, a dificuldade de estabelecer algum diálogo com as pessoas a respeito de questões relacionadas ao norte. Percebi que pairava, tanto dentro do espaço da universidade, quanto fora dele, certo imaginário sobre a região, muito calcado numa construção midiática que manipula estereótipos e apresenta dois vieses, que considero igualmente problemáticos. A romantização por um lado, que enaltece as belezas selvagens, as riquezas naturais, o potencial redentor que a floresta pode trazer para os problemas climáticos do mundo, uma Amazônia que precisa ser preservada a qualquer custo, porque dela depende o futuro das gerações vindouras. Uma visão que não é capaz de encarar de maneira séria todos os problemas relacionados a uma divisão desigual entre as regiões e que situa o norte numa condição de subalternidade em termos de distribuição de recursos, por exemplo, e que relega um papel de fornecedor de matéria prima e receptor de grandes projetos que tem por único objetivo satisfazer aos interesses do centro-sul e manter essa hierarquia.

Por outro lado, estava o bom e velho discurso que exotiza a Amazônia, como o lugar das florestas, dos animais, um lugar pouco conhecido, pouco explorado, inóspito e pouco habitado. O mesmo olhar que os primeiros viajantes europeus alimentavam ao pisarem nessas terras. Da “terra do el dourado”, do “inferno verde”, do período colonial, até “a região desabitada” que precisava de intervenção e ocupação no governo militar, o transcorrer do tempo nos mostra uma conformação também da Amazônia nesse lugar de exótica, um grande vazio de onde não saem reflexões e produções qualificadas, apenas matéria-prima.

“Que imagem da Amazônia nós carregamos dentro do nosso espírito?” (p.14). É com essa pergunta que João Pacheco de Oliveira, inicia seu texto, *A fronteira e seus cenários: Narrativas e Imagens sobre a Amazônia*, no qual faz uma retomada histórica que alcança o século XIX, em que, segundo ele, a maior parte das ideias sobre a Amazônia foram moldadas e perduram até hoje (p.15). Imagens, pinturas, escritos, pesquisas, plasmaram uma representação única e uniforme da região, a partir de visões estereotipadas, que compõem sobre a Amazônia uma totalidade que não se atualiza. Nesse texto, Oliveira trabalha com o conceito de fronteira como processual e em movimento, de modo que podemos perceber a forma como vai se modificando ao longo do tempo a partir de diferentes discursos mobilizados pelo empreendimento colonial. A fronteira como aquilo que está para ser conquistado, segundo ele, produziu sobre a Amazônia, ao mesmo tempo em que uma invisibilidade, formulou discursos que cristalizaram e se reproduziram, de forma a situar ali imagens, por exemplo, sobre determinado vazio geográfico.

Para os fins da reflexão aqui proposta, seu texto apresenta limitações, uma vez que se propõe a pensar mais especificamente o contexto indígena e, além disso, ao se referir à exploração econômica, desconsidera a presença da mão de obra escrava negra na Amazônia, ao que queremos justamente dar centralidade e do qual partirá nossas reflexões no capítulo que segue. O autor dá um salto temporal que vai da exploração da mão de obra indígena no período colonial até o incentivo à migração nordestina com a exploração da borracha. Nessa reconstrução não há menção à chegada de mão de obra negra escravizada ou de sua presença na formação econômica da região. Entretanto, o que me interessa aqui é o modo como problematiza o surgimento e a cristalização de imagens e narrativas sobre a Amazônia. A meu ver, essas imagens não só não correspondem muitas vezes ao que de fato é a região, como também atuam de forma perversa no sentido de produzir uma visão sobre o lugar, os corpos, as práticas existentes aqui.

Meu incômodo com isso talvez tenha sido um dos maiores mobilizadores da necessidade de ampliar o debate e dialogar com o que já vem sendo produzido no norte do país acerca da afro-religiosidade. Ao mesmo tempo em que é um movimento de apontar outras narrativas, processos de ocupação e formas de resistência e o lugar das religiões de matriz africana, é também a reafirmação do meu lugar de pertencimento e de fala, de produção e de diálogo também. Perceber-me enquanto nortista implicou no

entendimento de que era preciso abordar o tema dos saberes articulados no terreiro, de modo que o contexto da Amazônia ficasse em evidência e, fosse parte constituinte da problemática, bem como do campo.

Minha experiência pessoal viajando e morando fora da região me mostrou que como a Amazônia ainda é desconhecida isso me incomodou profundamente. Assim, passei a marcar e construir constantemente que era esse o meu lugar de fala: o norte do país, ou em termos de pesquisa: os estudos sobre afro-religiosidade na Amazônia e essa é uma primeira empreitada que estabeleci como horizonte para essa dissertação. Produzir trabalho na universidade de Brasília, falando a partir da Amazônia e construir o enredo sobre o que se produziu acerca das religiões de matriz africana na região é também ocupar esse espaço.

A experiência vivenciada quando saí de Santarém para cursar mestrado me mostrou de que maneira as pessoas formulavam ideias, concepções, imagens, narrativas sobre a Amazônia. Tal experiência provocou-me no sentido da necessidade de escrever a partir desse lugar de mulher nortista, que hoje cursa pós-graduação em uma das instituições de antropologia mais conceituadas do país, sobre a região de onde eu vim, tratando da temática das religiões de matriz africana.

Nomeei essa seção de “o início de um debate sobre lugar de fala” e chego a esse ponto do texto compreendendo que meu lugar de fala se constitui enquanto lugar de multi-posicionalidades, no qual me vejo atravessada por um conjunto de elementos que me situam em relações e em espaços diversos. Enquanto mulher, enquanto antropóloga, enquanto alguém que pesquisa o norte, que se propôs a trabalhar com religiões de matriz africana, sem, contudo, ser afro-religiosa, socialmente considerada uma mulher branca, mas que também nasceu e viveu toda a sua vida em uma cidade no norte do país e que estuda agora em uma universidade do centro-sul. Acredito que essas multi-posicionalidades que me atravessam e constituem igualmente influenciam o olhar que lanço, neste caso, sobre o campo.

A partir de outros termos, Stuart Hall (1996) fala sobre diversos pertencimentos e posicionalidades ao abordar sua experiência enquanto um intelectual diaspórico. O autor reconstrói sua trajetória e a constituição de sua identidade, atravessada por recortes familiares em contexto colonial na Jamaica, formulando a partir disso uma reflexão em termos do que vai chamar de uma experiência diaspórica. Ao migrar para a

Inglaterra Hall se depara com um sentimento de duplo pertencimento, simultaneamente a um não-pertencimento a lugar nenhum. Em diálogo com Simmel, o autor nomeia esse sentimento de “um estranho familiar”, concomitantemente ser de dentro e de fora. A sofisticação da reflexão que Stuart Hall elabora a partir do acúmulo de suas experiências pessoais, familiares, acadêmicas, me inspira de maneira singular a compreender de que modo o que estou chamando de multi-posicionalidades, para me referir à minha própria trajetória, podem ser decisivas na constituição pessoal e intelectual.

Foi um pouco dessa discussão que julguei necessária para iniciar a dissertação. Considerando todos esses elementos, as motivações, as frustrações vividas e canalizadas para a produção da dissertação, os aprendizados que obtive em contato com o a bibliografia e com o campo. Tudo isso foi delineando as escolhas pela questão sobre a qual agora me debruço, a temática e o recorte. Em linhas gerais, este capítulo serviu como uma introdução em que o percurso de mais de quatro anos em campo foi sendo desenhado para a leitora. Assim, tendo conseguido estabelecer os primeiros panoramas e contextos nas linhas deste capítulo, sigamos o enredo que estamos a tecer aqui, que agora nos levará para uma discussão sobre o contexto da Amazônia, no que se refere à presença da população negra e a afro-religiosidade, de modo que possamos compreender sobre qual cenário se estabelece nossa discussão acerca dos saberes mobilizados e articulados no chão do terreiro.

CAPÍTULO 2: OS ESTUDOS SOBRE AFRO-RELIGIOSIDADE NA AMAZÔNIA E UMA DISCUSSÃO SOBRE PROCESSOS DE INVISIBILIZAÇÃO

“Não se pode considerar a construção da cidade apenas como resultado dos conflitos entre a cidade idealizada pelas elites locais e as tradições indígenas. É preciso acrescentar ao quadro um outro elemento: a cidade que foi instituída também por homens e mulheres negros de origem africana.” (Ygor Olinto Rocha Cavalcante. Nos rastros de uma Manaus Negra e Africana)

Dando continuidade à discussão proposta para essa dissertação abordaremos aqui no segundo capítulo uma discussão sobre a presença negra na Amazônia, bem como a de estudos sobre afro-religiosidade na região. Se em um primeiro momento explanamos sobre motivações, interesses e objetivos traçados para esse trabalho, agora chegou o momento de situar o campo e inseri-lo em uma rede mais ampla de debates que envolvem o entendimento do lugar da Amazônia nas discussões sobre afro-religiosidade e população negra.

Nesse sentido, o trecho utilizado como epígrafe deste capítulo vem anunciar um pouco do que será um dos focos neste, que intitulamos Os estudos sobre afro-religiosidade na Amazônia e uma discussão sobre processos de invisibilização. O artigo *Nos rastros de uma Manaus Negra e Africana*³⁴, de autoria de Ygor Olinto Rocha Cavalcante³⁵, publicado pela página Geledés, coordenada pela intelectual negra Sueli Carneiro³⁶, vem trazer para o debate a presença negra na cidade de Manaus, discutindo

³⁴ Artigo disponível na página <http://www.geledes.org.br/nos-rastros-de-uma-manaus-negra-e-africana/#gs.null>.

³⁵ De acordo com as referências fornecidas pela própria página Geledés, Ygor Olinto Rocha Cavalcante é mestrando em História Social pela Universidade Federal do Amazonas- UFAM.

³⁶ Em sua tese de doutoramento, Sueli Carneiro (2005) discute, entre outras coisas, questões relacionadas à educação e o papel da educação na reprodução de saberes, poderes e subjetividades, em um movimento em que conhecimentos são eleitos e outros tantos excluídos. Nesse sentido, a autora ancora muitas das suas reflexões acerca do processo de epistemicídio, que, segundo ela, se configura enquanto um instrumento eficaz e duradouro da dominação, que nega formas de conhecimento produzidas por grupos dominados e os sujeitos enquanto produtores de conhecimento.

como a influência de mulheres e homens negras e negros é muitas vezes negada ou invisibilizada no contexto da região. Na ocupação dos espaços, na dinâmica econômica e social da cidade, na lógica religiosa, inúmeros são os elementos que nos permitem vislumbrar essa presença e atuação que, no entanto, permaneceram por muito tempo sendo subvalorizada, seja na historiografia, seja na antropologia, seja no próprio reconhecimento das pessoas da região. De maneira muito eficiente, o autor vai, ao longo do artigo, questionando o modo como essa presença foi historicamente sendo negada, ou considerada irrelevante.

A escolha de incluir um capítulo nessa dissertação, que se propõe fazer uma retomada do campo de estudos sobre afro-religiosidade na Amazônia se deu a partir do curso do meu próprio processo de formação acadêmica. A mudança de cidade para cursar o mestrado fez com que eu me defrontasse com a necessidade de marcar constantemente o lugar de onde eu estou falando. Meus interlocutores não eram mais, como eu, pessoas nascidas e familiarizadas ao contexto social, regional, geográfico, cultural e religioso da Amazônia, ao contrário, eram e são agora, em sua maioria, pessoas que nunca estiveram na região norte do país, de modo mesmo que, para algumas, me ouvir falar sobre o tema e o campo de pesquisa com o qual estou envolvida, por vezes pode ter causado estranhamento. “Você é de Salvador, certo?”, perguntou-me certa vez um colega que acabara de me conhecer e com quem eu estava conversando a respeito dos estudos sobre religião de matriz africana.

Concomitante ao delinear dos rumos que eu ia traçando para a dissertação na cabeça e no papel foi, portanto, reafirmando-se a importância de escrever a respeito do tema em um dos capítulos. Acreditava que deveria construir de maneira qualificada um panorama a respeito dos estudos sobre religiões, de modo que fosse possível explicitar às leitoras de que maneira e quais aspectos considero carecerem de destaque ao falar sobre afro-religiosidade na Amazônia. Assim, este capítulo, de todos, talvez seja o que mais se ancore em um diálogo com a bibliografia e mais especificamente a historiografia, trazendo também o que autoras e pesquisadoras da região estão debatendo sobre o tema. Mas não somente, é um capítulo que explora um pouco da minha experiência enquanto mulher, nortista e pesquisadora da temática. Uma experiência de pelo menos cinco anos de envolvimento e trabalho, marcados por descobertas, mas também inicialmente por uma sensação de silenciamento no que se refere à existência/presença de terreiros e de afro-religiosos na cidade de Santarém. De

modo que o caminho narrativo que estabeleci aqui nos leva a transitar entre uma discussão ampliada acerca da região norte e um contexto mais delimitado da cidade de Santarém, a partir das experiências as quais fiz referência.

Se meu objetivo aqui é apresentar minimamente o contexto e o desenvolvimento de pesquisas que têm por foco a temática das religiões de matriz africana na região, minha aposta é de que, ao longo do tempo, produziu-se, de maneira deliberada uma sistemática invisibilização em torno dos espaços, das práticas, dos corpos e dos saberes afro-religiosos. Um movimento conectado a uma lógica racista de apagamento das contribuições da população negra para a construção da região, bem como, de maneira mais ampla, para a história do mundo. Desse modo, se por um lado sinto necessário alinhavar um enredo que possibilite evidenciar elementos do campo afro-religioso na Amazônia, por outro, acredito ser fundamental considerar que o próprio desenvolvimento desse campo se encontra entremeado em um longo processo de silenciamento, que vem desde a negação da relevância da presença de mão de obra negra escravizada na região.

Acredito que não seja possível e nem mesmo produtivo, abordar a constituição do campo dos estudos sobre afro-religiosidade na região norte desconsiderando uma discussão a respeito da ocupação da região também pela população negra.

Trata-se de um cenário complexo e, penso eu, difícil de ser abordado, em virtude mesmo da perversa sofisticação com que o campo de relações raciais se estabelece no Brasil. A olhares estrangeiros a afro-religiosidade pode parecer bem aceita, ou mesmo celebrada nacionalmente, por sua visibilidade em tempos de festa, como o carnaval, ou ainda pelas letras de música difundidas, que cantam especialmente o candomblé e a umbanda. No estado do Pará, quantos são os carimbos que fazem referência a um contexto em que entidades, caboclos, orixás e terreiros são reverenciados.

Chama Verequete (Mestre Verequete)

Ogum Balailê, pelear, pelear;

Ogum, Balailê, pelear, pelear;

Ogum, Ogum, tatará com Deus;

Guerreiro Ogum, tatará com Deus;

Papai Ogum, Tatará com Deus;

Aruanda, aruanda, aruanda, aruanda ê;

Aruanda, aruanda, aruanda, aruanda, á.

Dona Mariana (Pinduca)

Chegou D. Mariana

Chegou D. Mariana

Ha ê se a dona da vila de Canindé

Ha ê se a dona passa o igarapé

Escorregou mais não caiu

Escorregou mais não caiu

Foi Mariana

Se é queda de mulher

Uma estrela no céu brilhou

Uma estrela no céu brilhou

Foi Mariana

Cabocla que já baixou

Chegou D. Mariana

Chegou D. Mariana

Ha é se a dona da vila de Canindé

Ha é se a dona passa o Igarapé

Eu vou à praia grande, eu vou pra lá

Levar flores e rosas pra Yemanjá

Eu vou à praia, vou rever mamãe sereia

Vou jogar flores na areia, vou soltar flores no mar

Águas que descem lá do alto da pedreira

Vou saudar mamãe sereia nas ondas do mar.

Em 2016, contudo, acompanhamos o desenrolar de uma história de proporções nacionais, que exemplifica um pouco do que estou tentando trazer para a discussão deste capítulo: a exclusão das religiões de matriz africana do centro ecumênico dos jogos olímpicos do Rio de Janeiro. Essa decisão mobilizou imediatamente lideranças afro-religiosas, no sentido de expressar seu repúdio e de agir para reverter a situação. Diversas vertentes estavam contempladas no espaço, mas as religiões de matriz africana não foram “chamadas para a festa” dentro de sua própria casa. A cada dia eu lia aquelas notícias, que insistiam em anunciar “Comitê olímpico mantém decisão de não incluir religiões afro-brasileiras no espaço ecumênico”. A pergunta que me rondava a cabeça era o que mais essa notícia nos dizia sobre o processo violento de silenciamento e invisibilização pelos quais passam essas matrizes religiosas, que são espaços de

vivência, de resistência, de acolhimento, de articulação de saberes de milhares de pessoas nesse país?

Pensando o contexto da Amazônia, o cenário se repete e é também sintomático no que se refere ao lugar que é construído para os terreiros na teia social, racial e religiosa da região. Meu argumento aqui é que esse lugar tudo tem a ver com uma negação histórica que por muito se reproduziu, mesmo na academia que a Amazônia não teria recebido um contingente significativo de população negra, transposta do continente africano no período colonial. Essa suposta irrelevância da mão de obra negra escravizada implicou em uma desconsideração das contribuições históricas, sociais, econômicas, religiosas que essa população forneceu na construção das cidades da região.

Este capítulo, contudo, na medida em que se constitui uma problematização acerca desse silenciamento historiográfico, alinha-se a um movimento contrário, que vem, justamente, abordar a pertinência a presença negra na Amazônia e a força dos terreiros de religião de matriz africana. E nesse enredo, são especialmente os trabalhos produzidos no estado do Pará que nos dão elementos para questionar essa suposta irrelevância. Assim, pensar também como o trato dado aos saberes das religiões de matriz africana pelas epistemologias dominantes pode estar ligado a esse mesmo projeto de produção de invisibilidade pela historiografia, por exemplo, que reafirma uma geopolítica ocidental de conhecimento, que abordaremos posteriormente. A discussão sobre afro-religiosidade na Amazônia pode ser um caminho interessante para ajudar a tecer esse argumento em que está em jogo a articulação de conhecimento, uma crítica epistêmica e processos de silenciamento e invisibilização.

De maneira sintética, o capítulo se constrói sobre as seguintes propostas. A primeira delas diz respeito a um diálogo com produções clássicas e mais contemporâneas em relação ao contexto e temáticas de estudo sobre as religiões de matriz africana na região norte, de modo que possamos traçar um panorama. Além, disso, busca dialogar com o argumento de que historicamente se produziu uma invisibilização a respeito não só da presença negra, como de temáticas relacionadas à população negra na região amazônica, entre essas temáticas certamente se encontra a existência de espaços de práticas religiosas de matriz africana. A ideia da proposta é convergir experiências minhas em relação aos terreiros com os quais tenho contato,

experiências que muito me ajudam a pensar sobre processos de invisibilização e silenciamento.

2.1 A HISTORIOGRAFIA TAMBÉM SILENCIA

A maneira caricata com que a Amazônia vai sendo construída no imaginário das pessoas de outras regiões do Brasil, ou de outros países enfatiza sobre ela a ideia de um vazio demográfico em que a floresta se sobressai, mas a presença humana é escassa. Ainda se concebe, projetando um exotismo, sobre o qual debatemos no capítulo anterior, a presença indígena e mestiça na qual os brancos aparecem como os operadores da colonização. Entretanto, no enredo dessa construção, reforçada durante muito tempo pelos estudiosos da história e da geografia da Amazônia, mobiliza-se uma gramática da ausência, em que a mão de obra negra não teria se efetivado e, portanto, não teria sido sequer elemento que carecesse de destaque no que se refere, por exemplo, ao desenvolvimento de atividades econômicas no norte do país. Não raro abrimos livros didáticos nas escolas e nos deparamos com uma narrativa que salta da exploração da mão de obra indígena no período colonial, para a chegada do grande contingente populacional advindo do nordeste, recrutado especialmente para trabalhar na extração da borracha.

Nesse enredo, parece que toda a lógica econômica da região girou em torno da exploração de mão de obra nordestina e indígena e ainda é comum passarmos por todo o período de formação escolar ignorando por completo outras formas de ocupação e a existência de outros trabalhadores na Amazônia. A questão da economia da região parece fator fundamental para entender esse processo, segundo Bezerra Neto (2001). A força da atividade extrativista, base sobre a qual se consolidou a exploração econômica local em muito destoou da maneira como se deu a colonização e a ocupação de regiões outras, tais como a Bahia, o Rio de Janeiro, ou Pernambuco. Nesse sentido, as especificidades constituintes do norte vão caracterizando-o como distanciado do contexto colonial do país. Complementar a isso, se promove uma leitura equivocada de que a dinâmica econômica extrativista, que não desenvolveu grandes terras de plantio representou também a carência da mão de obra negra transposta do continente africano. Essa retórica da ausência é refutada enfaticamente por Bezerra Neto, que recoloca a

questão em um plano de discussão que reafirma a necessidade de voltar o olhar justamente para as especificidades da Amazônia³⁷.

Nesse sentido, o autor constrói o argumento de que 1. É necessário destacar a heterogeneidade do sistema econômico da região, onde, além da coleta das chamadas drogas do sertão³⁸, houve também o estabelecimento de atividades de agricultura e de criação animal. Desse modo, solapar essa heterogeneidade não só dificulta um aprofundamento da leitura acerca panorama da economia regional, como também 2. Silencia a heterogeneidade da própria mão de obra que se estabelece como força de trabalho que sustentou a economia da Amazônia colonial. Assim, de acordo com o que Bezerra Neto (2001) vai nos explanando, a mão de obra indígena, apesar de ter sido extremamente importante para a manutenção econômica, não responde à totalidade da mão de obra explorada no contexto amazônico.

Restringir nossa compreensão do processo de ocupação portuguesa da dita região unicamente em função de uma economia extrativista baseada na exploração do trabalho dos índios parece ser uma leitura empobrecida dessa mesma realidade, uma vez que não dá conta de que o processo de colonização lusa na Amazônia implicou igualmente o estabelecimento de uma economia e sociedade lastreadas em atividades agrícolas e criatórias voltadas para o mercado, explorando igualmente o trabalho cativo dos índios e, sobretudo, o trabalho escravo de origem africana. (BEZERRA NETO, José Maria. **Escravidão negra na Amazônia (Sécs. XVII-XIX)**. Belém: Paka-Tatu, 2001.)

A contextualização à qual o autor se propõe a fazer nessa obra rejeita comparações rasas e pouco elucidativas entre a exploração colonial portuguesa na

³⁷ Vale ressaltar que a configuração política, econômica, administrativa e geográfica do período colonial dividia a região em províncias, de modo que o que aqui estamos chamando de Amazônia ainda eram as antigas províncias de Grão-Pará e Maranhão.

³⁸ As drogas do sertão era como ficaram conhecidas as especiarias extraídas da Amazônia no período colonial. A coleta das drogas do sertão- cacau, castanha, entre outras, foi uma das primeiras atividades econômicas desenvolvidas na região no período colonial.

Amazônia e em outras regiões da América. Essas comparações, especialmente no que tange ao modelo escravagista é que influenciaram fortemente a construção de uma gramática da ausência em torno da mão de obra negra escravizada na região norte. Para entender a consolidação dessa presença que se faz forte e fundamental na formação histórica, econômica e cultural das cidades amazônicas é necessário, portanto, entender as especificidades e os elementos que teceram a base econômica local em si mesmos. Desse modo, desconsiderar essa presença é invisibilizar também e existência de um conjunto de outros aspectos de ordem cultural, linguística e religiosa que advieram da ocupação da Amazônia também por corpos e subjetividades negros.

Um exemplo notório da força dessa presença, constitutiva, entre outros, da história, tiramos da cabanagem³⁹. Autores como Vicente Salles (2004) são enfáticos em frisar a centralidade da participação negra no movimento, que foi marcado por uma forte reatividade à violência à qual sempre estiveram submetidos negros, indígenas e caboclos- convencionalmente chamados pelo termo genérico de camadas populares. O ápice da revolta dos cabanos foi a tomada do poder do estado do Pará.

A cabanagem contou, desde seu início com a participação ativa de negros- libertos e escravos. A incorporação neste movimento, colocando entre suas reivindicações a liberdade dos escravos, visava evidentemente a abolição do regime servil (...) a cabanagem teve como principal consequência, a desorganização do regime escravista. Cessado o movimento, este lentamente se refez. Os negros que escaparam foram engrossar os quilombos. Os mais famosos se localizam no Tapajós e no Trombetas (...) (SALLES, Vicente. **O Negro na Formação da Sociedade Paraense**. Belém: Paka-Tatu, 2004.)

O protagonismo de negros e indígenas, principal força impulsionadora do movimento cabano, nos ajuda a pensar a diversidade e a complexidade das relações

³⁹ Vicente Salles (2004) descreve a cabanagem como um dos mais profundos e sérios movimentos, caracterizado pela intervenção das classes populares nos caminhos políticos do Grão Pará e pelo questionamento do status quo e da condição de exploração à qual estavam submetidas essas camadas. O movimento explodiu em 1835.

estabelecidas na região, desenhadas não apenas pelas elites brancas e pela presença indígena, como Ygor Cavalcante já apontou no texto mencionado na epígrafe deste capítulo e Bezerra Neto enfatizou ao longo de seus estudos.

Nessa mesma linha argumentativa que questiona a suposta irrelevância da presença negra na Amazônia está o trabalho de Vicente Salles (2004), ao qual fizemos referência na citação acima, um dos precursores dos estudos que deram centralidade para a influência da população negra na formação histórica, social, cultural e econômica da região. A partir de um recorte mais específico do Pará, o autor vai apontar a precariedade do conhecimento produzido pela historiografia, que por muito tempo considerou a temática sem importância. Em suas obras, entre as quais destaco *O Negro na Formação da Sociedade Paraense* (2004), Salles vai constituindo uma teia de elementos históricos, políticos, sociais, econômicos, culturais e religiosos que reapresenta o Pará tendo a população negra como um de seus pilares mais importantes.

Ao longo do texto o autor vai construindo o argumento se valendo de uma combinação de dados historiográficos, diálogos com outras produções antropológicas, como é o caso da obra de Edison Carneiro e também com uma literatura que permite apresentar aspectos de cunho cultural, tais como música e poemas. Nesse movimento Salles organiza uma composição diversa cujo principal objetivo é apresentar elementos que questionem a ausência de um contingente populacional significativo formado por pessoas negras na Amazônia. Assim como as letras de carimbó transcritas logo no início do capítulo, o autor também se vale desse tipo de construção textual para expor elementos, por exemplo, de cunho cultural que endossem seu argumento de modo a reconstruir uma imagem sobre a região em que a mão de obra trazida no período colonial não só se fez presente e importante, como desdobrou-se em mecanismos de resistência, como a participação na cabanagem e na formação de quilombos e de produção cultural, para citar alguns exemplos.

Do ponto de vista religioso, o autor afirma que a presença africana imprimiu também aí suas marcas, mas destaca o caráter sincrético das expressões religiosas, ao dizer que não se tratam de denominações puramente africanas, mas do fruto da incorporação também de elementos católicos e indígenas. Mas não é a ideia de sincretismo que Vicente Salles (2004) enfatiza em seus apontamentos sobre os chamados batuques, que se constituíram na região e sim a repressão sofrida durante

muito tempo pelas sacerdotisas e sacerdotes e pelos espaços onde se desenvolviam práticas afro-religiosas. A proibição dos toques em Belém, à qual o autor faz referência ao ano de 1938- consonante com um movimento de perseguição de proporções nacionais- que perdurou longos anos, caracterizou um cenário completamente desfavorável. Por um lado, esse cenário forçou uma organização mais sistemática das lideranças na luta por direitos, mas por outro, imputou aos terreiros um duro processo de silenciamento, marcado pela repressão policial, a destruição de diversos espaços de práticas afro-religiosas e a perseguição de suas adeptas.

Assim, tanto a *pajelança*, herança indígena, como o *batuque*, contribuição do negro, tiveram de enfrentar através dos tempos, a intolerância oficial e a consequente repressão policial (...) no Pará, proibiram essas manifestações; provam, portanto, a continuidade da intolerância e que a sociedade oficial continuava a exigir disposições repressivas (...)(SALLES, Vicente. **O Negro na Formação da Sociedade Paraense**. Belém: Paka-Tatu, 2004.)

Pegaremos então esse gancho para adentrar mais especificamente em uma discussão sobre a presença de expressões afro-religiosas no estado do Pará. Anaíza Vergolino analisou em “O Tambor das Flores: uma análise da Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Pará”, sua dissertação de mestrado defendida pela Universidade de Campinas, a atuação dessa federação, a FEUCABEP, ainda hoje existente. O período de ditadura civil-militar, além de impor perseguição aos terreiros de práticas afro-religiosas, teve como uma das principais consequências a organização institucionalizada das lideranças afro-religiosas por meio de órgãos representativos. No caso do estado do Pará, a fundação da Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros é que se encarregou de estabelecer mediação entre terreiros e os agentes estatais⁴⁰.

⁴⁰ Vergolino (1976), Luca (2003) e Bemerguy (2014), entretanto, problematizam a atuação da FEUCABEP, apontando desdobramentos outros, como uma atuação coercitiva da própria Federação em relação aos terreiros afro-religiosos. No caso do trabalho de Bemerguy (2014), a pesquisadora identificou, através de extensivo trabalho de campo, que em Santarém, a vinculação da FEUCABEP com órgãos de

No trabalho desenvolvido por Vergolino (1976), compreender a atuação dessa instituição foi importante no entendimento da regulamentação do campo em Belém. Por outro lado, é fundamental para o entendimento da complexificação do campo afro-religioso também em Santarém. À FEUCABEP que as afro-religiosas da cidade fazem referência na explicação da chegada do candomblé, onde antes só havia práticas de umbanda e de mina, conforme explicou a Iyá Ozanélia no trecho da conversa em que tivemos o privilégio de ouvi-la e que foi transcrito já no capítulo anterior. Esse desdobramento nos conecta diretamente com a história do Ilê Asé Oto Sindoyá, uma vez que Iyá Ozanélia foi uma das lideranças que se iniciou no candomblé a partir da ordem trazida pela FEUCABEP de que só poderia manter terreiro aberto quem raspasse santo no candomblé.

O que fez eu entrar no candomblé, minha filha, como eu disse, foi o sofrimento (...) quando apareceu um povo de Belém, justamente a Federação, chegou de Belém em Santarém dizendo que quem não raspasse o orixá, quem não raspasse não abria mais casa, não tocava mais tambor, gente, era aquilo que era a minha vida. (Aula ministrada pela Yalorixá Ozanélia na Universidade Federal do Oeste do Pará. Setembro de 2016)

Entretanto, o texto de Anaíza Vergolino (1976), além de compreender todo o processo que levou à fundação da Federação e o modo como esta se organiza e desempenha seu papel, enfatiza o incômodo da pesquisadora em relação à ausência de estudos sobre o que denomina de cultos de possessão na região norte, sendo, portanto, até então, um tema sub- estudado e invariavelmente tratado sob generalizações e sem muita profundidade, conforme afirma. Assim, a partir da ideia de observar a continuidade da FEUCABEP no exercício de organização institucionalizada dos terreiros, Vergolino denuncia também a carência de estudos acerca da presença negra africana na Amazônia e de cultos de possessão. O trabalho desenvolvido por Anaíza

repressão policial implicava, inclusive, o fechamento de terreiros não federalizados. Para mais informações ver as autoras supracitadas.

Vergolino se consolidou uma das grandes referências para os estudos sobre da afro-religiosidade na Amazônia e especialmente no estado do Pará.

Sigamos ainda em um cenário afro-paraense. Taíssa Tavernad de Luca e Marilú Campelo (2007) também destacam que a Amazônia é vista como de pouca importância no que se refere ao contexto da presença negra africana, de modo que a religiosidade de matriz africana seguiu por muito desconsiderada nos estudos. Os pesquisadores da região só passaram a voltar o olhar sobre a temática na década de 1970.

Em “As duas africanidades estabelecidas no Pará”, Luca e Campelo consideram o estabelecimento de expressões afro-religiosas também como expressões da africanidade existente no estado. Assim, lançam foco especialmente sobre a Mina e o Candomblé, as duas denominações de maior projeção no Pará, segundo enfatizam, com o objetivo de informar sobre a chegada e o estabelecimento das mesmas. Seu texto nos oferece um panorama bastante ampliado no que se refere a tais denominações afro-religiosas. A Mina teria sido trazida do Maranhão através da crescente leva migratória de nordestinos para o estado do Pará e no Maranhão, por sua vez, teria sido fundada por negros transpostos pelo Atlântico, do Daomé. Embasadas em documentos e especialmente em trabalhos de outras pesquisadoras do tema na região, como Anaíza Vergolino e também no trabalho de campo com os terreiros em Belém, as autoras reafirmam a chegada do candomblé no estado advindo da Bahia.

Santos (2012) converge para esse argumento e afirma a chegada das religiões de matriz africana ao estado do Pará remontando ao período colonial e que os terreiros começam a ter suas fundações noticiadas desde o século XIX. Historicamente, aponta a autora, os chamados batuques começam a se instalar em Belém no período da exploração da borracha, que ficou conhecido como *Béle Époque*, tempos de grande desenvolvimento econômico na região amazônica. A exploração da matéria prima cara ao mercado internacional atraiu a mão de obra nordestina, o que, seguindo o argumento de Santos, coincide com o estabelecimento dos primeiros terreiros e práticas de religiões de matriz africana no Pará. Práticas estas conhecidas como batuques. O campo religioso no Pará, contudo, aos poucos vai se pluralizando e se complexificando, em relação a suas práticas, mas também em relação às suas formas de organização política- tema de interesse da autora.

A chegada do candomblé ao estado marca esse processo e data da década de 1960, estabelecendo o que Daniela Santos identifica enquanto um trânsito entre denominações religiosas de matriz africana, agora instaladas em Belém. Essa nova configuração para a qual a autora chama a atenção, estabelece características locais às práticas, a exemplo do que argumentam Sena e Barros (2014), a religião dos orixás tem também a presença de culto aos caboclos. No cenário de Santarém esse trânsito também acontece, a exemplo do Ilê Asé Oto Sindoyá, muito em virtude do próprio processo temporal que marca a chegada de cada uma das denominações afro-religiosas na cidade. O candomblé só vem se estabelecer algum tempo depois, já na década de 1980, quando muitas sacerdotisas e sacerdotes há muito já praticavam mina e umbanda. Assim, a possibilidade de transitar entre práticas é explícita, mas as diferenças entre cada uma das denominações é muito bem evidenciada. No Caso do Ilê Asé Oto Sindoyá, marcar a ancestralidade africana é extremamente importante na sua afirmação enquanto uma casa de candomblé.

Eu toco mina, meus filhos, mas a minha casa é Ilê Asé Oto Sindoyá, porque é uma casa de Candomblé. O caboclo a gente acende a velinha dele, lá na casinha dele, mas não chamamos caboclo, mas quando eles saem o pau rola, né (risos) vamos dançar, caboclo (...) Caboclo são entidade, né, que são os índios, né, os encantados, os preto velho, essas coisa. A divindade são os orixás, né. São a natureza, a natureza é os orixás. Uma coisa é entidade, outra é divindade. (Aula ministrada pela Iyalorixá Ozanélia na Universidade Federal do Oeste do Pará. Setembro de 2016)

Levando em consideração todos esses elementos, ainda que possamos perceber distintas abordagens e enfoques dados por cada uma das autoras trazidas até agora, todas fazem referência ao que se constituiu um grande problema para quem trabalha com temas como afro-religiosidade na Amazônia. O que estou chamando aqui de uma retórica da ausência, mobilizada tanto em estudos historiográficos, quanto antropológicos afirmou por muito tempo que, em sendo irrelevante a presença de um contingente populacional composto por pessoas negras, temáticas como estudos sobre

afro-religiosidade também não careceriam de grande destaque. Essa suposta irrelevância, como bem se pôde vislumbrar a partir das discussões é altamente questionável, pois desconsidera a heterogeneidade dos processos de formação da Amazônia.

Em termos de uma discussão racial, para Guerreiro Ramos (1957) a negação da presença negra no norte e nordeste do país deve ser entendida a partir da construção discursiva que reafirma a excelência da brancura e a degradação estética do negro. Questionando os dados do senso em que o contingente de população preta nessas regiões era baixíssimo, o autor aponta para o que vai chamar de “patologia social do branco”. Segundo seu argumento, há entre a minoria branca do norte e do nordeste um desequilíbrio de auto estimação, que faz com que estes disfarcem sua real condição étnica- de mestiços, de acordo com Guerreiro Ramos- através de mecanismos psicológicos compensatórios, para não encarar a fragilidade dessa identificação. As oscilações de autoestima explicitam, assim, polos de oposição: a superioridade desejada, porém fictícia e, por outro lado, a inferioridade sentida com intensidade.

Os apontamentos feitos por Guerreiro Ramos (1957) evidenciam que o que está no centro da discussão em relação à retórica que reafirma a ausência de população negra na Amazônia, é uma invisibilização em torno de tudo o que pode ser desdobrado dessa presença. Ao silenciar sobre a presença fundamental da população negra na Amazônia, ignora-se também a sua existência e influência enquanto elemento constitutivo de relações sociais, históricas, econômicas, culturais, religiosas e linguísticas da região. Para quem mora em cidades como Santarém, esse silenciamento passar por desconsiderar, por exemplo, as formas de resistência materializadas nas comunidades quilombolas da região do Tapajós⁴¹, onde se encontra a cidade. No caso deste trabalho, implica em invisibilizar a existência de práticas afro-religiosas também e é justamente

⁴¹ De acordo com a Federação das Organizações Quilombolas de Santarém- FOQS existem hoje dez comunidades quilombolas na região de Santarém, informações acessadas em <http://quilombolasdesantarem.blogspot.com.br/p/quilombos.html>. Se expandirmos essa pesquisa para toda a região norte, dados atualizados até 2015 apontavam a existência de 442 comunidades quilombolas em toda a região, sendo 403 só no estado do Pará, dados acessados em <https://uc.socioambiental.org/territ%C3%B3rios-de-ocupa%C3%A7%C3%A3o-tradicional/territ%C3%B3rios-remanescentes-de-quilombos>.

nesse ponto que a discussão aqui segue, pensando como eu mesma me situo nesse contexto.

2.2 O TERREIRO NUNCA VISTO, OU OS DESDOBRAMENTOS DOS PROCESSOS DE INVISIBILIZAÇÃO.

Era mês de abril de 2012 e eu estava fazendo um trajeto muito usual do centro da cidade até a minha casa. Sempre preferia pegar esse ônibus que apesar de ter um percurso mais extenso, me deixava bem mais próxima de casa, o que eu achava mais confortável do que ter que andar por mais tempo sol quente de Santarém. Aquele era um trajeto que eu fazia há anos, um dos primeiros que minha mãe me ensinou logo que aprendi a andar de ônibus, ainda quando criança, de modo que o caminho todo eu conhecia. Como de habitual, entrei e sentei logo na janela, a procura de um vento que apaziguasse a quentura; eu gostava daquele lugar, junto à janela, porque através dela eu podia observar a rua e as pessoas. Gostava especialmente quando saíamos do centro e entrávamos nos bairros, onde era possível ver crianças brincando, pessoas nos bares conversando e jogando sinuca nos fins de tarde.

Durante o trajeto o ônibus ia fazendo paradas, em um desses pontos eu tomei um susto ao, surpreendentemente, me deparar com a fachada de um terreiro de mina, com pintura em azul e branco e um nome que anunciava que ali era a Tenda de Ogum. O susto só não foi maior que a empolgação em ter descoberto um “terreiro novo”, naquela época ainda estávamos conhecendo e mapeando as casas de religião de matriz africana pela cidade e cada novo lugar significava muito para nós. Representava a possibilidade de conhecer novas histórias, de entender melhor o cenário afro-religioso, de ampliar a cartografia dos terreiros e religião de matriz africana em Santarém. As histórias desses terreiros e dos afro-religiosos eram fundamentais para o andamento do projeto, mas também para constituir a história da cidade a partir de outra perspectiva.

O entrecruzamento entre sua existência e a trajetória de Santarém só pudemos ter dimensão a partir do contato com eles, uma cidade em que as pessoas insistiam em afirmar que “não tem terreiro”, conforme mencionei no capítulo anterior. Desde uma pequena coluna mantida por um tempo em um jornal local, cuja colunista era uma das mais antigas mães de santo da cidade, até a vinculação conhecida de um pai de santo a um dos times de futebol da cidade, o São Raimundo, inúmeros foram os elementos que nos permitiram estabelecer esses elos entre a presença de terreiros e a história de

Santarém. No momento dessa narrativa, no entanto, a ocupação da cidade por esses espaços ainda era um panorama em construção.

“Deve ser um terreiro recém-aberto”, eu pensava, afinal, eu nunca o tinha visto em todos aqueles anos que pegava o mesmo ônibus quando queria voltar do centro da cidade para casa. Cheguei junto às colegas Anderson e Telma e à professora Carla naquele mesmo dia animada com a notícia de uma nova casa que poderíamos incluir na lista dos lugares a conhecer, coisa que fizemos em pouco tempo. Informamo-nos sobre um toque que aconteceria no terreiro e para lá fomos acompanhar a cerimônia.

A casa era conduzida por Mãe Valdéia⁴², filha de santo de outra conhecida mãe de santo da cidade. Mãe Valdéia trabalhava com a cabocla Mariana e sua casa me chamou a atenção pela presença significativa de mulheres, em número maior do que eu já havia visto em outros terreiros. À exceção dos tambores, exclusivamente tocados por homens, as mulheres dominavam aquele espaço. Já dentro do terreno, mas ainda do lado de fora do barracão vi imagens de exus e pomba giras, algumas velas rodeavam as imagens também e mais próximo à porta de entrada do barracão, onde os toques eram realizados, era possível ver imagens em tamanho real da Cabocla Mariana, Seu Zé Pilintra e Seu Boiadeiro, além de outras várias imagens de caboclos em tamanhos menores. O barracão tinha o teto baixo e apesar de não ser muito amplo acolheu de maneira confortável quem estava ali. A primeira entrevista com Mãe Valdéia foi realizada ainda em abril de 2012 e na conversa soubemos que a casa estava em funcionamento já há alguns anos. Ao contrário do que eu pensei imediatamente em que vi a fachada do terreiro ainda naquela tarde em que estava no ônibus, não era um “terreiro novo”, não havia começado seus trabalhos naquele mesmo ano.

⁴² Mãe Valdéia faleceu no ano de 2016. Seu falecimento não foi acompanhado por nós de mais perto, como foi o caso de mãe Anita, à qual me referi no capítulo anterior, só ficamos sabendo algum tempo depois. No início de 2017 tentei contato com algumas lideranças da cidade, para saber notícias sobre o campo afro-religioso, depois de um ano de vários falecimentos de lideranças religiosas, pudemos acompanhar ou tivemos notícias de pelo menos quatro mães de santo que faleceram. Passando de ônibus novamente pela frente do terreiro visualizei uma placa de venda e as iconografias que marcavam a existência de uma casa de mina ali haviam sido substituídas por uma pintura totalmente branca. Semanas depois retornei até lá em busca de alguém que pudesse me dar mais informações, na casa não havia mais ninguém.

Imagem 3: Terreiro de Mina Tenda de Ogum



Fonte: Pereira, Anderson. 2012.

Meus olhos insistiram por um bom tempo em não ver, não enxergar, ou talvez não reconhecer que ali se localizava um terreiro de práticas afro-religiosas. Penso que reconhecimento seja uma boa palavra para mobilizar aqui, reconhecimento da importância desses espaços para a história e o cenário religioso de Santarém, reconhecimento de sua própria condição de religião. A informação de que a casa já funcionava há um bom tempo me impactou muito, pois eu certamente já passara pela frente do terreiro em outros momentos, mas por que não identificava aquele como um espaço de práticas religiosas? Cheguei a compartilhar esse sentimento com as colegas do NPDAFRO e com professoras da rede municipal de ensino em ocasião de uma oficina de jongo que promovemos como atividade de formação em parceria com a Coordenadoria de Diversidade Étnico-Racial da Secretaria Municipal de Educação. Era como se só naquele momento meus olhos tivessem se aberto.

Durante anos, eu fiz um trajeto de ônibus que inevitavelmente me fazia passar em frente ao terreiro de mina Tenda de Ogum, com uma fachada que identificava e marcava aquele como um espaço de práticas afro-religiosas⁴³ e, ainda assim, eu não o

⁴³ A maior parte dos terreiros na cidade que pudemos conhecer, frequentar e mapear mantinha nos muros identificações com os nomes das casas e iconografias referentes a entidades e orixás cultuados pelo terreiro.

enxerguei ali por muito tempo. Meus olhos estiveram mesmo por tanto tempo desavisados ou foram na realidade ensinados a não reconhecer a presença daquele e de tantos outros terreiros espalhados pela cidade?- eu me perguntei por muito tempo. Alguns, eu fui descobrindo aos poucos, estiveram tão perto, mas eu simplesmente ignorava sua existência. O que essa minha experiência pode elucidar em relação a uma reflexão acerca de processos de silenciamento e invisibilização pelos quais passam os espaços, as práticas, os conhecimentos, os corpos afro-religiosos? É possível conectar essa narrativa, com todo o significado que ela carrega, a uma discussão produzida pela historiografia, que questiona a irrelevância da presença negra africana na Amazônia?

Entendo que a compreensão desses processos de perseguição e silenciamento pelos quais os terreiros de religião de matriz africana passaram e ainda passam, é bom frisar, bem como a invisibilização da presença negra na Amazônia, questionada por autores como Anaíza Vergolino (1976), Bezerra Neto (2001) e Vicente Salles (2004) podem ser caminhos preciosos a serem conectados com a situação que vivenciei. Os processos aos quais estou me referindo, estão longe de serem frutos do acaso, são sistematicamente produzidos e estabelecem elo entre um imaginário do senso comum e uma legitimidade advinda da academia. A retórica da ausência que marcou a produção historiográfica sobre o contexto colonial da Amazônia em relação à presença de corpos e conhecimentos negros, perpetuou mecanismos de exclusão que extrapolam os limites dos livros de história e reafirmam a inexistência dessas pessoas.

Mas não somente. Negar ou silenciar que os espaços da Amazônia também são ocupados por corpos e subjetividades negras rejeita toda e qualquer influência que possam exercer sobre o contexto da região, entre elas a influência religiosa. Quando me perguntou se eu era de Salvador- a despeito do meu sotaque que costumo evidenciar ainda mais quando estou “fora de casa”- o colega parecia não conseguir associar qualquer possibilidade de estudos sobre afro-religiosidade e a região norte. Ali seria talvez o lócus preferencial dos estudos sobre comunidades indígenas, para certa etnologia, ou seria lugar de estudos de comunidades rurais, seguindo ainda campos e temáticas estabelecidas pela antropologia. Chegamos ainda até os estudos de sobre religiosidade popular, cujo precursor foi Eduardo Galvão (1976), com o clássico “Santos e Visagens: Um estudo sobre a vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas”, no qual o autor elabora sobre a formação da religiosidade do caboclo da Amazônia. Essa

religiosidade, no entanto, é fruto do que Galvão chama de um amalgama entre a cultura indígena e ibérica.

Mas como enfatizaram Luca e Campelo (2007) e Vergolino (1976), a partir do campo em Belém e pelo que minhas próprias experiências ao longo desses cinco anos de trabalho junto ao contexto afro-religioso em Santarém também evidenciaram, os estudos sobre religiões de matriz africana na Amazônia é tema de pouco enfoque. E isso é sintomático. Não enxergar os terreiros com seus axés, seus fundamentos, seus saberes, plantados em Santarém, tal qual eu fiz por muito tempo, ou afirmar que eles não existem é apagar sua participação na história da cidade e assumir os riscos de um olhar enviesado, formatado para eleger determinados espaços e invisibilizar outros tantos. Chimamanda Adiche fala sobre os perigos de uma história única⁴⁴ que, segundo ela, torna superficiais as experiências, negligencia a diversidade de histórias e cria estereótipos. Seu argumento é potente ao apontar a maneira como as relações de poder elegem e reproduzem certas histórias e silenciam um conjunto de outras perspectivas que igualmente compõem enredos, vivências e cotidianos.

Tomo de empréstimo o jogo de posições que a autora constrói e no qual se situa, ao falar sobre o seu lugar enquanto alguém que pode tanto ser olhada, como lançar olhares estereotipados, alimentados pela perversidade das histórias únicas. O incômodo que me mobilizou a escrever este capítulo, entre outros, foi o de perceber como as pessoas pouco conheciam o lugar de onde eu vim e de onde produzo pesquisa, a Amazônia. Assim como uma necessidade de marcar meu interesse em dialogar com uma bibliografia com a qual tive contato já na universidade, que discute o modo como a região é e sempre foi formada por corpos e saberes negros. Mas a história única que homogeneíza o norte do país como fundamentalmente católico e de influências indígenas e europeias também alimentou meu imaginário. A etnografia da minha experiência ao “descobrir” a Tenda de Ogum e a confusão que me gerou ao saber que eu havia passado por ali inúmeras vezes, sem reconhecer aquele terreiro exemplifica as limitações e a ignorância do olhar de quem cresceu sem aprender sobre afro-religiões.

A perspectiva sob a qual eu fui criada corrobora com essa história única, de modo que a meu ver, tratar da negação da presença negra africana na Amazônia colonial

⁴⁴ O discurso proferido pela escritora nigeriana pode ser acessado em <https://www.youtube.com/watch?v=EC-bh1YARsc>.

e não enxergar a existência dos terreiros em Santarém são faces da mesma moeda, processos correlatos de invisibilização e silenciamento, ou como argumenta Chimamanda Adiche, reproduções de uma história única. Por isso mesmo entendo que falar a partir do norte do país sobre conhecimentos produzidos em terreiros de religião de matriz africana precisa ser mais uma forma de reconhecer a longa existência e resistência que mulheres e homens negras, negros e afro-religiosas produziram desde os primeiros contingentes populacionais que chegaram à região.

Fazendo um paralelo com o que Wanderson Flor (2010) aborda em sua tese de doutoramento, é questionar a *geopolítica* de conhecimento que a modernidade fez nascer, em que se produz a partir do ocidente e dali se imprime leituras sobre o mundo que, contudo não consideram a diversidade existente. Se Flor fala da necessidade de produzir sobre o sul a partir do sul, podemos arriscar em falar sobre a Amazônia a partir da Amazônia, considerando a ampla gama de possibilidades que a região nos apresenta. É romper com histórias únicas, como chamou Chimamanda Adiche e estereótipos e explorar justamente a multiplicidade de possibilidades, como é o caso dos estudos sobre afro-religiosidade no norte do país. Parece, então que estamos falando de um duplo, por um lado fortalecer perspectivas que rompem conhecimentos produzidos de maneira caricata sobre a Amazônia. Por outro, considerando um debate acerca da produção de saberes no espaço dos terreiros, que estamos desenhando e na qual entraremos de maneira mais profunda no capítulo a seguir, é questionar também de que maneira essas formas de conhecimento plasmadas pela modernidade que atendem a uma geopolítica ocidental criam barreiras para considerar amplamente formas diversas de se produzir saberes.

Falei anteriormente em processos correlatos de silenciamento, em relação à negação da presença negra na Amazônia e à minha recusa em enxergar a presença daquele terreiro pelo qual passei durante anos. Acredito que podemos somar a esse enredo o próprio reconhecimento dos saberes que circulam e são mobilizados no espaço do terreiro. Se consideramos a discussão sobre formas excludentes de produção de conhecimento, plasmadas pela modernidade, muito temos a refletir acerca do lugar construído para os conhecimentos afro-religiosos.

É pegando esse gancho que chegamos ao capítulo terceiro, que encerrará a nossa discussão nesse trabalho de dissertação. A seguir, apresentaremos de forma mais extensa

uma discussão sobre saberes articulados no espaço do terreiro, partindo de etnografias e trabalho de campo realizado junto ao Ilê Asé Oto Sindoyá e suas filhas. Ali fecharemos o caminho narrativo, ou ao menos tentaremos, em que alinhavamos primeiro o processo todo que desencadeou este trabalho, segundo, a necessidade de discutir afro-religiosidade na Amazônia a partir do entendimento de que era preciso localizar a discussão e dialogar com outras pesquisadoras que já produzem reflexões sobre os temas mais diversos nesse campo e por fim, de que maneira podemos pensar a produção de saberes no espaço do terreiro conectado a tudo isso.

Se aqui o diálogo com a bibliografia foi fundamental, no terceiro capítulo são as articulações e reflexões feitas pela Iyá Ozanélia e o pejigã Paulo que nortearão toda a discussão proposta. Temos, portanto, o objetivo de entender de que maneira se constituem esses conhecimentos, que elementos e pessoas envolvem e como são mobilizadas as noções de aprender e ensinar. Desse modo queremos expandir olhar e abrir outros registros no entendimento de que o chão do terreiro, além de espaço de vivência religiosa é também lugar de resistência, afetividade e especialmente, neste caso, de circulação de conhecimentos.

CAPÍTULO 3: “AQUI A GENTE TEM FOLHA”: TERREIROS DE RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA COMO ESPAÇOS DE ARTICULAÇÃO DE SABERES

Porque isso vem de África, não vem de nós que inventamos aqui. Isso é cultural, né, isso vem de lá. Vem daqui de todos e nós aqui, nós tamo pegando só as barcas. Porque a sabedoria vem de lá. Vem de lá. (Aula ministrada por Iyá Ozanélia na UFOPA. 2016)

O candomblé tem um conhecimento infinito, e pra ter esse conhecimento tem que ter dedicação e convívio dentro do axé, pra aprender com os nossos mais velhos. (Entrevista com Pejigã Paulo do Ilê Asé Oto Sindoyá. 2016)

Para iniciar este capítulo, acredito ser fundamental retomar aquilo que foi abordado no capítulo anterior, no qual apresentei o panorama dos estudos sobre afro-religiosidade na Amazônia. Conforme argumentei, compreender o estabelecimento desse campo exigiu também a compreensão do que chamei de processos de invisibilização e silenciamento. Tais processos são produzidos acerca da relevância da presença da mão de obra negra escrava na região, das temáticas relacionadas aos estudos das comunidades negras e suas contribuições em termos culturais, econômicos e religiosos e os consequentes desdobramentos desses processos perversamente produzidos. Creio ser relevante trazer novamente esse ponto, pois o tomando como ponto de partida, mantenho neste capítulo, como um dos argumentos a serem abordados, a necessidade de considerar os processos de silenciamento, principalmente, em se tratando dos saberes mobilizados no espaço do terreiro. Refletir acerca desses conhecimentos diz respeito também a romper o silenciamento e a invisibilização produzidos em torno desses espaços, dessas práticas e desses corpos.

Existe, de acordo com a minha aposta e, cuja defenderei mais à frente, um entrecruzamento desses processos que envolvem 1. A região norte, na negação da relevância da presença negra africana por parte da produção historiográfica e que se reproduziu por muito tempo; 2. A invisibilização produzida em torno dos terreiros em Santarém, inclusive com o discurso de não existência desses espaços na cidade,

conforme apresentei; 3. A negação dos saberes mobilizados nos terreiros enquanto saberes em si mesmos.

É preciso enfatizar que não se trata, contudo, de desvelar tudo aquilo que há de conhecimento sendo produzido no terreiro, mesmo porque há que se considerar a dimensão do segredo extremamente importante às religiões de matriz africana, como o candomblé e do protagonismo das pessoas em dizer aquilo que elas estão dispostas a tratar em termos mais públicos. Trata-se antes de tudo, de considerar quais saberes são esses que se fala como sendo articulados no chão do terreiro e de que maneira as noções de saber, ensino, aprendizado são acionadas pelas pessoas com quem conversei no Ilê Asé Sindoyá. Entretanto, mais do que apresentar de que maneira a ideia de saber é acionada, pretendo também tecer uma crítica em termos epistêmicos, apontando o lugar da academia e da ciência modernas nesse processo de exclusão dos saberes afro-religiosos do rol do que é considerado e legitimado enquanto conhecimento.

Nesse sentido, esse capítulo se propõe a abordar o modo como os terreiros de religiões de matriz africana se configuram, além de espaços de vivência religiosa, também como espaços de articulação de saberes relacionados a essas matrizes. O cenário político que vivemos atualmente imputa o desafio de escrever a respeito de religiões de matriz africana e mais do que isso, imputa enorme desafio à existência dessas expressões religiosas, bem como à existência dos afro-religiosos e sua liberdade de culto. Se historicamente, as religiões de matriz africana experienciaram perseguições em diversos níveis, atualmente vemos uma busca de setores fundamentalistas da sociedade civil e do congresso atuando fortemente para retirar direitos duramente conquistados e criminalizar práticas referentes a essas religiões. Assim, trabalhar junto aos terreiros precisa ser também uma maneira de atuação contra essas tentativas.

Ao final do ano de 2016, enquanto essa dissertação estava sendo escrita, veiculou-se a notícia de que o STF havia acolhido uma denúncia do Ministério Público do Rio Grande do Sul, que tramitava em diferentes esferas há mais de dez anos e que visa proibir a prática do sacrifício animal nas “liturgias de matriz africana”⁴⁵. O tema envolve uma discussão que incorpora agentes, elementos e interesses diversos e apesar de não ser esse o ponto central da questão aqui, trago porque acredito que nos ajuda a pensar o quão complexo está o cenário e o avanço de pautas e demandas que atacam

⁴⁵ Notícia acessada no portal <http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=68292>.

diretamente a liberdade de culto a quem historicamente sofre perseguições e cerceamento. A eleição de grandes nomes do cenário neopentecostal, como é o caso do bispo Crivela no Rio de Janeiro, ou de Reginaldo Campos, figura de forte apelo aos fiéis evangélicos, reeleito vereador em Santarém representam bem o avanço dessas pautas.

Não acredito que minha produção e que as reflexões das pessoas do Ilê Sindoyá, com quem tive oportunidade de dialogar, possam se desvincular também de um questionamento acerca do racismo religioso e do preconceito. Não é meu interesse escrever sem qualquer vínculo com a realidade das pessoas e com assuntos que as afeta diretamente. Nesse sentido, acredito que tratar acerca dos conhecimentos articulados em religião de matriz africana seja também uma forma de encampar uma luta contra o racismo religioso.

Abordar esse tema nem de longe foi tranquilo, em virtude mesmo da riqueza dos elementos e da complexidade que representa tratar de saberes mobilizados, construídos e recriados no espaço do terreiro. Envolve atentar para quais saberes são esses, os atores envolvidos, quem é autorizado a ensinar, quem aprende, como aprende, as técnicas criadas por quem ensina, como o tempo está envolvido em todo esse processo, como as pessoas acionam e expõem noções de ensino e aprendizado no espaço de um terreiro. Quando delimitei recorte de pesquisa para a dissertação de mestrado talvez não tivesse a dimensão dessa complexidade, que por muito me tirou o sono durante a escrita, na busca de tratar com seriedade e sensibilidade todo o universo que envolve pensar acerca dos saberes nos terreiros de religião de matriz africana.

Para articular a proposta desse capítulo, que é também a chave central da proposta e do argumento dessa dissertação, o último desse trabalho, nele tratarei de apresentar etnograficamente situações e conversas que tive com as pessoas do Ilê Sindoyá. Duas delas ganham especial destaque aqui, a Iyá Ozanélia, mãe de santo e principal liderança do terreiro, que tive a oportunidade de ouvir falar sobre sua trajetória religiosa e sobre seu papel enquanto mãe de santo durante uma aula ministrada por ela no minicurso de Antropologia Feminista Negra: Experiência Viva, Ativismo Político, Interseccionalidade e Sexualidades, oferecido na Universidade Federal do Oeste do Pará por Carla Ramos, minha orientadora de graduação e amiga, no qual fui convidada a

compor enquanto uma das professoras. A segunda pessoa é Paulo, Pejigã⁴⁶ do terreiro, autoridade de grande importância no Ilê Asé Oto Sindoyá, com quem pude conversar diversas vezes ao longo dos anos em que estive frequentando o terreiro. Especialmente nos meses de campo para a dissertação, entre julho e setembro de 2016, período no qual, tive a oportunidade de fazer uma entrevista mais sistematizada com ele, a respeito de sua trajetória, seu papel ali e a maneira como estava envolvido com os saberes mobilizados e produzidos. Em virtude de sua reconhecida importância no terreiro por todos os membros da casa e a maneira como articula ideias relacionadas aos conhecimentos presentes em uma casa de santo, Paulo também ganhará destaque neste capítulo, que se pretende fundamentalmente etnográfico.

Entretanto, como toda boa etnografia é fruto também de um processo de teorização e de composição e diálogo com o que já vem sendo produzido por outras autoras em outros contextos, destaco que em termos bibliográficos este capítulo estabelece conexão com o que Denise Botelho e Wanderson Flor (2010) já produzem em termos de discussão a respeito da ideia de saber e de como essa noção é também aplicada e articulada no contexto de terreiros de religião de matriz africana. Além deles, Juliana Flórez- Flórez e José Jorge de Carvalho (2014) trazem preciosas contribuições à reflexão que emergiu a partir da experiência do Encontro de Sabres, projeto que visa promover intervenção no ambiente universitário em termos epistemológicos, com a vinda de mestras/es dos saberes populares para ocuparem também o espaço da universidade enquanto professores dos conhecimentos que dominam. Tais reflexões nos ajudarão a traçar conexões com o que contexto de Santarém apresenta em termos da discussão aqui proposta, compreensão dos terreiros como espaços de construção e articulação de saberes.

Começaremos essa narrativa a partir da etnografia do convite à Iyá Ozanélia para que ministrasse uma aula na Universidade Federal do Oeste do Pará- UFOPA, a partir disso, daremos início à discussão sobre saberes mobilizados no espaço dos terreiros. Na sessão a seguir, a etnografia da tarde em que fui ao Ilê Asé Oto Sindoyá fazer esse convite à Iyá Ozanélia nos auxilia em uma reflexão sobre a necessidade de

⁴⁶ *Pejigã é o cargo que dá vida, que corta pro orixá, que participa do nascimento do iaô, dos orôs, dos segredos do axé. Eu sou ogã aqui do terreiro, ogã é o meu cargo, eu faço tudo aqui dentro da casa, pejigã é o meu posto-* explicou-me Paulo em uma de nossas conversas em que eu pedi que me dissesse o que era um pejigã e o que fazia.

ocupar a universidade por corpos e vozes que dela estiveram excluídos por muito tempo.

3.1 UM CONVITE À IYÁ OZANÉLIA: OCUPAR O ESPAÇO DA UNIVERSIDADE É PRECISO!

No dia treze de setembro de 2016, cheguei ao terreiro por volta das quatro horas, era uma tarde bastante quente, como costumam ser as tardes na cidade depois de junho, mês em que as chuvas se tornam cada vez mais escassas. Muito sol e muita umidade tornam o clima praticamente insuportável, mesmo para alguém que, como eu, nasceu e cresceu em Santarém. Cheguei à porta do terreiro e sentei sob a aroeira, que fica na calçada, bem em frente ao terreno, precisava enviar uma mensagem à Carla, pois tínhamos combinado de irmos juntas, esperei um pouco, logo ela chegou e finalmente entramos. Eu levava comigo o livro da mãe Stela de Oxóssi, “Porque as Folhas Cantam”, que havia prometido de presente para a Iyá Ozanélia. Mãe Stela trazia naquele volume um conjunto de histórias, cantigas e escritos que diziam respeito aos conhecimentos em relação às plantas, conhecimento esse notadamente dominado pelos afro-religiosos. As plantas, na cosmologia do candomblé são do domínio de Ossain⁴⁷. O livro havia sido publicado com o apoio do INCTI⁴⁸, da UnB e eu consegui uma cópia na intenção de dar à mãe Ozanélia.

Carla estava ali por um motivo ainda mais especial. Estava em seu período de campo para o doutorado e resolvera ofertar um minicurso na UFOPA, universidade a qual é vinculada como professora. O minicurso chamava-se Antropologia Feminista Negra: Experiência Viva, Ativismo Político, Interseccionalidade e Sexualidades e eu a estava auxiliando. A ideia do curso era refletir, em conjunto com outras mulheres, inspiradas no debate já levantado por várias intelectuais negras latino americanas,

⁴⁷ No Candomblé Ossain é o orixá das plantas e ervas medicinais e litúrgicas. É de grande importância no desenvolvimento de toda e qualquer atividade religiosa, pois nenhuma cerimônia pode ser feita sem a sua presença, sendo ele o detentor dos conhecimentos referentes às plantas. “*Não se faz candomblé sem folha*”, já me disse Paulo uma vez.

⁴⁸ Instituto de Ciência Tecnologia e Inclusão, de acordo com as informações constantes no próprio site, O INCTI representa, no plano histórico da pesquisa em Ciências Sociais e Humanidades no Brasil, a consolidação de uma rede de pesquisadores, antes dispersa por todo o país, que por mais de uma década vem realizando pesquisas e produzindo conhecimento sobre as políticas de ações afirmativas nas universidades brasileiras. Na universidade de Brasília é coordenado pelo professor José Jorge de Carvalho, juntamente com um conjunto de outras/os pesquisadoras/es.

caribenhas e estadunidenses, qual o lugar que nos é destinado no espaço da universidade, um contexto marcado pela exclusão e pelo predomínio de uma perspectiva masculina, branca, ocidental e heteronormativa. Em um debate também de caráter epistemológico, a proposta era questionar como o espaço da universidade, em suas práticas, historicamente produziu silenciamentos, violências e controle das nossas experiências, nossa produção e nossos corpos.

A mim era uma proposta muito cara, pois me permitia conectar com toda a discussão a respeito da articulação de saberes nos terreiros e a reflexão sobre os processos de exclusão produzidos pelos espaços legitimados enquanto espaços de conhecimento, como a universidade. Entretanto, mais um elemento veio a somar para mim: o corpo, ou o lugar dos nossos corpos em toda essa discussão a respeito de epistemologias, experiências e processos de exclusão. A ideia era trazer para esse debate o corpo como central para pensar as experiências e as vivências das mulheres negras e indígenas, fundamentalmente. Quando recebi o convite para colaborar com o minicurso, era justamente nesse aspecto que eu deveria contribuir. Em virtude de minha experiência de alguns anos no campo das artes cênicas fui desafiada a montar um conjunto de atividades e exercícios que provocassem essas mulheres a pensarem os seus corpos ligados a todas as suas vivências ao longo da vida, de modo que as fizessem sentir conectadas de maneira mais profunda com suas próprias trajetórias, suas dores, conectadas também umas às outras, ao lugar onde estavam e às possibilidades de transformação de realidades de opressão, que configuram muitas vezes a vida das mulheres, especialmente se estamos falando de mulheres negras e indígenas.

O propósito de Carla naquele dia em que fomos ao Ilê Sindoyá era convidar a Iyá Ozanélia para ministrar uma das aulas do curso, falar para as estudantes a respeito de sua trajetória, suas histórias, os desafios de conduzir um terreiro, os conhecimentos que envolvem aquele espaço, conhecimentos que ela detém, que servem pra socializar seus filhos, pra cuidar deles também.

Quem atendeu a porta para nós foi uma filha da casa, também chamada Carla, que nos levou até a cozinha onde a Iyá comumente fica sentada, assistindo televisão, cuidando de seus cachorrinhos ou conversando com quem estiver por ali. Além da mãe Ozanélia estavam também no terreiro o Ogã Paulo e outras três filhas de santo, a

Ekedji⁴⁹ Jaqueline, que também é filha de sangue da Iyá, Maria e Keila. É muito habitual ver os filhos de santo pelo terreiro, mesmo nos dias que não são de cerimônias. Desde o início do ano a Casa estava com o calendário bastante movimentado, com muitas obrigações⁵⁰, saídas de Barco⁵¹, festas para Caboclos, o que também exigia especial dedicação dos filhos para dar suporte e auxiliar a Iyalorixá nos afazeres cotidianos do terreiro.

Como sempre fomos muito bem recebidas, tomamos um café enquanto conversávamos. Seria uma visita breve. Paulo comentou sobre a dificuldade que estavam enfrentando em conseguir os bichos necessários para as obrigações. Muitos artigos usados na vida cerimonial do terreiro são adquiridos na loja Okê Orô⁵², onde fiz trabalho de campo durante a graduação, outros, segundo o próprio Paulo, eram pedidos direto da Bahia, mas a aquisição de animais estava se tornando um desafio, além da escassez, os altos preços somavam à questão. Conversamos muito também sobre o desejo de Paulo em publicar seu livro a respeito do candomblé, é um projeto do qual ouço Paulo falar desde 2012, quando comecei a frequentar Ilê e ao qual ele sempre se refere com muito entusiasmo. Paulo dedica boa parte do seu tempo aos estudos sobre o candomblé, em livros, na internet, ou em contato com outras autoridades religiosas, ele faz questão de estar sempre pesquisando e estudando e renovando seus conhecimentos sobre a religião.

Após algum tempo de conversa, a professora Carla fez o convite para a Iyá, que aceitou ministrar uma das aulas do curso. Levaria também outras mulheres do terreiro

⁴⁹ Ekedji é um cargo ocupado nos terreiros apenas por mulheres. Elas são responsáveis por cuidar dos orixás e entidades, quando eles se manifestam na cabeça dos seus filhos. É dela a função de zelar, acompanhar, dançar, cuidar das roupas e demais objetos referentes ao orixá da/o filha/o de santo por quem é responsável. A Ekedji Jaqueline é quem cuida da Iyá Ozanélia e de seus orixás.

⁵⁰ Obrigações são etapas na vida de um afro-religioso que marcam o tempo em que nasceu para a religião e também indica aquilo que o filho está apto a receber de conhecimentos referentes à religião. *“Na nossa raiz a gente paga obrigação de um, três, sete, catorze e vinte e um anos. Cada obrigação tem um avante a mais de conhecimento”*, disse a mãe de santo durante a aula que ministrou na UFOPA.

⁵¹ As saídas de Barco são a primeira apresentação pública de um/a filho/a de santo para a comunidade religiosa, é quando se apresenta seu orixá pela primeira vez e seu nome. É o marco do nascimento.

⁵² Nome fictício que dei para a loja onde fiz trabalho de campo durante a graduação. Não foi consenso entre a família dona da loja se o nome deveria de fato aparecer, assim, para manter preservadas suas identidades optei pelo uso do nome fictício.

para acompanhá-la. Saímos de lá bastante contentes com a notícia. Para nós significava muito poder ocupar o espaço da universidade com a presença da mãe de santo e suas filhas. Complementamos a proposta com uma ideia sugerida pelas estudantes, de finalizar a aula com um toque em frente da universidade, que seria organizado por Paulo. Durante o período em que estive na graduação muito do trabalho do NPDAFRO era de pôr em prática a proposta de ocupar o espaço da universidade pelos corpos que historicamente não foram privilegiados, ou desejados de estarem ali, nesse caso os corpos femininos e afro-religiosos. Por meio de minicursos e oficinas promovidos pelo núcleo, as lideranças de terreiro, como Mães/Pais de Santo, Ogãs, Ekedjis, eram convidados a estar na universidade e os estudantes eram convidados a estar nas casas para aprenderem sobre toques, cantigas, danças, plantas.

Nesse sentido, em “Pode o Subalterno Falar?” Spivak expõe a crítica em relação à construção do lugar de fala para o “subalterno”. Para a autora, é necessário desafiar as já conformadas estruturas de conhecimento, que reproduzem o ocidente enquanto lócus do sujeito, que se constrói a partir da negação de espaços de fala a esses “subalternos”. A partir da questão que nomeia o seu livro, Spivak (2014) tece o argumento em que chama atenção para o fato de que a própria corrente da crítica pós-moderna, a qual ela se vincula, segue operando na mesma chave, na qual os intelectuais julgam poder falar pelo outro. Esse outro seria justamente o que chama de subalterno, subalterno enquanto uma categoria que se refere àquela/e que não pode falar, ou que não é ouvida/o. É nesse jogo entre o poder falar e ser escutada/o que Spivak insiste. Quando a crítica posta pelo ocidente reproduz as mesmas estruturas de construção de conhecimento, a lógica segue conformando quem pode de fato falar por si, sem mediadores e quem consegue ser ouvida/o.

Há que se resguardar, contudo, as devidas diferenças entre o que Spivak apresenta enquanto subalterno e as pessoas com quem estou dialogando para construir esse trabalho, as/os afro-religiosas/o. O que tomo como valoroso no argumento da autora e que acredito se conectar com a ideia de levar a Iyá para ministrar uma aula no minicurso que estávamos conduzindo, é a necessidade de erigir espaços de fala em que as pessoas cujas vozes não foram ouvidas por muito tempo e que possam agora falar por si, sobre si, ou sobre o que tiverem interesse em falar. Mas não como um movimento benevolente por parte dos intelectuais ocidentais, mas como reconhecimento de que não

cabe mais a retificação de velhas estruturas de conhecimento e, menos ainda, o papel de “falar por”, que esses intelectuais constroem para si e que não é de fato emancipador.

Mas não se trata aqui de um apontamento retórico, que visa trazer esse ponto levantado por Spivak apenas como crítica abstrata a outros pesquisadores. Serve inclusive como ponto de inflexão, autocrítica e de reconhecimento das limitações que este trabalho poder ter em relação ao modo como construo a relação com as pessoas no terreiro, aquelas que estão presentes diretamente nesse texto e as que não estão, mas também me ajudaram a construí-lo. Quando Spivak interroga sobre a possibilidade de fala do que vai nomear de subalterno, aborda justamente a possibilidade desses corpos historicamente silenciados de falar em nome de si mesmo, sem necessidade de intermediadores, de intérpretes. Acredito ser um caminho importante e potente para os fins do que estou propondo aqui e do que propusemos à Iyá quando Carla a convidou para ministrar uma aula, conectar a questão que a autora propõe como caminho argumentativo e narrativo no seu texto e a ideia de ocupar espaços, como ao da universidade, como estratégias para romper o silenciamento, a invisibilização, e a omissão.

Passemos, então, na sessão que segue, para a etnografia da aula ministrada pela Iyá Ozanélia, que nos dará subsídios para compreender os elementos, as relações e as pessoas envolvidas nos processos de ensino no terreiro. A partir de sua experiência, Iyá Ozanélia expõe um conjunto de aspectos fundamentais para o entendimento da maneira como conhecimentos são mobilizados na vivência cotidiana do seu terreiro. Assim, ao mesmo tempo em que nos explica a partir de sua trajetória, ela nos permite ampliar a reflexão para compreender a circulação de saberes no contexto afro-religioso como um todo. A etnografia da aula ministrada pela Iyá abre o conjunto de sessões pautadas nos diálogos com ela e com o Pejigã Paulo, que juntamente com um aporte teórico, darão base e sustentação para construir um argumento em torno da reflexão sobre conhecimentos que circulam no espaço do terreiro.

3.2 TER A FOLHA É TER O CONHECIMENTO

Na noite do dia 21 de setembro, chegamos à UFOPA mais cedo, por volta das seis da tarde, pois era preciso organizar o espaço da sala para receber a Iyá Ozanélia, nossa professora naquele dia. Deveriam ir, além dela, a Ekedji Jaqueline, sua filha de

santo Carla de Oyá, o Pejigã Paulo e o Ogã Zenildo, que organizariam o toque naquela noite ao final da aula. Retiramos as cadeiras e deixamos o ambiente livre, para que as pessoas pudessem sentar no chão. À frente da sala estavam dispostas cinco cadeiras, destinadas apenas às autoridades e à filha de santo. Pouco a pouco as estudantes foram chegando e se acomodando no local. O primeiro a chegar foi Zenildo, que logo tomou seu assento e ficou conversando com quem já estava por ali, enquanto esperava a mestra⁵³ da noite e as demais afro-religiosas chegarem. Estávamos todas muito animadas com a oportunidade de escutar a mãe de santo falar sobre sua trajetória religiosa, seu terreiro, sua religião. Para mim, aquele era um momento precioso para dialogar com a Iyá.

Não demorou muito e as autoridades chegaram, acompanhadas de Carla, que havia ido buscá-las. As/os estudantes já estavam quase todas/os ali, aguardando pelo que viria. Carla apresentou a Iyá Ozanélia e deu início à aula daquela noite passando a palavra a ela. Antes de passar propriamente à conversa e à aula que tivemos naquela noite, sinto a necessidade de apresentar brevemente sua trajetória religiosa. No primeiro capítulo apresentei o terreiro, seu espaço físico e um pouco de sua história e creio que agora seja preciso falar da sacerdotisa.

A Iyá Ozanélia Souza, conhecida no meio religioso por seu nome no santo, que é também o nome do seu terreiro, Sindoyá, foi iniciada para o orixá na nação ketú, no ano de 1982 pelas mãos do Babalorixá Hider de Moraes Lisboa, da raiz Três Unidos de Salvador. Conforme já mencionado no primeiro capítulo deste trabalho, raspar o santo foi condição estabelecida pela Federação Espírita e Umbandista dos Cultos Afro-religiosos do Pará, para as mães e pais de santo que quisessem manter seus terreiros abertos na cidade a partir da década de oitenta, quando a referida Federação chegou a Santarém. Dando continuidade ao seu percurso espiritual e religioso rumo ao sacerdócio, no ano de 1983, pelas mãos da Iyalorixá Conceição Moraes⁵⁴ do Ilê Dara

⁵³ A ideia de mestra/e é bastante explorada por Carvalho, para se referir àquelas/es que detém conhecimentos que convencionamos chamar conhecimentos tradicionais. O termo não necessariamente é coincidente com graus de escolaridade ou títulos referentes à educação formal, mas com um conjunto de saberes dominados, aprendidos a partir de uma vivência comunitária e que responde à realidade dessa comunidade.

⁵⁴ Mãe Conceição Moraes é uma respeitada Yalorixá de candomblé na cidade. Tendo sido uma das primeiras a se iniciar para a religião, a mãe de santo possui muitos/as filhos/as, que inclusive já são mães

Asé Oyá Onira, de raiz ketu, deu sua primeira obrigação de um ano e as subsequentes, três e sete anos, recebendo seu Deká⁵⁵ no ano de 2007. Em 2008, pelas mãos do Babalorixá Walmir da Luz Fernandes o terreiro de mina Oyá e Sango passa a ser chamado de Ilê Asé Oto Sindoyá, após ser afronizado pelo sacerdote acima citado, data em que marcou o início de uma nova vida sacerdotal. Neste mesmo ano foi confirmado o primeiro Barco de autoridades da casa e os primeiros Iyawos. No ano de 2010 Iyá Ozanélia deu sua obrigação de quatorze anos e em 2013 finalizou o ciclo das grandes obrigações que uma sacerdotisa deve cumprir, com a obrigação de vinte e um anos.⁵⁶

Iyá Ozanélia sempre ressaltou, em várias conversas que presenciei e tive com ela, que sua trajetória religiosa é marcada por muita luta e muito sofrimento, “nem todo mundo é pro Santo”, já me disse durante uma conversa que tivemos na cozinha de sua casa. Durante sua aula não deixou de tocar nesse assunto enquanto nos falava sobre o início de sua caminhada espiritual até ter se tornado Iyalorixá: “a nossa religião é linda, é a coisa mais linda, mas é muito difícil, orixá não é brincadeira”, ressaltou a Iyá, ao falar do compromisso para com a sua religião e suas divindades. Encarar com seriedade tais compromissos relaciona-se à dedicação que precisa ter no processo de convívio no terreiro e também no aprendizado. Retomando um trecho importante de sua fala que trouxe no primeiro capítulo dessa dissertação podemos ter dimensão do que está em jogo. Ao falar da sua trajetória religiosa a Iyá Ozanélia afirma

Bati muito canto pra ter o meu total desenvolvimento, porque tudo existe... como vocês tão estudando né, existe o aprendizado desde o começo do ABC até a faculdade, doutorado essas coisa toda assim é nós, nós também temos o nosso aprendizado. E cheguei até aqui, foi

e pais de santo em outras denominações religiosas. É um dos terreiros mais antigos da cidade. A rede de filiação da mãe Conceição Moraes, segundo o que afirmam os afro-religiosos de sua própria casa e de outros terreiros também passa por Salvador, tendo ela sido iniciada lá. A sacerdotisa também é dona de uma loja de artigos afro-religiosos no centro da cidade, que fornece produtos para seus filhos e para outras casas.

⁵⁵ Deká é a obrigação de sete anos que um/a afro-religiosa/o deve pagar. Marca a maioria religiosa, quando a/o filha/o de santo já está apta/o abrir sua própria casa e começar a iniciar seus próprios filhos, de acordo com definições que as pessoas no Ilê foram me apresentando.

⁵⁶ Essas informações foram apresentadas no convite para a celebração dos vinte e um anos de trajetória religiosa da Iyá Ozanélia.

muita luta, muito sacrifício, passei por vários terreiro de Mina, Umbanda também, na casa da mãe Anita que é a mãe do ogã, passei pela casa dela, nesse tempo ela tinha uma casinha, lá a gente ia receber as entidades, recebia os caboco. Depois foi passando de uma mão pra outra, a gente têm esse sofrimento mesmo (...) (Aula ministrada pela Iyalorixá Ozanélia na Universidade Federal do Oeste do Pará. Setembro de 2016)

O processo de aprendizado que um/a filho/a de santo começa a ter dentro do terreiro confere a ele entendimento a respeito de elementos que fazem parte do universo de relações que ela/e passa a ter na religião. Nesse sentido, um aspecto determinante no sucesso do desenvolvimento espiritual de um/a afro-religiosa são as habilidades que ela/e desenvolve no que se refere ao contexto do terreiro e tudo o que diz respeito à sua realidade religiosa. Quando me refiro ao contexto do terreiro estou tratando justamente dos conhecimentos ali articulados, como, por exemplo, dentre outros, o preparo de alimentos, de oferendas, um domínio litúrgico do Yorubá de modo que permita cantar nas cerimônias, as danças dos orixás, o saber relacionado às ervas e plantas. Segundo o que Rabelo (2011) argumenta, o aprendizado que circula no cotidiano envolve fortemente engajamento no contexto e prática, o que evidencia a centralidade da dimensão corporal em todo esse processo. Pois, para a autora, o aprendizado procede também de dominar o corpo, de aprender os modos de ser na religião.

3.2.1 O TEMPO E OS PROCESSOS DE APRENDIZADO

Podemos pensar, então, a partir da fala da mãe de santo e do que nos oferece Rabelo acerca do contexto de terreiro em Salvador, de que maneira a dimensão do tempo, ou da temporalidade está imbricada nos processos de aprendizagem e circulação de conhecimentos. Quando a Yá Ozanélia fala em buscar seu desenvolvimento e aprendizagem em que medida não está falando também de um processo que envolve, entre outras coisas o tempo como uma variável fundamental? Ao usar da comparação com os processos formais de educação, pelos quais supostamente nós ali naquela sala passamos para chegar a uma faculdade, entendo que a sacerdotisa torna compreensível para nós como que a “aprendizagem” demanda um processo que é também temporal. Chegar ao total desenvolvimento espiritual, como diz, ou dominar certos conhecimentos

ao que me parece, passa, antes de tudo, pelo tempo que cada pessoa tem não apenas de iniciação, mas de convivência no terreiro e em contato com esse universo. Até ter autonomia, maturidade e dominar certos aparatos a filha de santo precisa do acompanhamento de alguém mais velha, que não necessariamente se relaciona com a idade, mas com essa dimensão temporal fundamental.

Desde que se “nasce de novo”, por meio do processo de iniciação, ou mesmo antes dele, quando ainda é abiã, a afro-religiosa é socializada a um conjunto de saberes que dizem respeito à comunidade religiosa, suas regras, sua disciplina, a participação em algumas cerimônias e rituais. Entre outras coisas, esse conjunto de conhecimentos vai sendo partilhado com as mais novas, ao menos idealmente, de acordo com tempo que tem de iniciado. As obrigações marcam esse processo em que gradativamente vai-se adquirindo mais e mais conhecimentos.

O filho de santo é ensinado tudo o que ele precisa saber da religião. A gente vai adquirindo conhecimento, à medida que vai se desenvolvendo na religião, é como vocês, vocês não têm a faculdade, depois o mestrado, depois já quer fazer o doutorado lá em Brasília? Assim, também somos nós, a gente vai adquirindo os nossos diplomas, vai adquirindo conhecimento. Cada obrigação tem um elevante de mais, conhecimento. É uma faculdade. Vocês não tavam viajando pra fora? Pra pegar o doutorado, toda pequenininha e já lá fora (risos). Pois é, mas assim é nós, a gente vai tendo aquele aprendizado mais, sabe. Tendo mais, sabendo mais como respeitar a energia do orixá, como fazer aquele fundamento, como dobrar a língua, assim como você dobram a língua lá fora, né, a gente tem que dobrar também no candomblé, porque a gente tem essa linguagem deles né, a gente tem. E o conhecimento de sete anos, vem mais pra de quatorze anos, muito conhecimento, muito conhecimento, né. É preciso ter muita paciência. E vem de vinte um anos, que é onde a gente fecha o ciclo, onde a gente fica plena, né. Sacerdotisa plena, que a gente fecha o círculo. (Aula ministrada pela Iyalorixá Ozanélia na Universidade Federal do Oeste do Pará. Setembro de 2016)

Entretanto, “adquirir conhecimento”, nos termos da Iyá não é uma ação que se encerra, uma vez que é inerente à vivência e faz parte da construção dos sujeitos “a gente precisa sempre tá renovando as energias”. Não se trata, portanto de um processo tal qual plasmado pelos espaços legitimados de ensino, em que há hora marcada para aprender e matérias definidas no calendário, mas de uma relação que necessita fundamentalmente da presença da/o filha/o de santo no cotidiano do terreiro, de modo que possa participar da prática desses conhecimentos, da maneira como são articulados no dia a dia, no preparo de um alimento, no oferecer de um sacrifício, no executar de uma dança, em como se portar em uma cerimônia. Se, como estou argumentando trata-se de um processo que envolve tempo e vivência no terreiro, conhecer e não conhecer faz parte desse mesmo processo que implica relações de afetação e de circulação e aprendizagem, que, contudo, nunca se encerram. Há sempre o que aprender e quem ensinar e alguém a quem contextualizar nesses saberes próprios ao universo afro-religioso.

Pensando aspectos similares a estes que estou apresentando, Stela Caputo (2015) mobiliza a ideia de redes educativas para falar desses processos contínuos que se expandem para além dos espaços formais de ensino, como a escola e a universidade. Para a autora é preciso considerar espaços variados em que relações de ensino e aprendizado podem ser estabelecidas e o terreiro certamente é um desses espaços. Em diálogo com crianças filhas de santo do Ilé Àṣẹ̀ Omi Laare Ìyá Saba, no Rio de Janeiro, Caputo estabelece uma reflexão em que para falar de conhecimentos nos terreiros é necessário considerar o cotidiano, em que múltiplos contextos de aprendizado são formados, além de atentar para as relações estabelecidas. Isso porque, a convivência aparece como um elemento central, sem a qual não é possível aprender, ainda que hajam momentos específicos dedicados ao aprendizado é a convivência no terreiro entre as filhas de santo que permite construir uma rede ampliada em que muitos aprendem e muitos podem ensinar (p.782).

Tendo o Yorubá como horizonte, Stela Caputo (2015) tem interesse em perceber como, através da língua é possível entender a relação aprender, ensinar e manter a língua. Assim, afirma que:

Os terreiros de candomblé, com toda sua produção histórica, material e simbólica, com todos seus modos de vida, e, portanto, com toda sua cultura, estão nessas redes educativas. Redes tecidas por danças, cantos, comidas, rezas, folhas, mitos, artefatos, gestos e segredos. Redes tecidas pela história desses povos. O yorubá é uma das línguas que conduz esses saberes, como um fio de linguagem que acende, organiza e mantém a comunicação de crianças, jovens e adultos de candomblé. (CAPUTO, Stela Guedes. Aprendendo yorubá nas redes educativas dos terreiros: história, culturas africanas e enfrentamento da intolerância nas escolas. **Revista Brasileira de Educação**, v. 20 n. 62 jul.-set, 2015. p. 776, 777)

Em relação aos processos de aprendizagem pelos quais um/a filho/a de santo passa, novamente enfatizo que é preciso atentar para sua complexidade de modo que explicações simplistas não nos satisfazem no enredo dessa narrativa. Tentando compreender todo o rico universo de pessoas, divindades, relações, elementos, materialidades que estão envolvidas, dediquei algum tempo a pensar sobre a melhor maneira de tratá-lo. Achei inicialmente que o termo “troca de saberes” poderia ser elucidativo, muito embebida ainda das discussões acerca dos sentidos sociais do dinheiro que procurei fazer na pesquisa que originou meu trabalho de conclusão de curso, ainda na graduação, em que esse conceito era central, a partir de um diálogo com a teoria da dádiva de Mauss (1974). Pensar em “troca” a princípio me possibilitava articular a ideia de que os saberes estavam em movimento, e que a relação de aprendizado poderia ser entendida de forma fluida e contínua. Entretanto, percebi em campo que não era um termo utilizado entre as pessoas do Ilê Sindoyá e que não fazia sentido sustentar seu uso, por haver outros termos que pudessem apresentar de maneira mais eficaz a proposta argumentativa. Assim, passei a considerar usar o conceito de transmissão de conhecimento, para destacar o aspecto relacional e a dimensão de hierarquia, que, em tese, norteia esse processo.

Nesse sentido, o contato com a bibliografia me possibilitou enxergar os limites da aplicação do termo. De acordo com o que Ingold (2010) chama a atenção, a ideia de “transmissão”, para falar acerca da relação que envolve aprendizado pode indicar um caminho de mão única, denotando que a pessoa que aprende é apenas um receptáculo de informações, que adquire de maneira passiva aquilo que é apresentado, ou ensinado. O

autor estabelece uma crítica em relação a esse termo a partir justamente dessa ideia, afirmando a necessidade de considerar outros aspectos que envolvem o ensino e a aprendizagem, não como uma “transmissão”, ou uma inscrição em uma tábula rasa. Nesse sentido, Ingold parece mobilizar a noção de processos de desenvolvimento como alternativa ao uso do conceito de transmissão, no movimento de marcar a crítica e o contraponto em relação à ideia de que a mente é um recipiente para conteúdos externos transmitidos.

Para ele não se pode falar em termos de transmissão, no sentido de inscrição de informações externas, pois é preciso considerar a combinação de mecanismos que permitem a aprendizagem. Ao estabelecer sua aposta teórica e argumentativa Ingold resgata a concepção cognitivista, que orientou por muito os estudos acerca dos processos de aprendizado. Tal concepção foi dividida em dois momentos, um deles em que os estudiosos do tema consideravam que as pessoas apenas recebiam conteúdos de forma passiva e um segundo em que se passou a prezar pela atividade dos sujeitos, mas estabelecendo ainda uma diferenciação entre aprendizado e ação. Para exemplificar seu argumento, o autor se vale dos bebês quando aprendem a falar, pois, segundo ele, trata-se de um processo de gestação e regeneração de uma linguagem que já estava presente no cérebro humano, de modo que ele conseguisse desenvolver, ou regenerar, para usar seus termos, essa capacidade.

Resumindo, algum tipo de aparato processador cognitivo já deve estar instalado, em cérebros humanos, antes que qualquer transmissão de representações possa ocorrer. Uma tábula rasa não poderia aprender, pois não teria condições de converter o *input* sensorial em conteúdo mental. No entanto, assim que este ponto é reconhecido, temos de admitir também que o aparato (ou aparatos) de processamento pode ser capaz de lidar melhor com alguns tipos de input do que outros. Todos nós sabemos que algumas coisas, mesmo quando longas e complicadas como uma história, são fáceis de lembrar, enquanto outras, como listas de números de telefone de onze dígitos, testam os limites de nossa capacidade. (INGOLD, Timothy. Da transmissão de representações à educação da atenção. **Educação**, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, jan./abr. 2010. p.8).

Assim, considerando o aprendizado enquanto treino da atenção e apostando na combinação com a prática, Timothy Ingold afirma

Que estas capacidades não são nem internamente pré-especificadas nem externamente impostas, mas surgem dentro de processos de desenvolvimento, como propriedades de auto-organização dinâmica do campo total de relacionamentos, no qual a vida de uma pessoa desabrocha (INGOLD, Timothy. Da transmissão de representações à educação da atenção. **Educação**, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, jan./abr. 2010. p.15).

A existência de alguém que está preparado para ensinar aos mais novos o que precisam saber, no que se refere às práticas no terreiro aparece de forma bastante marcada nas falas que já escutei e mesmo na maneira como as relações de hierarquia se estabelecem entre Iyawos e suas mais velhas. Na busca por um “total desenvolvimento”, como disse a Iyá, é necessário que se aprenda com alguém mais velho e, nesse sentido, a relação com a ancestralidade e com o respeito aos que tem mais tempo de iniciado e, ao menos em tese, mais conhecimentos acumulados é chave fundamental para entender o aspecto relacional dos processos aprendizado dos saberes mobilizados no terreiro. Desse modo, podemos considerar que a ideia de transmissão possa ser eficiente, especialmente para tratar da estrutura de autoridade que está presente e é fundamental. Entretanto, entendo que o conceito não nos dá elementos suficientes para compreender a complexidade a qual me referi anteriormente, em que materialidades, seres, pessoas, divindades, estão implicados e saberes e relações as mais diversas são construídas, articuladas, reformuladas, criadas e recriadas, de modo que não é possível determinar de maneira externa quem detém, ou quem transmite. Se retornarmos ao que Caputo (2015) afirma, nas redes educativas que são tecidas no terreiro, muitos ensinam e muitos aprendem.

A partir da ideia de “rede” que Stela Caputo propõe, que se estabelece através dos processos de aprendizado percebo que esses saberes estão em movimento, ou usando os termos adotados por Rabelo (2011), para tratar do mesmo tema, estão em circulação. A ideia de circulação tornou-se cara a mim, justamente por me possibilitar

apresentar as minúcias do processo de aprendizado ou ao menos tentar fazê-lo. Além do que, me permitiu considerar e evidenciar, talvez de forma mais explícita, o caráter de coletividade implicado tanto nos processos de ensino e aprendizado, quanto na própria articulação dos saberes que se dá no chão do terreiro.

3.2.2 A DIMENSÃO COLETIVA E COMPARTILHADA DOS SABERES

Retomando, então a fala da Iyá Ozanélia durante a aula, outros aspectos me foram chamando atenção.

[Iyá Ozanélia] É que a ancestralidade vem puxando, né (...) uma neta minha filha da Izonara, ela tem 13 anos, ela virou agora, bolou⁵⁷ no meu candomblé [obrigação de sete anos do Paulo], o orixá dela é um orixá muito difícil, não que eu não tenha a folha, nós temos a folha, só que, ela é tão linda, o cabelo dela é tão lindo como o de vocês que eu não sei se eu vou ter coragem de cortar.

[Carla] A senhora diz que “tem a folha”, o que é “ter a folha”?

[Yá Ozanélia] A folha é porque nem todo orixá, nem todo mundo sabe dar a folhar de fazer o seu orixá, nem todo mundo tem o conhecimento pra fazer aquele orixá. É o conhecimento. Ela é filha de

⁵⁷ [Zenildo] Bolar? Falando pra você entender, é um desmaio, porque o teu orixá tá pedindo feitura, ele tá pedindo pra ser iniciado, se eu errar a senhora me corrija, mãe.

[Iyá Ozanélia] É nesse instante assim, meu filho.

[Zenildo] Você tá no candomblé e determinado momento lá você cai de cara no chão, tu não sabe o que tá acontecendo.

[Iyá Ozanélia] Porque o orixá é uma energia.

[Zenildo] Essa energia tá pedindo pra ser iniciada.

[Iyá Ozanélia] Nós temos a força do fogo, né. Nós não vivemos sem o fogo. Você vive, como é que nós cozinha, (...), o fogo, a água, nós precisamos, né, o vento. Então, o orixá é uma energia, no momento que a energia lhe toma, você cai. Você bola. Não tenha medo, que você bolou, você não morre não. Morre não porque você tá com a energia do orixá tá entendendo? Você não sabe o que você tá fazendo ali, mas você não se levanta, não tem porquê, quando você se levanta dali (...) porque ninguém recolhe uma pessoa pura, a gente tem que recolher é o orixá. O próprio instante que se roda com o orixá na sala, leva pro roncó lá, a gente faz tudo pra trazer o protetor, né, o erê. Se não vir, porque nem todos vêm, aí se chama a pessoa (...)

Ewá ela só pode ser feita se ela for virgem, sem ser virgem ninguém faz Ewá. É uma orixá muito, muito perigosa. Raríssima! (Aula ministrada pela Yalorixá Ozanélia na Universidade Federal do Oeste do Pará. Setembro de 2016)

Desde os saberes que a Iyalorixá deve dominar para raspar o santo, até o cuidado que a Mãe Criadeira despende à Iyawo enquanto está recolhido, passando pelas funções de ensino desempenhadas pela Mãe Pequena de um terreiro, tudo remonta a um sistema sofisticado em que funções são desempenhadas de acordo com o cargo ou o lugar que cada membro do terreiro ocupa. Cada pessoa cumpre um papel nessa rede de relações interpessoais e entre esses papéis, certamente está o de amparar e ensinar as/os novas/os filhas/os de santo da casa há, pois, um esforço coletivo no sentido de cuidar do processo de aprendizado pelo qual essa/e iaô deve passar a partir do momento em que “nasce”. Os saberes em alguma medida são compartilhados no universo afro-religioso, os cantos, as danças, o modo como o corpo deve ser treinado para se portar de determinada maneira. Todo o tempo de amadurecimento pelo qual a/o filha/o de santo passa, requer de si mesmo disciplina e dos mais velhos a criação de contextos em que essa/e Iyawo seja capaz de aprender aquilo que diz respeito a sua vida religiosa.

Em se tratando da iniciação pela qual a pessoa passa para se tornar uma Iyawo, é necessário que as lideranças do terreiro compartilhem desses saberes que a feitura de um/a filho/a de santo exige. O modo de raspar, a orientação em relação aos sonhos, a forma de ensinar como disciplinar o corpo para dançar, para se portar diante dos mais velhos, para saber se apresentar perante a mãe de santo e aos orixás quando se fizerem presentes, para saber reconhecer a chegada de sua divindade, os alimentos adequados a serem servidos como oferenda, a maneira como os sacrifícios são realizados e conduzidos. Tudo isso requer dos membros envolvidos um forte engajamento no processo de feitura, pois, ao mesmo tempo em que cada um/a desempenha uma função, esses conhecimentos são postos da maneira coletiva em favor da iniciação daquela/e novo membro da comunidade religiosa. No período em que estive indo de forma mais frequente ao Ilê Asé Sindoyá, em virtude do trabalho de campo, presenciei esse engajamento de forma ativa, no preparo de alimentos, no cuidado com o espaço do Asé, na busca de ervas e preparo de banhos que o filho recolhido precisava tomar e na

organização de sacrifícios. Ali, puder ter dimensão do que significava “ter a folha”, que Iyá Ozanélia havia falado durante sua aula.

Botelho e Flor (2010) também destacam esse aspecto em seu texto “Educação e Religiosidade Afro-Brasileiras: A Experiência dos Candomblés”. As autoras afirmam que

Todos os participantes da comunidade são responsáveis pela educação da pessoa que passa pelo processo de iniciação. A educação tem caráter coletivo e social, é responsabilidade do grupo e, em especial, das pessoas mais velhas que são consideradas depositárias da cultura. A educação é uma impregnação permanente; o indivíduo é educado a todo o momento por todas e todos do grupo, servindo a vida cotidiana como pretexto para se educar. A vida e o aprendizado são indissociáveis. (BOTELHO, Denise ; Flor do Nascimento, Wanderson . **Educação e religiosidades afro-brasileiras: a experiência dos candomblés**. Participação (UnB), v. 17, p. 72-80, 2010. p. 80)

A aprendizagem e o momento do nascimento da/o nova/o filha/o de santo se apresenta de fato como um engajamento comunitário, que envolve tanto os membros do terreiro quanto as divindades. Os orixás participam de forma ativa e direta do processo em que a/o filha/o começa a ser apresentada/o aos conhecimentos e ensinada/o sobre eles e sobre sua realidade religiosa a partir de agora. Principalmente através do jogo de búzios os orixás se comunicam, com a Iyá, que é quem conduz todo o processo, autoridade máxima no Ilê. Por meio da dança vão estabelecendo elo e intimidade com essa/e Iyawo e através do corpo ela/e vai aprendendo a conhecer o orixá, a compreender sua energia, de modo que posso afirmar que a relação com o orixá é parte da relação de saber, um saber que é compartilhado e que afeta múltiplas realidades, dimensões e seres.

Quando fala em “ter a folha”, a Iyá Ozanélia tece considerações e me ajuda a compreender justamente a respeito desse conjunto rico e variado de conhecimentos que circulam no espaço do terreiro de modo a permitir que as práticas religiosas sejam plenamente desenvolvidas. Na cozinha, nas cerimônias públicas, nas compras realizadas nas lojas e feiras para a aquisição das materialidades necessárias para o dia a dia de um terreiro, os saberes que dizem respeito ao contexto afro-religioso estão sendo postos em

prática e estão sendo socializados com aquelas/es que necessitam ser inseridos a esses contextos de aprendizado. Dominar os conhecimentos necessários para iniciar um/a filho/a de santo demanda relacionar, portanto alguns dos aspectos apresentados pela Iyalorixá, a saber, o tempo, a convivência no terreiro, o engajamento com a religião, a relação com os orixás e o entendimento da dimensão coletiva que esses saberes carregam.

3.2.3 CONHECIMENTOS QUE ATRAVESSAM O CORPO

Ao abrir um novo registro, através da fala da Iyá Ozanélia, em que esses elementos são centrais, pude compreender de que maneira a condução dos processos de aprendizagem no espaço do terreiro se diferencia da organização deste, que estou chamando de espaços legitimados de ensino, como é o caso das universidades. Um ponto em especial me chama a atenção nesse paralelo: o corpo. Cada um desses aspectos que a aula da Iyalorixá apontou como aspectos relevantes no contexto dos conhecimentos que circulam no terreiro, evidenciam a centralidade da dimensão corporal. “Respeitar a energia do orixá, como fazer aquele fundamento, como dobrar a língua (...)”, todos esses atravessam o corpo em alguma medida e demandam dele engajamento direto no contato com os saberes que ali circulam e que fazem parte da realidade afro-religiosa, de modo que a prática, ou ação são inerentes ao próprio processo de aprendizado e contato com os conhecimentos articulados.

Uma das primeiras cerimônias que acompanhei no Ilê Asé Oto Sindoyá, em junho de 2012, foi uma saída de Barco com duas filhas de santo. Naquela ocasião cheguei ao terreiro no horário marcado e como a cerimônia não havia ainda começado fiquei do lado de fora do barracão observado, acompanhada das demais colegas. Uma das cenas que mais me marcou no início da minha trajetória com o contexto afro-religioso eu vivenciei nessa cerimônia foi observar como as Iyawos se portavam quando estavam incorporadas pelos seus erês⁵⁸. Sentadas sobre esteiras no chão, os erês de três Iyawos comiam com as mãos, pediam benção para as mulheres mais velhas que iam servi-las, ao falar com elas, entretanto, não se levantavam, ou as olhavam diretamente nos olhos, em sinal de respeito. Soube posteriormente que essa forma de portar o corpo

⁵⁸ Segundo a definição fornecida por Bastide (2001), são espíritos infantis que acompanham as divindades e os homens. É um tipo de transe infantil, conforme o autor afirma.

diante das mais velhas no santo e das autoridades especialmente, é um meio através do qual se destaca a diferença de posições na hierarquia religiosa.

Durante a cerimônia todas nós que havíamos ido acompanhar, permanecemos sentadas nas cadeiras da assistência, vez ou outra indo circular do lado de fora do barracão para beber água, para pegar um vento ou para ver o que poderia estar acontecendo ali. Eu me mantive observando a forma de se portar das Iyawos que eu havia visto logo que chegara. Oscilando entre momento de silêncio em que os orixás pareciam se manifestar e momentos em que as risadas e barulhos dos erês enchiam o barracão, juntamente com o som dos atabaques, as Iyawos expressavam através do corpo as formas adequadas de se comportar na cerimônia. Por vezes eram postas sentadas pelas Ekedjis, outras estavam de pé quando os orixás das pessoas mais velhas se manifestaram, fizeram também reverência à Iyalorixá logo no início da cerimônia deitando-se à sua frente e ficavam de cócoras durante alguns momentos. A forma de portar o corpo das Iyawos e das mais pessoas mais velhas era notadamente diferente. Essas últimas não precisavam ficar cócoras, nem incorporavam erês, por exemplo, tendo, mais domínio e autonomia sobre o modo de agir durante toda a noite.

Naquele momento, o que chamou a atenção foi a relação dos comportamentos com os graus hierárquicos da estrutura religiosa. Entretanto, acredito que essas diferenças entre a forma de se portar das Iyawos e das mais velhas, que eu percebi nas primeiras idas ao terreiro e que muito me marcaram, podem nos ajudar a entender como o todo o processo de aprendizado e de socialização a contextos de conhecimento, ou a redes educativas, para usar os termos de Caputo (2015) também atravessa o corpo.

Não é possível pensar inserção no terreiro e menos ainda os processos que mobilizam saberes e suas formas de circulação sem entender que a sensibilidade, a imaginação e o corpo são elementos centrais. Nesse sentido, a ênfase ao corpo enquanto um elemento importante a ser considerado nas relações que implicam ensino e aprendizado é discutido por Carvalho e Floréz-Floréz (2011). Sua proposta se funda na possibilidade de estabelecer um projeto de descolonização do modelo de universidade que se constrói a partir de conhecimentos pretensamente abstratos. Os autores contrariam a visão objetivista e neutra da ciência moderna, que nega a inserção do sujeito produtor de conhecimento em qualquer contexto, bem como não considera relevante a relação corpo-mente. Para a lógica objetivista, é somente a mente que rege

os processos científicos, de produção de conhecimento e de ensino. Assim, as dinâmicas, os contextos sociais, raciais, geográficos, políticos supostamente não exerceriam qualquer influência, lógica que não se aplica ao que estamos tratando aqui, se partimos do que a mãe de santo e do que autoras como Rabelo (2011) e Carvalho e Flórez- Flórez (2011) nos argumentam.

Há ainda outro ponto que considero necessário a ser destacado e que se conecta com essa dimensão corporal que estou explorando aqui. Durante toda a conversa que a Iyá Ozanélia propôs a nós tive a sensação de que estávamos operando ali a partir de outra chave, de outros elementos, que não são convencionais ao espaço da universidade. Não apenas por quem estava ministrando a aulas, mas mesmo pelo modo como estávamos dispostos ali. As pessoas se organizaram em formato similar a uma roda⁵⁹, algumas sentadas no chão, e todo o contexto da sala evidenciava a mãe de santo e as demais afro-religiosas presentes, essas sim, todas sentadas em cadeiras, o que me fez lembrar a própria noção de hierarquia muito marcada nas religiões de matriz africana. Quando há uma autoridade presente, as filhas de santo mais novas precisam sempre evidenciar a distinção hierárquica em relação à sua Iyalorisá e as autoridades, apontando que “as mais novinhas no santo” ainda precisam galgar longos caminhos de aprendizado, de obrigações, de trajetória dentro da religião. Naquele momento, a nossa disposição na sala indicava também quem detinha os saberes a serem compartilhados naquela noite, era a Iyalorixá quem dominava o universo de elementos, nomes, narrativas, cantigas, folhas, histórias.

⁵⁹ O formato de círculo, ou de roda também é prevaece nas cerimônias afro-religiosas, que além disso, as rodas giram no sentido anti-horário, como forma de simbolizar um retorno á África, às origens e ao tempo dos orixás. Bastide (2001) descreve com bastante minúcia em O candomblé da Bahia, no capítulo em que está descrevendo sobre tempo e espaço.

Imagem 4: aula ministrada por Iyá Ozanélia de Oyá



Fonte: Bandeira, Keiliane. 2016

Além disso, a linguagem utilizada pela Iyá Ozanélia abriu outro registro em termos comunicativos. Muitas palavras não eram compreensíveis para boa parte das pessoas que estavam tendo contato com autoridades afro-religiosas pela primeira vez. Termos próprios, nomes de orixás, cantigas, tudo isso nos colocou em contato com outra forma de se relacionar, entender e explicar o mundo, se considerarmos que a linguagem também pode ser entendida como expressão de uma cosmologia. Os termos em ioruba se sobressaiam nesse universo de novo vocabulário, aos quais estávamos sendo apresentadas. Lembro-me do quão complexo foi para mim, ao longo dos anos, conseguir me familiarizar com os termos, as palavras, os significados, é um processo que nunca se encerrou, sempre que estou em conversa no Sindoyá surge uma nova palavra para mim e com ela um conjunto de novos significados que passam a fazer sentido e que me ajudam a entender o universo com o qual estou em contato.

A oralidade se combina com a escrita e ao mesmo tempo em que escuto palavras novas, tento arriscar a grafia, muitas vezes tropeçando no meu pouco conhecimento de Yorubá. Em seu artigo “Aprendendo yorubá nas redes educativas dos terreiros”, Stela Caputo também ressalta a conexão entre essas duas dimensões, que não são vistas como antagônicas, mas intimamente complementares. Para ela, de um lado a oralidade ajuda a sustentar e perpetuar histórias que constroem enredos, narrativas e tradições afro-religiosas, de outro, a escrita auxilia nos registros, que em se tratando dos processos de aprendizado, são fundamentais. Assim, pude me perceber também nesse processo de aprendizado que envolve desde a forma de se portar com o corpo, até o entendimento

mínimo de yorubá de forma que eu possa estabelecer compreensão das palavras e dos significados estabelecidos no terreiro.

Darei seguimento a essa reflexão na sessão a seguir, em que destaco o diálogo com o Pejigã Paulo. Em diálogo com muito do que já foi elaborado pela Iyá Ozanélia, Paulo aponta outros aspectos também fundamentais no entendimento das redes educativas que se estabelecem no terreiro. O engajamento das filhas de santo, a dedicação e responsabilidade são alguns dos elementos que ele articula como sendo de grande importância a serem considerados. Desse modo, a conversa com Paulo segue alinhando o argumento que aponta a necessidade da valorização dos saberes que circulam no terreiro e que remetem a uma ligação com os antepassados e com África.

3.3 A CONVERSA COM PAULO: UMA AULA SOBRE MODOS DE ENSINAR NO TERREIRO

[Paulo] Bom, a minha trajetória... eu venho, ne, de uma família que já é de afro-religioso, ne, que até onde eu busquei, a minha tataravó era Mãe de Santo no Maranhão, ne, então eu venho de uma linhagem aí bem antiga. A minha mãe que casou com o meu pai, que ela era católica, ne e o meu pai afro-religioso, certo? E alguns seguiram o catolicismo, outros seguiram o evangélico e eu fui o único que seguiu a questão do candomblé, da afro-religiosidade. Nós somos três. Detalhe, eu comecei aos oito anos, ne a frequentar mesmo, porque na verdade a gente nasceu dentro de terreiro, ne, mas frequentar, tá dentro, foi a partir dos oito anos, que foi quando eu comecei a tocar e logo aos nove eu fui suspenso, por um orixá de angola, um Inquice, chamado Baburucema, que no ketu é Iansã, no jeje é Aversã, entendeu? E logo após eu recolhi, mas só que como eu era menor, minha mãe não concordava, pelo fato de ser de outra religião. O que aconteceu? Com três dias, que eu tava dentro de um roncó recolhido, eu saí do roncó, me tiraram e eu fiquei muito frustrado, ne, eu era criança, mas fiquei muito frustrado. Sim, porque já era o que eu queria, porque meu pai foi de acordo, ne. Essa foi a minha iniciação no candomblé, hoje era pra mim ter vinte e seis anos de iniciado, mas to só com nove. Aí saí dessa casa, ne, que era do finado Boboroni, que já se foi, ele era do Angola Viva Deus, ne, na verdade o Angola Viva Deus é um braço do Tumba Jussara, o pessoal que botaram esse Viva Deus, isso foi em Macapá. Aí de lá eu fui pra outra casa, que era de angola Tumba Jussara, que era de um rapaz, o Cláudio, que é até um doutor, ele é psicanalista esse cara, ne e hoje ele é Tata de Inquice, ne, Pai de Santo do culto, do seguimento. E aí passei três anos lá na casa dele, não me iniciei também, tomei um *bori* lá, só pra questão de

caminho mesmo, questão de cabeça. Aí por problemas pessoais eu saí de lá, fui pra uma casa...

[Beatriz] E nessa casa você era Ogã também...?

[Paulo] Sou Ogã. Sempre ajudando, tocando, como Ogã. De lá eu fui pra casa do senhor que chama-se Zé Branco, o nome dele é Raimundo, mas o pessoal só chama Zé Branco. Ele foi iniciado no angola, Tumba Jussara, depois ele passou (...) pro Axé Opo Afonjá. Nessa transição do Axé Opo Afonjá foi quando eu entrei, entendeu? Eu peguei muitos conhecimentos do Axé Opo Afonjá lá e nessa casa eu passei oito anos. Ainda em Macapá, como Ogã suspenso, também, como Ogã suspenso eu tocava, ele tocava Candomblé, tocava Mina, Angola.

[Beatriz] E o que quer dizer Ogã suspenso ?

[Paulo] Ogã suspenso é quando ele já é escolhido pelo orixá, o orixá já senta ele na cadeira. A partir do momento que o orixá sentou ele na cadeira, pra nós, o orixá que deu autoridade a ele, certo? É isso. Então lá eu fui suspenso por Oxóssi, pelo Oxóssi dele, do pai de santo, ne, e por lá fiquei oito anos, depois vim me embora pra Santarém, não deu certo minha vida em Macapá eu vim pra Santarém. Quando eu vim pra Santarém, andei numas macumba aqui e tal (risos) aí fiquei sabendo que ia ter uma festa pra dona Mariana aqui, em 2007. Eu cheguei aqui em janeiro de 2007 e vim pra cá em fevereiro, março de 2007, foi quando eu entrei aqui na casa, entendeu? E é onde eu to agora e em 2017 eu faço dez anos aqui e eu vou fazer nove de iniciado, você pode presenciar minhas obrigações quase todas, a de três, você viu a minha de três, a de sete, só não viu a minha iniciação. (Entrevista com Pejigã Paulo. Setembro de 2016)

Imagem 5: obrigação de sete anos do Paulo



Fonte: Moura, Beatriz. 2016.

Paulo sempre foi uma pessoa muito acolhedora com todos nós do NPDAFRO, logo que iniciamos o trabalho junto aos terreiros em Santarém ele se tornou uma pessoa com quem podíamos contar para desenvolver os projetos propostos, participando de muitos deles ativamente, ministrando oficinas, fazendo falas em eventos promovidos no espaço da universidade e ao longo dos anos foi se constituindo não apenas um grande parceiro, mas também uma referência para nós. No Ilê Asé Oto Sindoyá não é diferente. Paulo ocupa um cargo de alta confiança para a mãe de santo, é a pessoa responsável por cortar⁶⁰ para os orixás da sacerdotisa, é também Ogã da Oyá de mãe Ozanélia. Foi uma das primeiras autoridades a serem confirmadas assim que o terreiro se afronizou, saindo no primeiro barco de autoridades do Ilê. Entre os filhos de santo é notório o respeito que o Pejigã adquiriu entre as pessoas. Pude prestigiar as obrigações de três e sete anos de Paulo, em que ele “renovou as energias para cumprir as atividades de sua responsabilidade no terreiro”, conforme disse a Iyá Ozanélia.

[Iyalorixá Ozanélia] O meu pejigã agora, que é meu ogã, ele agora pagou a obrigação de sete anos. Porque eu precisava que ele tivesse com energia, eu precisava que ele tivesse é... é... pago a obrigação e não tivesse com a obrigação atrasada por causa dos filhos que ele corta, que são meus filhos, ele que...ele corta as obrigações, não é as pessoas (risos) (...) Ele que ajuda a fazer os fundamentos, né, então não pode tá com a obrigação atrasada, pra ele não tá com energia, né? (Aula ministrada pela Iyalorixá Ozanélia na Universidade Federal do Oeste do Pará. Setembro de 2016)

Além de reconhecida autoridade Paulo é também um estudioso da religião, dedica boa parte do seu tempo em aprender cada vez mais sobre o candomblé. Através da rede de relações que ele estabeleceu com outros Ogãs pelo Brasil, está sempre em contato, fazendo cursos em outros terreiros e desenvolvendo seus conhecimentos em relação à função que ocupa no Ilê Sindoyá. Paulo sempre fala disso com muito orgulho

⁶⁰ Cortar para o orixá significa fazer sacrifícios animais necessários para manter aliança com as divindades. No candomblé o sangue é extremamente poderoso e importante, pois carrega consigo o axé, a força necessária para alimentar os orixás, ou seja, para supri-los de energia. A energia é um elemento fundamental na manutenção das relações nas religiões de matriz africana, relações entre as pessoas, destas com as divindades, com a natureza, com a comunidade em geral.

e faz questão de ressaltar a dedicação que tem em aprender e adquirir cada vez mais conhecimentos dentro da religião

[Paulo] O candomblé ele é feito disso aí, porque tempo de santo, minha filha, não é conhecimento não. Tem gente que tem cinquenta anos de iniciado aí, mas perde pra menino que começou ontem, porque não se dedicou, é essa que é a moral da história. Não adianta hoje você ter vinte, trinta anos de orixá se você... quando eu falo a minha idade de iniciado as pessoas não acredita muito não, porque geralmente gente que tem a minha idade de iniciado, que eu sou novo, não é pra saber o que eu sei, mas é por conta do convívio e a dedicação, o aprendizado todo o tempo aqui!

[Beatriz] O convívio dentro do axé?

[Paulo] O convívio, viajando pra aprender lá fora, com os nossos mais velhos, nas casas matrizes pra pegar o conhecimento na íntegra, entendeu? (Entrevista com Pejigã Paulo. Setembro de 2016)

Assim, quando decidi falar a respeito dos conhecimentos mobilizados no terreiro tinha certeza que Paulo me ajudaria muito a entender de que maneira eu poderia refletir sobre a questão e principalmente como perceber as relações envolvidas quando se fala em saberes articulados nesse espaço. Decidi então marcar uma entrevista com ele, para que eu pudesse levar minhas dúvidas, minhas questões, para poder dialogar e ouvir também sobre sua trajetória, sobre como havia chegado a ser Pejigã do Ilê Sindoyá. Prontamente ele aceitou conversar comigo e no dia vinte de setembro de 2016 cheguei ao Ilê pela parte da tarde, conforme havíamos combinado. A casa estava movimentada com a presença de algumas filhas de santo que cuidavam de preparativos para uma cerimônia que seria realizada a noite no terreiro, como parte da obrigação de um filho de santo que estava recolhido. “Eu que fui fazer hoje, catar folha no mato, que tem Iyawo recolhido e eu que fui buscar as folhas, ervas que vai ser feito a cama dele, o *orô*⁶¹ dele hoje, das sassanhas, as chamada sassanha no ketu”, disse Paulo.

⁶¹ A cerimônia de assentamento do orixá, na qual serão sacrificados os animais correspondentes ao orixá que está sendo assentado.

Durante quase toda a conversa fomos acompanhados pelo filhinho de uma das filhas de santo da casa, devia ter uns quatro ou cinco anos, e fazia questão de estar próximo do Pejigã. Eu já havia visto ele em outras ocasiões no terreiro, sempre tentando tocar os atabaques, querendo se enturmar com os Ogãs mais velhos, eu achava muito divertido vê-lo tão pequeno e já “brincando” de assumir funções no terreiro. A presença de crianças no Ilê sempre foi notória, mas desde 2015, quando saí de Santarém para fazer mestrado passei a reparar mais ainda em como o espaço também era ocupado por elas, talvez fosse pela própria ideia do tema que eu comecei a trabalhar. Por algum tempo, quando pensava sobre os rumos que poderia seguir se a proposta de pesquisa desse mesmo certo, trabalhar com as crianças no terreiro e a forma como eram socializadas aos conhecimentos ali, foi uma possibilidade. Talvez tenha faltado fôlego para empreender esse recorte e certamente faltou tempo, mas quando retornei para fazer campo em Santarém passei a olhar com muito mais atenção a presença das crianças no Ilê Asé Oto Sindoyá.

A presença de crianças nos terreiros também é abordada por Stela Caputo (2015). É em relação aos processos de aprendizado do yorubá pelos quais as crianças filhas de santo passam é que a autora ancora sua análise. Tecendo algumas comparações entre as redes educativas estabelecidas na escola e no terreiro, Caputo enfatiza a valorização das crianças no ambiente religioso e o reconhecimento de que elas também são detentoras de conhecimentos. Levando em consideração que o tempo de santo é muito mais importante que a idade civil, a autora aponta para uma inversão do que chama de “lógica adultocêntrica” (p.780), uma vez que o respeito é destinado a todas as pessoas, sejam elas adultas ou crianças.

3.3.1 FORMAS DE ENSINAR E APRENDER

Falamos muito, Paulo, Carla, que também acompanhou a entrevista, e eu a respeito da trajetória do Pejigã e especialmente sobre a maneira como está engajado em ensinar as/os iaôs sobre o que precisam saber para o desempenho de suas funções no terreiro e para seu desenvolvimento enquanto filhas/os de santo.

[Paulo] O noviço, quando ele chega no axé, que ele vem a se iniciar, ele tem que ser passado o conhecimento, o conhecimento que já é muito falado,

é na oralidade, é na prática dentro do axé, é no convívio. Então é isso, o iaô iniciou, então bora passar o que um iaô recém iniciado precisa saber, o que o orixá dele precisa dançar, o que precisa saber, então é dado aquele momento. Deu obrigação de ano, aí vai passando mais um conhecimento, que um Iyawo de obrigação de ano pode ter. Quando o Iyawo dá obrigação de três anos... o Iyawo é chamado no ketu, no nosso caso é Vodunsi, mas é uma questão que a gente só fala iaô, até no angola o povo fala Iyawo, e é Muzenza. Então com três anos a gente ensina o que tem que ensinar com três, com sete vai ensinar o que ele tem que aprender com sete, com catorze e assim sucessivamente...

[Beatriz] Então tem como...

[Paulo] É um grau, ne, é um grau, até porque o excesso de conhecimento ele atrapalha.

[Beatriz] Como assim?

[Paulo] Ele atrapalha, porque tu já pensou, tem muita gente imprudente aí, tu já pensou se um iaô de dois, três anos aprende a raspar as pessoas, iniciar, não demora muito ele tá fazendo isso sem tá apto. Então o conhecimento só é passado pra quem está apto a fazer aquilo. Infelizmente tem muita coisa que vaza e acontece as merdas, acontece os Babalorixás charlatões, que se auto intitulam Babalorixás e não são. Isso aconteceu muito no passado, a pessoa não tem as obrigações derrubadas... porque você pode ter cinquenta anos de iniciado, mas se você não tomar as obrigações você não tem título sacerdotal, você não tá apto a fazer tal coisa, entendeu? Então é mais ou menos assim que funciona dentro do axé, porque é proibido você passar conhecimento que não tá no grau hierárquico daquela pessoa, entendeu? (Entrevista com Pejigã Paulo. Setembro de 2016)

Paulo me fez compreender que para dar conta de seu processo de desenvolvimento e de aprendizado dentro da religião a iaô precisa assumi-lo com responsabilidade, conforme fez questão de afirmar. A responsabilidade pesa sobre as lideranças do terreiro, que são encarregadas por proporcionar contextos de aprendizado para as/os filhas/os de santo, de modo que se desenvolvam plenamente, sem, contudo, fornecer conhecimentos que não digam respeito a seu grau de aptidão e hierarquia. Conhecimento que é ensinado sem considerar o tempo de iniciado da/o Iyawo compromete não só o terreiro, mas de um modo geral, a própria estrutura da religião, de acordo com o que evidenciou na sua fala, todo o processo envolve responsabilidade,

paciência e compromisso. E se considerarmos que a dimensão do segredo é extremamente cara ao contexto das religiões de matriz africana, é possível compreender também a cautela com que esses saberes são tratados no que se refere aos processos de ensino e aprendizado pelos quais as/os filhas/os de santo passam ao longo de toda a sua trajetória religiosa.

No seu papel de Pejigã no terreiro Paulo é quem cuida, entre outras coisas, de ensinar aos novos Ogãs a tocar e cantar. Desde 2013 pude acompanhar por um tempo o trabalho que desenvolvia com um menino, que ainda era criança quando começou a ser treinado sob seus cuidados e inserido na vivência prática das cerimônias realizadas no Ilê Asé Oto Sindoyá. Já em 2016, quando fui à cerimônia de obrigação de sete anos de Paulo pude rever o Ogã já crescido participando da cerimônia do Pejigã, assumindo um dos atabaques. Dele eram exigidas disciplina e atenção aos ensinamentos que lhe eram repassados e às técnicas que pouco a pouco ia aprendendo. Paulo, por sua vez, dispensava ao iniciante paciência, rigidez e o entendimento do tempo que era necessário para que o menino pudesse assimilar o que estava sendo repassado. Durante a nossa conversa, interpelado sobre a maneira como conduzia os processos de ensino aos Ogãs que ficavam sob sua responsabilidade, Paulo nos explicou sobre técnica, humildade e reforçou que é preciso dedicação.

[Carla] Como é que você ensina a tocar? Você tem um método? Uma coisa que você gosta de fazer, uma coisa que você gosta de seguir?

[Paulo] Primeiro, é assim, o toque ele tem técnicas, né, é como tocar um violão, um teclado, os atabaques tem técnicas e detalhe, é tanto que você vê muito tocador de violão, muito tocador de guitarra, mas percussionista, é contado aqui em Santarém, sou eu e o César (...) o atabaque ele tem três notas certas, que é o slap, open e gum, que é o grave, é em inglês, apesar que não foram eles, ne, foram os cubanos que inventaram os atabaques. Então quando você vai tocar com a mão tem a técnica, porque tem diferença, porque pra sair aquele som, aquilo é técnica. A dedicação é tudo!

[Carla] Aí você ensina os primeiros movimentos...

[Paulo] Os primeiros toques, as primeiras bases.. tem três atabaques, o menor nós chamamos de lé, ne, pra mim ele tem outro nome, esse negócio de lé é ketu.. o atabaque menor é uma base, o do meio, o contra rum e o rum é

outra, são três bases diferentes, então todo iniciante ele pega no rumpi, que no jeje é rumpi, contra rum e rum, rumpi é o menor, no caso é o lé (...) então tua base é essa, é uma hierarquia, porque o iniciando só toca ali, no rumpi, ele vai fazer uma marcação.

[Carla] Em quanto tempo você prepara uma pessoa pra tocar bem, mina, por exemplo?

[Paulo] É relativo, porque vai depender do desempenho da pessoa, pra gente colocar ela pra tocar. Tem gente que consegue pegar com três meses, tem gente que passa um ano, tem gente que passa dois, isso vai depender do dom da pessoa (...) Detalhe, tem muita gente que não consegue tocar e cantar ao mesmo tempo, ne, que já é um problema. Eu no momento eu consigo, já to num nível mais elevado da situação, porque isso é níveis, sabia? Primeiro tu vai tocar, as vezes sem olhar pra ninguém que tu erra, é a insegurança, já sabe o toque, mas toca inseguro. Quando você passa pro outro você já tá tocando e consegue olhar pra alguém, já consegue até falar. Tem aquele que acompanha e tem aquele que toca já, que canta.

[Beatriz] Cantar e tocar são dois processos diferentes?

[Paulo] Ah, quando o cara já toca e canta já pode até dar aula. Tem muita gente que toca, quando tu pensa que toca alguma coisa vem um que sabe mais do que tu. A nossa religião tu não pode te exaltar, que tu pode ser tombado. (Entrevista com Pejigã Paulo. Setembro de 2016)

3.3.2 CONHECIMENTOS INVISIBILIZADOS

Durante a entrevista com Paulo e mesmo a aula que a Yá Ozanélia ministrou para nós, me chamou a atenção como a palavra conhecimento é acionada pelos afro-religiosos, para se referir ao conjunto de elementos ligados ao modo como conduzem suas práticas, como experienciam o mundo, como se relacionam uns com os outros e com suas divindades. Considerar essa experiência é central para buscar compreender em quais termos terreiros de religiões de matriz africana se configuram espaços não apenas de práticas religiosas, mas de articulações de saberes. Nesse sentido, é necessário, inclusive expandir a reflexão acerca do que é considerado “saber”, para ir além do que é prescrito nos cânones da academia. Procedendo com uma reflexão acerca das matrizes de pensamento dominantes e de como estas impactam e se relacionam com a

diversidade de conhecimentos que são erigidos, reproduzidos, recriados dentro de uma casa de santo, que tendem a ser invisibilizados e marginalizados.

[Paulo] Uma das nossas evoluções maiores é que a gente já tem muito sacerdotes formados. Mas antigamente tem que respeitar o trabalho oral que eles tinham, aprender um monte de coisa sem nenhum recurso, sem smartphone, sem nada.. Os nossos ancestrais já tinham esses conhecimentos, mas não eram valorizados.

[Beatriz] E qual a importância da oralidade nesse processo de ensinar e aprender?

[Paulo] É tradição nossa. O nosso culto é muito reservado, só as pessoas que tã dentro do axé pra aprender, então é obrigado a gente ensinar, é o trabalho da oralidade, da prática, da vivência, porque não adianta ele iniciar aqui e ir embora, não adianta... (Entrevista com Pejigã Paulo. Setembro de 2016)

A falta de valorização desses conhecimentos dos seus ancestrais, que em outro momento da entrevista Paulo identifica como os “pretos africanos”, também é alvo de crítica e reflexão por parte do Sociólogo senegalês Alain Kaly (2013). Em seu texto “O início de um processo de reconciliação psicológica”, em que fala a respeito da aprovação e execução da lei 10.639/03, sancionada ainda no governo Lula, o autor aponta, a partir de um resgate histórico todo o processo de subjugo pelo qual os conhecimentos advindos de África e também aqueles articulados já em territórios diaspóricos pelos afrodescendentes, passaram ao longo do tempo. Esse processo de nuances cruéis de racismo e invisibilização que os corpos negros e todo o conjunto de conhecimentos que eles carregam enfrentam, a ciência moderna ocidental tem papel central. Segundo Kaly, os processos coloniais aos quais os africanos foram submetidos nas Américas e em África foram cientificamente respaldados e aperfeiçoados, de modo que se construiu um imaginário perverso que imediatamente associava a figura do africano a de um ser inferior. Assim:

A mesma era moderna ocidental (...) expôs os africanos transplantados e depois colonizados, nas Américas e na África, a novos desafios: lutar pela vida e sobrevivência, assim como comprovar sua humanidade, ética,

intelectualidade (aptidões tecnológicas e saberes), moralidade e culturas. (...) É de fundamental importância ressaltar que, ao longo de séculos de processos coloniais, os próprios africanos e os de ascendência africana no Novo Mundo tiveram que criar mecanismos e diversas formas de respostas para desconstruir as crenças de inferioridade do negro e resgatar a dignidade humana negada ou colocada em dúvida. (KALY, Alain. O início de um processo de reconciliação psicológica. **In: Ensino de história e culturas afro-brasileiras e indígenas.** PEREIRA, Amílcar Araújo; MONTEIRO, Ana Maria (org). Rio de Janeiro: Pallas, 2013. p. 156)

Da “ocultação do continente africano”, que o autor argumenta, aos “saberes dos nossos ancestrais não eram valorizados”, de que Paulo se ressentia, podemos estabelecer um paralelo a partir da crítica que o próprio Kaly (2013) ressalta ao apontar os velhos pilares sobre os quais a ciência moderna se funda, na opção pelo que é produzido na Europa, pilares estes que destituem, desconsideram ou silenciam o papel de África, por exemplo, na constituição da história do mundo. O mesmo silenciamento recai sobre os saberes produzidos nos terreiros, que dizem respeito, por exemplo, ao manuseio de plantas, às cantigas, toques, danças, aos conhecimentos de como vestir um orixá, das comidas adequadas a cada divindade, do que se deve comprar no mercado.

Esses conhecimentos ficam circunscritos ao espaço do terreiro e são, no mais das vezes, negados ou subalternizados nos ambientes autorizados e legitimados enquanto espaços de ensino e educação, como as escolas e as universidades. As crianças de terreiro não são convidadas a ensinar o que sabem sobre música, por exemplo, as mães e pais de santo não são chamados pelos cursos de farmácia, por exemplo, a falarem sobre ervas e plantas, a despeito de ser um saber dominado no espaço do terreiro. Obviamente, estou considerando algumas iniciativas que visam inverter essa configuração, como é o exemplo do Encontro de Saberes, promovido hoje por diversas universidades, mas iniciado na Universidade de Brasília, por meio do INCTI, coordenado pelo professor José Jorge de Carvalho, em parceria com pesquisadores como Rita Honotório e Letícia Rodrigues. Ou mesmo dos mini cursos e oficinas promovidos pelo NPDAFRO em Santarém, coordenado pela professora Carla Ramos, a exemplo da aula ministrada pela Iyá Ozanélia, sobre a qual falamos ao longo deste capítulo, que foi tão valorosa para a compreensão acerca dos saberes que circulam no espaço do terreiro.

Trata-se, contudo, de um cenário que ainda tende a excluir e invisibilizar as formas de saber que se fundam em um pensamento de matriz africana. Retomando, portanto, um ponto que levantei no início, a meu ver, há um elemento que nos permite conectar os três panoramas que eu trouxe desde o capítulo anterior: a Amazônia, na discussão da presença negra africana, a cidade de Santarém, quando no início do nosso projeto ouvíamos que não tinha terreiro ali e a ausência dos saberes das religiões de matriz africana, ou mesmo a sua negação enquanto saber, pela ciência e o formato moderno de academia. Para mim, trata-se de um entrecruzamento de processos de silenciamento, que longe de serem ao acaso, são perversamente produzidos. Faço referência, então ao que afirma Lélia Gonzales, que a invisibilização é um racismo por omissão.

Wanderson Flor (2012), em uma crítica que muito dialoga com o argumento de Alain Kaly (2013), ao qual me referi anteriormente, chama a atenção em seu texto “Outras Vozes no Ensino da Filosofia: O pensamento africano e afro-brasileiro”, para o silêncio da academia brasileira sobre o que se produz em termos de filosofia no continente africano, nesse sentido, para ele, o modo como a filosofia, enquanto disciplina, afirma-se neutra e universal, acaba por corroborar com a manutenção de lugares discursivos e lugares de silenciamento.

Poderíamos ler essa ausência de muitas maneiras, justificando-as de modos diversos. A opção que levo a cabo leva a problematizar a matriz eurocêntrica que determina não apenas os conteúdos a serem trabalhados, mas também uma específica imagem da própria filosofia, que impõe limites à multiplicidade de perspectivas afirmada antes e que não se justifica do ponto de vista de uma promoção da cidadania – que, aliás, é uma falha de todo o discurso oficial sobre a entrada da filosofia nos currículos de ensino médio (...) local privilegiado de reconhecimento da produção filosófica é ainda eurocêntrico. (FLOR do NASCIMENTO, Wanderson. Outras vozes no ensino de filosofia: o pensamento africano e afro-brasileiro. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**, v. 18, p. 74-89, 2012. p. 78)

Do mesmo modo, a concepção de ciência e a academia modernas, pressupõe uma universalidade que privilegia determinados saberes em detrimento de outros tantos, como os saberes religiosos, ou vinculados às matrizes religiosas, como é o caso do candomblé. Estou falando aqui de levar a sério o que é produzido por essas pessoas, a riqueza a potencialidade do que é mobilizado no espaço do terreiro, no sentido mesmo de questionar, inclusive aquilo que está plasmado como saber dentro dessa lógica academicista, moderna excludente.

Nos termos postos pela crítica feita por Flor (2012) é preciso que haja uma “reformulação em termos políticos e epistemológicos” (p.74) que sustentam a base de construção do que é considerado saber. Essa reformulação, a meu ver passa tanto pela subversão de visões estereotipadas que se reproduzem nos espaços formais de ensino quanto pelo rompimento dos processos de produção de silenciamentos em tornos dos espaços de práticas afro-religiosas e dos saberes que ali são mobilizados, conforme estamos abordando desde o capítulo dois.

Assim, de acordo com Wanderson Flor e Denise Botelho (2010) é fundamental se debruçar sobre a reflexão acerca das matrizes de pensamento dominantes, para pensar a perversidade dos processos de exclusão e a necessidade de não apenas refletir, como agir no sentido de promover valorização dos saberes articulados no chão do terreiro e erigir espaços de inclusão nos ambientes dos quais foram historicamente excluídos. Enfim, o que tentei chamar a atenção aqui é que pensar a respeito de saberes produzidos e transmitidos no espaço do terreiro precisa levar em consideração também processos de exclusão, racismo e racismo religioso.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: MENOS CONCLUSÕES, MAIS CAMINHOS.

Chegar ao fim do processo de escrita deste trabalho foi como conseguir visualizar o encaminhamento de um empreendimento que foi se construindo concomitante a um processo de amadurecimento pessoal e intelectual. Uma etapa que não foi concebida já pronta, mas que foi sendo gestada pouco a pouco em diálogos preciosos que eu pude estabelecer ao longo da minha formação, que tampouco se iniciou na Universidade de Brasília, mas que, sem dúvida, recebeu dela grandes contribuições. Diálogos com professores, diálogos com uma bibliografia riquíssima, da qual, boa parte, lancei mão ao longo do texto que agora finalizo e especial diálogo com as/os filhas/os e lideranças do Ilê Asé Oto Sindoyá. Acredito que o que eu pude tecer aqui foi realmente uma composição de forças, de ideias, de experiências, de teorias e de outro modo não teria possibilitado o desenvolvimento deste trabalho com as características e o corpo que ele adquiriu. Chegar a esse momento de conclusão da dissertação foi como sentir que, ainda que possam ter aspectos a serem ditos e elaborados a respeito do tema, em termos de aprofundamento, o principal objetivo que estabeleci se cumpriu: criar novas possibilidades.

Por isso decidi chamar essa última parte de considerações finais, no sentido de recuperar as ideias e os argumentos que foram construídos, certamente consequência natural do esforço aqui investido. Mas não somente, também podemos ampliar os horizontes e as questões para dar seguimento ao que foi aqui proposto, abrindo mais caminhos. Assim, em termos de extensão acadêmica, meu trabalho visa também fornecer subsídios para a articulação de ideias e conceitos que sejam utilizados para a valorização dos saberes que circulam no terreiro, bem como dos sujeitos que os articulam. Minha expectativa nos desdobramentos do trabalho, que culminou na escrita da dissertação, mas que muito ainda pode render em termos práticos e teóricos é de que tal investimento possa ser importante também para as pessoas junto das quais eu trabalho.

Durante a escrita dessas considerações finais o Ilê Asé Oto Sindoyá foi apedrejado. Iyá Ozanélia sempre se orgulhou da boa relação que mantinha com os vizinhos, chegou a falar sobre isso, durante a aula que ministrou na UFOPA, quando perguntada se já havia sofrido racismo religioso e se seu terreiro já havia sido atacado.

Nem meus vizinhos, olha, quando era obrigação de candomblé, praticamente uma noite toda, uma iniciação, praticamente uma noite toda de, né, a gente começa antes da meia noite, aí até fazer de manhã a gente ainda tá trabalhando, né. Nunca vi um vizinho reclamar. Agora eu respeito, quando é tambor na minha casa, eu gosto de começar, 7 horas, 8 horas e quando é 10:30h, 11h termina, para não perturbar ninguém. Mas eles sabem quando eu tô com negócio de orixá, de santo, eles sabem, que as vezes eles (...) que a gente não faz nada calado, a gente canta, a gente grita, esse aqui fala alto que demais, né (risos) mas nunca eu recebi reclamação de ninguém, todos me respeitam, todos, graças a deus. Nunca na minha casa teve uma confusão. Negócio de trabalho, a gente organiza a casa antes de começar tudo, né. Nunca teve assim uma briga, uma confusão, chegar uma pessoa, nunca. (Aula ministrada pela Iyalorixá Ozanélia na Universidade Federal do Oeste do Pará. Setembro de 2016)

Infelizmente, episódios como esse, que Iyá Ozanélia teve que vivenciar recentemente no Ilê Asé Oto Sindoyá, sempre foram uma constante, se observarmos a história de perseguição sofrida pelos terreiros no Brasil. Os casos, contudo, ganham cada vez mais notoriedade, graças a um longo e intenso processo de luta e resistência que articula de maneira geral as lideranças e filhas/os de santo no combate ao racismo, que se manifesta também como racismo religioso. É nesse sentido que entendo que este trabalho também precisa estar a serviço, somando à luta pelo reconhecimento e valorização dos saberes que circulam no contexto afro-religioso e que envolve uma rede ampla de amparo, cuidado, conhecimentos e resistência. Dessa forma, fazer dele também instrumento no combate às formas de opressão, na medida do possível e entendendo que é um trabalho que apresenta suas limitações.

Retomando agora de maneira mais objetiva, optei ao longo desta dissertação articular as reflexões alinhavando duas frentes principais. A primeira delas diz respeito a uma discussão sobre afro-religiosidade na Amazônia, em que dialoguei diretamente com a bibliografia e com a etnografia de uma experiência pessoal. O objetivo era colocar em questão a produção de invisibilidade e silenciamento em torno da relevância da presença negra na Amazônia e, conseqüentemente, dos espaços de práticas afro-

religiosas. Considerei fundamental no enredo da dissertação situar o campo e o terreiro de onde estou falando e para tal, discutir essas questões se tornou imprescindível. Tendo elaborado sobre o campo imediatamente estabeleci elo com a discussão principal proposta aqui: os saberes articulados no espaço do terreiro de religião de matriz africana.

Nesse sentido, a etnografia e as conversas com a Iyá Ozanélia e o Pejigã Paulo ganharam centralidade. Um movimento que combinou o trabalho de campo mais recente, realizado em julho e setembro de 2016, com toda a experiência que trouxe de quase cinco anos de engajamento junto ao contexto afro-religioso de Santarém. As conversas e entrevistas com as duas lideranças me permitiram visualizar boas possibilidades de compreender o modo como circulam esses saberes, as pessoas e divindades envolvidas nos processos de ensino e aprendizado e todos os elementos que estão diretamente implicados quando nos referimos à articulação de conhecimentos no chão do terreiro. Através do trabalho de campo foi possível perceber as nuances, as particularidades e os desdobramentos dessa questão que parte fundamentalmente do cruzamento entre a dimensão dos saberes e conhecimentos e do campo da afro-religiosidade na Amazônia, conforme tentei apontar.

Alguns aspectos se destacaram ao longo da análise elaborada em cada capítulo e é a esses aspectos que retornaremos nesse momento de tecer as considerações finais. As conversas com a Iyá Ozanélia e com o Pejigã Paulo evidenciaram que os saberes se constituem eminentemente a partir da chave da vivência cotidiana, pois é no dia a dia de um terreiro que os filhos aprendem sobre sua religião. Esse aprendizado envolve conhecimentos, dentre outras coisas, por exemplo, sobre culinária, vestimentas, ervas, cantos, danças, relações com a natureza, com as pessoas e com as divindade, num exercício contínuo e constante na vivência religiosa de um sujeito, conforme a Iyá Ozanélia e Paulo destacaram para mim.

O modo como os terreiros articulam seus saberes diz respeito à continuidade de suas práticas e a uma forma de conhecimento que não se enquadra na maneira como a academia se organiza, pois rompe a noção de saberes sistematizados e especializados e operam com a lógica dos conhecimentos articulados. Vários registros são acionados simultaneamente na vivência prática desses saberes, uma vez que, para se entender de danças, por exemplo, é preciso conhecimento dos toques e das cantigas, que, no caso de

um terreiro de candomblé, invariavelmente envolve a capacidade de articular minimamente o yorubá. Desse modo, saudar uma divindade por meio da dança implica mobilizar um conjunto de conhecimentos linguísticos, corporais, musicais, estéticos, que só se aprende no processo que se estabelece desde o primeiro momento de inserção em um terreiro e que perpassa pelo estabelecimento de relações com as demais filhas de santo e, principalmente, com aquelas que ocupam níveis hierárquicos mais elevados dentro da organização da religião, ou mais tempo em contato com o universo afro-religioso.

Sobre a forma como os terreiros mobilizam saberes também argumentam Denise Botelho e Wanderson Flor, em seu artigo intitulado *Educação e Religiosidades Afro-Brasileiras: A Experiência dos Candomblés*. Os autores objetivam ali compreender as dinâmicas das religiões de matriz africana e, mais especificamente do candomblé, no que se refere aos processos educativos existentes nesses espaços, numa reflexão atravessada pela complexidade da implementação da lei 10.639/03 e 11.645/08. Para eles, a religião encontra duas restrições na sua consolidação enquanto elemento central para a cultura africana: a oralidade e a circulação restrita de informações sobre essas realidades religiosas. Assim, configura-se um cenário perigoso de criação e reafirmação de estereótipos e é entendendo a necessidade de romper com as visões caricaturadas que ambos escrevem.

Ao longo do artigo, Botelho e Flor exploram diversas questões relacionadas ao candomblé como espaços propícios para o desenvolvimento de conhecimentos que precisam ser considerados no trato da história da África e afro-brasileira nas salas de aula do ensino básico. Nesse sentido os autores levantam uma importante discussão que é central também para o meu trabalho: a dimensão articulada, não compartimentalizada dos saberes e dos processos educativos no terreiro. Conforme aponte aqui nessas considerações finais e que foi também substrato de meu argumento, a maneira como se configuram os saberes nos terreiros de religiões de matriz afro-brasileira nada tem a ver com a forma sistemática com que os espaços formais de ensino mobilizam seus conhecimentos.

Se partimos da visão cartesiana de produção de conhecimento que Grosfoguel (2016) nos apresenta, entendemos os mecanismos que a ciência ocidental moderna operacionaliza. Tais mecanismos se baseiam numa produção monológica em que o

sujeito cognoscente produz conhecimento em diálogo unicamente consigo mesmo, isolado das relações sociais. Assim, o processo de consolidação da ciência pressupõe uma separação entre corpo e mente. Uma mente que produz um conhecimento universal e objetivo justamente por manter essa característica de neutralidade e imparcialidade, sem conexão com seu corpo, ou sua localização no espaço. O que defendo é que as religiões de matriz afro-brasileira não operam dessa maneira e, ao contrário mobilizam de forma articulada, conectada todo o universo de elementos que compõem os saberes e os processos educacionais ali presentes.

Além disso, é preciso considerar que a articulação dos saberes nos terreiros implica em uma dimensão comunitária. Ainda que às mais velhas no santo caiba o papel primordial de proporcionar meios de aprendizado para as mais novas, os conhecimentos não estão a elas restritos. Ao contrário, as redes de relação que se estabelecem em um terreiro entre as filhas de santo, com as autoridades, entre elas e as divindades e entidades pressupõem que nesse processo muitos podem ensinar e muitos podem aprender. Nesse enredo, os conhecimentos que dizem respeito à realidade do terreiro são partilhados de maneira comunitária e responsável, de modo que esses saberes são postos de forma coletiva e que ninguém aprenda nada que não esteja apto, conforme destacou Paulo.

Saber é, portanto, tão importante quanto não saber. Já que o aprendizado é gradativo e implica dedicação, responsabilidade, convivência e tempo. Uma combinação de todos esses aspectos destacados pela Iyá Ozanélia, por Paulo e pelas demais filhas da casa com quem pude conviver de maneira direta ao longo desses cinco anos, é que possibilita que os contextos de ensino e aprendizagem no terreiro sejam bem sucedidos.

Em se tratando da coletividade à qual me referi, destaco que não está restrita a um plano material, mas expande suas possibilidades, de modo que filhas/os de santo e divindade tecem uma composição de forças. Essa composição sustenta o aprendizado das formas de se portar, de treinar o corpo para dançar e para saber se colocar diante dos mais velhos, de aprender a falar, de conhecer o yorubá. Desse processo as divindades participam ativamente e ao mesmo tempo em que ensinam suas filhas também aprendem a estabelecer com elas intimidade e conhecimento mútuo. Um processo que

nunca se encerra e que implica em um desenvolvimento conjunto da filha de santo e de seu orixá.

Assim, conseguimos sintetizar os principais pontos elaborados ao longo da dissertação. As possibilidades de abordagem são ricas em sua constituição enquanto problemática, mas principalmente pelo modo como se conecta com a atualidade da discussão sobre saberes subalternos, conhecimentos silenciados e processos de afirmação desses saberes. É nesse sentido que busquei encaminhar as minhas questões.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANZALDUÁ, Glória. Como domar uma língua selvagem. **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Difusão da língua portuguesa**, n. 39, p. 297-309, 2009.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia: rito nagô**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BEMERGUY, Telma. “Histórias dentro da história: os cultos afro-religiosos em Santarém Pará”. In: **Encontro regional de história da associação nacional de história**. Anais. Rio de Janeiro: ANPUH, 2014.

BEZERRA NETO, José Maria. **Escravidão negra na Amazônia (Sécs. XVII-XIX)**. Belém: Paka-Tatu, 2001.

BOTELHO, Denise ; Flor do Nascimento, Wanderson . **Educação e religiosidades afro-brasileiras: a experiência dos candomblés**. Participação (UnB), v. 17, p. 72-80, 2010.

CAMPELO, Marilu; LUCA, Taíssa Tavernard. As Duas Africanidades Estabelecidas no Pará. **Revista Aulas (UNICAMP)**, v. 4, p. 1-27, 2007.

CAPUTO, Stela Guedes. Aprendendo yorubá nas redes educativas dos terreiros: história, culturas africanas e enfrentamento da intolerância nas escolas. **Revista Brasileira de Educação**, v. 20 n. 62 jul.-set, 2015.

CARNEIRO, Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. Tese de Doutorado. São Paulo, 2005.

CARVALHO, José Jorge; FLÓREZ-FLÓREZ, Juliana. The Meeting of Knowledges: a project for the decolonization of universities in Latin America. **Postcolonial Studies**, v. 17, p. 122-139, 2014.

CARVALHO, José Jorge. “A economia do axé: Os terreiros de religião de matriz afro-brasileira como fonte de segurança alimentar e redes de circuitos econômicos e comunitários”. In: **Alimento: direito sagrado- Pesquisa Socioeconômica e Cultural**

de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros. Brasília-DF: MDS. pp. 37-75, 2011.

COLLINS, Patricia Hill. **Black Feminist Thought: knowledge, consciousness, and politics of empowerment.** New York/London: Routledge, 2000.

CRUZ, Alline Torres Dias da. Manipulando socialidades: pessoas, mistérios e prestações rituais. **Cadernos de Campo: Revista de Ciências Sociais (Unesp)**, n.21, 2016.

CRUZ, Felipe Sotto-Maior. Indígenas na Antropologia e o Espetáculo da Alteridade. **Série Antropologia**, Brasília: DAN/UnB, v. 456. 2016.

FLOR do NASCIMENTO, Wanderson. Outras vozes no ensino de filosofia: o pensamento africano e afro-brasileiro. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**, v. 18, p. 74-89, 2012.

FLOR do NASCIMENTO, Wanderson. **Por uma vida descolonizada: Diálogos entre Bioética de Intervenção e os Estudos sobre a Colonialidade.** Tese de Doutorado. Brasília: Universidade de Brasília, 2010.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e Visagens.** São Paulo: Nacional, 1976.

GEIGER, Pedro. **Urbanização Planejamento Regional no Brasil.** Porto Alegre: Porto & Vírgula, 2003.

GOLDMAN, Márcio. Quinhentos anos de contato: Por Uma Teoria Etnográfica da (Contra) Mestiçagem. **MANA**, 21(3): 641-659, 2015.

GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Estado e Sociedade**, v. 31, n.1, 2016.

HALL, Stuart. The formation of a diasporic intellectual: an interview with Stuart Hall by Kuan-Hsing Chen. **In: Critical Dialogues in Cultural Studies.** Routledge, 1996

HARAWAY, Donna. SABERES LOCALIZADOS: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu** (5), 1995.

HOOKS, Bell. **Ain't I a woman: black women and feminism**. Boston: South End Press, 1981.

INGOLD, Timothy. Da transmissão de representações à educação da atenção. **Educação**, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, jan./abr. 2010.

KALY, Alain. O início de um processo de reconciliação psicológica. **In: Ensino de história e culturas afro-brasileiras e indígenas**. PEREIRA, Amilcar Araújo; MONTEIRO, Ana Maria (org). Rio de Janeiro: Pallas, 2013.

LORDE, Audre. The Uses of Anger. **In: Sister Outsider: essays and speeches**. Berkeley: The Crossing Press, 1984.

LUCA, Taíssa Tavernard de. **Revisitando o Tambor das Flores: a Federação Espírita e Umbandista dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado Pará como guardião de uma tradição**. Dissertação. Recife: UFPE, 2003.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. **In: Sociologia e Antropologia**. São Paulo: EPU. pp. 37-185, 1974.

MORAGA, Cherríe. La Guera. **In: This bridge called my back : writings by radical women of color**. Editors: Cherrie Moraga, Gloria Anzaldua; foreword, Toni Cade Bambara. — 1st ed. — Watertown, Mass.: Persephone Press, 1981.

MOURA, Beatriz. Oferenda para a cabocla: os sentidos sociais do dinheiro em uma loja de artigos afro-religiosos. **Novos Debates**, v.2, n.2, p.9-14, jun. 2016.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. A fronteira e seus cenários: Narrativas e Imagens sober a Amazônia. **In: Ciência e saberes na Amazônia: indivíduos, coletividades, gêneros e etnias**. Nelson Matos de Noronha e Renato Athias. (Org.).1ed, Recife: Ed. Universitária da UFPE, p. 13-32, 2008.

PEREIRA, Anderson Lucas da Costa. Materialidades do sagrado: documentação fotográfica dos símbolos e elementos sagrados das casas e terreiros de religiões de matriz afro-brasileira em Santarém/PA. **In: II Jornada Acadêmica da**

UFOPA: Integrando Ensino Pesquisa e Extensão na Amazônia, Santarém-PA. 2013.

RABELO, Miriam ; Brito, Rita. Notas sobre o aprendizado no Candomblé. **Revista FAEEBA**, v. 20, p. 187-200, 2011.

RAMOS, Guerreiro. **Introdução Crítica à Sociologia Brasileira.** Rio de Janeiro: Editora Andes, 1957.

SALLES, Vicente. **O Negro na Formação da Sociedade Paraense.** Belém: Paka-Tatu, 2004.

SANTOS, Milton. **A Urbanização Brasileira.** São Paulo: Editora HICITEC, 1993.

SANTOS, Daniela Cordovil Corrêa. Religiões de Matrizes Africanas no Pará: Entre a Política e o Ritual. **PARALELLUS**, Recife, v. 3, n. 5, p. 59-73, jan./jun. 2012.

SENA, Cléver.; BARROS, Flávio Bezerra. O Candomblé e as relações de circulação e comércio de animais na região metropolitana de Belém. **In: 29 Reunião Brasileira de Antropologia, 2014, Natal. Anais da 29 Reunião Brasileira de Antropologia.** Natal: carmen rlaL e eLISeTeSchWade, v. 1. p. 142-142, 2014.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o Subalterno Falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

VERGOLINO, Anaíza. **O Tambor das Flores: Uma análise da Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Pará.** Dissertação de mestrado, São Paulo: UNICAMP, 1976.

ZELIZER, Viviana. **The social meaning of money: pin money, paychecks, poor relief, and other currencies.** New York: Basic Books, 1994.

ANEXOS

O CONTEXTO AFRO-RELIGIOSO DE SANTARÉM

1. AS LOJAS DE ARTIGOS AFRO-RELIGIOSOS

Foto1: Entrada da loja A Cabana



Fonte: Moura, Beatriz. 2014

Foto 2: Imagem da cabocla Mariana. Loja Okê Arô



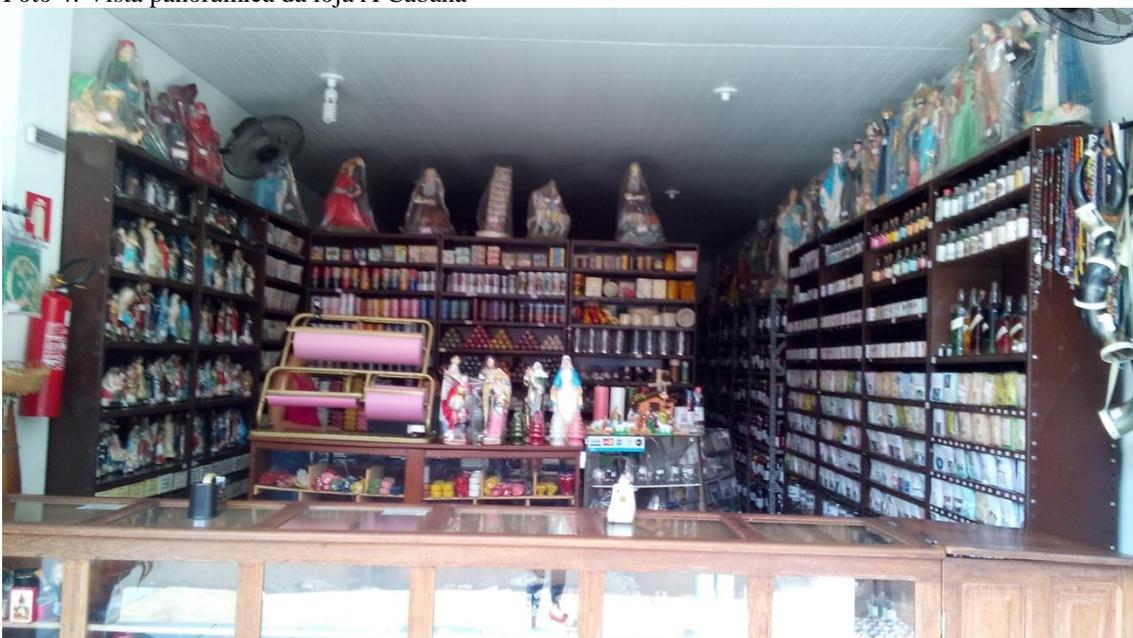
Fonte: Moura, Beatriz. 2012.

Foto 3: Depósito da loja Okê Arô.



Fonte: Moura, Beatriz. 2013.

Foto 4: Vista panorâmica da loja A Cabana



Fonte: Moura, Beatriz. 2014.

2. OS TERREIROS

Foto 5: Festa da Cabocla Mariana de Mãe Anita na praia de Ponta de Pedras



Fonte: Pereira, Anderson. 2013.

Foto 6: Festa de Dona Maria Padilha no Ilê Asé Dara Oyá Onira



Fonte: Pereira, Anderson. 2014.

Foto 9: Obrigação de três anos do Pai Clodomilson de Ogum



Fonte: Pereira, Anderson. 2013.

Foto 10: Terreiro de Mina Tenda de Ogum



Fonte: Pereira, Anderson. 2012.

3. OFICINAS E ATIVIDADES NPDAFRO

Foto 11: Ogã Zenildo ministrando a 1ª Oficina de Toques e Cantigas



Fonte: Pereira, Anderson. 2012

Foto 12: 1ª Oficina de Toques e Cantigas- Terreiro de Mina Santa Bárbara



Fonte: Pereira, Anderson. 2012.

Foto 13: Oficina de Cartografia Social dos Terreiros de Santarém



Fonte: Pereira, Anderson. 2013.

Foto 14: Pai Eli trabalhando na Cartografia de seu terreiro



Fonte: Pereira, Anderson. 2013.

Foto 15: Ogãns Paulo, Zenildo e Neto ministrando a 2ª Oficina de Toques e Cantigas



Foto 16: 2ª Oficina de Toques e Cantigas ministrada na UFOPA



Fonte: Pereira, Anderson. 2014.

4. O ILÊ ASÉ OTO SONDOYÁ

Foto 17: Festa da Cabocla Mariana



Fonte: Moura, Beatriz. 2013.

Foto 18: Obrigação de Vinte e um anos da Iyá Ozanélia



Fonte: Barboza, Miriam. 2013.

Foto 19: Olubajé



Fonte: Barboza, Miriam. 2014.

Foto 20: Tabuleiro de Omolu



Fonte: Moura, Beatriz. 2014.