



UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA (PPGPSI)
MESTRADO ACADÊMICO

ÉRICA ANDRESSA ROCHA DA SILVA

**INFÂNCIA, TAMBOR DE MINA E O YLÊ ASHÉ YEMOWÁ ABÊ ATRAVÉS
DA ORALIDADE**

SÃO LUÍS-MA
2023



ÉRICA ANDRESSA ROCHA DA SILVA

**INFÂNCIA, TAMBOR DE MINA E O YLÊ ASHÉ YEMOWÁ ABÊ ATRAVÉS
DA ORALIDADE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Maranhão para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Ramon Luis de Santana Alcântara.

Coorientadora: Profa. Ma. Maria da Graça Reis Cardoso.

SÃO LUÍS-MA

2023

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Rocha da Silva, Érica Andressa.

INFÂNCIA, TAMBOR DE MINA E O YLÊ ASHÉ YEMOWÁ ABÊ
ATRAVÉS DA ORALIDADE / Érica Andressa Rocha da Silva. -
2023.

182 p.

Coorientador(a): Maria da Graça Reis Cardoso.

Orientador(a): Ramon Luis Santana Alcântara.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em
Psicologia/cch, Universidade Federal do Maranhão, São
Luís-MA, 2023.

1. Infância. 2. Memória. 3. Oralidade. 4. Tambor de
Mina. I. Reis Cardoso, Maria da Graça. II. Santana
Alcântara, Ramon Luis. III. Título.

**INFÂNCIA, TAMBOR DE MINA E O YLÊ ASHÉ YEMOWÁ ABÊ ATRAVÉS
DA ORALIDADE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Maranhão para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Ramon Luis de Santana Alcântara.

Coorientadora: Profa. Ma. Maria da Graça Reis Cardoso.

APROVADA EM 24 / 07 / 2023

BANCA EXAMINADORA

Prof.^o. Dr.^o. Ramon Luis de Santana Alcântara
Doutor em Políticas Públicas
Universidade Federal do Maranhão

Prof.^a. Ma. Maria da Graça Reis Cardoso
Mestra em Educação
Universidade Federal do Maranhão

Prof.^a. Dr.^a. Mundicarmo Maria Rocha Ferretti
Doutora em Antropologia Social
Universidade de São Paulo

Prof^ª. Dr^ª. Simone Gilbran Nogueira
Doutora em Psicologia Social
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Prof^º. Dr^ª. Cristianne Almeida Carvalho
Doutora em Psicologia Social
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Prof^º. Dr^ª. Jena Hanay Araújo de Oliveira
Doutora em Psicologia como Profissão e Ciência
Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Dedico com amor este trabalho aos meus pais, Marília de Jesus Rocha da Silva e Orlando Magno da Silva.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a trajetória percorrida com fé em *Olorum* (Deus), também sou grata a Oxóssi pela proteção, condução de meu Orí e meu caminho, Okê Arô, meu Pai! A Nochê Oxum, por molhar o meu caminhar com águas doces e limpas, Ora Yê Yê Ô, Senhora! Bem como a Yemanjá, meu equilíbrio, Odoyá, minha Mãe!

Agradeço a todos de minha família por tanta dedicação e generosidade, sobretudo ao meu pai Orlando Magno da Silva, presença e amor constante em minha vida; a minha mãe, Marília de Jesus Rocha da Silva, obrigada por tudo! Desde o ensino das primeiras letras até o incentivo diário para que eu estivesse onde desejasse estar. Admiro sua liberdade e ela vive em mim também.

Obrigada aos meus tios e padrinhos, Wilson Alves Rocha, Maria Raimunda Azevedo da Cruz e Maria Aparecida Alves Rocha, por todo amor e orientação ao longo da vida. Agradeço à minha tia Maria José Alves Rocha, por apostar tanto em nós e por todo investimento material e simbólico no decorrer dos anos. Agradeço aos meus irmãos, Paula Isabele Rocha da Silva, Orlando Magno da Silva Filho e Caroline Conceição Rocha da Silva, celebro todas as conquistas que vocês têm realizado, aprendo com as nossas diferenças e me orgulho de cada um. Amo profundamente a todos vocês.

Agradeço imensamente a minha família de santo, *Kadamanjá*, aos ensinamentos de *Toy Vodunon* Jorge Itaci de Oliveira, através dos livros e das histórias contadas pelos mais velhos no terreiro, aos tios e irmãos de santo, que me ensinam e auxiliam cotidianamente na convivência. Agradeço em especial a Eglatine Cesária Sousa Silva, minha *Yalorishá* Dedé de *Boçó Có*, pelo carinho e dedicação, digna de todo respeito e cuidado, assim como direciona aos seus filhos; agradeço a José Benedito Gomes, *Abinokó* Biné Gomes, meu tio de santo e querido apoiador deste trabalho ao longo de minha trajetória. Agradeço também a Raimunda Silva de Oliveira, carinhosamente mãe Bidoca, pelo cuidado e atenção. Obrigada a todas e todos por terem acolhido este trabalho e a mim com respeito e amor.

Gratidão aos colaboradores, que constroem esta dissertação comigo, Eglatine Cesária Sousa Silva, *Yalorishá* Dedé de *Boçó Có*; Benedito Bazilio Gomes Filho, *Abinokó* Biné Gomes; Taina Larissa Redondo Gomes, *Levara Vodum* Taina de Abêmanjá; Maria José Pacheco Soares, Mãe Zeca de *Boço Von Dereji*; Isabel Mesquita dos Santos, Mãe Kabeca de Xangô; Maria Zuci Sousa Clovial, Mãe Zuci; Iolanda Freitas, Mãe Iolanda; dona Maria Rosa Nunes; Nemésio Dário dos Anjos da Silva, Pai Neto; e

Mariano de Ribamar Lindoso Frazão, *Vodunsú Hunsúdahou* Mariano de *Òsányìn*. Obrigada pela generosidade em compartilhar o riquíssimo conhecimento conosco, guardo os ensinamentos em meu Orí e coração.

Grata aos amigos que acompanham desde sempre e me ouviram falar várias vezes sobre as belezas e desafios enfrentados para a produção desta pesquisa, a Ana Alice Araújo Cantanhede, saiba que as nossas crianças interiores estarão sempre conectadas, obrigada por tantas memórias bonitas; a Majarrara Guterres por ter sido canal de comunicação importante para que eu pudesse conseguir um campo de pesquisa, admiro a mulher e profissional, que você se tornou; a Ricardo Costa Alvarenga, por todo apoio, amor e acolhimento, bem como a James Diniz, pela generosidade e incentivo, amo o que foram juntos e o que continuam a ser individualmente, obrigada por me receberem tantas vezes no lar de vocês.

Agradeço a Júlia Naomé Costa Rodrigues pela ajuda e ombro amigo em momentos difíceis, uma honra ter vivido esse processo contigo, tenho muito orgulho e admiração por você. Grata pela presença de Grace Kelly Silva Sobral Souza, em minha vida, companheira de luta, amiga nos bons e difíceis momentos, obrigada, minha irmã! Obrigada a Sérgio Cardozo por nos últimos tempos ser cotidianamente leveza e gentileza, que Nochê Abemanjá continue a nos banhar com bênçãos.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia (PPGPSI-UFMA) por ter acolhido este projeto. Obrigada, aos meus orientadores Prof^o. Dr^o. Ramon Luis de Santana Alcântara e Prof^a. Ma. Maria da Graça Reis Cardoso, pela paciência, cuidado e acolhimento. Agradeço também, à banca examinadora deste trabalho, generosas em aceitar, dialogar e contribuir com a proposta.

Aos meus avós paternos, Antônio Pereira da Silva e Lourença Florentina Magno da Silva e avós maternos, Constantino Rocha e Guilhermina Alves Rocha, que não tive oportunidade de conhecê-los pessoalmente, mas sua ancestralidade reverbera em meus pais, por isso os saúdo aqui. A Guilhermina Rocha, também agradeço a bonita herança do serenar, que me auxilia a desenvolver este trabalho do início ao fim.

Quando eu morder
a palavra
por favor,
não me apressem,
quero mascar,
rasgar entre os dentes,
a pele, os ossos, o tutano
do verbo,
para assim versejar
o âmago das coisas. [...]

(CONCEIÇÃO EVARISTO, 2017, p.121).

RESUMO

Este projeto parte do seguinte questionamento acerca da relação entre infância e terreiros afro-religiosos: como contribuem as religiões afro-brasileiras para construção identitária das crianças de terreiro? Tem como campo empírico o terreiro de Tambor de Mina *Ylê Ashé Yemowá Abê*, que em português significa, Casa de Força de Iemanjá, caracterizada como uma das mais tradicionais Casas de Tambor de Mina do Maranhão, fundada pelo *Toy Vodunon* Jorge Itaci de Oliveira, e hoje liderada pela *Yalorishá* Dedé de *Boço Có*, Eglatine Cesária Sousa Silva. Desse modo, tem como objetivo geral, a compreensão da relação entre infância e Tambor de Mina. Para tanto, são estabelecidos os seguintes objetivos específicos: I) apresentar o percurso epistemológico e metodológico da pesquisa visando compreender os conceitos, que embasam a importância do desenvolvimento da dissertação; II) compreender a infância a partir das categorias *sankofa*, oralidade e afroperspectiva; e III) entender a relação entre infância e Tambor de Mina, através da oralidade dos mais velhos pertencentes a essa religião. As considerações realizadas sobre a relação infância e Tambor de Mina demonstram que todas as Casas visitadas compreendem a importante presença da criança dentro de seus espaços. E a partir da delimitação de tais objetivos percebemos que a educação ancestral, a convivência e os projetos direcionados para as crianças são fatores, que colaboram com o repasse dos saberes inscritos na memória comunitária de terreiro. Assim sendo, a construção do referencial teórico desta pesquisa se apoia nas bases teóricas da Psicologia, Educação, Antropologia, bem como nos contatos iniciais com a comunidade *Ylê Ashé Yemowá Abê* e líderes religiosos de outros terreiros de Mina em São Luís-MA. Apresentando como principais referências *Toy Vodunon* Jorge Itaci (1989); Mãe Dedé de *Boço Có*, Mãe Zeca de *Boço Von Dereji*, *Abinokó* Biné Gomes e *Levara Vodum* Taina Redondo, membros da Casa de Iemanjá; Mãe Kabeca de Xângo da Casa *Fanti Ashanti*; Mãe Zuci do Centro Espírita Tambor de Mina Iansã e Oxóssi; Mãe Iolanda e Maria Rosa do Terreiro do Justino; Pai Neto da Casa Tenda Pai Oxalá e *Toy Averequete*; assim como Pai Mariano de *Ôsányìn*, *Vodunsú Hunsúdahou* do *Ilê Ewé Omo D'Ôsányìn Amãhousú*. Em uma tentativa de estabelecer relações de compreensão entre as abordagens conceituais acadêmicas e os saberes de terreiro. Além disso, a metodologia empregada na condução da pesquisa é a Etnografia orientada pelo teórico Magnani (2012) que a divide em prática e experiência etnográfica. Também contando com Castiano (2010), através dos seus conceitos de “intersubjetivação” e “espaço intersubjetivo”, bem como Hampaté Bâ (2010), com suas concepções a respeito da oralidade, teóricos, que auxiliam na análise dos dados.

Palavras-chave: Infância; Tambor de Mina; Memória; Oralidade.

RESUMEN

Este proyecto parte del siguiente cuestionamiento acerca de la relación entre la infancia y los terreiros afro-religiosos: ¿cómo contribuyen las religiones afrobrasileñas a la construcción de la identidad de los niños en los terreiros? Tiene como campo empírico el terreiro de Tambor de Mina Ylê Ashé Yemowá Abê, que en portugués significa "Casa de Fuerza de Iemanjá," caracterizada como una de las Casas de Tambor de Mina más tradicionales de Maranhão, fundada por Toy Vodunon Jorge Itaci de Oliveira y actualmente liderada por Yalorishá Dedé de Boço Có, Eglatine Cesária Sousa Silva. Por lo tanto, los objetivos específicos se establecen de la siguiente manera: I) Presentar el recorrido epistemológico y metodológico de la investigación para comprender los conceptos que respaldan la importancia del desarrollo de la disertación. II) Comprender la infancia a partir de las categorías sankofa, oralidad y afroperspectiva. III) Comprender la relación entre la infancia y el Tambor de Mina a través de la oralidad de los ancianos pertenecientes a esta religión. Las consideraciones realizadas sobre la relación entre la infancia y el Tambor de Mina demuestran que todas las Casas visitadas comprenden la importante presencia de los niños en sus espacios. A partir de la delimitación de estos objetivos, podemos ver que la educación ancestral, la convivencia y los proyectos dirigidos a los niños son factores que contribuyen a la transmisión de conocimientos inscritos en la memoria comunitaria del terreiro. La construcción del marco teórico de esta investigación se basa en las bases teóricas de la Psicología, la Educación, la Antropología, así como en los contactos iniciales con la comunidad Ylê Ashé Yemowá Abê y líderes religiosos de otros terreiros de Mina en São Luís, Maranhão. Algunas de las principales referencias incluyen a Toy Vodunon Jorge Itaci (1989), Mãe Dedé de Boço Có, Mãe Zeca de Boço Von Dereji, Abinokó Biné Gomes y Levara Vodum Taina Redondo, miembros de la Casa de Iemanjá; Mãe Kabeca de Xângo de la Casa Fanti Ashanti; Mãe Zuci del Centro Espírita Tambor de Mina Iansã y Oxóssi; Mãe Iolanda y Maria Rosa del Terreiro do Justino; Pai Neto de la Casa Tenda Pai Oxalá y Toy Averequete; así como Pai Mariano de *Òsányìn, Vodunsú Hunsúdahou do Ilê Ewé Omo D'Òsányìn Amãhousú*. Estos teóricos y líderes religiosos ayudan a establecer relaciones de comprensión entre las aproximaciones conceptuales académicas y los conocimientos de los terreiros. Además, la metodología utilizada en la investigación se basa en la Etnografía orientada por el teórico Magnani (2012), que se divide en práctica y experiencia etnográfica. También se cuenta con Castiano (2010) y sus conceptos de "intersubjetividad" y "espacio intersubjetivo", así como Hampaté Bâ (2010) y sus concepciones sobre la oralidad, que ayudan en el análisis de los datos.

Palabras clave: Infancia; Tambor de Mina; Memoria; Oralidad.

LISTA DE FIGURAS

| | |
|---|-----|
| <i>Figura 1- Localização dos Sudaneses e Bantos</i> | 19 |
| <i>Figura 2-Localização dos Sudaneses, Bantos e Golfo da Guiné</i> | 20 |
| <i>Figura 3-Mãe Dedé de Boço Có</i> | 99 |
| <i>Figura 4-Abinokó Biné Gomes</i> | 100 |
| <i>Figura 5-Mãe Kabeca de Xângo</i> | 101 |
| <i>Figura 6-Mãe Zeca de Boço Von Dereji</i> | 102 |
| <i>Figura 7-Mãe Zuci</i> | 103 |
| <i>Figura 8-Mãe Iolanda a direita e dona Maria Rosa a esquerda</i> | 103 |
| <i>Figura 9-Pai Neto</i> | 104 |
| <i>Figura 10-Pai Mariano de Òsányìn na companhia de Ellen Vitória, Vodunsi Asiso-hê, sua sobrinha-neta de santo</i> | 105 |
| <i>Figura 11-Batismo de Ana Vitória, neta de santo de Mãe Dedé de Boço Có</i> | 178 |
| <i>Figura 12-Fotografia com Mãe Kabeca de Xângo na Casa Fanti Ashanti em novembro de 2022</i> | 179 |
| <i>Figura 13-Fotografia com Mãe Zeca de Boço Von Dereji na sua residência em novembro de 2022</i> | 179 |
| <i>Figura 14-Fotografia com Mãe Zuci ao lado da imagem de Caboclo Roxo no Centro Espírita Tambor de Mina Iansã e Oxóssi em janeiro de 2023</i> | 180 |
| <i>Figura 15-Fotografia com Pai Mariano de Òsányìn e sua sobrinha-neta Ellen Vitória, Vodunsi Asiso-hê, no Ilê Ewé Omo D' Òsányìn Amâhousú em fevereiro de 2023</i> | 181 |
| <i>Figura 16-Fotografia com Pai Mariano de Òsányìn no Ilê Ewé Omo D' Òsányìn: Oxóssi Aprende com Òsányìn em fevereiro de 2023</i> | 181 |
| <i>Figura 17-Fotografia com Ellen Vitória, Vodunsi Asiso-hê no Ilê Ewé Omo D' Òsányìn em fevereiro de 2023</i> | 182 |
| <i>Figura 18-Fotografia com Yrôko-Árvore sagrada- no Ilê Ewé Omo D' Òsányìn: Kolofé ao Senhor Tempo em fevereiro de 2023</i> | 182 |

SUMÁRIO

| | |
|--|-----|
| 1. INTRODUÇÃO | 8 |
| 1.1. KOLOFÉAOS MAIS VELHOS! SAÚDO A LEGÍTIMA ANCESTRALIDADE..... | 12 |
| 2. REVISITANDO AS MATRIZES DE RELIGIÕES AFRICANAS | 15 |
| 2.1. PERCURSO EPISTEMOLÓGICO | 15 |
| 2.2. IDENTIDADE AFRO-BRASILEIRA | 33 |
| 2.3. ORALIDADE E INFÂNCIA | 35 |
| 2.4. PERCURSO METODOLÓGICO | 40 |
| 2.5. O SERENAR COMO FERRAMENTA DE OBSERVAÇÃO E A ÉTICA DO TERRITÓRIO | 44 |
| 2.6. CONTRIBUIÇÕES METODOLÓGICAS DA ORALIDADE..... | 52 |
| 2.7. FERRAMENTA ÉTICA | 60 |
| 2.8. OBSERVAÇÕES SOBRE AS ORIENTAÇÕES E PRÁTICAS DE CUIDADO .. | 62 |
| 3. INFÂNCIAS | 67 |
| 3.1. ASPECTOS HISTÓRICOS..... | 67 |
| 3.2. INFÂNCIA, EDUCAÇÃO E TERREIRO..... | 80 |
| 3.3. SANKOFA, ORALIDADE E AFROPERSPECTIVA | 94 |
| 3.4. O CHÃO TEÓRICO..... | 99 |
| 4. INFÂNCIA E TAMBOR DE MINA ATRAVÉS DA ORALIDADE | 106 |
| 4.1. EFEITOS DA COLONIZAÇÃO | 114 |
| 4.2. VIVÊNCIAS E ORALIDADE- OS MAIS VELHOS E SUAS TRAJETÓRIAS | 121 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS | 157 |
| REFERÊNCIAS | 161 |
| APÊNDICE | 167 |
| ANEXOS | 172 |

1. INTRODUÇÃO

O interesse pela temática, surge através das leituras sobre questões étnico-raciais, em decorrência do meu pertencimento racial, sou uma mulher negra de cor parda e em busca de compreender minhas inquietações sobre autoidentificação e construção de identidade, percebi, que a estrutura racial tem diversos desdobramentos, entre esses, o racismo religioso, categoria definida pelo preconceito a quem pertence a religiões de matriz africana, diretamente relacionado a negação e inferiorização dos aspectos culturais ligados aos africanos e afrodescendentes.

Assim, por meio da pesquisa desse fenômeno, me aproximo dos casos de racismo religioso contra pessoas pertencentes às religiões de matriz africana e da presença de crianças como membros dessas comunidades, particularmente, a partir da informação sobre o caso da menina Kayllane Coelho, 11 anos, adepta do Candomblé, que ao voltar de um terreiro, vestindo trajes brancos, no bairro de Vila da Penha no Rio de Janeiro, foi agredida por dois homens, através de insultos e apedrejamento na noite do dia 14 de junho de 2015¹.

O episódio descrito, convida a refletir sobre as leis, que garantem a liberdade de crença ao culto religioso. O percurso histórico brasileiro está repleto de marcos legais, que orientam, legitimam ou deslegitimam as diversas manifestações religiosas na sociedade. Exemplificando, podemos citar: a Constituição de 1824 no Brasil Imperial, que já tratava sobre a existência de um culto oficial e as manifestações de fé, que divergiam da hegemonia cristã: “Art. 5. A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Império. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto doméstico, ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior do Templo” (BRASIL,1824).

Agora, sobre as leis mais específicas de combate à discriminação temos: Lei 7.716 de 1989 definida como Lei Anti Preconceito, que passou a considerar crime as discriminações de cunho racial e religioso. Esse decreto sofreu modificações pela lei nº 9.459 de 1997 com a seguinte proposição, “Art. 1º Serão punidos, na forma desta Lei, os crimes resultantes de discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional” (BRASIL,1989); bem como a Constituição Federal de 1988, denominada de Constituição Cidadã, que relata, “Art. 5º Todos são Iguais perante a lei,

¹ (Carta Capital, nº 1079, 14 de ago. 2015).

sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança [...]” (BRASIL, 1988).

Após revisitar esses marcos legais, podemos olhar de modo específico para a realidade maranhense analisando a garantia do direito à liberdade de culto. Nesse aspecto as(os) autores Cardoso et al. (2021) chamam atenção para inconsistências no que tange a notificação de casos de injúria racial e racismo, a partir do relato:

[...] Em 2019, só na Delegacia de crimes raciais, delitos de intolerância e conflitos agrários, que é o departamento de polícia especializado, possuem até o momento da pesquisa 6 denúncias, sendo uma taxada no art. 140, §3, do CP, e 5 denúncias, configuradas no art.20 da lei 7.716. Um departamento que até o momento não possui sede fixa, com um efetivo de homens muito baixo, quando se põe diante do Estado que possui um dos maiores números de adeptos às religiões de matriz africana e povos de terreiros do país. Em sentido contrário desses números cedidos pelo Departamento de Polícia Especializada, segundo o Disque 100 no Maranhão em 2019, não ocorreu nenhuma denúncia de intolerância religiosa no Estado inteiro, em 2018, quando foi criada a Delegacia Especializada, ocorreu apenas uma denúncia (sendo que nesse mesmo ano ocorreu um crime de ódio de repercussão estadual), então como combater algo que está invisível aos olhos do Estado, como enfrentar aquilo que segundo os números não existe e se não existe número, não se consegue ter o efetivo necessário, sem isso o combate a esses delitos de intolerância e violência religiosa não surte o efeito que se espera (CARDOSO et al.,2021, p. 84-85).

Ainda auxiliando no entendimento da categoria racismo religioso e a importância do funcionamento real dos dispositivos de denúncia e combate dessas violências, podemos trazer o episódio narrado no texto da professora Mundicarmo Ferreti (2007) que conta sobre uma denúncia infundada feita contra o Terreiro do Justino o acusando de sequestro de uma criança menor de 2 anos para prática de sacrifícios. Desembocando na invasão do terreiro por policiais e moradores da região. Vale ressaltar que a criança foi encontrada posteriormente e a responsável pelo crime detida

Em dezembro de 2001, São Luís foi palco de um conflito envolvendo um terreiro de Mina da Vila Embratel, fundado no final do século XIX, a polícia e um grupo de fiéis de uma igreja evangélica residentes próximos ao terreiro. Na noite do dia 8, enquanto o terreiro se preparava para o toque de Nossa Senhora da Conceição (ritual com tambor), um casal evangélico foi para a igreja e deixou o filho, de menos de 2 anos, dormindo em casa com uma babá de uns 12 anos. A menina estava estudando na cozinha, quando uma pessoa entrou na casa e levou a criança, sem que esta fizesse barulho e sem ser vista pela babá que, ao perceber a presença de estranhos, se escondeu atrás da geladeira. Avisados da ocorrência, os pais voltaram para casa, em companhia de outras pessoas que participavam do culto, e o grupo passou a orar e a tomar algumas providências: avisar a polícia, chamar os bombeiros, sair pelas ruas procurando a criança levando uma foto dela etc. Como o terreiro fica em um sítio e tem uma mata escura, o grupo realizou também, com o consentimento do marido

da mãe-de-santo, uma busca na área. Naquela noite encontravam-se no terreiro um padre Camboniano, algumas pessoas de seu grupo pastoral e dois antropólogos da UFMA. Como todos estavam preocupados com a criança, sempre que chegava mais uma pessoa no terreiro era abordada por alguém, procurando saber se ela já havia aparecido. Uma das que haviam passado na frente da casa dos pais da criança informou que “uns crentes” estavam solicitando aos bombeiros que invadissem o terreiro, alegando que, nas religiões afro-brasileiras, quando havia toque, eram realizados “sacrifícios” e que a criança poderia ter sido raptada por pessoa ligada a ele, mas que os bombeiros haviam se negado a atender ao pedido sem receber “uma ordem” (judicial?) (FERRETTI, 2007, p. 5-6).

Diante do exposto, podemos verificar que as leis, apesar de sua importância histórica e política para compreensão e combate dos crimes relacionados a discriminação religiosa, não contêm em si a total solução da complexa problemática resultante do racismo institucionalizado, que incita a violência racial contra as religiões de matriz africana.

O contato com esses fatos, fomentou incômodo pessoal e indagações sobre a possibilidade de existência harmoniosa e positiva entre infância e Casas de culto afro. Assim, percorri um caminho, que deságua na seguinte questão: como contribuem os terreiros de matriz africana para a construção identitária das crianças, que pertencem a essas comunidades?

Sobre esse problema de pesquisa, podemos pensar como é viver no contexto brasileiro, que institucionalizou o racismo, nos deixando como herança maneiras de agir no mundo ainda ligadas a ideias coloniais. Esse fato, pode fazer com que coloquemos as religiões de matriz africana em um lugar socialmente negativo, silenciando os seus saberes, que em muito podem contribuir para construção de epistemologias mais plurais, acolhedoras a diversidade e não eurocêntricas.

Dentro dessa discussão, emerge em mim inquietações referentes à construção identitária dos sujeitos pertencentes a esses espaços, sobretudo, a respeito da inserção de crianças nas comunidades afro-religiosas. Essa reflexão surgiu, a partir do meu estranhamento inicial em vislumbrar infância e terreiro juntos, quando tive os primeiros contatos com a presença das crianças nesse contexto. Dessa forma, o anseio em me aproximar da temática estava relacionado a possibilidade de dialogar com os saberes de terreiro, tentando entender como as religiões de matriz africana compreendem a infância.

Propor essa conversa, também é buscar possíveis soluções para desmistificar crenças sobre as religiões de matriz africana e a inserção infantil nessa conjuntura. À vista disso, acredito que pensar a criança e suas vivências no terreiro, é compreender tais experiências como agentes constitutivos de suas identidades. Imagino que esse esforço

reflexivo possa se somar a outros, com o objetivo de fomentar uma Psicologia comprometida com discussões a partir de novos olhares, que dialoguem com identidades construídas em contextos diversos.

Esse ponto do trabalho se faz importante, visto que ao longo da trajetória da Psicologia, essa contribuiu para fomentar ideias, que colaboraram para pensar aspectos ligados à cultura africana e afro-brasileira por um viés patológico. Por isso, enxergo a necessidade de uma prática profissional atenta e comprometida com valores decoloniais.

Chegando a tal concepção e buscando a dialética entre Psicologia e saberes tradicionais, inicio minha aproximação do *Ylê Ashé Yemowá Abê* que na tradução para o português significa, Casa de Força de Iemanjá, caracterizada como uma das mais tradicionais comunidades do Tambor de Mina do Maranhão, espaço fundado pelo reconhecido, *Toy Vodunon* Jorge Itaci de Oliveira (*Kadamanjá*)², Pai Jorge Babalaô.

A partir desses apontamentos e acreditando que as práticas ali realizadas comungam e cooperam para o bem viver da criança, adentro esse espaço em 2019 com a permissão de Eglantine Cesária Sousa Silva, Mãe Dedé de *Boço Có*³, atual *Yalorishá* da Casa. Podendo vivenciar momentos de diálogos iniciais, através da presença em festividades religiosas, também, denominadas como Toques de Mina⁴, em práticas vinculadas a manifestações culturais afro-brasileiras, como o tambor de crioula, oficinas de toque para os jovens e crianças, Bumba-meu-boi de Encantado, capoeira, a Festa do Divino Espírito Santo e a Queimação de Palhinhas⁵.

Por conseguinte, foi possível observar através dessa convivência e de conversas com os mais velhos e crianças, que a Casa de Iemanjá tem importância significativa como um lugar de valorização, acolhimento e transmissão de saberes. Nesse percurso, durante o ano de 2019 fiz visitas a Casa em dias específicos, as tornando mais frequentes no segundo semestre de 2021 e no decorrer de 2022. O hiato entre esses períodos, que impossibilitou minha presença em campo, se deve a pandemia e os cuidados sanitários mais intensos e necessários nos anos de 2020 e primeiro semestre de 2021.

² Nome que sinaliza a relação desse sacerdote com *Abêmanja*, “Vodum feminino da família Keviossú, que representa a estrela guia, sendo a Yemanjá dos Nagôs” (OLIVEIRA, 1989, p.54).

³ “Boçó Có-Vodum masculino da família de Dambirá, às vezes transforma-se em cobra.” (OLIVEIRA, 1989, p.55)

⁴ O termo está relacionado a religião de matriz africana Tambor de Mina, que será apresentada mais adiante no percurso epistemológico.

⁵ As práticas culturais e religiosas serão melhor apresentadas mais à frente no percurso epistemológico.

1.1. KOLOFÉ⁶AOS MAIS VELHOS! SAÚDO A LEGÍTIMA ANCESTRALIDADE.

[...]cada pedaço que guardo de mim
 tem na memória o anelar
 de outros pedaços
 E da história que me resta
 estilhaçados sons esculpem
 partes de uma música inteira.
 Traço então a nossa roda gira-gira
 em que os de ontem, os de hoje,
 e os de amanhã se reconhecem
 nos pedaços uns dos outros.
 Inteiros.

(CONCEIÇÃO EVARISTO, 2017, p.12)

Até esse momento da minha trajetória, este projeto era intitulado como: A Construção Identitária das Crianças no *Ylê Ashé Yemowá Abê*, tendo como objeto geral o intuito de compreender a Casa de Iemanjá como um espaço de construção identitárias das crianças no terreiro e estabelecendo para esse fim os seguintes objetivos específicos: 1) entender a relação entre infância e Tambor de Mina, através da oralidade; 2) observar como o *Ylê Ashé Yemowá Abê* contribui para a construção identitária das crianças no terreiro; e 3) analisar quais sentidos as crianças da Casa atribuem às suas vivências nesse espaço.

Entretanto, o percurso da pesquisa que me encaminha até o primeiro capítulo, cujo objetivo era compreender a relação entre infância e Tambor de Mina, apresenta uma segunda problemática, a inexistência de literatura que tratasse da relação citada anteriormente. A partir disso, o próprio campo de pesquisa sinaliza a possibilidade desse caminho ser realizado através da oralidade, tendo como referenciais teóricos os mais velhos e velhas, líderes religiosos e membros com relevância histórica e de trajetória no Tambor de Mina. O *Ylê Ashé Yemowá Abê* expande a possibilidade da construção de conhecimento articulando o campo com outros terreiros.

Assim sendo, a produção de dados para o alcance do primeiro objeto resulta em 9 entrevistas com lideranças da Casa de Iemanjá, bem como Pais e Mães de Santo de outros espaços religiosos do Tambor de Mina, podendo citar: Mãe Dedé de *Boçó Có*, Mãe Zeca

⁶ Pedido de bênção

de Boço Von Dereji, *Abinokó* Biné Gomes e *Levara Vodum* Taina Redondo, membros da Casa de Iemanjá; Mãe Kabeca de Xângo da Casa *Fanti Ashanti*; Mãe Zuci do Centro Espírita Tambor de Mina Iansã e Oxóssi; Mãe Iolanda e Maria Rosa do Terreiro do Justino; Pai Neto da Casa Tenda Pai Oxalá e Toy Averequete; assim como Pai Mariano de *Òsányìn* do *Ilê Ewé Omo D'Òsányìn Amãhousú*. Todos se localizam como referencial teórico para tratar da relação Infância e Tambor de Mina.

Essa diversidade de vozes pertencentes a espaços distintos se encontra, porque não há uma homogeneização de ideias a respeito das questões quando se tratam das religiões de matriz africana. Mesmo pertencendo a uma mesma matriz religiosa, existem diferenças litúrgicas e olhares sobre os fenômenos que acontecem dentro das Casas de Axé. A vista disso, foi necessário ouvir várias lideranças pertencentes a espaços diferentes, visando a melhor compreensão de suas concepções acerca da relação infância e Tambor de Mina.

Diante disso, esse trabalho passa a ter como principal referência a ancestralidade de origem africana e afro-brasileira, através do acesso às epistemologias do Tambor de Mina representadas aqui pelos mais velhos e velhas consultados

Primeiro: é preciso partir sempre de um lugar. Partimos do lugar cultural africano que é um lugar desterritorializado. Pela diáspora negra e pela própria aventura humana, o lugar cultural africano tornou-se um entre-lugar. O Brasil é assim. O candomblé é assim. A macumba é assim. O maracatu é assim. A capoeira é assim. O samba é assim. A feijoada é assim. A “Tempo Livre” é assim. Os blocos afros de Salvador são assim. Assim é a cultura afrodescendente. Ela é um entre-lugar, não um sem-lugar. Ela tem uma identidade forjada na trama das identidades. Não é uma falta, é um excesso produzido nas margens da cultura econômica e política. Mas, ali, à margem do rio, deu limites ao próprio rio e vez por outra torna-se leito. Na verdade, há um leito subterrâneo e substancioso que atravessa nossa cultura e tece nossa identidade em todos os recantos da vida brasileira. É um processo diluído e por isso mesmo, poderoso. Assim, o corpo da filosofia africana é um corpo difuso e, ao mesmo tempo, gigantesco. Aquilo que é gigantesco é mais difícil de se observar pelo inteiro. Somos míopes quanto à visão de enormidades. Bem, é preciso partir de um lugar e esse lugar é o legado da cultura africana que se multiplicou em muitas, mas para efeitos de discurso, de ideologia e de política, e também para efeitos ontológicos e lógicos, é preciso estabelecer esse como o lugar de referência, muito embora essa referência não seja metafísica, mas empírica, histórica e socialmente construída. O entre-lugar da cultura afrodescendente é o que permite a ela estar em todos os lugares e ali jogar com suas possibilidades, que são sempre possibilidades de contexto. (OLIVEIRA, 2005, p. 129-130)

Essa ancestralidade que encontra bocas e ouvidos, através da oralidade, repassando conhecimentos por gerações, que são registrados na memória

[...] É que a memória das pessoas da minha geração, sobretudo a dos povos de tradição oral, que não podiam apoiar-se na escrita, é de uma fidelidade e de uma precisão prodigiosas. Desde a infância éramos treinados a observar, olhar e escutar com tanta atenção, que todo acontecimento se inscrevia em nossa memória como cena virgem. Tudo lá estava nos menores detalhes: o cenário, as palavras, os personagens e até suas roupas[...] para descrever uma cena só preciso revivê-la. E se uma história me foi contada por alguém, minha memória não registrou somente o seu conteúdo, mas toda a cena- a atitude do narrador, sua roupa, seus gestos, sua mímica e os ruídos do ambiente[...] (BÂ, 2003, p.13).

O material levantado e analisado a partir dessas entrevistas trouxe à tona a riqueza epistemológica dos terreiros de Mina visitados. Esse fato apresentado em exame de qualificação gerou sugestões por parte da banca examinadora para que pudéssemos ficar nesse ponto, reorganizando os objetos deste trabalho para focar nas análises dos dados já construídos, que se apresentam em abundância. Assim, deixando para tratar das concepções específicas e aprofundadas sobre como contribuem e conduzem a presença da criança no *Ylê Ashé Yemowá Abê*, bem como o pensamento das próprias crianças sobre sua inserção dentro desse espaço, em um outro momento da pesquisa num possível doutorado.

Diante disso, acatamos as sugestões, compreendendo a importância e relevância do que já foi produzido até aqui em colaboração com os mais velhos do Tambor de Mina e também pensando na qualidade e aprofundamento do material, que já se faz presente neste trabalho. Sendo assim, o que será apresentado em seguida estará sob um novo título: *Infância, Tambor de Mina e o Ylê Ashé Yemowá Abê através da Oralidade*.

Acredito ser importante apresentar os seguintes argumentos para justificar o porquê o nome dessa Casa continua a se fazer presente no título da dissertação, mesmo com a realização da escuta e colaboração de vários líderes religiosos pertencentes a outras Casas de Axé. Isso se dá, porque o *Ylê Ashé Yemowá Abê* é o campo de pesquisa para construção deste trabalho, não somente por ter colaboradores, que compartilham suas concepções sobre infância e Tambor de Mina, mas também por auxiliar de modo significativo na condução da dissertação em todo o seu processo de construção, desde as orientações metodológicas, epistemológicas e éticas dos caminhos que foram percorridos para o alcance dos objetivos.

Como exemplo do discutido acima reitero, foram os atores desse campo, que sugeriram a construção da pesquisa através da oralidade, também auxiliando na criação de categorias como o serenar e a ética do território, experienciadas nesse espaço, como será explanado de forma aprofundada mais à frente.

Sob essas justificativas, a dissertação: *Infância, Tambor de Mina e o Ylê Ashé Yemowá Abê* através da Oralidade, acolhe o seguinte objetivo geral: compreender a relação entre infância e Tambor de Mina; contando com o auxílio dos seguintes objetivos específicos: 1) apresentar o percurso epistemológico e metodológico da pesquisa visando a compreensão de conceitos, que embasam a importância do desenvolvimento da dissertação; 2) compreender a infância a partir das categorias sankofa, oralidade e afroperspectiva; e 3) entender a relação entre infância e Tambor de Mina, através da oralidade dos mais velhos pertencentes a essa religião.

Para tanto esta dissertação será organizada em três capítulos: 1) Percurso Epistemológico e Metodológico, que apresentará os referências teóricos e fundamentará, a trajetória de construção da pesquisa, bem como a importância das discussões realizadas na dissertação; 2) Infância em Afroperspectiva, trazendo reflexões acerca da infância analisada a partir da afroperspectiva, que aqui relaciona-se com as categorias sankofa e oralidade; e 3) Infância e Tambor de Mina através da oralidade, discutindo as concepções dos mais velhos sobre infância em articulação com os teórico da academia.

Além disso, a metodologia empregada na condução da pesquisa é a Etnografia orientada pelo teórico Magnani (2012) que a divide em prática e experiência etnográfica. Para construção dos dados utilizamos as seguintes ferramentas são: diário de campo e entrevista etnográfica (BEAUD e WEBER, 2019); bem como a observação participante (AGROSINO, 2009). Também contando com Hampatebâ (2010) como principal teórico no auxílio da análise dos dados.

Sendo apresentada acima a atual estrutura deste trabalho e as modificações realizadas até este ponto, seguiremos com a discussão epistemológica e metodológica, que auxilia nas reflexões do fenômeno pesquisado e se faz necessária pois não há possibilidade de fundamentar a temática sem pensar historicamente os fenômenos raciais de nossa sociedade.

2. REVISITANDO AS MATRIZES DE RELIGIÕES AFRICANAS

2.1. PERCURSO EPISTEMOLÓGICO

A construção deste referencial teórico se apoia na discussão sobre a relação entre religiões de matriz africana, Tambor de Mina e infância, por meio de bases teóricas da Psicologia, Educação, Antropologia, bem como contato com a comunidade *Ylê Ashé Yemowá Abê* e líderes religiosos de outros terreiros de Mina em São Luís-MA. Numa

tentativa de estabelecer relações de compreensão entre as abordagens conceituais e os saberes de terreiro.

Para tanto, foi necessário revisitar brevemente a contextualização histórica sobre as religiões de matriz africana, identificando concepções que ajudem a entender as relações entre as religiões e o espaço atribuído às crianças dentro desse cenário, que ao meu ver influencia na construção de identidade.

No que diz respeito às religiões de matriz africana, Lindoso (2014) relata que do período colonial ao século XVIII não se identificava a categorização dos cultos afro no Brasil, mas sim a utilização de termos que os qualificava como Calungu, Batuque ou Batucajés, apenas posteriormente, passando por um processo de classificação. Sobre a questão o autor descreve:

Usualmente, na própria história dessas religiões ou matrizes houve uma associação delas em alguns Estados brasileiros com áreas geográficas (religiões afro no Norte, Nordeste, Sul, Sudeste, etc.), na qual apontamos as suas classificações: Tambor de Mina no Maranhão e com fortes influências em Belém do Pará; Candomblé na Bahia e que se alastrou por todo o país até mesmo ultrapassando terras brasileiras; o Xangô em Pernambuco; a Macumba e depois a Umbanda no Rio de Janeiro; o Batuque no Rio Grande do Sul, etc. (LINDOSO, 2014, p.19).

Essa categorização das religiões, segundo Lindoso (2014) é algo que se instaura a partir do século XIX, período que também aparecem as primeiras Casas de Santo no Brasil como instituições organizadas. Explicação sucinta, pois é preciso ressaltar que cada matriz religiosa explanada não se resume as definições que serão expostas aqui, pois são complexas, ricas em elementos, que as diferenciam ou as aproximam e quando tratadas de modo aprofundado precisam de um espaço maior para discussão de suas características. Sendo assim, a partir da literatura de Lindoso (2014) podemos compreender um pouco mais a respeito do Tambor de Mina:

O Tambor de Mina no Maranhão é uma matriz formada por culturas africanas diferenciadas, que resistiram e sobreviveram em forma de religião. Com relação ao termo “Tambor de Mina”, o primeiro deles –‘tambor’- designa o grau de importância que esse instrumento vai assumir no contexto religioso para os adeptos do culto, ou seja, como elemento primordial de comunicação entre os homens e as entidades espirituais (africanas e não-africanas), através dos sons ritmados embalados por cânticos. (LINDOSO, 2014, p.27).

Ainda sobre a temática supracitada professora Mundicarmo Ferretti (1985) diz que o Tambor de Mina é uma religião de matriz africana presente de modo expressivo no

estado do Maranhão. religião iniciática, onde se faz presente a prática de incorporação de Voduns⁷, Orixás⁸ e Encantaria.

No que tange a Umbanda, Lindoso (2014) relata que ela nasceu no sudeste do Brasil na cidade do Rio de Janeiro. A sua fundação é associada ao médium Zélio Fernandino de Moraes, que teve como primeiro centro de Umbanda a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade em 1908, inicialmente praticando o Kardecismo e posteriormente a Umbanda. Para auxiliar nessa breve caracterização Monique Augras (2008) acrescenta:

Em todas as regiões onde o elemento banto predominou, e particularmente, no Sudeste, dois tipos de culto desenvolveram-se. O primeiro, mais ligado às raízes africanas, recebeu certa influência posterior dos Nagô; é o Candomblé de Angola ou Candomblé de Congo. O segundo, a macumba, integra elementos de origem variada. A macumba está sofrendo atualmente um forte processo de transformação. Passou a integrar uma nova religião que congrega elementos africanos, indígenas, católicos, espíritas[...], ou seja, a umbanda (AUGRAS, 2008, p.30).

Falando do Candomblé, Augras (2008) diz que é de difícil localização a data de início da organização do culto em Casas de Candomblé. Em documentos da Igreja já no século XVII, aparecem preocupações em relação às práticas religiosas africanas em terras brasileiras. Citando a existência de processos de investigação em 1768 na cidade de Pernambuco, devido a presença de Casas onde negros da Costa de Mina praticavam cultos. Também, há uma forte associação das Casas de Candomblé com quilombos, bem como o seu surgimento na primeira metade do século XIX. Em complemento a autora escreve:

Na Bahia, a primeira afirmação consiste, devido a Nina Rodrigues (1978:48), indica que em 1826, “nas matas do Urubu, em Pirajá, tinha-se constituído um quilombo, que se mantinha com o auxílio de uma casa fetiche da vizinhança, chamada a *casa do candomblé*” (o grifo é do autor). Até hoje, ignora-se a origem da palavra “candomblé”. A etimologia mais provável propõe o significado de “lugar de dança”. Em 1900, Nina Rodrigues escrevia que “chamam de candomblés às grandes festas públicas do culto iorubano, qualquer que seja o motivo” (1900:109). Nem todos gostam dessa denominação, mas é a mais comum em todas as áreas de influência baiana (AUGRAS, 2008, p.34-35).

A respeito dessa diversidade, Reginaldo Prandi (2000) fala sobre a multiplicidade étnica e cultural trazida para o Brasil, através do sequestro dos africanos, que abasteciam o comércio escravista e o quanto a origem da economia brasileira colonial estava

⁷ “Vodum ou Vodu-Divindade em Jeje correspondente aos orixás no Nagô” (OLIVEIRA, 1989, p.64)

⁸ “Orixá- Divindade yorubana ou nagô, correspondente dos Voduns dos Jejes, também chamados de Santos” (OLIVEIRA, 1989, p.61).

dependente desse mercado, pois o trabalho dos africanos e seus descendentes era a força, que movia toda essa estrutura econômica.

Sobre as origens dessa diversidade de culturas, línguas e modos de se organizar no mundo, Prandi (2000) estabelece uma categorização a partir da origem linguística, dividindo os povos entre sudaneses e bantos.

Os sudaneses constituem os povos situados nas regiões que hoje vão da Etiópia ao Chade e do sul do Egito a Uganda mais o norte da Tanzânia. Ao norte representam a subdivisão do grupo sudanês oriental (que compreende os núbios, nilóticos e báris) e abaixo o grupo sudanês central, formado por inúmeros grupos linguísticos e culturais que compuseram diversas etnias que abasteceram de escravos o Brasil, sobretudo os localizados na região do Golfo da Guiné e que, no Brasil, conhecemos pelos nomes genéricos de nagôs ou iorubás (mas que compreendem vários povos de língua e cultura iorubá, entre os quais os oyó, ijexá, ketu, ijebu, egbá, ifé, oxogbô etc.), os fon-jejes (que agregam os fon-jejes-daomeanos e os mahi, entre outros), os haussás, famosos, mesmo na Bahia, por sua civilização islamizada [...] (PRANDI, 2000, p.2).

Sobre a origem dos bantos é possível verificar a complexidade cultural impressa na multiplicidade linguística desses povos e sendo assim, as concepções de homogeneização das culturas africanas empreendidas pelas referências eurocêntricas deixam de fazer sentido quando temos acesso as seguintes informações:

Os bantos, povos da África Meridional, estão representados por povos que falam entre 700 e duas mil línguas e dialetos aparentados, estendendo-se para o sul, logo abaixo dos limites sudaneses, compreendendo as terras que vão do Atlântico ao Índico até o cabo da Boa Esperança. O termo "banto" foi criado em 1862 pelo filólogo alemão Willem Bleek e significa "o povo", não existindo propriamente uma unidade bantu na África [...] Em anos recentes, estudos linguísticos demonstraram a sobrevivência no Brasil de elementos originários principalmente do quicongo, quimbundo e umbundo, o que nos dá uma boa pista da superioridade demográfica, entre os bantos no Brasil, dos africanos provenientes do Congo e de Angola, onde estas línguas são faladas. De fato, reminiscências culturais desses grupos são conhecidas entre nós como congo, angola e cabinda, hoje usando-se genericamente o termo angola para todos os bantos, sobretudo quando se trata da designação de religião afro-brasileira de origem banto ou de outra modalidade cultural, como a capoeira, luta marcial afro-brasileira. (PRANDI, 2000, p.2).

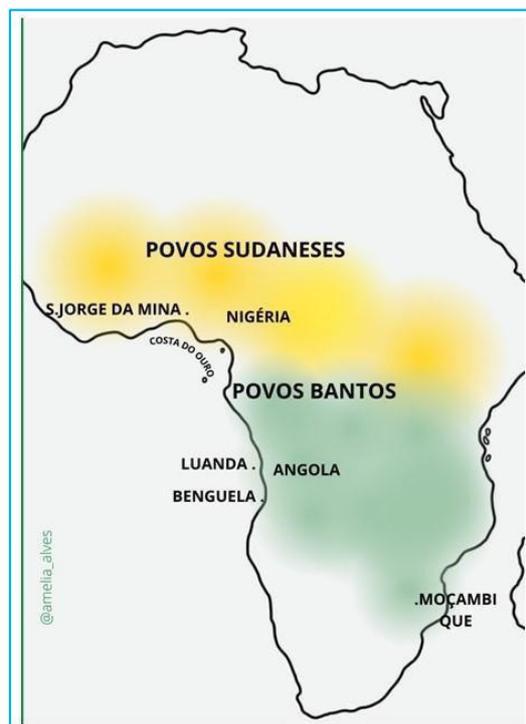


Figura 1- Localização dos Sudaneses e Bantos

Fonte: Instituto de Estudos Socioculturais

Acerca da questão *Toy Vodunon* Jorge de Oliveira (1989) relata, sudaneses fazem parte de um grupo africano, que se localizavam próximo ao Golfo da Guiné, reunindo nessa região os seguintes países: Níger, Sudão, Nigéria, Benin (antigo Daomé), Togo, Gana, Libéria e Senegal.

Toy Vodunon Jorge de Oliveira (1989) afirma que, africanos escravizados vindos dessas regiões são os, jejes, yorubás ou nagôs, os fanti-ashanti, os hançá. Apresentando, também os cambindas como a população próxima do rio Congo e ressaltando a presença de cultos afros provenientes dessa matriz cultural, que estão presentes no Codó-MA; os Fanti-ashanti como grupo étnico-linguístico, que no Brasil ficaram conhecidos genericamente como minas; bem como os Fon, grupo falante do Ewe, língua utilizada no Daomé, também usada pelos Jejes, que vêm dessa região; e Nagôs como sudaneses de língua yorubá vindos da atual Nigéria.

Além disso, *Toy Vodunon* Jorge de Oliveira (1989) apresenta o termo Mina vinculado à existência de um mercado de escravizados localizado no forte São Jorge de Elmina no Gana, onde eram embarcados africanos de diferentes grupos étnicos. Quando

chegavam em solo brasileiro eram definidos genericamente como: Mina Nagô, Mina Jeje, Mina Mahi, Mina Fanti, Mina Popô.

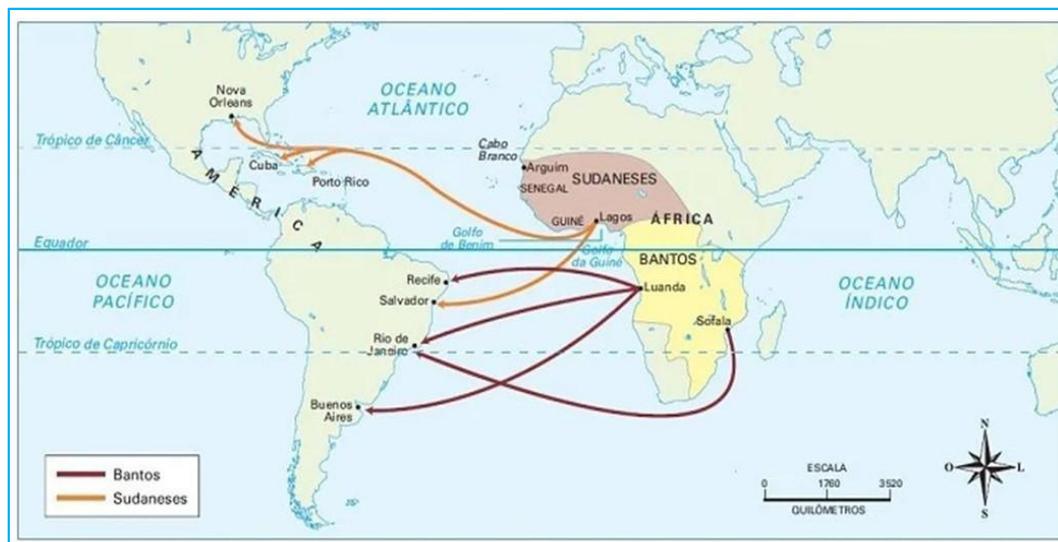


Figura 2-Localização dos Sudaneses, Bantos e Golfo da Guiné

Fonte: ATLAS histórico escolar. Rio de Janeiro: MEC, 1996.

Tratando do contexto maranhense e apresentando mais informações sobre a geografia inerente ao tráfico de escravizados para o Maranhão, Junior (2009, p.15) diz, “[...]o Maranhão alimenta uma célebre herança Mina ou “Fanti-Ashanti” graças a escravos saídos dos portos da Costa da Mina, de reinos próximos ao litoral do Castelo de São Jorge da Mina [...]. Em complemento a essas informações, o autor também oferece dados sobre a Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão e sua relação com o sequestro de escravizados em determinadas regiões geográficas africanas:

[...]O Maranhão, neste cenário, um dos principais consumidores da mão-de-obra cativa africana, sobretudo, a partir da construção da famigerada Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão em 1755, estendeu relações de proximidade na economia do tráfico com os impérios e régulos da costa do Ouro, do Marfim e da Costa dos Escravos fundamentando a herança Mina entre os maranhenses. (JÚNIOR, 2009, p. 15).

Essa rota descrita pelo autor, apresenta explicações a respeito dos povos africanos, que a partir da violência escravagista empreendida pela colonização constituíram significativamente, nossos elementos culturais alimentares, econômicos, políticos e espirituais:

Esta herança é inegavelmente presente, sobretudo, a partir da existência física das famosas Casas das Minas: Casa de Nago e Casa Fanti-Ashanti e suas periódicas expressões dos ritos afros na cultura maranhense. Entretanto, ocasionalmente, manifestações dispersas de uma herança pouco conhecida, uma herança iorubana de regiões africanas como Senegâmbia e Guiné-Bissau aparecem entre aqueles pertencentes a casas de ritos afros e religiosidades tradicionais. Se muitos dos escravos oriundos da costa da Mina deram base para uma expressiva herança jeje e nagô, os escravos de uma região mais a noroeste desta, Alta-Guiné, (pois a Costa da Mina era o Baixo-Guiné) participaram, tal como os negros minas, da herança cultural afro no Maranhão. Vitoriana Tobias Santos, a famosa mãe Dudu, matriarca da casa de Nagô, “conhecia a origem africana de seus avós maternos, que diziam serem balanta, bijagó, nalu e manjaro”.⁵ Em conversa com os antropólogos Mundicarmo e Sérgio Ferreti mencionaram que num vídeo de Glória Moura sobre quilombos de Santa Rosa e Itapecuru, interior do Maranhão, aparece uma mãe-de-santo falando de um tempo passado “dos cambindas e bijagos”. Todas estas designações remetem ao espaço territorial da África Ocidental, especificamente à Alta-Guiné, com o qual o Maranhão mantinha contato através do tráfico de escravos durante a segunda metade do século XVIII. (JÚNIOR, 2009, p. 15- 16).

Prandi (2000), também contribui ao analisar aspectos vinculados ao sagrado das culturas africanas, dando pistas das diferenças e semelhanças entre elas e possibilitando o surgimento de reflexões a respeito das nossas heranças religiosas e dos processos de reorganização desses elementos na cultura brasileira.

[...] Embora a economia fosse baseada na agricultura, caça e pesca, a população habitava as cidades, das quais Ifê, a cidade sagrada, era considerada o berço dos iorubás e da humanidade toda. Entre os iorubás o último grande império foi o da cidade de Oió, a que estavam submetidas a maioria das demais cidades. Destas cidades, duas ocupam papel especial na memória da cultura religiosa que se reproduziu no Brasil: Oió, a cidade de Xangô, e Ketu, cidade de Oxóssi, além de Abeokutá, centro de culto a Iemanjá, e Ilexá, a capital da sub-etnia ijexá, de onde são provenientes os cultos a Oxum e Logun-Edé. As inúmeras variantes culturais locais, tanto no caso dos bantos como dos iorubás ou nagôs, não sobreviveram como unidades autônomas e muitas foram totalmente perdidas no Brasil. Diferenças específicas foram apagadas, amalgamando-se em grupos genéricos conhecidos como jejes, nagôs, angola etc. (PRANDI, 2000, p.2).

Dando continuidade a esse pensamento e tratando das mudanças e reconfigurações, que o culto ao sagrado de origem africana foi sofrendo em solo brasileiro, a professora Mundicarmo Ferretti (2007) fala sobre a importância da estruturação dos aspectos culturais africanos já dentro das matrizes religiosas, que conhecemos hoje, como um fator que auxilia no fortalecimento das concepções de humanidade das identidades étnicas dos africanos, afrodescendentes e resistência aos valores coloniais, que subjagam um povo devido a sua origem e pertencimento.

Observamos o aspecto explano acima na seguinte citação, “Os terreiros de Mina, Candomblé, Batuque e Xângo não apenas professam uma religião trazida para o Brasil por africanos escravizados, como também reafirmam identidades africanas - uns são jeje, outros são nagô, angola, congo etc” (FERRETTI, 2007, p.4).

Entre as matrizes citadas anteriormente, o Tambor de Mina se expressa de modo significativo nas regiões maranhenses, sobre o assunto Sérgio Ferretti (2006) disserta que, africanos e afrodescendentes maranhenses em situação de escravidão eram sequestrados do antigo Reino de Daomé, localizado na África Ocidental, hoje Benin, onde estava presente práticas de cultos sagrados vinculados a vodum e de língua Ewé-Fon (Jeje), devido isso a região maranhense fica conhecida como “terra dos voduns”.

Toy Vodunon Jorge de Oliveira (1989) nos explica que, o termo Tambor de Mina surge, devido a comercialização de pessoas escravizadas no forte de São Jorge de Elmina, denominada como Costa dos Escravos localizada no Golfo de Benim, que se estende ao longo da costa da África Ocidental, desde o Gana até a Nigéria, provenientes de diferentes regiões e categorizados em território brasileiro como negros minas. A organização desses povos dentro da categoria religiosa, levou a denominação Tambor de Mina, que também, teve a intenção de distinguir o rito de outras manifestações afro-culturais.

Falando de forma mais específica do contexto maranhense, através da sobrevivência religiosa dos terreiros foi preservado muito da cultura africana e afro-brasileira, comprovando isso Lindoso (2019) citar a presença do Tambor de Mina, que convive, coexiste no território maranhense, com outras religiões de matriz africana, como Terecô⁹ ou Mata de Codó; Cura¹⁰ ou Pajelança; Umbanda e Candomblé no Maranhão.

Dentro dessa realidade, destaco a presença do *Ylê Ashé Yemowá Abê* e sobre as tradições desta Casa maranhense do Tambor de Mina, o autor destaca:

[...] a Casa de Iemanjá, além de toques de Mina (festas públicas e rituais privados), apresenta ênfase a manifestações folclóricas como o Tambor de Crioula para entidades como Pretos-Velhos no dia 13 de maio (Abolição da Escravatura no Brasil) e o bumba-meu-boi de encantado. Quanto às festas mais relacionadas ao Catolicismo Popular, destacamos a Festa do Divino Espírito Santo (mês de agosto) e a festa da queimação de palhinha (mês de fevereiro) (LINDOSO, 2014, p.76)

⁹ Segmento afro-religioso de matrizes africanas com elementos Banto, Angola e Cambinda. Muito presente nas regiões maranhenses de Caxias, Codó e seu povoado Santo Antônio dos Pretos (LINDOSO, 2019).

¹⁰ “Também muito praticada em outras cidades do Estado e com aproximação e relação com o Tambor de Mina, esta é uma vertente muito associada as práticas terapêuticas, uso de ervas, infusões, chás e uma série de remédios naturais, associados com a medicina tradicional, tendo na figura dos ‘pajés’ (masculinos ou femininos) seus principais representantes” (LINDOSO, 2019, p. 35).

A respeito das manifestações culturais citadas acima, *Toy Vodunon* Jorge Oliveira (1989) explica no glossário de seu livro, que o termo Tambor de Mina denomina alguns cultos religiosos de origem africana localizados no Maranhão, já o Tambor de Crioula refere-se a uma dança folclórica maranhense de origem negra, que tem como uma de suas características a presença de três tambores, que acompanham o desenvolvimento da dança.

No dia 13 de maio acontece Tambor de Mina para as entidades denominadas de pretos velhos, em celebração e reflexão à abolição da escravidão e também tambor de crioula. Neste dia também se homenageia São Benedito, que é sincretizado com Vodum Averekete. “É feita em comemoração à libertação dos escravos e também homenageando São Benedito por ser santo de cor. É sincretizado com o Vodum Jeje/Nagô-AVEREKÊTE-Xângo lançador de raios, nos tambores de Mina do Maranhão” (OLIVEIRA, 1989, p.43).

Tratando do Bumba-meu-boi de Encantado, professora Mundicarmo Ferretti (2008) escreve sobre essa relação, nos auxiliando com algumas definições, sobre os Encantados e Encantarias:

- 1) seres *invisíveis* à maioria das pessoas ou algumas vezes visíveis a certo número delas;
- 2) que *habitam as encantarias* ou “incantes”, situados “acima da Terra e abaixo do céu”, geralmente em lugares afastados das populações humanas;
- 3) que tiveram vida terrena e *desapareceram* misteriosamente, “sem morrer”, ou que *nunca tiveram matéria*;
- 4) que *entram em contato* com algumas pessoas em sonhos, fora de lugares públicos (na solidão do mar, da mata, por exemplo) ou durante a realização de rituais mediúnicos em salões de curadores e pajé, barracões de mina, umbanda, terecô (religiões afro-brasileiras) e em outros locais onde são chamados (FERRETTI, 2008, p. 1).

Quanto ao bumba-meu-boi Ferretti (2008, p. 4) diz, “Embora o Bumba-boi seja classificado como folguedo profano, sua relação com santos católicos é bastante conhecida. Em São Luís, São João, São Pedro, São Marçal e Santo Antônio, festejados no período junino, são muito ligados ao Boi”. A respeito da relação entre os Encantados e essa manifestação cultural, “Como muitos encantados gostam de Boi vários terreiros maranhenses possuem um boizinho, às vezes de vara, e organizam anualmente uma brincadeira de Boi para eles com batismo, morte e quebra de mourão [...]” (FERRETTI, 2008, p. 5). A autora também cita a os Encantados que se relacionam com o Bumba-meu-boi em maior evidência nos terreiros de Mina do Maranhão:

- 1) os que têm nomes derivados ou relacionados aos dos santos festejados no mês de junho: João da Mata, Pedrinho, Antonio Luís;

2) Rei Sebastião, encantado num touro negro na Praia dos Lençóis e outras entidades ligadas a ele;

3) Légua-Boji, chefe de uma grande família de encantados e apresentado como “vaqueiro” e muitos outros.

Em nosso trabalho de campo realizado em terreiros da capital maranhense tivemos oportunidade de observar brincadeiras de Bumba-boi para diversos encantados:

1) Légua-Boji, no Terreiro de Jorge da Fé em Deus;

2) Surrupirinha, na casa de dona Elzita, no Sacavém;

3) Antonio Luís, na casa de dona Clarinda, no bairro de Santo Antonio;

4) Tombasse, na casa de Mariinha, no Angelim;

5) Preto Velho, em dona Neném, na Casa de Nagô;

6) Lealdino, na casa de dona Raimundinha, no João Paulo (FERRETTI, 2008, p. 5)

No que diz respeito às tradições do Catolicismo Popular presentes no *Ylê Ashé Yemowá Abê*, Lindoso (2014) apresenta algumas características da Queimação de Palhinhas da seguinte forma:

Em São Luís do Maranhão, usualmente, pessoas devotas do Menino Jesus armam presépios como formas de retratar o nascimento de Cristo. É interessante percebermos a riqueza de detalhes de um presépio quando comparado a outro, a exemplo das inúmeras imagens e dos elementos básicos utilizados em sua ornamentação como os galhos vegetais de murta e unha-de-gato. [...] Logo após as festas de dezembro (Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição e Santa Luzia), usualmente nos terreiros de Mina são montados esses presépios nos quais se rezam ladainhas para o Menino Jesus, e do mês de janeiro até fevereiro se queimam as palhinhas. É preciso frisar que são escolhidos padrinhos para o presépio, que normalmente podem contribuir ou não com alguma ajuda financeira para a festa da queimação de palhinhas, em quem são servidos quitutes variados (chocolate quente com bolos de tapioca, doces, refrigerante, etc., com acordo com a organização de cada festa) (LINDOSO, 2014, p. 119-120).

Agora, falando de outra festividade, que se localiza dentro da cultura do Catolicismo popular temos a Festa do Divino Espírito Santo, que no *Ylê Ashé Yemowá Abê* ocorre no mês de agosto, conhecida como a festa grande da Casa, que se estende por todo mês. Há presença significativa e importante de crianças para realização dessa festa. *Toy Vodunon* Jorge Oliveira (1989) comenta a respeito dessa manifestação cultural:

O maior festejo do Ylê Ashé Yemowá Abê é a festa de São Luís Rei de França com Espírito Santo[...]uma mistura do catolicismo com o africanismo. Em cada Casa de culto Mina esta festa é realizada em homenagem a um rei, rainha ou princesa. Na Casa de Yemanjá o homenageado é o dono da Casa- Dom Luís Rei de França (Gentil). A festa honra a São Luís Rei de França, Luís XIII- o Rei menino que era o Delfin no tempo de descobrimento da Ilha de São Luís, em 1612, pelos franceses. [...] O Império é composto por 10 crianças: Um Imperador representa Dom Luís, uma Imperatriz representará a sua esposa; um mordomo e uma mordoma régios (regentes do império); um mordomo e uma mordoma-mor; um mordomo e uma mordoma-mor representam os camareiros da corte; duas aias para a Imperatriz (damas de companhia), dois vassallos (ordenanças do Imperador), que reinarão na festa em nome de Dom Luís, por

9 dias, desde o levantamento do mastro até o derrubamento (OLIVEIRA, 1989, p. 38-39)

As explanações acima foram feitas com a finalidade de esclarecer de modo sucinto alguns aspectos, que constituem as manifestações culturais presentes na Casa de Yemanjá, ciente que tais apontamentos não darão conta da complexidade e aprofundamento de seus elementos.

Dando continuidade a essa questão e auxiliando na caracterização do *Ylê Ashé Yemowá Abê*, Toy Vodunon Jorge Oliveira (1989) descreve essa Casa como espaço de rito Nagô/Jêje/Cambinda, relatando o seu processo de fundação e suas origens da seguinte maneira, “A Casa de Yemanjá foi fundada por ordem de Nochê Abê (Yemanjá) e Dom Luís Rei de França (Xangô), sendo suas colunas sustentadas por Toy Averekete, Xangô Badé, Dom João e Lego Xapanã.” (OLIVEIRA, 1989, p.25). Em complemento o autor relata brevemente a história de fundação da Casa de Iemanjá

[...]Então, uma senhora chamada Cotinha, que tinha um sítio no Sarnambitiba, à beira do Rio Anil, me convidou para assentar o meu terreiro lá[...] Começamos em 1955 a tocar nesse sítio[...] Em 1956, o terreiro Calhau que era coberto de palha pegou fogo. Estávamos perto da festa de Santa Bárbara e não tínhamos condições de cobrir o mesmo. O terreiro do Calhau, que já se tornava oneroso, pois nas festas o transporte era muito difícil, devido ao acesso ser somente através de canoa, descendo no porto de Vinhais e indo a pé pelo Rio Grande, ou então pelo sítio Santa Eulália, ou ainda saltando no porto do Calhau e indo para lá, que era mais perto. Para ir por terra, tinha de saltar no Olho d'Água ou no Turú e continuar a pé por trilhas de mata, por estradas muito precárias. Então, resolvi falar com a mãe Paula para tocarmos na Fé em Deus, na varanda de nossa casa, os 3 dias de Santa Bárbara[...] Naquela época de grande perseguição, os terreiros ainda tinham grandes problemas com a Polícia, que não permitia que se tocasse Tambor na cidade e autoriza somente do Sacavém para trás. Demétrio era Coordenador de Divisões Públicas. Devido a amizade do agente de polícia José Carlos, com a gente, conseguiu-nos três dias de licença e o Toque de Santa Bárbara (Nochê Sogbô-Yansã) deu muita gente e neste Toque caíram umas 10 pessoas com santo. Era o primeiro Terreiro de Mina a tocar de novo na Fé em Deus (OLIVEIRA, 1989, p. 16-17).

É de suma importância reiterar a existência de características semelhantes entre as religiões aqui citadas, porém, ressaltando a independência e diversidade entre elas, pois os processos de homogeneização cultural não cabem na representação de multiplicidade cultural do continente africano e de nossa herança afro-brasileira, “[...] as casas de Mina apresentam graus de autonomia entre si, assim como nas demais matrizes” (LINDOSO, 2014, p. 29).

Todavia, também é importante pontuar, a respeito de valores e aspectos culturais compartilhados entre essas culturas. Sobre os pontos em que se assemelham às religiões de matriz africana, Vanda Machado afirma:

[...] a tradição cultural vivenciada no terreiro proporciona aos seus participantes um guia indispensável para a organização de suas vidas. Uma comunidade de terreiro, portanto, pode ser entendida como um grupo de indivíduos portadores de reações agregadoras, solidárias, festivas, repetidas sempre como uma novidade. Esta é uma predição, é um requisito para qualquer espécie de vida organizada. Este é um dos valores expressos nos contos míticos. É só despertá-lo nas convivências (MACHADO, 2003, p.7).

Após as referências conceituais, percebo que os cultos afro são provenientes de diferentes matrizes culturais, que se adaptaram ao contexto sociocultural brasileiro, originando as religiões afro-brasileiras. Sendo assim, é possível supor a existência de semelhanças entre elas, mas também, múltiplos olhares acerca dos aspectos relacionados às práticas e vivências religiosas, tendo como exemplo, as percepções entre infância e Tambor de Mina, foco do projeto em questão.

A partir desse percurso é interessante também pensar sobre a relação Psicologia e Religião. Carunchio (2018) vai dizer que não podemos confundir ou misturar as duas, entretanto o diálogo entre elas é de suma importância pois a religiosidade constitui os sujeitos que comungam de tais práticas. A Psicologia da Religião como campo teórico, que se preocupa em estudar o comportamento religioso, seus impactos emocionais e na saúde mental do ser humano, tem sua origem junto a instituição da Psicologia como ciência

Dentre os que investigaram a religiosidade de um ponto de vista psicológico estão alguns dos grandes nomes da Psicologia, como **Wilhelm Wundt** (1832-1920), considerado por muitos historiadores como o pai da Psicologia moderna. Além dele, figuravam também nomes como **William James** (1842-1910), **Sigmund Freud** (1856-1939), **Carl Jung** (1875-1961), **Théodore Flournoy** (1854-1920), **Stanley Hall** (1844-1924), **James Leuba** (1868-1946) e **Edwin Starbuck** (1866-1947). Todos esses autores contribuíram para que a religiosidade fosse elevada à condição de um importante objeto de estudo da Psicologia, não somente ao aplicarem o conhecimento psicológico disponível em sua época para explicar tais manifestações humanas, como também ao recorrerem a tais fenômenos para construir suas teorias e concepções acerca da mente e do comportamento humanos. Muitos outros depois deles também contribuíram de modo relevante para a continuidade desses estudos, a exemplo de autores como **Abraham Maslow** (1908-1970), **Gordon Allport** (1897-1967) e **Viktor Frankl** (1905-1997) (CARUNCHIO, 2018, p.10).

Esse trabalho também disserta sobre a importância de o profissional da Psicologia acolher os aspectos da religiosidade quando apresentados por quem acessa como usuários os serviços dos nossos campos de atuação profissional

Sim, da mesma forma como a(o) psicóloga(o) acolhe e aborda questões referentes a trabalho, vida familiar, relacionamento, saúde, enfim, aos diversos setores da vida trazidas ao contexto psicoterapêutico (ou qualquer outro serviço psicológico) pela(o) paciente/cliente, com a religiosidade não é

diferente, uma vez que ela também é parte da experiência humana. Sempre cabe à/ao psicóloga(o) **acolher as inquietações e os desconfortos** da pessoa atendida, e isto inclui inquietações relacionadas à dimensão religiosa da(o) paciente/cliente. Mas, atenção! Como explicado em outros pontos desta cartilha, **não cabe à/ ao psicóloga(o) apresentar uma interpretação religiosa** para os problemas vivenciados pela(o) paciente/cliente ou impor a ela/ele uma religião, da mesma maneira como não poderia impor uma postura política, uma escolha profissional, uma orientação sexual ou um casamento, por exemplo. No entanto, discutir sobre esses assuntos quando a própria pessoa atendida traz o tema, é possível. Deixar de acolher e de dar atenção à religiosidade da pessoa atendida é negligenciar um aspecto importante da vida da(o) paciente/cliente, especialmente se ela/ele está em conflito devido a essas questões. Essa negligência pode desencadear desconfortos e transtornos ainda maiores, assim como ocorreria se fosse negligenciado qualquer outro aspecto da vida [...] (CARUNCHIO, 2018, p. 17).

Segundo Carunchio (2018) olhar para religião entendendo esse aspecto como um dos fatores de reflexão sobre as constituições subjetivas é considerá-la como desdobramento da espiritualidade, que acompanha o ser humano nas mais variadas formas ao longo da história

[...]Compreendemos espiritualidade como uma opção fundamental de vida, aquilo que **é tão importante para cada um(a)** de nós que nos motiva a viver, define quem somos, o que fazemos, nossas relações interpessoais, nossa subjetividade. De forma geral, como será visto em toda esta Cartilha, definimos a espiritualidade como aquilo que dá sentido à vida, aquilo que define sua existência. Há muitas variações de espiritualidade, de modo que ela pode ser comparada com um grande guarda-chuva dentro do qual cabem muitas possibilidades. A religião é uma dessas possibilidades e a religiosidade é a maneira como cada pessoa em particular vive sua religião [...] (CARUNCHIO, 2018, p 6).

Essa contextualização se faz necessária, entretanto, é importante salientar que essa relação não é ângulo deste trabalho, pois quando falamos de religiões de matriz africana, apesar de situar os terreiros dentro dessa categoria, esses territórios são para além de um espaço religioso, é universo epistemológico-filosófico, produtores de saberes que organizam a vida desde a alimentação a práticas educacionais, de saúde, passando pelo papel feminino dentro dessas matrizes culturais, por exemplo.

Para pensar sobre a questão, observemos o que Monique Augras (2008) fala a respeito do surgimento das maiores Casas de Candomblé da Bahia como instituições organizadas no século XIX e XX

Em primeiro lugar são relativamente recentes, primeira metade do século XIX para Engenho Velho, segunda metade para Gantois, 1910 para o Axé Opô Afonjá. Em segundo lugar, como já foi dito, verifica-se a origem urbana, a expansão corolária do declínio da escravatura. Um terceiro ponto merece agora ser destacado: a sobrevivência dos templos, o seu prestígio não depende apenas de motivos religiosos, mas parece ligado, antes de mais nada, à atuação dessas figuras indomáveis, verdadeiras líderes de sua comunidade, que foram e continuam sendo- as grandes mães de santo (AUGRAS, 2008, p. 38).

Não podemos negar que a definição dos terreiros como espaços religiosos a partir da lei é um avanço substancial diante da trajetória histórica de perseguições empreendidas pelo próprio Estado sobre as Casas afro-religiosas. Assim sendo, podemos pensar que a luta por essa legitimação que nos coloca pelo menos judicialmente no mesmo patamar de outras religiões de origem judaico-cristã, pode ser entendida como estratégia de manutenção e proteção dos nossos espaços. Mas, quem vivencia cotidianamente esses territórios sabe que além dos momentos litúrgicos o terreiro não se resume a essa categoria, pois compartilha filosofia, que norteia o modo como organizamos a vida dentro e fora desse território. Augras (2008) pontua a questão

Não se pode esquecer que a vida das comunidades sofreu muitas vicissitudes, quando o exercício do culto era reprimido pela ação da polícia, os sacerdotes e fieis eram constantemente perseguidos. Para manter a Casa incólume no meio das perseguições, eram necessárias fortes personalidades, sendo inevitável os conflitos, de cunho dinásticos ou outros. Hoje, as perseguições acabaram. É preciso, no entanto, perguntar se a religião nagô goza, em nossos dias, do mesmo respeito e do mesmo *status* que o catolicismo ou as diversas seitas protestantes. Bem sabemos que a resposta é negativa. A partir da abolição, nenhuma razão podia ser invocada para não considerar os negros como cidadãos comuns. [...] O que aconteceu foi que os cultos africanos deixaram simplesmente de ser considerados como religião. Aos olhos dos cidadãos honrados, era um amálgama de superstições tolas, cujas cerimônias, verdadeiras orgias, ameaçavam a segurança das famílias decentes (AUGRAS, 2008, p.38-39).

A maneira como a sociedade enxerga as religiões de matriz africana é resultado da construção de narrativas forjadas nos princípios de hierarquização cultural da colonização, que geraram e geram manobras efetuadas pelo Estado para continuar desservindo os terreiros de seus direitos

Antes de receberem a licença de funcionamento da Secretaria de Segurança Pública, os terreiros teriam de inscrever-se no Serviço de Higiene Mental de Assistência a Psicopatas [sic]. Ser enquadrado como psicopata, pelo visto, ainda era melhor do que ser tratado como marginal. Por isso se pode intuir o *status* real dos terreiros de Xângo em Recife nos anos trinta. A iniciativa do ilustre psiquiatra pernambucano não teve um efeito dos mais felizes (AUGRAS, 2008, p.43).

Acima, Augras (2008) se refere ao psiquiatra Ulysses Pernambucano e suas medidas para auxiliar na busca por autorização de funcionamento das Casas de Santo em Recife, possibilidades que por outro lado geram mais estigmas sobre os adeptos da religião. E levanta consideração a respeito da relação Psicologia e Psiquiatria com a patologização dos terreiros.

Essa autora cita os estudos antropológicos produzidos no XIX e XX, onde expoentes como Nina Rodrigues, representante da Psiquiatria, constrói trabalhos em que o povo negro é descrito como naturalmente inferior ao branco e interpreta a incorporação, fenômeno religioso presente nas religiões de matriz africana, com a histeria. Bem como Arthur Ramos dedicado a Psicologia Social e Psicanálise em seus estudos analisa a cultura negra sob a ótica do europeu, os tendo como referências epistemológicas, que também o impulsionam a enxergar o transe, por exemplo, como uma neurose.

Tais teorias endossam novas formas discriminatórias, não há mais proibição legal para a realização dos cultos afro, em contrapartida agora o preconceito se reconfigura, através do racismo científico. O papel da Psicologia nesse processo nos convoca ao compromisso de desenvolver uma prática de combate ao que foi produzido por esse lugar epistêmico lá atrás

A colonização do pensamento dos povos colonizados, a imposição de valores e costumes e a discriminação contra a religião e espiritualidade dos povos são expressões da violência estrutural. Em suma, podemos dizer que a violência estrutural está imersa no conjunto das relações sociais na conformação das instituições, grupos e pessoas da América Latina (PSICOLOGIA, 2019, p.46).

Por mais que esses teóricos tenham deixado contribuições do ponto de vista histórico com mapeamento de informações sobre a organização institucional, por exemplo, das religiões de matriz africana, as inferências que reforçam a subalternização desses grupos se tornam tão nocivas e superam qualquer apontamento positivo a respeito das culturas africanas e afro-brasileiras. Não podemos esquecer: em chão colonial os valores de hierarquização racial, que sustentam a superioridade branca, germinam com maior facilidade.

A partir da emergência da modernidade na Europa, todo o universo compartilhado de saberes, perspectivas de conhecimento e modos de vida dos povos do resto do mundo são inferiorizados e considerados como menos verdadeiros. A diversidade presente nos saberes e na memória dos povos e comunidades identificados como negros, índios e mestiços é considerada inferior. Esse processo retirou a possibilidade de organização de si próprio e de sua cultura a partir de critérios e de uma memória própria, obrigando esses segmentos a aderir a símbolos e valores exteriores à sua memória histórica. Esse rebaixamento e anulação desse enorme conjunto de conhecimento são base de toda epistemologia eurocêntrica (PSICOLOGIA, 2019, p. 54)

Essa Psicologia que nasce junto ao projeto moderno-colonial herda suas matrizes epistemológicas da Europa, que estão calcadas no modelo universal de homem, um padrão que não dá conta da diversidade cultural e de entendimentos e organização da vida

em outras cosmopercepções e por isso inferioriza tudo que diverge do estabelecido como hegemônico. Façamos um exercício rápido! Lembrem! A quantas autoras (es) negras (os) e indígenas tivemos acesso durante a nossa formação acadêmica? Quantas (os) lecionaram em nossas salas de aula?

Nesses termos, a Psicologia contribuiu à este projeto civilizatório etnocêntrico ao propor, enquanto objeto de suas investigações e orientações, um sujeito psicológico que encontra-se em convergência com a racionalidade eurocêntrica, em um processo de colonização subjetiva que impõe ao outro, dito como diferente, o modelo do dominador na maneira de entender-se e caracterizar-se. Desmontar esse modelo é uma das tarefas das mais urgentes para decolonizar a própria Psicologia tão funcional a este sistema-mundo capitalista colonial-moderno (PSICOLOGIA, 2019, p.58).

Por isso a importância de contar com outras epistemologias, que auxiliam esta pesquisa, tal como as teorias decoloniais de Dussel (1994) analisando as violências coloniais a partir do conceito de falácia desenvolvimentista; Castro-Gomez (2005) com as concepções de construção do outro pelo europeu, através de sua perspectiva de civilização; Mignolo (2000) trazendo a concepção de dupla consciência para entender os processos de introjeção da colonialidade e Quijano (2002) discutindo colonialidade como uma tecnologia de opressão material e simbólica.

A partir desses referenciais é possível compreender, que os saberes decoloniais se caracterizam como um conjunto de conhecimentos, que propõem a reflexão sobre os efeitos da colonialidade, assumindo um posicionamento de resistência e crítica acerca da hegemonia de matriz europeia. Para dialogar com esse pensamento, Mignolo (2000) apresenta o conceito de dupla consciência como o processo de subjetivação, também dos povos colonizados numa dinâmica de introjeção do ideal de “homem civilizado”.

Assim sendo, os estudos decoloniais me auxiliam a compreender o porquê vivemos numa sociedade, que pensa o mundo através de valores eurocêntricos. Sobre a questão, Dussel (1994) nos apresenta o termo falácia desenvolvimentista, conceito utilizado para explicar o processo de legitimação das inúmeras violências direcionadas aos povos indígenas e africanos escravizados por meio da atribuição de caráter primitivo e inferior aos seus sistemas de vida.

Entendo, que a escassez de diálogo da Psicologia com tais saberes tem fundamento na colonialidade, que historicamente os marginaliza. Castro-Gómez (2005) contribui com essas reflexões quando discute a construção do outro, o oposto ao padrão humano-europeu-civilizado, quilombolas, povos de terreiro e indígenas, todos que diferem do ideal eurocêntrico na perspectiva do colonizador devem “civilizar-se”. Tal

processo civilizatório tem como consequência o silenciamento, a inferiorização e a deslegitimação das epistemologias produzidas por esses grupos.

Ajudando a costurar esse pensamento, Quijano (2002) discute a colonialidade como uma ferramenta de opressão material, mas também como um sistema de subjugação dos povos originários e africanos a partir do preterimento e desvalorização de suas tradições em comparação ao modo europeu de existir no mundo. O processo tem como uma de suas implicações a colonização do nosso olhar sobre esse conjunto de culturas.

Outro autor que ajuda nessa análise é Escobar (2003) quando pensa o grupo modernidade/colonialidade, ao qual pertencem os pensadores citados acima, como construções teóricas fundamentadas em tantas outras áreas do conhecimento, como os estudos feministas, filosofia africana, teorias pós-coloniais, que já se preocupavam em analisar criticamente essa organização vigente da vida a partir da colonialidade.

Assim, é da natureza decolonial o diálogo com outras fontes epistemológicas para produção de conhecimentos que reflitam a respeito das diferentes formas de existir fora de uma perspectiva eurocêntrica, principalmente com os saberes produzidos por povos minorizados historicamente. A análise do autor abre espaço para que aqui possamos dialogar com pensadores de outras correntes, que ajudam a construir um arcabouço teórico importante para compreensão do fenômeno pesquisado.

Participam também dessa discussão, Fanon (1979); Neuza Sousa (1983); Nobles (2009) e Simone Nogueira (2019), trabalhando os efeitos psíquicos da colonialidade e do racismo; professor Sidnei Nogueira (2020) discutindo o fenômeno do racismo religioso; Munanga (1999) auxiliando na compreensão de identidade como uma construção coletiva e histórico-social; Abdias Nascimento (2002) também, ajudando na concepção de identidade a partir do conceito de Quilombismo e Lélia Gonzáles (1988), trazendo o entendimento de Amerifricanidade para compreensão da construção de uma identidade cultural.

Recorro a Fanon (1979), para o entendimento sobre o colonialismo como um sistema, que além de explorar o território geográfico do colonizado atribui a esse a identidade de um outro desprovido de humanidade e conseqüente impossibilidade de existir a partir de sua própria perspectiva de mundo. Dentro dessa conjuntura, o racismo se apresenta como um valor colonial, uma ferramenta importante, que ajuda a construir e a sustentar uma estrutura.

Essa tecnologia se manifesta nas mais variadas formas, numa tentativa de abarcar a complexidade dos sistemas de vida não brancos os colocando em um lugar de

inferioridade diante da cultura eurocêntrica. Uma das formas de apresentação desse mecanismo de opressão, é o racismo religioso, pensado da seguinte maneira pelo professor Sidnei Nogueira (2020, p.47), “o racismo religioso condena a origem, a existência, a relação entre uma crença e uma origem preta [...]”.

Por meio dessa citação, podemos compreender, que a discriminação sofrida pelas religiões de matriz africana não ocorre, porque apresentam características litúrgicas que as distinguem dos ritos religiosos hegemônicos, mas sim, devido a consciência do pertencimento desses elementos culturais a origem africana.

Essa discriminação contra os cultos-afro tem a mesma origem racial, das manifestações sociais racistas do dia a dia, quando demonstramos a preocupação com a textura do cabelo das crianças, se irá encrespar ao ponto de ter que alisar; se os filhos de um casamento interracial terão a pele branca e os traços finos ou herdarão características negróides; também por meio da dificuldade de autoidentificação, revelada no ato de recorrer a eufemismos como moreno, moreno jambo, moreno claro, assim expressando a fuga do seu pertencimento racial e em muitos momentos, através do silenciamento dos nossos familiares a respeito da relação ancestral com as religiões de matriz africana.

Vivenciamos esses exemplos comportamentais, dentro das nossas casas, escolas, locais de trabalho, que sinalizam quão problemática pode ser a relação social com os elementos culturais provenientes da cultura afro-brasileira, quando assimilamos o mito da “superioridade branca”. Sobre isso, Fanon (1983) discute os efeitos da colonialidade no nosso modo de pensar. Quando relembro o meu primeiro contato com a história de racismo religioso sofrido pela menina Kaylanne, já registrado em tópico anterior, penso sobre o susto com a violência sofrida, mas também, com o meu espanto em ver uma criança paramentada com roupas de santo e ter percebido, que nunca concebi a possibilidade da inserção infantil nas comunidades afro-religiosas. Caracterizo o meu pensar nesse contexto como um susto colonial, que está imbricado com o racismo.

"Olhe um preto!" Era um *stimulus* externo, me futucando quando eu passava. Eu esboçava um sorriso. "Olhe um preto!" É verdade, eu me divertia. "Olhe um preto!" O círculo fechava-se pouco a pouco. Eu me divertia abertamente. "Mamãe, olhe o preto, estou com medo!" Medo! Medo! E começaram a me temer. Quis gargalhar até sufocar, mas isso tornou-se impossível[...] (FANON, 1983, p. 104-105).

Corroborando com as ideias expostas acima, a autora Simone Nogueira (2019) traz a concepção de colonização mental dos afrodescendentes, explicando que esse

processo está intimamente ligado às ideologias de branqueamento, ou seja, para se humanizar é necessário nos aproximarmos o máximo possível dos elementos culturais brancos, sua estética, línguas, comportamento. Esse movimento histórico e cultural da colonialidade nos empurra em direção aos valores eurocêntricos, dificultando um encontro saudável com os elementos culturais africanos e afro-brasileiro.

As proposições supracitadas, nos sinalizam, que o racismo tem potencial de romper conexões ancestrais, promover apagamento histórico, inferiorizar culturas, instaurar crises identitárias, podendo levar a processos de adoecimento. Neuza Souza (1983), fala sobre o racismo como estratégia estrutural criada para a alienação do povo negro, através da assimilação da ideia de “superioridade branca”, que adocece psiquicamente.

Em consonância com a autora, Nobles (2009) fala sobre essa introjeção dos valores brancos como uma faceta do processo de embranquecimento das populações negras, que se apresenta como uma ferramenta de adoecimento psicológico, através do medo de ser quem se é e a tentativa de aproximação de uma subjetividade branca. Neste ponto podemos aprofundar as reflexões sobre os processos de construção da identidade dos afro-brasileiros.

2.2. IDENTIDADE AFRO-BRASILEIRA

Diante dessas colocações, podemos refletir sobre racismo como um elemento estrutural da sociedade brasileira; parte constitutiva das subjetividades e produtor de adoecimento psíquico. Essas características da estrutura racial, implicam diretamente no modo como construímos nossa identidade. Nesse sentido é importante salientar a partir de qual compreensão reflito essa categoria, um dos conceitos norteadores dessa pesquisa.

Desse modo, acredito que ao pensar identidade é importante compreender, que essa está alicerçada na construção de um sujeito em diálogo com o outro, num emaranhado de relações afetivas com as coisas, lugares, seres vivos e não vivos em geral, sob influências culturais e históricas.

Para auxiliar no entendimento desse conceito, que se origina com base na inserção do sujeito em um contexto sócio-histórico, onde as influências do meio corroboram para a construção de sua individualidade, aproximo-me da visão de Lane (1989, p. 34), “[...] os significados produzidos historicamente pelo grupo social adquirem, no âmbito do indivíduo, um ‘sentido pessoal’, ou seja, a palavra se relaciona com a realidade, com a própria vida e com os motivos de cada indivíduo”.

Corroborando com esse pensamento Vanda Machado (2003) relata, “O pensamento africano, destacadamente a mitologia, serve como reflexão para aproximação ou reconciliação da cultura com a ciência, com a Filosofia, com a Psicologia moderna e com a vida, na elaboração de saberes e fazeres [...]”. Ao trazer a colocação da autora para a discussão sobre identidade, proponho que a concepção do termo, também, pode ser compreendida a partir dos referenciais epistemológicos afro-brasileiros.

Sobre a questão, Augras (2008, p. 158) relata, “[...] *Iyá Ori*, “Mãe da cabeça”. Enquanto dança, coloca as mãos na testa e na nuca, sucessivamente, mostrando nesse gesto que ela é suporte da criação e da individualidade”. Augras (2008) ainda nos conta que Iemanjá está vinculada ao nascimento, a volta às origens, por isso é responsável por *Orí*, cabeça, o centro de nossa individualidade.

Dessa forma, Iemanjá ensina, que é responsável pela identidade. E dialogando com esse pensamento *Abinokó* Biné Gomes (fevereiro, 2002) fala sobre sua função na Casa de Iemanjá, “Aceitei essa missão a convite de Iemanjá, ela leva as cabeças para onde devem estar”. O exposto, sinaliza a importância de recorrer às epistemologias de Iemanjá para o desenvolvimento dessa pesquisa dentro de sua Casa.

Diante dessas abordagens, se somam a elas a concepção de Munanga (1999), que fala sobre identidade como resultante de uma construção coletiva, onde fatores histórico-sociais fazem parte desse processo. Segundo o autor os elementos da cultura, também, auxiliam na constituição de nossa identidade, por meio da educação e memória, que são repassadas ao longo das gerações.

Em articulação a esse pensamento, Abdias Nascimento (2002) constrói o termo quilombismo para tratar da importância de organizarmos a vida cotidiana, as nossas relações e as concepções de humanidade a partir dos referenciais da cultura negra brasileira. Beatriz Nascimento (1989) com sua categoria *Ôrí*, diz que o quilombo está no corpo e é esse corpo negro em diáspora que possui os elementos necessários para construção de uma identidade positiva.

Nos movimentar no mundo buscando trazer para o campo das relações os valores culturais afro-brasileiros, me parece ser um dos caminhos para romper com o que Lélia González (1988) nomeia por neurose cultural brasileira, que se manifesta, através do desejo pelo embranquecimento da nossa existência. Nos afastamos dos elementos culturais de origem afro-indígenas e como consequência negamos partes importantes da nossa cultura, que nos constituem enquanto povo. Esse processo atinge o nosso imaginário e nos aprisiona em espaços de subalternização.

O conceito de “Amefricanidade” criado por Lélia Gonzáles (1988) nos ajuda a compreender isso, quando explica, que o termo se refere a nossa ancestralidade africana e ameríndia, sobre as quais incide o epistemicídio. Então falar dessa categoria é acessar as epistemologias dos povos originários e afrodiaspóricos, permitindo que as memórias ancestrais constituam nossa identidade cultural sem que esse fato seja um problema.

Dessa forma, pensar através de um olhar decolonial a relação entre infância e o Tambor de Mina é percorrer um caminho de compreensão sobre as religiões de matriz africana como produtoras de epistemologias que fundamentam a construção de identidades diversas, mas que estão atravessadas pela valorização da memória ancestral afro-brasileira e da coletividade.

Nesse sentido acredito ser importante retomar ao pensamento de Castiano (2010) que reflete sobre dois termos da filosofia ubuntu-africana, *umuntu* (ser humano) e *ubuntu* (o torna-se, a manifestação, o movimento constante), que só fazem sentido se compreendidos juntos e podem ajudar a entender esse processo de produção epistêmica coletiva. Eles nos dizem, que a frase africana “eu sou porque tu és”, que dá significado a palavra *ubuntu*, ensina que só é possível construir e compreender a nossa individualidade a partir da coletividade. Para enxergar a humanidade em nós é necessário identificá-la primeiro no outro.

Também, participam desse diálogo a filosofia africana; de Hampate Bâ (2010) refletindo sobre memória, ancestralidade e oralidade a partir das culturas africanas, além dos conhecimentos *kadamanjá* das crianças e mais velhos do *Ylê Ashé Yemowá Abê*, bem como dos líderes religiosos de outras Casas de Axé, que compartilharam conhecimentos através da oralidade para construção dessa pesquisa.

Trazendo esses conceitos para o contexto do terreiro, também ajudam a caracterizar as relações de aprendizagem das crianças no Tambor de Mina, pois ali aprendem indo ao encontro do outro, o enxergando como sujeito que sabe, criando em movimento conhecimento a partir desse contato, que é atravessado pela oralidade.

2.3. ORALIDADE E INFÂNCIA

Nesse momento e a partir dessas análises iniciais, me parece relevante falar do papel da oralidade como ferramenta importante para construção desta pesquisa, pois é necessário lembrar, que as religiões de matriz africana têm em sua essência a comunicação oral como vetor de transmissão de conhecimento e preservação cultural. A

partir dessa colocação, podemos refletir sobre a oralidade do terreiro como fruto da memória ancestral

[...]O que a África Tradicional mais preza é a herança ancestral. O apego religioso ao patrimônio transmitido exprime-se em frases como: “Aprendi com meu Mestre”, “Aprendi com meu pai”, “Foi o que suguei no seio de minha mãe” (BÂ, 2010, p. 174).

A proposta de compreensão da relação entre a religião Tambor de Mina e infância, a partir da narrativa dos mais velhos, têm os seguintes objetivos: a) acessar um conhecimento, que não está registrado nos livros, pois as pesquisas realizadas por mim até agora, mostram uma escassez de literatura, que trate da questão; b) assumir academicamente, a validade dessas epistemologias, que historicamente são inferiorizadas em detrimento do conhecimento produzido dentro das universidades e; c) corroborar com iniciativas de pesquisas, que foram e estão sendo produzidas numa perspectiva dialógica com as comunidades tradicionais, que fomentam a importância de construirmos saberes em conjunto com essas, objetivando o aprendizado uns com os outros

Não se escreveram manuais de como ser um bom camponês, bom índio, bom negro ou bom gaúcho, já que todos estes tipos humanos eram vistos como pertencentes ao âmbito da barbárie. Os manuais foram escritos para ser-se “bom cidadão”; para formar parte da *civitas*, do espaço legal que habitam os sujeitos epistemológicos, morais e estéticos de que necessita a modernidade (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p.89).

Ainda sobre a importância da oralidade para essa dissertação, Muniz Sodré (2017) fala da memória mitológica, que aqui compreendo como as histórias de Orixás, Voduns, da Encantaria e dos nossos mais velhos, que não representam irrealidade, mas realidades epistemológicas, que habitam o espaço terreiro

A memória “mitológica”, porém, que não consiste em um corpo doutrinário articulado, portanto, em nenhuma exposição dogmática nem raciocínios formais, e sim em um repertório cultural de invocações, saudações, cantigas, danças, comidas, lendas, parábolas e símbolos cosmológicos, que se transmite de forma iniciática no quadro litúrgico do terreiro e, no âmbito da sociedade global, expandindo-se nas descrições assim como nas interpretações escritas ou livrescas. A forma iniciática não é um mero recurso do saber esotérico, mas a opacidade mística que acompanha toda abertura quanto aos modos fundamentais de ser, isto é, quanto à *Arkhé* (SODRÉ, 2017, p. 95-96).

Para exemplificar a presença e a constância dessas concepções na realidade das crianças do *Ylê Ashé Yemowá Abê*, em diálogo com uma das crianças do terreiro no dia

15 de novembro de 2021, Tambor de Caboclo Roxo, eu comentava sobre como estava bonita a ornamentação do barracão e como era diferente de todos os outros Toques, que já tinha assistido, a criança responde com uma série de orientações, “Tem que tomar cuidado se ficar perto da janela, é tambor para índio eles tentam fugir. Tu vai ver, o toque muda quando eles começarem a descer”. Reproduzindo nas pernas o toque do atabaque, “[...] não pode fotografar! Índio não gosta! A gente enfeita com folhas assim, porque é tradição, desde os tempos de Pai Jorge.” A criança tem memória ancestral, sabe a importância da conexão com os ensinamentos de quem veio antes e continua presente no modo como se pratica o sagrado.

Os conceitos discutidos até esse ponto estão conectados às concepções de infância, perpassando por conceitualizações jurídicas, biopsicossociais e históricas, que vão sendo construídas sob influências socioculturais. Essas norteiam minha compreensão sobre a importância da presença da criança no Tambor de Mina.

Para tanto, é preciso o diálogo com o documento Estatuto da Criança e do Adolescente-ECA (1990), que orienta a noção de infância a partir de marcos legais e concepções etárias subsidiando o processo de garantia dos direitos fundamentais das crianças e adolescentes. Somando-se a esse, o autor Vigotsky (1991), que auxilia a pensar as crianças como sujeito histórico-cultural inseridas num contexto macrossocial com suas vivências mediadas com o mundo através da linguagem; José Aguiar (2017) e Cláudia Moreira (2017) que conversam sobre a história da infância do Brasil, através do HQ; Renato Nogueira (2019), tratando da infância como um poder, um estado de constância em nossa humanidade, que tem potencial para orientar nosso “sentido de mundo”, através da afroperspectiva; e Virgínia Bicudo (1955), compreendendo a importância da infância como espaço de produção de conhecimento e o protagonismo da criança.

Em uma perspectiva histórica da relação entre Infância e Psicologia auxiliam na fundamentação Decani-Carneiro e Jacó Vilela (2012). Articulando esse aspecto com a discussão sobre políticas públicas recorremos a Aline Souza (2006); Lorena Cavalcante e Laisy Maria Marinho Araújo (2019), bem como Mãe Beata de *Yemojá* (2006). Se tratando da concepção sobre epistemicídio é discutida no trabalho a partir de Sueli Carneiro (2005); Maria Aparecida Bento (2002) trata do conceito de branquitude. E Sobre Oliveira (2005) e Conceição Evaristo (2017) apoiam a discussão acerca da ancestralidade e oralidade. Essas referências serão discutidas com aprofundamento no segundo capítulo da dissertação.

Além dos pensadores supracitados, contamos com a colaboração epistemológica de Stela Caputo (2012) refletindo sobre a relação infância e terreiro, pensando os modos de inserção da criança no contexto, “As crianças de Candomblé desempenham funções como os adultos. Muitas são iniciadas e algumas, depois de um longo aprendizado, estão preparadas para receber os *Òrisá*.” (CAPUTO, 2012, p.66,); bem como Ellen Souza e Babalorixá Oguntobi Daniel Costa (2019) com suas pesquisas sobre infâncias no terreiro conectadas a reflexões sobre a Pedagogia vivida cotidianamente e assimilada nesse espaço sagrado, “A convivência exige a ampliação das percepções (tato, olfato, audição, paladar e visão) os cinco sentidos são aguçados em prol do coletivo forjando experiências de fortalecimento e resistência que recriam os conceitos de família, tempo, espaço e trabalho [...]” (SOUZA; COSTA, 2019, p.3).

Contribuindo com esse aporte teórico, Vanda Machado (2003) trata da importância de usarmos a história africana e afro-brasileira com ênfase nos elementos culturais afro-religiosos como ferramentas pedagógicas para educação das crianças, as educandas para a convivência em comunidade, através da memória ancestral, que norteia o viver por meio do compartilhamento de valores. Para a autora a oralidade é fundamental, gera vida e movimento no processo de ensino e aprendizagem.

As referências citadas nos ajudam a desenhar um raciocínio sobre a importância da relação entre religiões de matriz africana e infância. Entretanto, pontuo que as religiões afro são múltiplas e possuem suas diferenças e autonomia em vários aspectos e um deles é o modo como enxergam a inserção da criança nesse contexto. Bâ (2003) articula-se com esse pensamento quando afirma que a generalização não é capaz de sintetizar a cultura africana, pois há uma multiplicidade de povos e tradições. Evidenciamos diferenças no campo das relações sociais, dos ritos que possibilitam o contato com o sagrado quando analisamos os povos pertencentes a localidades geográficas distintas. Mas, também há valores compartilhados, como a importância da figura materna, o valor da coletividade, do viver em comunidade, o sagrado existindo no cotidiano.

Essas características, são observadas quando falamos das Casas de Santo aqui no Brasil, existem diferenças, bem como semelhanças. Ainda em articulação com esse assunto, a autora Ellen Souza e o babalorixá Oguntobi Daniel Costa (2019, p.9) dizem:

A convivência é o primordial para a manutenção da energia vital, denominada pelo povo-de-santo de axé. Assim, entende-se que as crianças devem estar livres para conviver, e não necessariamente serem ritualizadas nos orixás, pois as iniciações trazem deveres e implicam em ações que poderiam limitar a liberdade e a brincadeira das crianças.

Corroborando com essa ideia a Casa de Iemanjá na pessoa da *Yalorishá Dedé de Boço Có*, compartilha que no terreiro não iniciam crianças, pois é uma experiência, que envolve maturidade espiritual e um longo processo de preparação. Assim sendo, tal vivência é vista como um compromisso de muita responsabilidade. “As crianças precisam de mais tempo e liberdade para vivenciar o terreiro, convivendo conosco, aprendendo aos poucos. Sem tantas obrigações” (MÃE DEDÉ DE BOÇO CÓ, 2019).

Sobre esse olhar *Abinokô* Biné Gomes (2019) relata, “A importância de mantê-las nesse espaço, também, está relacionada ao fortalecimento dos vínculos com a raiz do Tambor de Mina e com a cultura afro-brasileira, fatores que as auxiliam na construção positiva da identidade e na resistência contra eventos de discriminação religiosa”.

O *Ylê Ashé Yemowá Abê* demonstra uma preocupação com a infância desde os seus primeiros anos de funcionamento. Encontramos indícios disso no texto de *Toy Vodunon* Jorge de Oliveira (1989), quando relata que 1965 a Casa é registrada juridicamente como instituição religiosa sob o nome de Centro Espiritualista de Tambores de Yemanjá. Concomitante a esse fato funda-se uma escola primária o Jardim Joana D’Arc, onde eram oferecidas várias atividades socioeducativas para crianças e a comunidade em geral, práticas ainda presentes no cotidiano da Casa.

As questões expostas acima e o contato com o *Ylê Ashé Yemowá Abê*, reiteram as reflexões sobre a contribuição do Tambor de Mina para a construção das identidades de quem pertence a esse lugar, bem como a sua relação direta com a infância. A mim foi perceptível o prazer que as crianças têm em estarem inseridas nessa conjuntura, ao fazer parte das atividades culturais existentes na comunidade, podendo citar, o Tambor de Crioula, a Capoeira e o Bumba-meu-boi de Encantado.

Esse arcabouço teórico ajuda a entender o espaço da Casa de Iemanjá como um lugar de saberes e vivências, que constituem o modo de ser no mundo da criança que ali está. Para explicitar melhor a questão, recorro a fala de uma das crianças do terreiro numa conversa rápida sobre como ela aprendeu a tocar cabaça, “Ué? Aprendi a tocar cabaça olhando”. A resposta da criança vai de encontro às reflexões de Caputo e Alves (2012, p.8), “no terreiro é sempre necessário olhar como o outro faz”. Portanto, percebo que ali se aprende enxergando o outro no seu fazer, reparando os movimentos do próximo para depois movimentar-se.

A impressão que aflora diante da observação de algumas vivências da comunidade *Ylê Ashé Yemowá Abê*, é que o ensino, a aprendizagem e a criação de um saber específico,

são realizados em rede com muitos atores envolvidos, através do olhar, ouvir e fazer, sem limites muito definidos entre uma coisa e outra.

Assim sendo, enxergo a Casa de Iemanjá e os outros terreiros visitados como espaços de criação de conhecimentos e formas de experienciar saberes construídos em comunidade, onde aprender, fazer, ensinar caminham juntos e em alguns momentos não se dissociam. Aqui enxergo a presença das crianças através do dançar Tambor de Crioula, tocar instrumentos musicais, jogar capoeira, e outras vivências culturais recorrentes nos terreiros, como práticas educativas, que constroem o modo de ser e fazer de cada criança, que ali se encontra.

2.4. PERCURSO METODOLÓGICO

Tratando dos aspectos metodológicos, o percurso do projeto foi constituído a partir da perspectiva etnográfica, que segundo Magnani (2012) é um método de pesquisa com origens na Antropologia e não consiste em uma ferramenta pronta, assim não podendo ser utilizada de forma superficial sem sua contextualização com base nas teorias de origem, o que dá subsídio para a sua utilização de maneira fundamentada.

Tal perspectiva é classificada em duas categorias: 1) prática etnográfica; e 2) experiência etnográfica. A primeira consiste em um processo de revisão da literatura que embasará o trabalho, a escrita do projeto e a entrada no campo. A segunda é definida como o conhecimento produzido através do encontro com as personagens (ou sujeitos) do campo, as compreensões que se seguem a partir desse contato e a frutificação de novas ideias sobre a pesquisa. As duas etapas são indissociáveis, sendo necessário que haja conversa entre elas para que a etnografia funcione e tenha de fato o caráter de método.

Essa metodologia é um universo de muitos significados, mas numa tentativa de defini-la de modo sucinto, posso dizer que é um caminho de contestação, porque apesar da produção de conhecimento a respeito da inexistência do “ideal” de pesquisa científica ocidental, que tem como base a postura do pesquisador imparcial, essa visão de construção epistêmica ainda povoa o nosso imaginário.

A exemplo disso, é a lembrança de uma conversa, que tive com um amigo acadêmico, sobre ter assumido função religiosa na Casa de Iemanjá, ele me perguntou com um semblante de preocupação se isso não impactaria na minha pesquisa e o que os meus orientadores pensavam a respeito. Bem, impacto sabemos que há de existir, mas não necessariamente será negativo, mudanças aconteceram e acontecerão, porque o

campo age também sobre o pesquisador e dependendo do contexto, pode lhe apresentar a possibilidade de ocupar outros papéis sociais dentro desse território.

Neste momento, para mim, etnografar é a expressão do anseio pelo encontro com o outro e a crença na possibilidade de construir conhecimento a partir das diferenças, o que posso aprender com elas (eles)? Acredito, que pesquisador e colaboradores da pesquisa podem estabelecer uma relação horizontal, onde a validade de suas epistemologias não é questionada e há possibilidade de construir conhecimentos, através do diálogo e dos elementos culturais de cada sujeito envolvido nesse processo, “a etnografia não julga, não condena em nome de um ponto de vista “superior”. Ela procura antes de tudo compreender, aproximando o que está distante, tornando familiar o que é estranho” (BEAUD; WEBER, 2019, p.118).

Partindo das ideias expostas e enxergando o *Ylê Ashé Iemowá Abê*, bem como os outros líderes religiosos ouvidos do Tambor de Mina como campo para o desenvolvimento do trabalho em questão, tenho como objetivo estabelecer um contato etnográfico com esse espaço. Lembrando que por orientação do próprio campo de pesquisa realizamos também, entrevistas com Mães e Pais de Santo pertencentes a outras comunidades religiosas do Tambor de Mina como já esclarecido em tópico anterior.

Desse modo, além das entrevistas realizadas, entendo a importância de acompanhar a dinâmica do terreiro, através das festas religiosas, observando a rotina da comunidade, dentro do que for permitido pelo *Ylê Ashé Yemowá Abê*, identificando os momentos, espaços, como e onde a infância se insere na comunidade. Também, estabelecendo uma aproximação, através de observações e conversas, sempre assumindo a postura de alguém que se interessa em aprender sobre as atividades desenvolvidas e enxergando o seu caráter epistemológico.

Ainda sobre a inserção em campo é importante destacar, que a Casa de Iemanjá e as outras Casas de Axé visitadas se mostram como espaços, que constroem identidades em uma outra lógica, diferente dos lugares de socialização moderna. Por exemplo, os processos de aprendizagem e construção de saberes estão vinculados à oralidade, ao ver como se faz e aprender com saberes, que não são ensinados, costumeiramente em outros contextos por serem considerados historicamente inferiores.

Diante disso, proponho a utilização das seguintes ferramentas para obter informações, entendendo-as como facilitadores para a pesquisa etnográfica: 1) Diário de Campo; 2) Entrevista; e 3) Observação participante, bem como a utilização de

equipamentos tecnológicos nesse processo de registros, como gravador e câmera fotográfica.

Magnani (2012) menciona que utiliza e recomenda aos seus alunos a prática de anotações no caderno de campo, porque para o autor é necessário observar tudo, tomar nota, utilizando esse exercício como uma forma de sensibilizar o olhar e a escuta. Neste sentido, é a partir dos recortes anotados no Diário de Campo que o pesquisador ordena as suas observações. É por meio de uma leitura atenta dessas anotações que surgem as informações, reflexões e interpretações a respeito do tema de interesse.

Para Beaud e Weber (2019) o diário de campo tem sua importância, pois proporciona a possibilidade de organizarmos cronologicamente a pesquisa, contextualizando os fatos, registrando as narrativas e observações significativas. Bem como, construindo análises a partir das relações entre os momentos vivenciados e anotados, tendo também a possibilidade de releitura dos escritos anteriores, depois de ter tido outras experiências em campo e realizado novas atribuições de sentidos, podendo pensar a respeito de um mesmo fenômeno numa outra perspectiva.

A segunda ferramenta que utilizo é a entrevista, entendendo-a como um mecanismo construtor de significados a partir da fala do sujeito entrevistado. Segundo Rizzini, Castro e Sartor (1999) a entrevista é o diálogo estabelecido quando deseja-se compreender a fundo dada problemática, oferecendo um espaço de fala onde o entrevistado possa expressar-se à vontade.

Em relação ao instrumento citado anteriormente, acredito que o contexto favorece a utilização da entrevista etnográfica. Beaud e Weber (2019) a caracterizam como entrevistas longas e gravadas, onde as pessoas fazem seus relatos em primeira pessoa estando pessoalmente com o pesquisador. É etnográfica, porque os entrevistados são direcionados para conversar sobre o seu espaço de conhecimento, onde juntos consideraram os aspectos históricos do lugar e das pessoas envolvidas.

A construção dessa qualidade de entrevista se baseia em observações realizadas anteriormente e darão sustentação para novas observações. Nessa ferramenta a entrevista e observação estão intimamente ligadas e o campo sinaliza quando precisará fazer uso de modo mais incisivo de uma ou outra.

Beaud e Weber (2019) continuam auxiliando na descrição da entrevista etnográfica a caracterizando como entrevista aprofundada, que não possuem o objetivo de produzirem dados quantitativos, por isso não precisam ser numerosas, as possibilidades de realizar associações entre as entrevistas e a pesquisa de campo tem uma

importância mais significativa. É um encontro, onde pode-se verificar esforço mútuo entre pesquisadora (o) e entrevistada(o), um encontro sem tanta cerimônia, a diferenciando da aplicação de um questionário.

Ratificando essas concepções, Duarte (2007, p. 62) relata o seguinte: "a entrevista em profundidade é um recurso metodológico que busca, com base em teorias e pressupostos definidos pelo investigador, recolher respostas a partir da experiência subjetiva da fonte". Outra citação que nos ajuda a compreender essa ferramenta é a seguinte:

Por que uma pessoa aceita passar duas ou três horas falando (por vezes com paixão) com um pesquisador? Por que essa relação de duas pessoas de início estranhas uma para outra é, muitas vezes, marcante, às vezes intensa (risos de bom humor, ou de raiva, emoção contida, lágrimas não são raras)? Ao contrário do questionário- que padroniza as respostas e neutraliza a relação de pesquisa e os "ruídos" da comunicação entre indivíduos, por causa da lei dos grandes números- a entrevista etnográfica tem como motor essa relação social particular, que é a relação pesquisador/ pesquisado (BEAUD; WEBER, 2019, p.120)

As entrevistas realizadas contaram com a colaboração das lideranças religiosas do *Ylê Ashé Yemowá Abê* e de outras Casas do Tambor de Mina. Essa dinâmica de ouvir primeiramente os mais velhos e mais velhas da religião, compreendendo o que pensam sobre a relação infância e Tambor de Mina é necessária, pois dentro da lógica africana, afro-brasileira e de terreiro são eles os primeiros a serem consultados, pois construíram conhecimentos através da oralidade na dinâmica dialógica de quem escuta para aprender e fala e faz para ensinar. Hampaté Bâ (2010) nos ajuda a entender:

Quando falamos de tradição em relação à história africana, referimo-nos à tradição oral, e nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito dos povos africanos terá validade a menos que se apoie nessa herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos. Essa herança ainda não se perdeu e reside na memória da última geração de grandes depositários, de quem se pode dizer são a memória viva da África (BÂ, 2010, p.167).

No que tange os critérios de inclusão e exclusão dos participantes serão realizadas entrevistas com os adultos diretamente vinculados às crianças, como já dito, devido a lógica empregada dentro do espaço religioso de matriz africana, pois para entendimento de qualquer que seja o fenômeno é necessário primeiro conversar com os mais velhos das comunidades, detentores de saberes com base na oralidade.

À vista disso, primeiro é preciso ouvi-los, os líderes religiosos do *Ylê Ashé Yemowá Abê*, bem como as lideranças de outras Casas de Axé, indicadas pela primeira,

com objetivo de entender como compreendem a infância para posteriormente ter contato com as crianças desse território.

Assim sendo, contamos com a colaboração de seis terreiros de Tambor de Mina e dez líderes religiosos como entrevistados, entre eles estão: Mãe Dedé de *Boçó Có*, Mãe Zeca de *Boço Von Dereji*, *Abinokó* Biné Gomes e *Levara Vodum* Taina Redondo, membros do *Ylê Ashê Yemowá Abê*; Mãe Kabeca de Xângo da Casa *Fanti Ashanti*; Mãe Zuci do Centro Espírita Tambor de Mina Iansã e Oxóssi; Mãe Iolanda e dona Maria Rosa do Terreiro do Justino; Pai Neto da Casa Tenda Pai Oxalá e Toy Averequete; assim como Pai Mariano de *Òsányìn* do *Ilê Ewé Omo D'Òsányìn Amãhousú*.

Posto isso, o critério de inclusão para os adultos será: serem lideranças ou terem relevância histórica e de trajetória para as comunidades do Tambor de Mina e o critério de exclusão, não ter o desejo ou disponibilidade para participarem da pesquisa.

2.5. O SERENAR COMO FERRAMENTA DE OBSERVAÇÃO E A ÉTICA DO TERRITÓRIO

Ciente, que uma caminhada não se faz sozinha, acredito ser importante destacar, que o meu contato com a Casa de Yemanjá foi intermediado pela Prof^a. Ma. Maria da Graça Reis Cardoso, docente do Departamento de Turismo e Hotelaria (CCSO-UFMA), *vondunsi-hé*¹¹ do *Ylê Ashê Yemowá Abê* e, atualmente, coorientadora do presente trabalho.

No momento do nosso encontro professora Graça me fez algumas perguntas sobre o meu pertencimento ou não a religiões de matriz africana, me orientou a ler Fanon (1979) e (1983), assim como Neuza Souza (1983), referências que apresentarei mais à frente, e literatura que tratasse sobre o Tambor de Mina, além de alertar sobre o lugar da pesquisadora de fora, dizendo que haveria alguns espaços por onde eu poderia transitar, mas outros não, a Casa me sinalizaria isso. Por fim, me deu o contato de Mãe *Dedé de Boço Có*, ressaltando que o terreiro de Iemanjá recebe muito bem os pesquisadores e que, também, estava disponível para auxiliar durante essa trajetória.

Posteriormente, o meu primeiro contato pessoal com a Mãe Dedé foi no terreiro de Iemanjá, onde fui muito bem recebida por ela e Raimunda Silva de Oliveira, dona Bidoca, a dona da Casa e viúva do Pai Jorge Babalaô. Conteí sobre a proposta do trabalho

¹¹ “Vodunsi- Esposa dos Voduns, sacerdotisa ou filha de santo, pessoa que recebe um vodum” (OLIVEIRA, 1989, p.64)

e recebi como retorno a afirmativa sobre a presença das crianças, principalmente, nos projetos socioculturais desenvolvidos no terreiro, Oficinas de Toque, Tambor de Crioula e Capoeira. Mas, também, afirmaram, que na Casa crianças não são iniciadas na religião a partir do ritual da feitura¹². Mas, apoiam e compreendem a importância do convívio delas na comunidade. Mãe Dedé se mostrou aberta para conversar e tirar dúvidas a respeito do que eu passaria a observar a partir daquele momento, reiterando a importância da consulta aos mais velhos em caso de dúvidas, principalmente, por eu ser de fora.

Durante essa trajetória, as primeiras orientações de professora Graça e Mãe Dedé, a respeito da consulta aos mais velhos, sobre as observações, a escrita do texto, os espaços que posso entrar e os que não, as informações e registros que posso fazer, acessar e as que não posso, foram tomando forma e sentido durante as vivências que o campo me oportunizou. Nem tudo pode ser dito a quem é de fora, o que se observa e escuta nem sempre pode ser escrito ou registrado nomeando quem diz. Com o passar do tempo, fui recebendo essas orientações de outros filhos de santo mais novos e mais velhos, das crianças e da Encantaria, “têm coisas, que a gente não escrevinha, dona Érica, guarda na cabeça e no coração” (FALAS DE ENCANTARIA, 2022)¹³.

Assim, o terreiro vai ensinando, quando pedimos licença, aos poucos, norteando os passos, dizendo onde se pode pisar, indicando os limites. Mas, dentre os saberes que o *Ylê Ashé Yemowá Abê* pode compartilhar com a academia, permitindo registros, há epistemologias, que nos ajudam a compreender esse território como espaço de construção do modo de existir de quem tem a sua identidade ligada à Casa.

Em complemento a esse pensamento, entendo também, que vivenciar o terreiro é possuir um sentimento de pertencimento comunitário de ser no outro e em si mesmo, na ancestralidade, no compartilhamento de aspectos identitários e históricos. Existe uma dinâmica familiar nesse espaço e para além de um território religioso, o terreiro tem

¹² Ritual religioso no Tambor de Mina em que o filho ou filha de santo cumprem uma série de ritualísticas no período de 3 a 13 dias, onde ficará recolhido no terreiro, dormindo em local específico, tomando banhos de ervas, se alimentando com comidas específicas e entre outros rituais. No sétimo dia o filho é apresentado à comunidade de Mina com o Toque do Tambor de Mina. Depois de 1 ano de feitura ele ou ela estará apto para exercer cargo de filhos feitos dentro da religião (OLIVEIRA, 1989)

¹³ O termo falas de encantaria se refere aos ensinamentos dos encantados repassados na vivência do terreiro. Ao perguntar a Mãe Dedé de *Boço Có* se poderia registrar algumas falas dos encantados na dissertação, ela me orientou a não nomear quem as disse, pois não teríamos como conseguir autorização por escrito das narrativas. Mas, poderia utilizá-las na escrita como ensinamentos de terreiro. O caminho encontrado foi referenciá-las dessa forma, pois também, acredito ser importante pautar de onde vieram. *Toy Vodunon* Jorge Itaci (1989) diz, “Encantado ou Invisível- Sinônimo, no Maranhão, de divindade, vodum ou caboclo, também chamado de sombra[...]Encantaria- Lugar onde vivem os encantados”.

função educativa, política e de promoção de saúde para os de dentro, mas também para os de fora, que buscam esse acolhimento.

O lugar que ocupo em relação a Casa de Iemanjá foi sofrendo modificações ao longo desse período, não fui criança, nem adolescente de terreiro. Inicialmente, acreditava que as Casas de Santo eram espaços sem nenhuma relação com a minha história familiar mais recente. Mas, ao longo do contato com o campo e levando o relato de algumas vivências para o meu núcleo familiar, narrativas começaram a ser contadas, como a história de Guilhermina Alves Rocha, minha avó materna, que nasceu dentro de um terreiro de Mina em dia de festa, pois minha bisavó estava desabrigada de baixo de chuva, quando sentiu as dores do parto e a Casa a acolheu.

Segundo minha mãe, vovó dizia ter passado nas mãos de todos os encantados na noite de seu nascimento. Não era iniciada, mas gostava de ir aos toques, dizia que ia “serenar” as festas, olhar de fora no sereno da noite. Quando registro essa lembrança, reflito que só a ouvi aos 25 anos, à boca pequena, sem muitas respostas aos questionamentos que fiz posteriormente. Algumas pessoas da minha família não gostam de contá-la, não conseguem ver beleza no belo, o racismo age dessa forma, às vezes nos impede de realizar um encontro harmonioso com a nossa própria história.

Apesar de não ter conhecido Guilhermina, pessoalmente, consigo descrever um pouco de sua personalidade, alguns comportamentos, gosto alimentar, características físicas, pois ela permanece bem viva na boca de meus pais e tios. Quando penso nela consigo relacionar sua presença nas nossas vidas com a ancestralidade, essa possibilidade de aprender com quem veio antes e que apesar de não está mais fisicamente entre nós, ensina e orienta a nossa conduta, através da memória de sua caminhada na vida.

Comecei a minha trajetória no *Ylê Ashé Yemowá Abê*, serenando, olhando de fora como minha avó, essa mulher negra de pele retinta, cabelos crespos, nariz largo, que falava alto, pintava as unhas antes de sair e as secava no vento, que gostava das janelas e portas da casa abertas, ensinava através de ditados populares, tomava banho de Tipi¹⁴, que depois de adulta eu também precisei tomar, para espantar coisa ruim, acendia incenso para chamar dinheiro, costurava, era alegre e gostava de celebrar apesar das dificuldades financeiras e emocionais, que enfrentou durante a vida.

¹⁴ “Tipi ou Guiné é planta medicinal, trata inflamações e podemos realizar banhos de limpeza do corpo para retirar energias pesadas” (MÃE DEDÉ DE BOÇO CÓ, 2022).

Tomando emprestado o termo da minha ancestral, serenei apenas como pesquisadora, durante dois anos os Toques de Mina entre os períodos de 2019 e início de 2021, bem como as outras atividades, que a Casa de Iemanjá permitia a minha presença. Entretanto, no segundo semestre de 2021 precisei de cuidado, já que a medicina ocidental e a psicoterapia não estavam dando conta sozinhas.

Já ciente, que o terreiro é um espaço de promoção de saúde, me cuidei no *Ylê Ashé Yemowá Abê*, recebi acolhimento de Mãe Dedé de *Boço Có*, fui benzida, banhos foram receitados, orientações de conduta foram repassadas. Mãe de Santo refletiu acerca do racismo, através do meu relato a respeito de sobrecarga, dores e autocobrança, além de falar sobre quem cuida de mim, “Você é filha de Oxóssi com Iemanjá e está nesta Casa pesquisando, porque é também filha dela. Se eu pedir para fazerem um fio de conta de Oxóssi¹⁵, você usa?” (MÃE DEDÉ DE BOÇO CÓ, 2021). Uso!

O fio de contas é tecnologia de proteção e saúde e ao compartilhar essa minha percepção com José Benedito Gomes, *Abinokó* do Terreiro de Iemanjá, perguntando como deveria escrever no texto sobre esse lugar que ocupo de quem recebeu cuidado e tem uma proteção da Casa, ele respondeu: “fio de conta é tudo isso e mais a fé, tem que ter fé! Você é cuidada pela Casa, é filha, porque é cuidada” (ABINOKÓ BINÉ GOMES, 2022).

Diante disso, é possível perceber, que o terreiro vai mostrando caminho. De outubro de 2021, quando inicio os meus cuidados no terreiro, a fevereiro de 2022 continuo a visitar a Casa como pesquisadora, serenando as atividades, enxergando com os olhos de quem é cuidada, mas ainda estando fora sem ter atividade religiosa dentro do Terreiro de Iemanjá. Em março de 2022, presente em uma sessão de Caboclo¹⁶, fui convidada a assumir função religiosa, então pedi licença, permissão e aceitei. “Vem dia 19, aí a gente vai acompanhando, porque caminho você tem” (FALAS de ENCANTARIA, 2022). Dia

¹⁵ Cordão sagrado feito de fio e contas, tem função de proteger e identificar quem usa, dependendo das cores das contas e de quantos fios tem o cordão, podemos saber quem é o seu Orixá ou Vodum de proteção, além do tempo e função na religião e na Casa de axé. Os fios de conta podem ser diferentes dependendo das nações religiosas de matriz africana e de uma Casa para outra também” (MÃE DEDÉ DE BOÇO CÓ, 2022).

¹⁶ Atividade religiosa interna direcionada aos filhos e filhas da Casa.

19 de Março de 2022, aniversário de Seu José do Morro¹⁷, Encantado Pai da Casa, iniciei o meu servir, sou Érica de Oxóssi¹⁸ com Iemanjá¹⁹, Servente²⁰ do *Ylê Ashé Yemowá Abê*.

A partir do exposto entendo a Casa de Iemanjá como um espaço de aprendizagem, construção de conhecimentos sobre modos de ser no mundo, resistência e preservação de aspectos identitários relacionados ao Tambor de Mina e a cultura afro-brasileira. Ainda distante de compreender a complexidade de como tais vivências impactam na constituição identitária das crianças, que bebem nessa fonte de saberes, registro apenas o que foi autorizado pelas vozes aqui citadas, as impressões iniciais, aquilo que salta aos ouvidos nas conversas cotidianas, um recorte do contato com as falas e experiências dos mais velhos, jovens, crianças e encantaria.

Escrevi em linhas anteriores, que tomei emprestado o termo serenar da minha avó para caracterizar minha chegada no Terreiro de Iemanjá e o lugar que ocupei nesse espaço nos dois primeiros anos de observação dos Toques de Mina e das atividades educativo-culturais direcionadas às crianças e jovens da Casa. Aqui, eu o utilizo com sentidos, que em alguns momentos se aproximam da definição de minha avó, em outros se distanciam.

Durante a minha trajetória esse termo foi ganhando novos significados e eu fui descobrindo o sentido dele para Guilhermina, através da oralidade dos mais velhos, pois lembro de realizar pesquisas na literatura e nada encontrar a respeito de serenar no contexto do terreiro. Em uma reunião com minha coorientadora, compartilhei sobre essa história e dela ouvi, “Ah, que bonito! Faz muito sentido, sabe! Os toques antigamente, começavam muito tarde, no sereno da madrugada” (GRAÇA REIS, 2021).

Outra explicação sobre esse conceito foi a mim oferecida em entrevista concedida por Isabel Mesquita dos Santos, Mãe Kabeca de Xangô, *Yalorixá* da Casa *Fanti Ashanti*, irei apresentá-los, espaço e mãe de santo, mais à frente na dissertação. Nessa ocasião, ela perguntou sobre como cheguei no terreiro, eu respondi: ah, cheguei serenando! De modo

¹⁷ “Encantado da família da Turquia. “Os turcos constituem uma família de encantados, turcos mauritanos, de influência islâmicas. Adotam o rito nagô o qual chamam de Beta. São Encantados comumente chamados de Mouros, chefiados por João Buralaia” (OLIVEIRA, 1989).

¹⁸ Divindade proveniente do povo Nagô. Orixá caçador, fortemente ligado as matas e a subsistência. Existem cores ritualísticas e dias da semana consagrados aos Orixás, as relacionadas a Oxóssi são as cores verde, vermelho e branco e seu dia é quinta-feira. (OLIVEIRA, 1989).

¹⁹ Divindade proveniente do povo Nagô. Mãe dos Orixás e no Brasil está vinculada as águas salgadas, conhecida como a rainha do mar. O dia consagrado a essa divindade é o sábado e suas cores são branco cristal e azul (OLIVEIRA, 1989).

²⁰ “Servente é uma função religiosa dentro do Tambor de Mina. As (os) serventes têm função de cuidar dos espaços, encantados, Voduns, Orixás e Gents no terreiro, dando a assistência necessária antes, durante e depois dos ritos religiosos, auxiliando para que aconteçam da melhor forma” (MÃE DEDÉ DE BOÇO CÓ, 2022).

automático, depois expliquei o porquê. Ela rindo, falou, “os mais velhos diziam assim mesmo, eu nem dancei, só serenei o Tambor” (MÃE KABECA DE XÂNGO, 2022). Acredito que uma das belezas etnográficas é essa possibilidade de entrevistas terem o caráter de boa conversa, onde eu também possa ser questionada sobre a minha trajetória e pertencimento, como uma entrevista construída entre pesquisadora e colaboradora (o) da pesquisa.

Por isso, são os responsáveis por esse território, que nos dirão, quais os lugares que poderemos adentrar, quais as roupas adequadas para participarmos das atividades permitidas, se podemos fotografar, gravar, quem poderia ou não auxiliar na construção de dados dentro do campo e quais os dias e horários para tal tarefa. A dinâmica do dia a dia deve ser respeitada, há uma rotina de atividades públicas e privadas com datas e horários pré-estabelecidos, baseadas na tradição e que não serão flexibilizadas para atender às nossas necessidades acadêmicas. Os pesquisadores devem adequar-se e estabelecer o campo como prioridade em muitos momentos, pois demonstrar interesse em aprender e está presente de modo respeitoso, abre caminhos.

Uma breve história para exemplificar essa reflexão, foi quando presenciei minha irmã de santo, Taina Larissa Redondo Gomes, *Levara Vodum*²¹ e Mãe Criadeira²², ao telefone com um (uma) pesquisadora (or) que tinha interesse em conversar com Mãe Dedé de *Boço Có* naquele dia. Ela explicava, que não seria possível, pois era dia de função na Casa, preparação para Toque.

Nessa situação, houve certa insistência da outra parte, talvez sinalizando datas e prazos acadêmicos. Como sugestão, Mãe Pequena convidou a pessoa a vir no Tambor à noite, assim a Casa iria familiarizar-se com ela (ele). Ao encerrar a ligação, ouvimos: “sabe o que me chateia nesses pesquisadores? Eles acham, que estamos sempre à disposição deles, querem ter acesso, sem o mínimo de respeito e esforço” (*LEVARA VODUM* TAINA DE ABÊMANJÁ, 2022).

Os pensamentos acima, falam sobre a ética do território, conjunto de normas, princípios e valores, que constituem o terreiro e dentro do que é permitido, o pesquisador precisa estar atento a esses códigos. Para mim só foi possível permanecer nesse espaço e

²¹ Função religiosa, seu significado está relacionado aos fundamentos religiosos do Tambor de Mina na Casa de Iemanjá, por isso neste espaço não poderá ser descrito.

²² Função religiosa relacionada ao cuidado e zelo direcionado aos filhos e filhas, que estão passando pelo rito de feitura.

ir ganhando passagem, alinhando a minha postura enquanto pesquisadora a essas orientações de conduta.

Quando falo de normas, peço que não interpretem como sinônimo de silenciamento, imposições, mas de cuidado com as pessoas que pertencem a esse território, com o sagrado e com a pesquisadora, que antes recebia orientações sendo de fora, agora de dentro continua sendo conduzida, através da observação, escuta e vivências compartilhadas no *Ylê Ashé Yemowá Abê*.

Enquanto lavava as louças em um dos dias da Festa do Divino Espírito Santo, que acontece em nossa Casa no mês de agosto, me disseram: “Eita, dona Érica, a senhora tá entendendo o que é terreiro? Tá entendendo, que não vai poder escrever tudo?” (FALAS DE ENCANTARIA, 2022). Estou entendendo, sim, senhor! Em outro momento, enquanto acompanhava a oficina de toque das crianças e jovens, no final de uma tarde cheia de ensinamentos, falaram: “dona Érica, sei que agora a senhora não tá aqui pesquisando, mas hoje a senhora aprendeu foi muita coisa” (FALAS DE ENCANTARIA, 2022).

Realmente, aprendi muito naquela tarde de sábado e fiquei pensando se era possível separar a pesquisadora da filha de santo, acredito que não, isso é evidente ao ler o que escrevi até aqui, boa parte desses escritos do modo como se apresentam, só foram possíveis por eu ter assumido os dois papéis. Entretanto, é preciso lembrar constantemente, não posso apartar a pesquisadora da servente, mas posso distinguir o que convém e o que não pode ser “escrivinhado”. Alguns conhecimentos poderão ser compartilhados, outros interessam somente aos filhos de santo.

Nesse momento cabe frisar como a ferramenta que nomeio por serenar, se encontra com a observação participante e me permite posicioná-la dentro da metodologia de pesquisa. Agrosino (2009) fala da observação participante como sendo utilizada em projetos, que o pesquisador está presente na comunidade observada, participando da dinâmica inerente a esse espaço, assumindo um compromisso de longo prazo, que possa permitir o envolvimento do território numa construção coletiva sobre os fenômenos pesquisados. Também, enxergando os sujeitos como protagonistas detentores da potencialidade de compartilhamento dos sentidos, que atribuem às suas ações. As pessoas que pertencem ao campo de pesquisa não são observadas como objeto pesquisado, mas sim como colaboradores, parceiros que contribuem com o desenvolvimento do trabalho, estabelecendo uma relação dialógica.

Nesses percursos o campo de pesquisa foi oferecendo ferramentas e caminhos a serem percorridos, um deles ocorreu na realização de uma das entrevistas, ao compartilhar a minha dificuldade em encontrar literatura que relacionasse infância e Tambor de Mina. Diante disso, *Abinokó* Biné Gomes, sugeriu que eu falasse com os mais velhos, para compreensão dessa relação, além de nomear quais desses seriam interessantes para eu conversar e que poderia me auxiliar no contato, assim o fez.

Conseqüentemente, a construção desta dissertação e o entendimento da relação entre infância e Tambor de Mina a partir da oralidade dos mais velhos, nasce dessa conversa com *Abinokó* Biné Gomes e de outras sugestões realizadas por irmãos e tios de santo do *Ylê Ashé Yemowá Abé*, que possibilitam o contato com líderes religiosos de outras Casas de Axé.

Outra vivência que ilustra essa questão, foi a relação espontânea que mãe Bidoca fez da proposta de pesquisa com a fotografia, “minha filha, vai ter Tambor de Preto Velho, dia 13 agora, as crianças dançam Tambor de Crioula, vem fotografar um pouco” (RAIMUNDA SILVA DE OLIVEIRA, 2019). Eu não planejei utilizar a fotografia como ferramenta, mas acatei a sugestão do campo, o que me rendeu bons frutos.

A partir da fotografia, houve uma aproximação maior entre mim e a Casa. Desde que iniciei a realização dos registros me esforço para entregá-los com qualidade dentro das possibilidades de quem não exerce a função profissionalmente. Também, se tornou uma forma de agradecimento à Casa pelo acolhimento e permissão para o desenvolvimento da pesquisa, porque terreiro é lugar de relações recíprocas e fecundas. Nada vem de graça! Mas, não analisem essa afirmação numa perspectiva Capitalista-mercadológica, onde para ter é preciso comprar. E sim, no sentido de oferecer o melhor que se pode, com bons votos. Reparando bem, o terreiro pode escrever uma dissertação com a pesquisadora (o).

Ainda sobre a fotografia, comecei a enxergá-la como uma ferramenta importante para gerar bons diálogos a respeito dos sentidos atribuídos, por quem se vê retratada (o) na imagem, a foto virou narrativa em momentos e conversas com os mais velhos. Com a minha imersão no campo e o tempo dedicado, também a fotografia, percebi que a imagem foi ganhando afeto, seja nos registros dos filhos da Casa, executando alguma atividade, com energia, empenho e alegria ou em momentos de trocas de carinho. Foram muitos abraços registrados, marcando uma memória visível no tempo.

Gosto também de pensar que o tempo está presente, fazendo-se de instrumento e peça indispensável, no exercício de olhar fotografias. Para observar e analisar

tais fatias do tempo, com todos os significados múltiplos construídos pelas pessoas com as quais elas entram em contato, seja durante a sua realização ou quando já existem enquanto objeto diminuto, também é necessário tempo. Outrossim, para fotografar, para ver o invisível, cenas fora do mar dinâmico e agitado ao qual estamos acostumados, é preciso tempo. As imagens do invisível são aquelas que nos fogem durante a dinâmica cotidiana, opostas às imagens encontradas em jornais, e é preciso tempo para vê-las (DOREA, 2009, p.142)

A partir do exposto, para os registros das informações e facilitação da construção de dados, foi utilizado gravador e câmera fotográfica, por perceber, principalmente, a abertura da Casa de Iemanjá em relação ao registro de alguns momentos, como meio de documentar as próprias memórias da comunidade.

Em síntese, o uso dessas ferramentas pode ser de grande valia para a pesquisa como elementos norteadores, que corroboram com a escolha pela etnografia para abordagem metodológica e utilização da observação participante como ferramenta mais adequada.

2.6. CONTRIBUIÇÕES METODOLÓGICAS DA ORALIDADE

No que tange os colaboradores da pesquisa e referências para fundamentação da relação entre infância e Tambor de Mina, contamos com o auxílio das lideranças *do Ylé Ashé Yemowá Abê*, Mãe Dedé de *Boçó Có*, *Yalorixá* da Casa, Mãe Zeca de *Boço Von Dereji*, *Abinokó* Biné Gomes e *Levara Vodum* Taina Redondo.

Se somando a esses, também recorro a outros terreiros para conversar com as lideranças a respeito de suas compreensões sobre a relação entre Tambor de Mina e infância. Assim, contando com a colaboração de Mãe Kabeca de Xângo da Casa *Fanti Ashanti*; Mãe Zuci do Centro Espírita Tambor de Mina Iansã e Oxóssi; Mãe Iolanda e Maria Rosa do Terreiro do Justino; Pai Neto da Casa Tenda Pai Oxalá e Toy Averequete; bem como Pai Mariano de *Òsányìn do Ilê Ewé Omo D'Òsányìn Amãhousú*.

Agora, sobre o procedimento de análise dos dados adquiridos no campo, esse está embasado na visão epistemológica do autor Hampaté Bâ (2010), a natureza deste trabalho que fundamenta suas análises primordialmente na oralidade e memória dos mais velhos e velhas, solicita um referencial teórico que ofereça ferramentas epistemológicas para o entendimento do papel da tradição e seus saberes.

Para além do já dito, também é importante localizar a oralidade como fonte de conhecimento válido e confiável para sustentar o fazer pesquisa, pois fora do campos de conhecimentos produzidos a partir dos textos escritos existe uma vasta rede de saberes

ancoradas na memória da tradição: “Fundada na iniciação e na experiência, a tradição oral conduz o homem à sua totalidade e, em virtude disso, pode-se dizer que contribuiu para criar um tipo de homem particular, para esculpir a alma africana (BÂ, 2010, p.169).

A relação cultural com a oralidade imprime em nós modos de estar no mundo associado a memória de como os nossos fizeram e aprenderam anteriormente: “Entre todos os povos do mundo, constatou-se que os que não escreviam possuíam uma memória mais desenvolvida (BÂ, 2010, p.207). Tal característica e intimidade com a palavra falada nos oferece originalidade nos modos de produção, resgate e preservação de conhecimento: “Esta peculiaridade da memória africana tradicional ligada a um contexto de tradição oral é em si uma garantia de autenticidade” (BÂ, 2010, p.209).

Essa discussão da tradição como mecanismo fundamentador da produção de pesquisa conta com as concepções de Vansina (2010) a respeito do papel da oralidade para as culturas africanas

As civilizações africanas, no Saara e ao sul do deserto, eram em grande parte civilizações da palavra falada, mesmo onde existia a escrita; como na África ocidental a partir do século XVI, pois muito poucas pessoas sabiam escrever, ficando a escrita muitas vezes relegada a um plano secundário em relação às preocupações essenciais da sociedade. Seria um erro reduzir a civilização da palavra falada simplesmente a uma negativa, “ausência do escrever”, e perpetuar o desdém inato dos letrados pelos iletrados [...] (VANSINA, 2010, p. 139).

A reflexão levantada por esse autor sobre a escrita não ser o principal vetor de conhecimento nessas civilizações e isso não ser motivo para menosprezar e inferiorizar os saberes produzidos nesses territórios, dialoga com a perspectiva do fazer pesquisa apresentada aqui

Um estudioso que trabalha com tradições orais deve compenetrar-se da atitude de uma civilização oral em relação ao discurso, atitude essa, totalmente diferente da de uma civilização onde a escrita registrou todas as mensagens importantes. Uma sociedade oral reconhece a fala não apenas como um meio de comunicação diária, mas também como um meio de preservação da sabedoria dos ancestrais, venerada no que poderíamos chamar elocuições-chave, isto é, a tradição oral. A tradição pode ser definida, de fato, como um testemunho transmitido verbalmente de uma geração para outra. Quase em toda parte, a palavra tem um poder misterioso, pois palavras criam coisas. Isso, pelo menos, é o que prevalece na maioria das civilizações africanas[...]nos rituais constatamos em toda parte que o nome é a coisa, e que “dizer” é “fazer” (VANSINA, 2010, p.140).

Diante desse pensamento podemos também dialogar com o Castiano (2010), que auxilia a compreender a importância do diálogo, através do conceito de intersubjetivação, como um processo que possibilita a conversa entre os sujeitos, sendo que ambos são detentores de conhecimentos e estabelecem uma comunicação, onde se assume a validade

dos saberes do outro mostrando interesse em escutar e compreender o modo como esse constrói seu pensamento, através de seus referenciais culturais.

É que a intersubjetivação fala sobre *umuntu* (ser humano) em sua africanidade, localizado territorialmente na África ou em condição diaspórica e todas as violências sofridas por esses sujeitos, por meio de um sistema que o desumaniza de modo material e epistêmico. Sendo a intersubjetivação um meio para libertação de *umuntu* dessa estrutura de desumanização.

Nós concebemos por *intersubjetivação* o processo em que, como o filósofo de Benin reclama, os sujeitos do conhecimento entram em diálogo, em debate, em concordância e em discordância. Partimos da ideia central que, como dissemos algures, filosofar é estar a caminho e não propriamente a chegada a um fim, a um acordo. Para nós a essência do que-fazer filosófico reside na «caça aos mitos» da época; isto equivale ao mesmo que dizer que a essência da filosofia é a de desmistificar ideias ainda não acabadas, preconceções, processos etc. Desmistificar significa, neste contexto, trazer à luz elementos novos, ou elementos que até então estavam no substrato de qualquer fenómeno ou processo. Filosofar é um processo de clarificação de argumentos a favor da melhoria das condições da própria existência humana. É a criação intersubjetiva de novos conceitos e quadros teóricos que estejam mais ajustados à vida comum colectiva no presente e no futuro (CASTIANO, 2010, p. 190).

O lugar do outro numa perspectiva dialógica é de suma importância para a intersubjetivação. Castiano (2010) diz que nesse movimento há espaço para o eu e para o outro, mas há uma necessidade de nos concentrarmos no outro e em suas reflexões, a fim de superarmos a centralização do eu no processo de produção epistêmica da academia.

O processo de intersubjetivação da filosofia africana passa necessariamente pela criação de valores e atitudes que levem ao reconhecimento do outro como um interlocutor válido, como um sujeito com dignidade e conhecimento. Há intersubjetivação quando o *Eu* reconhece o *Outro* e está predisposto a escutar, a argumentar com este Outro (CASTIANO, 2010, p.190).

Uma das bases do diálogo intersubjetivo é o contato entre as narrativas orais e escritas, estabelecendo reflexões em parceria. Nesse ponto, o autor reitera a importância e o protagonismo dos sujeitos pertencentes às comunidades tradicionais no processo de construção epistêmica colaborativa, enquanto coletivo que representa determinada cultura, mas também em suas individualidades.

[...]Mas, e nisto reside o primeiro ponto *autocrítico* da filosofia profissional africana, o processo na anonimização e a falta de registo da propriedade intelectual, não é uma justificação plausível para que o nosso filósofo profissional tome uma atitude unanimista em relação aos saberes que ele investiga ou recolhe. Nas suas investigações o nosso filósofo deve recolher os

pontos-de-vista críticos expressos pelos sujeitos das comunidades culturais. O etnocietista ou o etnofilósofo deve, na elaboração do seu trabalho, «citar» o texto escrito ou oral resultado da entrevista com os sábios ou *sages*. O nosso filósofo deverá reduzir, e a meta é mesmo eliminar, expressões unanimistas tais como «entre os Makua acredita-se que Deus é ...», ou «a noção de justiça entre os Ajaua é ...» ou ainda «os Banharuanda não têm noção de riqueza ...» nos seus escritos. Ao invés de Makua, Ajaua, Banyaruaanda deverá escrever o nome do emissor do juízo, como de resto faz quando se trata de citar os textos escritos. (CASTIANO, 2010, p.238-239)

Esse contato com a oralidade numa perspectiva horizontal e dialógica em uma postura de quem deseja aprender e vislumbra a possibilidade de construção de conhecimento com o outro nos permite enxergar esse vetor de sabedoria da seguinte maneira:

A oralidade é uma atitude diante da realidade e não a ausência de uma habilidade. As tradições desconcertam o historiador contemporâneo – imerso em tão grande número de evidências escritas, vendo-se obrigado, por isso, a desenvolver técnicas de leitura rápida – pelo simples fato de bastar à compreensão a repetição dos mesmos dados em diversas mensagens. As tradições requerem um retorno contínuo à fonte[...] Ele deve ser escutado, decorado, digerido internamente, como um poema, e cuidadosamente examinado para que se possam apreender seus muitos significados – ao menos no caso de se tratar de uma elocução importante. O historiador deve, portanto, aprender a trabalhar mais lentamente, refletir, para embrenhar-se numa representação coletiva, já que o *corpus* da tradição é a memória coletiva de uma sociedade que se explica a si mesma [...] O historiador deve iniciar-se, primeiramente, nos modos de pensar da sociedade oral, antes de interpretar suas tradições (VANSINA, 2010, p.140).

A partir da colocação percebemos que o trabalho com a oralidade requer aprendizagem de novas formas de condução e produção das pesquisas, a iniciação do historiador sob a perspectiva apresentada por Vansina (2010) aqui é empregada como sinônimo de decolonização do pensar, desse modo adquirindo potencial de aprendizagem para com as comunidades tradicionais, pois só assim é possível empreender um retorno cadenciado as fontes de conhecimento em prol da construção e análise de dados em uma perspectiva coletiva

[..]E, pois, nas sociedades orais que não apenas a função da memória é mais desenvolvida, mas também a ligação entre o homem e a Palavra é mais forte. Lá onde não existe a escrita, o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido por ela. Ele e a palavra, e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é. A própria coesão da sociedade repousa no valor e no respeito pela palavra. Em compensação, ao mesmo tempo que se difunde, vemos que a escrita pouca a pouco vai substituindo a palavra falada, tornando-se a única prova e o único recurso; vemos a assinatura tornar-se o único compromisso reconhecido, enquanto o laço sagrado e profundo que unia o homem à palavra desaparece progressivamente para dar lugar a títulos universitários convencionais (BÂ, 2010, p.168).

O que o autor pauta como predomínio da escrita reitera os processos de hierarquização e inferiorização de saberes, além de limitar os modos de construção de conhecimento, que dentro dos espaços acadêmicos ainda se fundamentam majoritariamente em procedimentos europeus de aprendizagem

Nada prova *a priori* que a escrita resulta em um relato da realidade mais fidedigno do que o testemunho oral transmitido de geração a geração. As crônicas das guerras modernas servem para mostrar que, como se diz (na África), cada partido ou nação “enxerga o meio-dia da porta de sua casa” – através do prisma das paixões, da mentalidade particular, dos interesses ou, ainda; da avidez em justificar um ponto de vista. Além disso, os próprios documentos escritos nem sempre se mantiveram livres de falsificações ou alterações, intencionais ou não, ao passarem sucessivamente pelas mãos dos copistas – fenômeno que originou, entre outras, as controvérsias sobre as “Sagradas Escrituras” (BÂ, 2010, p.168).

Vansina (2010) nos diz que tudo de mais valioso e necessário para uma sociedade estruturar-se precisa ser repassado. Nas culturas de oralidade é através da tradição que esses saberes são preservados e transmitidos, entretanto nas civilizações que adotam como fundamental a escrita de seus conhecimentos para que tenham validade, apenas os saberes “menos importantes” são relegados à tradição, “[...] É esse fato que levou durante muito tempo os historiadores, que vinham de sociedades letradas, a acreditar erroneamente que as tradições eram um tipo de conto de fadas, canção de ninar ou brincadeira de criança” (VANSINA, 2010, p.146).

Diferente da perspectiva colonial, as culturas africanas e afro-brasileiras compartilham o entendimento comum sobre a importância do conhecimento que se mantém na boca, saberes recebidos das gerações passadas e aplicados na vida cotidiana, “Na África, tudo é “História”. A grande História da vida compreende a História das Terras e das Águas (geografia), a História dos vegetais (botânica e farmacopeia), a História dos “Filhos do seio da Terra” (mineralogia, metais), a História dos astros (astronomia, astrologia), a História das águas, e assim por diante (BÂ, 2010, p.184). O saber transmitido é posto em prática no dia a dia

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

Perante o exposto, podemos pressupor a possibilidade de nos debruçarmos sobre a tradição presente na oralidade como foco de estudo para questões relacionadas à

identidade, memória e relações sociais, que se estabelecem e configuram-se dentro da tradição, “As tradições são também obras literárias e deveriam ser estudadas como tal, assim como é necessário estudar o meio social que as cria e transmite a visão de mundo que sustenta o conteúdo de qualquer expressão de uma determinada cultura [...] (VANSINA, 2010, p. 142).

Contando com as contribuições do autor Castino (2010) sobre as possibilidades de construções epistemológicas através da intersubjetivação, ele refere-se a filosofia africana, como essa deve proceder para alcançar uma criticidade, enfatizando que esse percurso deve se embasar em dois pilares: 1) criação de espaços intersubjetivos, onde o eu e o outro dialoguem e o segundo, também, é reconhecido como sujeito epistêmico; 2) o diálogo entre culturas deve acontecer, acreditando na contribuição crítica das diferentes culturas para o aprendizado de todas as partes envolvidas nesse processo.

Assim sendo, podemos utilizar essa reflexão para pensarmos sobre a maneira que construímos conhecimento dentro da academia; como historicamente as comunidades tradicionais vêm sendo apresentadas nos trabalhos acadêmicos e a respeito dos princípios da intersubjetivação, que podem mostrar novos caminhos para produção epistemológica.

A categoria apresentada por Castiano (2010) prevê a criação de um novo conhecimento a partir do encontro epistemológico de matrizes culturais diversas, a academia dialogando com os saberes tradicionais em um mesmo plano, onde haja legitimidade e validação de ambos os conhecimentos.

Entretanto, Castiano (2010) auxilia na fundamentação muito mais pela premissa do diálogo, a criação do “espaço intersubjetivo” que tem maior relevância aqui, pois antes que surja o novo conhecimento é necessário a abertura para o encontro com o outro, o outro enquanto identidade colonial criada para identificar o não-branco e estigmatizar suas culturas. Esse contato por si só já é subversivo, quando norteado por ética, respeito e os princípios da intersubjetivação, pois o eurocentrismo implanta em nós o desejo do afastamento em relação aos povos indígenas, terreiros de matriz africana, quilombolas e todos os elementos culturais marginalizados pela branquura.

O colonizar registrou na sua escrita e fez ciência buscando justificar os valores coloniais que desumanizam povos por pensarem e viverem o mundo numa perspectiva diferente, mas em contrapartida essas civilizações fizeram remédios a partir da tradição para curar e humanizar os seus.

A experiência prática provou que o valor maior das tradições reside em sua explicação das mudanças históricas no interior de uma civilização. Isso é tão

verdadeiro que, como se pode comprovar em quase toda a parte, apesar da abundância de fontes escritas relativas ao período colonial, temos de recorrer constantemente aos testemunhos oculares ou à tradição para completá-las, a fim de tornar inteligível a evolução do povo [...] (VANSINA, 2010, p.166).

A partir dessa postura dialógica, com base nos estudos referenciados no texto e vivências experimentadas para construção deste trabalho, compartilho da concepção de Vansina (2010, p. 166): “As tradições têm comprovado seu valor insubstituível. Não é mais necessário convencer os estudiosos de que as tradições podem ser fontes úteis de informação. Todo historiador está ciente disso. O que devemos fazer agora é melhorar nossas técnicas de modo a extrair das fontes toda a sua riqueza potencial. Essa é a tarefa que nos espera”.

Posto isso, Bâ (2010), apresenta os tradicionalistas, entendidos como detentores de saberes importantíssimos para organização e entendimento da vida em comunidade. Quem vivencia o terreiro, espaço afro-religioso tem contato direto com a tradição presente na memória dos mais velhos e da Encantaria, é muito comum aprendermos sobre determinado assunto a partir da repetição de uma história contada ou cantada quando uma doutrina é entoada, “[...] porque vocês sabem, meus filhos, que eu sou palestrante” (FALAS DE ENCANTARIA, 2022).

[...] Do mesmo modo, o tradicionalista não tem receio de se repetir. Ninguém se cansa de ouvi-lo contar a mesma história, com as mesmas palavras, como talvez já tenha contado inúmeras vezes. A cada vez, o filme inteiro se desenrola novamente. E o evento está lá, restituído. O passado se torna presente. A vida não se resume jamais[...] (BÂ, 2010, p.209).

Esse retorno necessário às narrativas, espaços de memória e tradição, pede paciência, escuta honesta, presença e que em muitos momentos nos demorem no território. Tal postura nem sempre anda em consonância com o modo de fazer pesquisa moderno e as nossas urgências nesse processo, por isso construir dados com o terreiro é aprender outros modos de criação epistemológica

[...] Tudo isso pode parecer caótico para um espírito moderno, mas para os tradicionalistas, se existe caos, é à maneira das moléculas de água que se misturam no mar para formar um todo vivo. Nesse mar, eles se movimentam com a facilidade de um peixe. As fichas imateriais do catálogo da tradição oral são máximas, provérbios, contos, lendas, mitos, etc., que constituem quer um esboço a ser desenvolvido, quer um ponto de partida para narrativas didáticas antigas ou improvisadas (BÂ, 2010, p.209).

Bâ (2010) complementa dizendo que a tradição se afasta da modernidade, porque essa é hostil a ela, implanta novas necessidades que desconsideram o seu valor e funcionalidade, [...]“os “anciãos” encontram cada vez menos “ouvidos dóceis” a quem possam transmitir seus ensinamentos, pois, segundo uma expressão consagrada, o ensino só pode se dar “de boca perfumada a ouvido dócil e limpo” (ou seja, inteiramente receptivo) (BÂ, 2010, p.211).

Para as (os) pesquisadoras (os) que desenvolvem ou pretendem desenvolver trabalhos em coprodução com territórios tradicionais é importante atentar-se as afirmações de Vansina (2010) em relação a construção de dados que devem ser feitas cuidadosamente tendo com principais ferramentas a paciência e reflexão, “[...]Depois de um período inicial de experiência, é preciso estabelecer um plano racional de trabalho, que leve em consideração as características particulares de cada caso. De qualquer forma, devemos visitar os sítios associados aos processos históricos em estudo[...]” (VANSINA, 2010, p. 163). Ainda sobre a questão o autor complementa:

É preciso estruturar a pesquisa de acordo com uma nítida tomada de consciência histórica. Não é possível recolher “todas as tradições”; tentar fazê-lo só nos levaria a uma massa confusa de informações. É necessário primeiramente saber quais os problemas históricos que se quer estudar e então procurar as fontes correspondentes. Ao eleger um objeto de estudo, o pesquisador deve, evidentemente, ter interiorizado a cultura em questão. Ele pode, então, como acontece frequentemente, voltar seu interesse para a história política. Mas pode também optar por questões da história social, econômica, religiosa, cultural ou artística, etc. Para cada caso, a estratégia utilizada na coleta da tradição será diferente. A maior deficiência das pesquisas que se fazem atualmente é a falta de consciência histórica. Há uma forte tendência em se deixar guiar pelo que se encontra (VANSINA, 2010, p. 163).

De acordo com a colocação anterior, Bâ (2010) sinaliza que a pesquisadora (o) deve ter disponibilidade e paciência para desconstruir modos de pensar e ser no mundo diante da tradição

Para que o trabalho de coleta seja bem-sucedido, o pesquisador deverá se armar de muita paciência, lembrando que deve ter “o coração de uma pomba, a pele de um crocodilo e o estômago de uma avestruz”. “O coração de uma pomba” para nunca se zangar nem se inflamar, mesmo se lhe disserem coisas desagradáveis. Se alguém se recusa a responder sua pergunta, inútil insistir; vale mais instalar-se em outro ramo. Uma disputa aqui terá repercussões em outra parte, enquanto uma saída discreta fará com que seja lembrado e, muitas vezes, chamado de volta. “A pele de um crocodilo”, para conseguir se deitar em qualquer lugar, sobre qualquer coisa, sem fazer cerimônias. Por último, “o estômago de uma avestruz”, para conseguir comer de tudo sem adoecer ou enjoar-se (BÂ, 2010, p. 211-212).

A literatura de Bâ (2010) e o modo como enxerga a tradição e oralidade são lentes fundamentais para leitura das narrativas que serão apresentadas neste trabalho. Suas concepções se encontram de modo harmonizado com os princípios etnográficos.

A condição mais importante de todas, porém, é saber renunciar ao hábito de julgar tudo segundo critérios pessoais. Para descobrir um novo mundo, é preciso saber esquecer seu próprio mundo, do contrário o pesquisador estará simplesmente transportando seu mundo consigo ao invés de manter-se “à escuta”. Através da boca de Tierno Bokar, o sábio de Bandiagara, a África dos velhos iniciados avisa o jovem pesquisador: “Se queres saber quem sou, Se queres que te ensine o que sei, Deixa um pouco de ser o que tu és, E esquece o que sabes”. (BÂ, 2010, p.212)

2.7. FERRAMENTA ÉTICA

Reservo este espaço para trazer de modo mais detalhado informações sobre uma ferramenta utilizada para garantir os direitos dos colaboradores da pesquisa e garantir segurança para os atores que protagonizam a sua construção. O Termo de Consentimento e Livre Esclarecimento (TCLE) é um documento que auxilia nessa prática de cuidado.

Por isso e a partir da exposição do percurso metodológico e das ferramentas que pretendo utilizar para caminhar na perspectiva apresentada, acredito ser importante afirmar, que dentro do processo de construção de dados será comunicado aos colaboradores da pesquisa durante os momentos de entrevista que: a) o colaborador(a) tem autonomia para aceitar ou não a participação na construção deste projeto, podendo desistir de sua contribuição a qualquer momento b) seus dados pessoais de identificação serão preservados se assim desejar e poderão ser divulgados somente caso o colaborador (a) da pesquisa autorize, através da assinatura do Termo de Consentimento e Livre Esclarecimento (TCLE). Também, reitero que essas informações serão apresentadas de modo detalhado e objetivo nos momentos de entrevista com a apresentação do TCLE.

Tratando dos riscos na execução da pesquisa estes estarão também presentes no TCLE da seguinte maneira: Considerando que toda pesquisa com humanos envolve riscos, a participação na pesquisa poderá, ocasionalmente, provocar sentimentos ou pensamentos desagradáveis. Assim como em alguns momentos poderá gerar desconforto ao responder algumas perguntas, modificações de visão de mundo, de relacionamentos e de comportamentos em função de reflexões sobre imagem, afetividade, racismo, construção de identidade. Então, possivelmente, você pode sentir cansaço por responder as perguntas da pesquisa ou recordações negativas acerca de suas relações. Caso você sinta desconfortos, pode solicitar a pesquisadora fazer uma pausa para descanso ou encerrar a entrevista, sem qualquer prejuízo. Você também poderá responder somente as

perguntas que julgar necessárias, tendo plena liberdade de não responder àquelas que sentir trazer algum desconforto ou constrangimento.

Destaco que os dados obtidos por meio desta pesquisa serão confidenciais, visando assegurar o sigilo dos participantes. As respostas ficarão armazenadas em um banco de dados protegido por senha e nenhuma identificação pessoal estará associada aos dados fornecidos por você. A pesquisadora responsável se compromete a tornar públicos nos meios acadêmicos e científicos os resultados obtidos ao final da pesquisa e os dados vinculados a sua identificação só serão revelados caso você autorize.

Referente ao item supracitado, apresento as medidas utilizadas para minimizar os possíveis danos envolvidos na produção da pesquisa: a) a pesquisadora se responsabiliza pelo armazenamento adequado dos dados coletados, bem como dos procedimentos que asseguram o sigilo e a confidencialidade das informações pessoais. Após a transcrição das entrevistas, o texto será disponibilizado para os entrevistados, como medida de proteção aos participantes e minimização de possíveis danos envolvidos na produção da pesquisa. Assim, os entrevistados terão acesso ao conteúdo, podendo pontuar modificações ou não na estrutura do texto; b) os dados coletados serão baixados para um dispositivo eletrônico local, apagando todo e qualquer registro de qualquer plataforma virtual, ambiente compartilhado ou "nuvem"; c) o(a) participante é facultado a possibilidade de interrupção da sua participação a qualquer momento, sem nenhum prejuízo para ela; d) a pesquisadora compromete-se a divulgar ao participante todos os resultados obtidos ao final do trabalho; e e) este documento é elaborado em duas vias, que serão guardadas, uma pelo pesquisador responsável e outra pelo participante da pesquisa. Assim, é indispensável que o participante guarde em seus arquivos uma via desse documento.

Em complemento às medidas de minimização de danos já citadas, ressalto que, durante a participação dos colaboradores da pesquisa e mesmo após encerrada ou interrompida a pesquisa, eles terão o direito de obter auxílio da pesquisadora. Se houver algum dano direto/indireto e imediato/tardio causado pela participação no estudo, têm direito de obter assistência integral gratuita, pelo tempo que for necessário, devendo informar a pesquisadora responsável, que fará os encaminhamentos devidos para sanar o dano, e assim indenizar as consequências advindas dessa pesquisa, oferecendo todo o suporte necessário.

Tratando dos benefícios promovidos pela pesquisa, serão elucidados da seguinte maneira, através do TCLE: a) a participação na pesquisa não resulta em ganhos

financeiros, entretanto a sua realização possibilita a construção de conhecimento em colaboração com as comunidades tradicionais em questão, assumindo a legitimidade de valor dos saberes produzidos nesse território; b) esses dados poderão ser utilizados na elaboração de textos para publicação. Cabe destacar que a identificação do participante só será revelada se tivermos sua autorização. O consentimento de participação na pesquisa pode contribuir no campo das ciências em Psicologia e outras áreas e se dará através deste termo; e c) os benefícios que esta pesquisa poderá trazer não são diretos ou imediatos, porém esperamos que auxilie nos estudos sobre a temática e fomenta novas discussões, tanto no meio acadêmico quanto na sociedade civil em geral.

2.8. OBSERVAÇÕES SOBRE AS ORIENTAÇÕES E PRÁTICAS DE CUIDADO

Os parágrafos finais do tópico anterior versam sobre os cuidados éticos necessários para a produção desta pesquisa. Em diálogo com esse quesito, separei este tópico para conversar a respeito das orientações sob as quais estive o trabalho. Pois, o compromisso ético empregado no desenvolvimento da pesquisa é fruto do cuidado recebido na sua trajetória de produção.

Início a conversa dizendo que a pesquisa, *Infância, Tambor de Mina e o Ylê Ashé Yemowá Abê* através da Oralidade, está sob orientação dos prof^o. Dr. Ramon Luís Santana Alcântara e Prof^a. Ma. Maria da Graça Reis Cardoso. Expressando-se também, na construção do trabalho a significativa participação do campo de pesquisa *Ylê Ashé Yemowá Abê*, território vivo, que traça os caminhos percorridos e orienta condutas. A trajetória com a Casa de Yemanjá, exposta acima, é exemplo de como o terreiro a partir de suas epistemologias pode orientar e cuidar.

A relação de estudo e orientações com professor Ramon se inicia em 2016, quando me vinculo ao grupo de pesquisa EDUCARES- UFMA, numa busca por espaços, onde eu pudesse aprofundar os conhecimentos e leituras sobre questões raciais. Um dos frutos desse movimento é o percurso epistemológico feito neste trabalho, que se deve a essa inserção, pois a maioria dos textos e autores que compõem o referencial teórico da pesquisa foram lidos e analisados em grupo sob orientação do professor Ramon.

Essa dinâmica de acesso a leituras importantes foi muito significativa para a minha formação e com as quais só tive oportunidade de ter contato devido ao EDUCARES. Digo isso, porque na graduação a grade curricular da Psicologia ainda é branca, bebi durante os 5 anos de formação acadêmica conteúdo epistemológico de origem eurocêntrica. Já o

contato com Neuza Souza (1983) e Aparecida Bento (2002), psicólogas negras com produções importantes sobre branquitude, racismo, negritude e adoecimento psíquico, só acontece em grupo de pesquisa.

As discussões dessas literaturas fortalecem e auxiliam a construção da minha Psicologia, articulada a um compromisso ético e político com a temática racial. Amadurecem em mim a consciência de pautar essas questões, através do meu fazer profissional e o desejo em desenvolver pesquisa dentro da temática.

O letramento racial nem sempre é um caminho de fácil entendimento, pois implica na desconstrução de valores e conceitos a partir das leituras, além da complexidade teórica presente nas literaturas. Penso, que a análise da complexa estrutura racial brasileira, pede aprofundamento teórico e por isso, em muitos momentos é difícil compreender e sentir. Alguns desses textos foram lidos muitas vezes em diferentes períodos da minha vida e isso auxiliou no entendimento. Acredito também, que o amadurecimento a partir das vivências de quem pode sentir na carne o que o racismo significa, ajudaram na compreensão.

Ao longo dessa caminhada, realizo o seletivo do Programa de Pós-Graduação em Psicologia (PPGPSI-UFMA) em 2018, meu ano de formação pela Faculdade Pitágoras-São Luís e com todas as implicações desse período conturbado, consigo a aprovação nas duas primeiras etapas do certame com um projeto intitulado, Os Efeitos Psicossociais do Racismo na Construção Identitárias das Crianças de Terreiro. Entretanto, na terceira etapa, prova de proficiência em Inglês (etapa classificatória), devido a um problema mecânico no ônibus que eu estava, me atrasou e sou desclassificada do processo.

Diante do desafio de lidar com a desclassificação do certame, dentro de um contexto de sobrecargas, onde conciliava trabalho, estudo, o desejo de produzir pesquisa e todas as inferências de um período de conclusão de curso, me questionei em muitos momentos se esse espaço da pós-graduação foi estruturado para pessoas como eu, se a desclassificação do processo não seria um sinal que a minha inserção nesse lugar poderia ser tão árdua, que impossibilitaria minha permanência dentro do programa. Pensei também, sobre o peso dado a uma etapa classificatória de proficiência e na real utilidade desse exame para uma pesquisa que não tem o seu referencial teórico embasado na literatura norte-americana.

Todas essas indagações foram relacionadas a reflexões sobre uma estrutura racial, na qual me insiro e que está associada as características socioeconômicas de vida compartilhadas por mim e tantas mulheres e homens negros. Por exemplo, não ter

dinheiro para um táxi ou carro de aplicativo no momento em que o ônibus que eu estava quebrou; a impossibilidade de desenvolver esta pesquisa com dedicação exclusiva, tendo que conciliar o trabalho que oferece retorno financeiro com as tarefas de uma mestranda e a obrigatoriedade de comprovação da proficiência em inglês, língua que por mais que insistam em dizer universal é familiar para poucos, acessível a uma parcela pequena da população.

Faço essas reflexões, porque senti e li Jurema Wernek (2006), em seu livro, “Saúde das Mulheres Negras”, onde Palmer Adisa (2006, p.112) fala, “Não conheço sequer uma mulher negra que, independentemente do grau de instrução, da posição social ou da condição econômica, não tenha de lidar com o *stress*”.

Apesar das dificuldades desse período, o ocorrido me ofereceu tempo para amadurecer o meu projeto, tempo para adentrar a Casa de Iemanjá e ver de perto a alegria das crianças que pertencem a esse espaço manifestar-se de modo mais evidente que as vivências com o racismo cotidiano. O meu olhar foi direcionado para a beleza apresentada pela criança do terreiro de Iemanjá, pois conversavam mais a respeito do prazer em estar nesse território do que sobre a dor do racismo.

Em consonância a isso professor Ramon sugeriu que no ano de 2019 eu participasse das aulas do PPGPSI como aluna especial, além de continuar sob sua orientação vinculada ao grupo de pesquisa, reestruturando o projeto sob um novo título, A Construção Identitária das Crianças no *Ylê Ashé Yemowá Abê*, que é submetido e aprovado no ano de 2019. Tal atitude do professor, também fala a respeito de um lugar de sabedoria e entendimento sobre o que acontece com jovens absorvidos pelo mercado de trabalho, principalmente quando são retorno financeiro para suas famílias. Na maioria das vezes os compromissos de estudos são preteridos em detrimento da fonte de renda. O meu distanciamento da academia, também poderia me afastar do desejo de pesquisar diante dos desafios do mercado de trabalho.

A relação com a professora Graça, também é anterior a entrada no PPGPSI-UFMA, se inicia no final de 2018, por intermédio de uma amiga e sua orientanda na época. O compromisso ético com a discussão racial, seu pertencimento religioso e a competência intelectual é conhecimento de todos que têm contato com o seu trabalho. A minha procura por ela é fruto do reconhecimento acadêmico e do valor atribuído ao trabalho de excelência desenvolvido pela orientadora como docente e pesquisadora.

No primeiro contato com a professora no CCSO-UFMA fui recebida, mas com olhares de desconfiança, quando apresentei a minha proposta de pesquisa com a intenção

de que me auxiliasse a conseguir entrada no campo para o desenvolvimento da mesma. Não estranhei a qualidade do olhar, pois nunca tínhamos tido contato algum e venho de uma área de formação embranquecida com histórico de produções, que em muito ajudaram a fomentar estigmas sobre a população negra e as religiões de matriz africana, a exemplo disso, podemos lembrar das produções de Nina Rodrigues, estudos que trazem os seguintes conteúdos como nos diz Augras (2008):

[...] Para Nina Rodrigues, a investigação das culturas negras atende precipuamente à necessidade de saber exatamente que tipo de cidadãos são esses, para limitar os estragos por assim dizer. Erudito, cita constantemente os autores europeus. Admira Tylor. Faz freqüentes referências a Lang e Frazer. Exulta ao descobrir os escritos de Ellis sobre os Ioruba, pois encontra neles, palavra por palavra, os mitos que ele próprio recolheu da boca dos velhos Nagô da Bahia [...]No tocante aos aspectos psicológicos do comportamento ritual, não vacila em interpretar a possessão como “estado de sonambulismo provocado, com cisão e substituição da personalidade” (1900:81). Julga que é algo parecido com a histeria, e recebe elogios, pois isso, em Roma e Paris (AUGRAS, 2008, p.45).

Entretanto, mesmo sob os olhares desconfiados, ela repassa as primeiras orientações sobre leituras necessárias para a construção da pesquisa e o contato de Mãe Dedé de *Boço Có.*, fato que permite a minha entrada em campo no ano de 2019. Posteriormente, em 2021 volto a buscar professora Graça, mas para coorientação, pois além de sua competência teórica na área, ela é *Vodunsi-hé* da Casa de Iemanjá, nossa proximidade significaria contar com um olhar cuidadoso sobre o texto e condução da pesquisa e pesquisadora.

A relação com a coorientadora foi estabelecida e o modo como essa contribuiu no percurso possibilitou reflexões sobre o papel de uma coorientação, aqui a entendo como um trabalho colaborativo e complementar, alcançando espaços e intervenções epistemológicas que a orientação não pode alcançar num dado momento, assim, tendo o mesmo valor, importância e impacto de contribuições neste trabalho. Através desse vínculo, consigo entrar no *Ylê Ashé Yemowá Abê*, como já exposto em parágrafos anteriores.

Posteriormente, quando a professora já ocupava o papel de coorientadora intermedia meu retorno ao campo no segundo semestre de 2021, pós-pandemia, pois o terreiro de Iemanjá não estava recebendo pesquisadores nesse período. Entretanto, através do pedido da professora Mãe Dedé de *Boço Có* permite que eu volte a realizar as visitas para acompanhar as oficinas de toque das crianças e jovens, dispondo de alguns cuidados sanitários.

Para além disso, no segundo semestre de 2021 precisei cuidar da saúde, cuidados que também foram realizados no terreiro de Iemanjá como narro em itens anteriores. Contudo, antes que tivesse contato com Mãe Dedé de *Boço Có*, foi com a professora Graça que conversei primeiramente e enquanto aguardava a possibilidade de realizar os atendimentos foi ela quem orientou as primeiras práticas de cuidado para com meu Orí.²³

Em conversa-cuidado essa me ensina também sobre as sensações, arrepios, pressentimentos, que estão no campo do sentir e que são frutos da nossa intelectualidade, porque quem separa a mente do restante da matéria física é o colonizador, mas para o povo africano nossa inteligência se apresenta no corpo inteiro, “O corpo inaugura um outro modo que ser, um outro modo que se conhecer. Pensou-se sempre o corpo. Chegou o momento de pensar desde o corpo ou, ainda, de o corpo pensar. Pensamento do corpo imerso na cultura de matriz africana. Pensar o corpo desde a matriz africana e, sobretudo, pensamento do corpo produzido pela experiência de matriz africana no Brasil.” (OLIVEIRA, 2005, p.125).

Essa relação cuidadosa não cessa por aí, pude contar com os olhares atentos da encantaria que acompanha professora Graça, são eles que me ensinam sobre a ética do território, quando sempre que possível me lembram sobre a necessidade do cuidado com a escrita, aquilo que pode ou não ser posto no papel e o que só poderei guardar na cabeça e no coração.

Conto essa trajetória de relações com o professor Ramon, professora Graça e com o terreiro de Iemanjá para reiterar a importância desses no processo de construção da pesquisa, visto que as suas orientações não se restringiram ao período de 3 anos do mestrado. Os vínculos são anteriores e na medida do que cada qual pode oferecer, pois todos nós precisamos de cuidado e compreensão dentro desse processo; também se manifestaram práticas de cuidado, através da compreensão, acolhimento ou aquilombamento como nos ensina Abdias Nascimento (2002).

Acredito ser importante narrar esses fatos, porque como bem sabemos a academia pode ser espaço de violências, através da aplicação de valores coloniais representados pela hierarquização da intelectualidade e das relações de poder, que se estabelecem nesse percurso. No meu caso a companhia dos professores Ramon e Graça tornou essa caminhada mais humanizada e motivadora, regando em mim o desejo de imprimir nesta pesquisa a ética e o cuidado que recebi deles.

²³ “[...] “Ôrí” tem sua origem na língua Yorubá, que significa “cabeça” ou “centro” e que é um ponto chave de ligação do ser humano com o mundo transcendental[...]” (REIS, 2020, p.7)

Por isso, afirmo aqui minha gratidão pela postura decolonial dos meus Orientadores na condução deste trabalho. E assim como Oliveira (2005, p.122-123) quando descreve os cuidados recebidos durante o processo de construção de sua tese, eu digo, “[...]O cuidado é outro nome para a solidariedade[...]Chego muito melhor do que saí, tanto pelo restabelecimento metabólico quanto e sobretudo pelo cuidado e carinho recebidos”. Axé!

3. INFÂNCIAS

3.1. ASPECTOS HISTÓRICOS

A categoria infância que será trabalhada na dissertação se apresenta sob a luz da afroperspectiva do professor Renato Nogueira (2019), concepção que melhor dialoga com as percepções dos mais velhos e velhas do Tambor de Mina, que foram consultados para produção deste trabalho e que já serão citados como referências epistemológicas neste capítulo. Nas seções seguintes eles serão apresentados de modo mais aprofundado junto a afroperspectiva, pois reservo esta seção para uma breve exposição das noções de infâncias, sob uma ótica histórica em diálogo com a Psicologia Social, comumente difundidas.

Em uma perspectiva histórica da infância, Cláudia Moreira (2017) escreve uma série de artigos retratando as infâncias no Brasil ao longo dos séculos, desde a invasão de seu território pelos portugueses até os dias atuais. Esse trabalho é elaborado para embasar a produção, “A Infância do Brasil” do autor José Aguiar (2017), que constrói esse livro no formato das Histórias em Quadrinhos (HQ).

Cláudia Moreira (2017) descreve cronologicamente a relação entre infância e épocas específicas da sociedade brasileira, iniciando com o período colonial e nomeando este artigo de “Século XVI: O nascimento do Brasil” (2017, p.90). Onde relata a infância da seguinte maneira:

As crianças filhas dos colonos- fossem elas mestiças, fossem elas filhas de ambos os pais portugueses-nasciam envoltas em toda uma ritualização do nascimento. O bebê recém-nascido, se de família branca, era imediatamente banhado em vinho ou cachaça, limpo com manteigas ou óleos e então firmemente enfaixado. No umbigo era aplicado óleo de ríceno. As sujidades eram consideradas remédios potentes contra o mal-olhado. Da mesma forma, o cordão umbilical e as unhas eram enterradas no quintal, para evitar que fossem usados em feitiços. Era um alívio quando a mãe e o bebê sobreviviam ao parto. O início da vida era assombrado pelo espectro da morte. A baixa expectativa de vida ao nascer- 50% das crianças morriam antes dos sete anos- condicionava as pessoas ao desapego. A criança era uma potência, não um ser. A infância era uma transitoriedade, à qual era necessário sobreviver. Aos adultos- sobretudo às mulheres e aos religiosos- cabia cuidar desse transitório. Contudo, era necessário sempre estar preparado, a mortalidade era alta. As

mulheres contavam o número de filhos entre os vivos e mortos: “quatro machos, duas fêmeas e três anjinhos”. Crianças igualadas às coisas, talvez uma estratégia para minimizar o sofrimento (MOREIRA, 2017, p.90).

O relato acima a respeito da infância pode também nos levar a refletir sobre as práticas empregadas no de nascimento, Moreira (2017) em outro trecho de seu texto, sugere que nesse processo se fazem presentes, também, algumas características dos elementos das culturas indígenas, que coexistem ou fundem-se às práticas europeias

Tão improvável quanto conseguir refrear o desejo e a miscigenação era aprisionar os costumes aos cânones religiosos. Assim, além dos desafios impostos àqueles que queriam converter os negros da terra, havia a existência de um catolicismo popular, que ignorava o cânone. Nele o religioso e o mágico se fundiam, abrindo espaço para toda sorte de rituais e mandingas. O nascimento era um desses momentos-chave, em que a proteção do além era requerida. Era necessária a proteção contra o mal. O diabo estava sempre à espreita (MOREIRA, 2017, p.90).

Esse fato fomenta a reflexão sobre os nossos mecanismos de manutenção e preservação ancestral mesmo diante da colonização, podendo inferir, que apesar da opressão e hierarquização dos saberes do europeu sobre africanos e indígenas em alguma medida a cultura afro-ameríndia banha o colonizador. Tal colocação destaca a prática descrita de enterrar o cordão umbilical como semelhante à de enterrar o umbigo, por exemplo, Santos (2020), fala sobre enterrar o umbigo, em que o sentido é repassado por sua avó e mãe, como um ato para dar sorte à criança, encontrando também informações a esse respeito nos textos de Conceição Evaristo

Só muito recentemente, com Conceição Evaristo, descobri que enterrar o umbigo de criança é uma tradição ancestral africana (EVARISTO, 2017b). Ela conta sobre as visitas à antiga Favela do Pindura Saia, onde foram enterrados além do seu, os umbigos de seus irmãos. [...] Forças político-capitalísticas, racistas e de colonialidade também se notam na dispersão da terra de origem de personagens como o velho Tio Totó, o qual diante da violência de ter que deixar lugares de vida questiona a crença de que a pessoa permanece para sempre ligada à terra que guarda o seu umbigo (Evaristo, 2017a). E ainda Ponciá Vicêncio, que, cansada de ver coronéis apropriarem-se da maior parte da colheita feita por mulheres e crianças da terra em que pedaços de seus ventres haviam sido enterrados, deixa o povoado para tentar viver na cidade (Evaristo, 2019). (SANTOS, 2020, p. 2).

Sobre o século XVI Aguiar (2017, p.9) descreve em HQ no capítulo, “Nascer” o diálogo entre personagens representados pelos degredados trazidos de Portugal para colonizar as terras brasileiras: [...] El Rei mandou suas órfãs para garantir a **alvura** dos filhos de nossa gente, para salvar esta terra da condenação”. Neste trecho podemos refletir como o projeto do branqueamento da sociedade empreendido nos séculos XIX e XX,

através do racismo científico e teorias higienistas, já tinham sua origem no início do período colonial. Em outro trecho Aguiar (2017, p.12) retrata a seguinte fala de um sacerdote: “Preferia que tua esposa fosse assistida por negras da terra? Mal a criança nasce, a banham no rio. Não sabem que as sujidades protegem os infantis das doenças e do mau-olhado!”.

A respeito da Infância no século XVII Moreira (2017) fala da sua relação com os primórdios da escola no Brasil com forte influência religiosa em sua constituição:

As Casas de Bê-á-bá ou Confrarias de Meninos compunham a proposta evangelizadora do Padre Manoel da Nobrega, integrante da comitiva que acompanhou Tomé de Souza em 1548, e constituem as gêneses das instituições escolares. Por meio da alfabetização pretendia-se a conversão de crianças indígenas e mamelucas. Optou-se por catequizar as crianças porque eram consideradas mais dóceis que os adultos e, na Europa, iniciava-se uma mudança de mentalidade, segundo a qual os “miúdos” eram vistos como puros, a exemplo do menino Jesus. Além disso, os pequenos acabavam se convertendo em veículos de disseminação dos valores dos colonizadores, pois elas repreendiam seus pais e acabavam contribuindo para extinguir quatro hábitos indígenas considerados condenáveis pela igreja: a antropofagia, a poligamia, a pajelança e a nudez. [...] o contato entre religiosos e crianças, indígenas e portuguesas, tem uma Casa de bê-á-bá como ponto de convergência. O contato com o outro, com a diferença, nessa narrativa tem enfatizado seu aspecto dramático. A colonização trouxe a Fé, a Lei e o Rei. Trouxe também a doença e a morte tanto do corpo quanto de várias civilizações que antecederam a invasão europeia (MOREIRA, 2017, p.91).

Representando o descrito acima, Aguiar (2017) revela esse cenário de alfabetização das crianças da seguinte maneira: “Fica Tranquilo! Os que sobreviverem vão aprender a catequese e depois ensinar os pais o modo cristão de viver. [...]Que bom que temos mais folhas em branco para preencher! Precisamos garantir a salvação dessas almas ainda inocentes! Já pensou em bons nomes para eles?”.

Sob a ótica do século XVIII Moreira (2017) fala sobre os enjeitados, crianças abandonadas em expressivo número devido ao modo como a sociedade brasileira estava estruturando-se, nesse contexto a criança pertencia ao Estado com forte domínio das instituições religiosas

Adultério. Pobreza extrema. Orfandade. O abandono de crianças durante o período colonial brasileiro estava, via de regra, associado a um desses elementos. A colônia reproduzia um padrão de comportamento identificado na metrópole. Aqui, como lá, a prática não era carregada de uma condenação moral, mas havia quem se mobilizasse para conter a alta mortalidade de crianças enjeitadas. Isso porque era comum deixar os recém-nascidos largados em matagais, depósitos de dejetos, lugares em que sobreviver seria uma grande improbabilidade. Este foi o espaço ocupado pelas Câmaras Municipais e pelas Irmandades de Misericórdias, frequentemente constituídas pelas mesmas pessoas (MOREIRA, 2017, p.92).

Falando um pouco mais sobre o espaço reservado para parte das crianças nessa sociedade, Moreira (2017) descreve a ação do Estado/Igreja para abarcar essa demanda do abandono produzido pelo colonialismo

[...] Era comum também que fiéis em penitência depositassem esmolas nas rodas (espécie de barris de madeiras abertos em um dos lados) que eram instalados nas Santas Casas. Essas esmolas podiam ser alimentos, remédios, dinheiro ou mensagens. Mais tarde é que as crianças passaram também a ser depositadas nas rodas. Então elas passaram a ser chamadas de “rodas dos expostos” ou “rodas dos enjeitados”. A palavra abandono (e suas derivações), tão usual hoje em dia, não existia naquela época. [...] A mortalidade entre as crianças expostas era alta por conta da falta de higiene e de alimentos nos abrigos. Por exemplo, em Desterro, atualmente, Florianópolis, entre 1828 e 1840, 61% das 367 crianças expostas morreram antes de completar 1 ano. As sobreviventes eram alocadas em famílias que recebiam pagamento da Misericórdia em troca dos cuidados até os sete anos. Depois disso a criança pagava sua estadia com o trabalho. A exposição era uma prática urbana e tornou-se um fato cotidiano no Brasil, a partir do século XVIII. Em cidades e vilas que não contavam com uma roda, as crianças eram deixadas nas portas das igrejas. Geralmente, as crianças escravas não eram enjeitadas, seus senhores as vendiam antes disso. Quando acontecia de aparecer um enjeitado negro, era porque se desejava, dessa forma, livrá-lo da escravidão (MOREIRA, 2017, p.92).

Para simbolizar essa conjuntura Aguiar (2017, p.44) relata a fala de uma religiosa em relação a uma criança exposta, “[...] então, sua mãe o deixou na roda dos expostos e nunca mais voltou para buscar? Ela te garantiu o batismo, salvou sua alma! Mas não sua vida...Não importa se ela era pobre ou rica. Você é mestiço!”.

As informações sobre a infância brasileira do século XIX são discutidas por Moreira (2017) com a contextualização histórica dos efeitos da escravidão na vida das crianças afrodescendentes e as leis instituídas nesse período, que aparentemente resguardavam a integridade das crianças, mas se tratavam apenas de estratégias coloniais para procrastinar a abolição da escravatura diante das pressões realizadas pela Grã-Betânia, que desembocam na elaboração de marcos legais que autora nomeia por, “coisas para inglês ver.”

[...] a Lei do Ventre Livre, de 1871. De acordo com essa lei, toda criança nascida de mãe escrava, a partir de 28 de setembro de 1871, nasceria livre. Contudo, a própria lei impunha limites, essa criança, a partir de então dita ingênua (pois não conheceria as mazelas da escravidão), ficaria sob a tutela do proprietário de sua mãe. Sendo livre, não poderia exercer nenhum tipo de atividade pelo menos até os oito anos de idade. A partir daí, se o proprietário assim o quisesse, poderia manter a criança junto com a mãe até os 21 anos, tendo a prestação de serviços como contrapartida da alimentação e abrigo. Caso contrário, ela seria entregue aos auspícios do Estado mediante uma indenização. Na prática, menos de um por cento das crianças foi entregue, o que pode ser compreendido como a permanência da condição de escravo, mas também como uma conquista das escravas, já que a retirada das crianças poderia significar mais um motivo de descontentamento e insubordinação. Se a abolição era inevitável, que o fosse num ritmo letárgico e sem grandes rupturas. É interessante notar que no mesmo momento em que se discute a condição da criança nascida de mãe escrava, se discutia também a infância.

Neste período foram publicados vários guias orfanológicos, cuja a intenção seria civilizar o país. No caso das crianças indígenas, a lógica era assimilacionista: nas chamadas casas de educandos artífices, ensinava-se o ofício para que elas fossem integradas e úteis para sociedade, sendo da mesma forma tratados os órfãos e os ingênuos. O discurso sobre a infância atribuía a cada criança o seu devido lugar: para as pobres, desvalidas, expostas ou ingênuas caberiam as colônias orfanológicas, asilos e companhias de aprendizes marinheiros, para evitar que se tornassem vadias. Para as herdeiras da república, que abria passagem no final do século, os Jardins de Infância e um futuro fulgurante e feliz (MOREIRA, 2017, p.93).

Aguiar (2017, p.59) constrói o HQ através dessa narrativa, onde expõe o diálogo de uma mãe em situação de escravidão e sua filha nascida em condição de liberdade devido a Lei do Ventre Livre, quando a criança a questiona o porquê a mãe ter desafiado a sinhá, “[...]porque quando você nasceu eu estava acorrentada na mesma senzala fedida em que meus pais. Eu e seus irmãos nascemos escravos! Mas ninguém tem o direito de fazer o que quiser de você. Podem nos vender, espancar, por pra trabalhar a ferro..., mas você não, meu amor! Nunca esqueça, Ana...Você nasceu livre!

A infância e o século XX é contada por Moreira (2017), que narra o posicionamento da sociedade entre a consciência de elaboração das práticas de cuidado voltadas para as crianças e o anseio por sua inserção no mercado de trabalho como agentes para produção, “[...] uma sociedade contraditória, que transita entre o moderno e o arcaico. Uma sociedade que oscila entre a proteção da infância e a sua formação para o trabalho”. Aguiar (2017) complementa essa colocação, através da narrativa de uma personagem representado por um empresário de origem italiana do ramo fabril:

“Viu essas novas leis trabalhistas que estão discutindo? O governo ficou louco com esse paternalismo populista! Não entendendo que oferecendo emprego eu dou a oportunidade de tirar as crianças da marginalidade? Melhor trabalhando do que largados na rua, bebendo, fazendo arruaça e roubando os cidadãos de bem! Acredita que eles dizem que a restrição de idade é para acabar com os acidentes nas fábricas? [...] Quem liga para uns dedos cortados? Se não fazem o serviço com atenção é lógico que vai dar acidente! Tem gente oferecendo coisa muito pior por aí! Além do mais, quem vai catar as sobras e desemperrar as máquinas, se não tiver mãos pequenas? Têm cantos no maquinário em que nem o meu mindinho passa! (AGUIAR, 2017, p.66)

Sob o título, “Século XXI: o novo milênio é uma criança”, Moreira (2017) escreve acerca dos desafios do Brasil na construção de políticas públicas que ampare a infância e reduza as desigualdades de uma sociedade imersa em uma cultura colonial repleta de privilégios, que atende apenas uma parcela da população

Contudo, há questões que ultrapassam os limites das políticas universais, em tese, implementadas para todos. Os povos tradicionais- indígenas, quilombolas

(ou seja, remanescentes de quilombos) - têm se organizado para que as singularidades das suas diferentes formas de vida sejam preservadas. Luta-se por demarcação e regularização dos territórios, pelo direito à educação em idiomas tradicionais, contra a violência cometida por latifundiários. O Brasil contemporâneo é, em suma, um país de grandes contrastes que por vezes se traduz na manutenção de históricas desigualdades (MOREIRA, 2017, p. 95).

Esse enquadramento histórico onde a infância ocupa um lugar paradoxal. Crianças que pertencem a situações econômicas abastadas e em sua maioria ocupam lugar de privilégio racial por herdarem a brancura de sua ancestralidade, gozam de acessos e excessos, enquanto crianças negras e indígenas encontram-se em situação de vulnerabilidade social

[...]O tratamento da infância pode ser tomado como um forte indicador desses contrastes. Crianças muito pequenas acompanham seus pais em formas de trabalho informal (coleta de material reciclável, comércio ambulante), mostrando que a creche e a pré-escola ainda faltam para os mais vulneráveis. Outras fazem do cárcere materno o próprio lar. Enquanto isso, em estratos mais abastados, a experiência da procriação tem se transformado em ostentação e consumo, sendo a criança, muitas vezes, um mero pretexto. Objeto de terceirização, essa criança é uma potência, raramente uma pessoa no presente. Seu futuro deverá ser grandioso, retorno de grandes investimentos em escolas caras, cursos de idiomas, viagens. A receita, considerada infalível, não abre margem para a frustração, todas as vantagens são satisfeitas. Mimadas, idolatradas, essas crianças têm ao seu dispor uma miríade de profissionais e empregados, mas para muitas faltam os limites aprendidos em família e tão necessários à convivência social (MOREIRA, 2017, p. 95).

Nesse cenário de tensões entre realidades que destoam e coexiste, nascem novas pautas sociais em busca de melhores condições para vida

Por outro lado, emergem grupos que discutem e lutam pelo fim da violência obstétrica, em defesa da humanização do parto, em prol do protagonismo da mulher no momento de parir. Novas perspectivas sobre a infância conduzem a novas condutas sobre o cuidado e o papel da família, esta também redefinida em sua composição. Discute-se nesses círculos-ainda restritos, é bem verdade-estratégias para afastar as crianças do consumismo, promovendo hábitos de vida mais colaborativos, bem como ações para promoção de uma alimentação mais saudável. Esse debate dialoga com outros debates, relativos ao modelo de produção de alimentos, alternativo ao agronegócio, com base na agricultura orgânica e familiar, que dialoga com o modelo de exploração dos recursos naturais (MOREIRA, 2017, p. 95).

Ainda fomentando essa discussão em uma perspectiva sociocultural, já sabemos que a categoria infância passa por diferentes entendimentos ao longo dos tempos e a sua concepção atual é resultado de momentos históricos. Degani-Carneiro e Jacó-Vilela (2022) acrescentam dados a essa consideração ao citarem vários trabalhos que se preocupam em entender o desenrolar desse fenômeno inserindo a participação da Psicologia nessa trajetória histórica

Uma questão fundamental para a análise da importância social da vinculação entre a Psicologia e o cuidado infantil é a necessidade de focar os “infantes” como categorias constituídas historicamente e socialmente. Se obviamente os corpos infantis enquanto objetos biológicos sempre existiram, é bem verdade que a representação que deles se fazia não foi a mesma em todas as épocas. Ariès (1981) traça um percurso que localiza na época do Renascimento a emergência da noção de infância como uma fase diferenciada do desenvolvimento humano e que demanda cuidados próprios, articulada à emergência da noção moderna de família. Por sua vez, Donzelot (1986) analisa na transição do século XVIII para o XIX o papel do Estado no controle da vida das populações, por intermédio de políticas voltadas para as crianças e as famílias[...] (DEGANI-CARNEIRO; JACÓ-VILELA, 2012, p.160).

Na década de 1930, devido ao processo de industrialização que se inicia no Brasil as camadas mais abastadas da sociedade começam a preocupar-se com a infância em uma perspectiva do dever, investir no presente para produzir o adulto funcional e ideal para essa nova sociedade moderna, “[...]a infância é eleita como questão central na agenda desenvolvimentista do país, havendo diversas iniciativas do Estado voltadas para sua educação e controle” (DEGANI-CARNEIRO; JACÓ-VILELA, 2012, p.160). A partir disso, a escola começa a ser vista como o núcleo essencial para investimento na infância, focando em uma perspectiva higienista que preveniria comportamentos e condutas “desviantes”

O higienismo dava forte ênfase à hereditariedade na explicação dos problemas sociais, manifestando, assim, uma visão biologizante de homem e sociedade, que naturalizava a norma da moral burguesa e identificava como “patologia” ou “desajuste” os comportamentos desviantes desta norma, principalmente os hábitos das classes pobres. Sob a égide dos valores liberais burgueses, difundiu-se um discurso de culpabilização das camadas pobres, em que a pobreza é articulada à vadiagem, à mendicância, à doença e a toda sorte de vícios, como o alcoolismo, que conduziram não somente ao desregramento e à criminalidade, mas também à loucura (DEGANI-CARNEIRO; JACÓ-VILELA, 2012, p.160-161).

A infância no Brasil vista como foco de um projeto institucionalizador é banhada por um olhar medicamentoso e higienista tendo como aliado o saber psicológico.

Para alcançar o patamar de uma nação “civilizada”, era necessário salvar o Brasil do “atraso”. Neste sentido, em 1923, grandes expoentes da elite intelectual brasileira, entre eles médicos psiquiatras e educadores, assim como o polonês Waclaw Radecki, o único psicólogo então existente no país, se articulam em torno da Liga Brasileira de Higiene Mental (LBHM). Fundada por Gustavo Riedel (1887-1934), a LBHM foi a grande porta-voz da classe médica, alcançando grande destaque, prescrevendo medidas para diversos campos da sociedade, com o objetivo de empreender uma depuração social; isto é, uma separação social entre indivíduos “superiores” e “inferiores”, entre “mais aptos” e “menos aptos”, por intermédio da avaliação individual das habilidades mentais e aptidões (DEGANI-CARNEIRO; JACÓ-VILELA, 2012, p. 161).

Esses projetos voltados à infância brasileira estão associados aos processos de industrialização, urbanização e higienização pautados pela modernidade em prol de um modelo de civilização e construção de um homem moderno para produção do capital. Em vista disso e para alcançar esse objetivo é necessário produzir hoje a criança modelo para que possa ter condições de se transformar no ser humano padronizado do futuro.

A hereditariedade e o determinismo biológico do comportamento individual eram itens capitais no discurso da LBHM, o que, por um lado, justificava a intervenção médica nos diversos níveis da sociedade, mas por outro lado, carregava um impasse: se a mente humana é determinada pela hereditariedade, por que investir em ensinamento moral? A nosso ver, este impasse reflete uma grande contradição do pensamento higienista: entendendo que a biologia determinava a inferioridade do povo brasileiro, ao mesmo tempo era necessário reconhecer que sua dedicação, seu trabalho, poderiam reverter esta situação. Por isto, o destaque especial dado à infância, pois, se nesta faixa etária os malefícios biológicos estavam presentes, poderiam – quem sabe? – serem superados pela educação, pela aplicação dos princípios higiênicos que preveniriam a degeneração (DEGANI-CARNEIRO; JACÓ-VILELA, 2012, p. 161).

Outro dispositivo que estava em prol da cultura higienista é Serviço de Ortofrenia e Higiene Mental (SOHM) criado em 1934

Para a direção do SOHM, foi nomeado o médico Arthur Ramos (1903-1949), formado na Faculdade de Medicina da Bahia, grande centro de difusão no Brasil da antropologia biológica e das teorias raciais (Leite, 1969). Arthur Ramos dedicou grande atenção aos estudos antropológicos, empreendendo críticas à antropologia biológica (Barros, 2004). Também se dedicou ao estudo e aplicação das teorias psicanalíticas, notadamente em relação com a educação. A apropriação inicial da psicanálise no Brasil ocorreu através dos psiquiatras e médicos legais, que empreendiam, segundo Russo (1998, p.91), uma leitura *sui generis* em que a teoria freudiana estava atrelada aos projetos civilizatórios higienista e eugenista, portanto vinculada à formação moral do povo brasileiro. Reafirmava-se o determinismo biológico, com a teoria dos instintos inconscientes e, ao mesmo tempo, apontava-se para uma possibilidade de domesticação ou “sublimação” desses impulsos primitivos. A sociedade deveria ensinar os indivíduos a pôr rédeas no inconsciente, através do desenvolvimento de um superego forte, por intermédio da educação (DEGANI-CARNEIRO; JACÓ-VILELA, 2012, p. 163).

Nesse ponto faz-se importante ressaltar um pouco mais os trabalhos desenvolvidos por Arthur Ramos, que é fruto de uma geração que se localiza dentro do saber psicológico e também colaboram para o fomento de informações que reforçam estigmas sobre as culturas africanas e afro-brasileiras

Nos primeiros livros, Arthur Ramos introduz novo ângulo interpretativo. Entregando-se à sedução da mitologia comparada e da psicanálise, interpreta uma série de mitos nigerianos pelo modelo freudiano. Mais tarde, ele próprio reconhece que tinha escrito coisas melhores. Quando redigiu o livro sobre as Culturas Negras, que constitui o segundo volume da Introdução à Antropologia Brasileira, cuidou de omitir qualquer referência a esse tipo de interpretação. O

uso do modelo psicanalítico parece inscrever-se na mesma linha do evolucionismo de Nina Rodrigues. Em ambos os casos, a cultura dos pensadores europeus é tomada como referência, e a cultura brasileira lhes é comparada. A cultura estrangeira é considerada como estado ideal, e seus sistemas são vistos como modelo absoluto da ciência (AUGRAS, 2008, p. 47).

O terceiro setor de produção dos conhecimentos higienistas que podemos citar é Laboratório de Biologia Infantil (LBI) fundado pelo médico-legista Leonídio Ribeiro em 1976,

Ribeiro se voltou também para a questão dos menores delinquentes e abandonados como objeto de estudo. O LBI tinha por objetivo ser um centro de estudos das causas da delinquência infantil; era um órgão auxiliar ao Juízo de Menores, mas se localizava nas dependências do Instituto Sete de Setembro (ISS), órgão de recolhimento e triagem de menores desvalidos e infratores no Rio de Janeiro ((DEGANI-CARNEIRO; JACÓ-VILELA, 2012, p. 164).

Diante desse período histórico em que a consolidação da Psicologia na sociedade brasileira se dá através de sua vinculação com processos educacionais higienistas, ligados às práticas de “cuidado” com a infância, acredito ser importante trazer à tona os estudos de Virgínia Bicudo (1955) que foram produzidos nesse contexto educacional pautando os comportamentos raciais entre crianças, sendo essas as próprias relatoras de suas vivências.

Os resultados dessa pesquisa encontram-se sob o título, “Atitudes dos alunos dos grupos escolares em relação com a cor de seus colegas”, a socióloga e psicanalista compõem o conjunto de primeiros trabalhos a discutir a questão, enxergando a criança como protagonista e sujeito social que atribui sentidos e constrói cultura, assim sendo o ato de discriminar também faz parte das relações infantis.

A dissertação de Bicudo (1955) nos permite compreender a concepção histórica de infância do seu tempo, início do século XX, onde a higienização da infância era necessária para produção de um adulto saudável. Além disso, Bicudo desmistifica o mito da democracia racial, quando identifica as diferenças comportamentais no trato entre as crianças no ambiente escolar, levantando como resultados que os colegas preferidos para se sentar perto e manter relações eram os brancos. Essa visão se estendia quando a autora entrevistou professoras e familiares. Assim, percebeu que as crianças negras e brancas interiorizam concepções discriminatórias dos pais e professores em relação à população negra.

O ódio e o medo objetivaram-se nos estereótipos referentes à cor e foram transmitidos à criança pelos próprios pais. Considerados pelos brancos como inferiores, maus, bêbados, ladrões, macumbeiros, vagabundos e briguentos, e tendo introjetado estes conceitos, as pessoas de cor passam a tratar o negro e, portanto, a si próprios com desprezo e ódio, sentimentos estes que vão influir

no desajustamento da personalidade, nos conflitos intrafamiliares e na desorganização da família negra (BICUDO, 1955, p. 269).

Descrever essa conjuntura é necessário para pensarmos as nossas concepções acerca das infâncias e o que dos significados históricos atribuídos através das gerações ainda se faz presente. É inegável a existência de esforços para constituição de conhecimentos, que dão suporte à infância moderna. Aqui podemos citar a Psicologia do Desenvolvimento e a contribuição do autor Vigotsky (1991) por exemplo, que pensa a infância como uma etapa da vida em desenvolvimento, entendendo a criança como um sujeito social, que está inserido num contexto macrossocial e tem suas vivências mediadas com o mundo através da linguagem. Também, compreendendo o desenvolvimento, através de alguns aspectos importantes, como o brincar, a memória, imaginação e a emoção

O sujeito vygotskyano é um sujeito construtor de sentidos, onde a conversão do social em individual se dá pelas determinações históricas-políticas vivenciadas pelo sujeito, demarcada em sua subjetividade, registrada por suas funções psicológicas. Neste processo de diferenciação social, três aspectos da subjetividade são inseparáveis: o pensamento, a vontade e a afetividade (ALVES, 2011, p. 37)

Vygotsky (1991), também se preocupa com os processos de aprendizagem da criança e realiza suas análises e formulações teóricas a partir da categoria “zona de desenvolvimento proximal” que consiste em um espaço mediador entre o conhecimento já adquirido e o novo saber a ser assimilado pelo sujeito. É o local que pode interligar essas duas esferas. Assim sendo, o autor relata que os processos de aprendizagem, consolidação da linguagem e pensamento se maturam através da influência cultural, do contato com o conhecimento que está na vida e cerca o sujeito. E para que o já estabelecido no campo do saber se encontre com novos conhecimentos é necessário que haja a presença de um mediador ocupando o espaço de zona proximal, facilitando a articulação entre essas duas matrizes.

A zona de desenvolvimento proximal provê psicólogos e educadores de um instrumento através do qual se pode entender o curso interno do desenvolvimento. Usando esse método podemos dar conta não somente dos ciclos e processos de maturação que já foram completados, como também daqueles processos que estão em estado de formação, ou seja, que estão apenas começando a amadurecer e a se desenvolver[...] resumindo, o aspecto mais essencial de nossa hipótese é a noção de que os processos de desenvolvimento não coincidem com os processos de aprendizado. Ou melhor, o processo de desenvolvimento progride de forma mais lenta e atrás do processo de aprendizado; desta seqüenciação resultam, então, as zonas de desenvolvimento proximal. Nossa análise modifica a visão tradicional, segundo a qual, no momento em que uma criança assimila o significado de uma palavra, ou domina uma operação tal como a adição ou a linguagem escrita, seus processos de desenvolvimento estão basicamente completos. Na verdade, naquele

momento eles apenas começaram. A maior consequência de se analisar o processo educacional desta maneira, é mostrar que, por exemplo, o domínio inicial das quatro operações aritméticas fornece a base para o desenvolvimento subsequente de vários processos internos altamente complexos no pensamento das crianças (VYGOTSKY, 1991, p. 58-61).

Outra ferramenta constituída para a garantia de direitos na infância é o Estatuto da Criança e do Adolescente-ECA (Brasil, 1990) documento normativo aprovado em 13 de junho de 1990, Lei 8.079, que a partir das determinações da Convenção sobre os Direitos das Crianças das Nações Unidas, elabora um conjunto de diretriz para assegurar os direitos fundamentais das crianças e adolescentes dentro do território brasileiro.

Considerado o maior símbolo dessa nova forma de se tratar a infância e a adolescência no país, o ECA inovou ao trazer a proteção integral, na qual crianças e adolescentes são vistos como sujeitos de direitos, em condição peculiar de desenvolvimento e com prioridade absoluta. Também reafirmou a responsabilidade da família, sociedade e Estado de garantir as condições para o pleno desenvolvimento dessa população, além de colocá-la a salvo de toda forma de discriminação, exploração e violência (BRASIL, 1990, p. 8)

A partir desse documento considera-se criança e adolescente pessoas dentro de uma fase do desenvolvimento geracional, pertencendo a uma determinada faixa etária, “Art. 2º Considera-se criança, para os efeitos desta Lei, a pessoa até doze anos de idade incompletos, e adolescente aquela entre doze e dezoito anos de idade” (BRASIL, 1990, p.12). Localizando também a criança e o adolescente como pessoa em processo de desenvolvimento, “Art. 6º Na interpretação desta Lei levar-se-ão em conta os fins sociais a que ela se dirige, as exigências do bem comum, os direitos e deveres individuais e coletivos, e a condição peculiar da criança e do adolescente como pessoas em desenvolvimento (BRASIL, 1990, p. 12).

No capítulo II e Art.15 desse dispositivo versam sobre o direito à liberdade e dignidade das crianças e adolescentes do seguinte modo: “Art. 15. A criança e o adolescente têm direito à liberdade, ao respeito e à dignidade como pessoas humanas em processo de desenvolvimento e como sujeitos de direitos civis, humanos e sociais garantidos na Constituição e nas leis” (BRASIL, 1990, p. 20).

Citando também, regulamentações específicas para crianças situadas na primeira infância, visando garantir todo aparato necessário para as peculiaridades dessa fase do desenvolvimento: “Art. 2º Para os efeitos desta Lei, considera-se primeira infância o período que abrange os primeiros 6 (seis) anos completos ou 72 (setenta e dois) meses de vida da criança” (BRASIL, 1990, p. 198). Desse modo, tendo que pensar políticas públicas específicas para essa faixa etária como previsto no Art. 4º: “III - respeitar a

individualidade e os ritmos de desenvolvimento das crianças e valorizar a diversidade da infância brasileira, assim como as diferenças entre as crianças em seus contextos sociais e culturais; (BRASIL, 1990, p. 199).

Falar da infância dentro dessa perspectiva jurídica alude ponderações a respeito das políticas públicas como dispositivos necessários para aplicação das diretrizes explicitadas no ECA, por exemplo.

Por isso, refletir sobre políticas públicas me faz lembrar a fala de Mãe Beata de *Yemonjá* e como as questões políticas interferem na nossa organização da vida cotidiana. Ela diz, “A política não deve estar desassociada do nosso dia-a-dia. Quando falamos sobre a saúde da mulher ou quando discutimos o custo de vida no supermercado, estamos fazendo política. [...]” (MÃE BEATA DE *YEMOJÁ*, 2006, p. 19)

Na nossa sociedade serviços de saúde, educação, moradia e segurança, fazem parte de um conjunto de políticas públicas universais, que por terem esse caráter devem estar majoritariamente, ligadas a ação do Estado como instituição detentora de maior poder econômico e que tem como um de seus papéis fundamentais a elaboração de políticas públicas. Entretanto, esses direitos sociais fundamentais, atualmente, são vendidos para uma parcela da população e em contrapartida temos um número significativo de pessoas sem poder aquisitivo para acessar esses bens essenciais a partir da iniciativa privada.

A autora Celina Souza (2006) nos ajuda a compreender o surgimento da comercialização de serviços essenciais analisando os pós anos 70 com as crises econômicas mundiais nos diz que o Brasil sofreu pressões internacionais para diminuição do papel do Estado na economia como meio de acessar a ajuda financeira de países estrangeiros. Em contrapartida, durante a década de 80 há uma discussão maior sobre a importância das políticas públicas e reivindicações pela garantia de direitos sociais ligados à educação, saúde e diminuição da pobreza, previstos na nova constituição.

Pensando nesse quadro podemos perceber que, existia um desencontro entre a escrita constitucional e a situação econômica brasileira, fazendo com que o discurso de desburocratização do Estado oferecesse margem para o surgimento de um mercado. Dentro da lógica capitalista se naturaliza a comercialização desses serviços sociais, que são capazes de auxiliar na promoção da vida, quando presentes de modo eficiente e democrático na sociedade, mas quando ausentes, ofertados de forma precarizada ou beneficiando apenas alguns grupos sociais, geram morte, adoecimento e desigualdade.

Partindo dessa reflexão, entendo política pública como um plano de ação com diretriz, que possuem intencionalidades direcionadas a uma demanda social pública, mas também, sabendo que tais políticas não chegam de modo efetivo a toda população, por exemplo, quando falamos de regiões periféricas, onde residem em sua maioria pessoas pretas e pardas, há carências de acesso a direitos sociais. Em algumas circunstâncias esse fato impulsiona iniciativas autônomas e comunitárias para promoção da saúde, educação, direito à moradia e capacitação profissional para o mercado de trabalho, através das organizações não governamentais, terreiros, igrejas, iniciativa privadas, associações de moradores e outras instituições não estatais produtoras de políticas públicas de forma independente ou em articulação ao Estado.

Diante desse cenário, há que se discutir a complexidade e efeitos da substituição da ação do Estado em detrimento da atuação das instituições citadas, mas para quem vivencia a periferia, sabe o quanto é significativa a ação dessas organizações dentro de comunidades, que são preteridas nesses aspectos. Esta falta de assistência não está desvinculada de um contexto histórico que tenta inviabilizar cotidianamente o direito à vida de pessoas negras, que residem em espaços periféricos.

Sobre a questão, Aline Souza (2006) também, nos auxilia nessa compreensão de que existem vários atores envolvidos na elaboração e aplicação de uma política pública dentro de um espaço democrático o que torna essa faceta interessante em algumas circunstâncias, por exemplo, em governos, que negligenciam políticas ambientais e de saúde, ONG's e outras instituições da sociedade civil articulam-se para pressionar e executar políticas, que deem suporte para a sociedade diante do cenário de abandono.

Exemplificando a discussão acima, sobre os múltiplos braços das políticas pública, as autoras Lorena Cavalcante e Claisy Maria Marinho-Araújo (2019) realizam revisão de literatura de 10 livros produzidos pelo GT de Psicologia Escolar e Educacional com o objetivo de pensar o fazer pesquisa em Psicologia Educacional/Escolar como ato político e fomento para geração de políticas públicas educacionais, assim, contextualizando a investigação dos fenômenos dentro de uma perspectiva histórica e sociocultural. Estes trabalhos são produzidos entre 1996 a 2016, tratando a respeito de assuntos referentes a evasão escolar, crianças em situação de rua, exclusão dos alunos com condutas desviantes, educação inclusiva, bullying, processos de formação de psicólogos e a carência de conhecimentos, que possibilitem aos profissionais enxergarem sua prática como um ato político.

A partir do desenvolvimento deste trabalho, podemos fazer algumas pontuações sobre como é recente a produção de literatura baseada nesse processo de pesquisa-ação, pesquisa-intervenção preocupadas em pautar assuntos importantes para que as práticas de profissionais da educação se afastem cada vez mais dessa memória de uma Psicologia biologizante, que interpreta os fenômenos educacionais por um viés da medicalização. Concepções ainda muito presentes nas comunidades escolares. Todas essas questões são importantes para serem pensadas, mas sabemos que existe um fosso entre a elaboração de políticas educacionais, que contemplam essas temáticas e a sua aplicação no cotidiano escolar. Assim sendo, Lorena Cavalcante e Claisy Maria Marinho-Araújo (2019) enxergam a atuação do psicólogo escolar como um mediador político traçando estratégias para promover o alinhamento entre diretrizes e prática no espaço educacional.

Faço essa contextualização sobre as políticas públicas e enfatizando nas linhas anteriores as políticas educacionais, porque as concepções sobre infâncias revisitadas aqui através da história foram constituídas a partir de núcleos educacionais ao longo da trajetória brasileira como bem cita Moreira (2017), “Casas de Be-á-bá”, “Casas de Educando Artíficeis”. Esses espaços de socialização moldam a infância brasileira a partir de padrões coloniais que geram problemáticas modernas e que precisaram ser compreendidas e combatidas pelo ECA, por exemplo.

Isto posto, pensemos, se as políticas educacionais implementadas desde o Brasil colônia foram aplicadas em prol da padronização, higienização, catequização dos povos indígenas, africanos e seus descendentes, em busca de uma infância aos moldes do europeu, nesse processo houve morte e subjugação dos elementos culturais e modos de ser crianças para essas civilizações.

Sendo assim, acredito ser necessário que para garantir os direitos e o bem viver das crianças na modernidade, que não descendem apenas do colonizador, mas se apresentam em suas identidades afro-brasileira e afro-ameríndia, é necessário a preservação e resgate de seus saberes e cosmopercepções a respeito das infâncias e de outros aspectos da vida.

3.2. INFÂNCIA, EDUCAÇÃO E TERREIRO

Falando de um mecanismo criado para alcançar a tarefa de promover o bem viver para as infâncias, contemplando também crianças negras e indígenas, podemos citar a política pública educacional, Lei 10.639/2003 (Brasil, 2003), que tem como objetivo instituir a obrigatoriedade do ensino da história e cultura afro-brasileira e africana no

espaço escolar, que altera a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) 9.394/96. Mais adiante, a Lei 11.645/2008 também altera a LDB para determinar a inclusão do ensino acerca das culturas e história dos povos indígenas junto a 10.639/2003

A Lei 10.639/2003 tornou obrigatório o ensino da “História e Cultura Afro-Brasileira e Africana” no conjunto da educação básica (pública e privada). De acordo com a legislação educacional, a educação básica é constituída pelas etapas de ensino da Educação Infantil, do Ensino Fundamental e do Ensino Médio e pelas modalidades de ensino da Educação de Jovens e Adultos, da educação profissional, da educação especial, da educação do campo, da educação escolar quilombola, da educação escolar indígena e da educação a distância (CONSELHO NACIONAL DO MINISTÉRIO PÚBLICO E AÇÃO EDUCATIVA, 2015, p.11).

A obrigatoriedade da lei na rede de ensino se apresenta como ferramenta de combate ao racismo, reparação histórica diante das violências direcionadas ao povo negro, bem como o objetivo de assumir a participação primordial dos africanos e afro-brasileiros na constituição dos aspectos econômicos, políticos e culturais da sociedade brasileira.

A importância da aplicação dessa lei nos ambientes escolares existe justamente, porque ocorreu um processo de institucionalização do racismo. Historicamente, a população negra foi marginalizada a partir da produção de uma cultura colonial que coisifica os afro-brasileiros e mais tarde com o auxílio do racismo científico desenvolvido no século XIX, utiliza de pseudociência para fundamentar teses de inferiorização fenotípica e cultural das origens negras.

Sendo assim e como discutido na fundamentação epistemológica deste artigo, o racismo constituiu o nosso imaginário fazendo com que reproduzissem comportamentos discriminatórios nos mais diversos espaços de socialização, inclusive no ambiente escolar. Crianças ao contrário do que culturalmente a sociedade pensa podem reproduzir racismo desde muito cedo, pois são capazes de ler o mundo e produzir cultura. Desse modo, percebem através da assimilação da vida que as cerca aquilo que se estabelece como bonito ou feito, válido ou não, digno de atenção ou desimportante. Virgínia Bicudo (1955) na sua pesquisa, “Atitudes dos alunos dos grupos escolares em relação com a cor de seus colegas”, onde entrevista crianças entre 9 e 15 anos de idade em espaço escolar verifica um dos seguintes fatos:

O fato de todos os escolares mais preferidos serem brancos, como exceção de 1 que era negro, reforça a hipótese de os escolares terem identificado o branco com as boas qualidades. A escolha de um negro preferido indica que essa identidade pode ser superada quando o negro apresenta “qualidades de branco”. (BICUDO, 1955, p. 248)

A citação acima faz emergir reflexões acerca do espaço escolar, que dependendo de como esteja estruturado, se bem próximo dos valores culturais hegemônicos, podem fomentar preconceitos e aumentar comportamentos de discriminação racial

A discriminação racial na escola está presente na veiculação de estereótipos negativos acerca da população negra, nas relações desrespeitosas entre negros e brancos no cotidiano escolar, no eurocentrismo dos conteúdos curriculares, na negligência na política educacional acerca da literatura e cultura produzida por africanos e afro-brasileiros, na negação da existência do racismo por meio de teses que afirmam ser o Brasil uma grande e harmônica democracia racial e, sobretudo, na oferta de uma educação de pior qualidade para as populações negras e pobres do País (CONSELHO NACIONAL DO MINISTÉRIO PÚBLICO E AÇÃO EDUCATIVA, 2015, p.13).

Portanto, pode ser insustentável permanecer dentro do espaço escolar quando as violências também estão presentes ali, além disso, sabemos que a falta de políticas públicas que amparasse a população negra no pós-abolição relegou a esse povo as piores condições econômicas, fazendo com que compusessem parte significativa da massa pobre desse país.

Assim sendo, a luta pela subsistência ainda é traço presente entre crianças e jovens negros, que preterem a permanência na escola em detrimento ao mercado de trabalho informal. Se somando a isso o fato de não haver uma identificação cultural entre os conteúdos curriculares levados para sala de aula e os elementos culturais da população negra também contribuem para que a escola se torne aversiva as nossas crianças e jovens negros. Por isso, a importância de pensar o plano político de formação continuada prevista em documentos, que norteiam a aplicação da 10.639/2003. Nesse dispositivo estão previstas as seguintes medidas:

As políticas de formação inicial e continuada dos profissionais de educação no marco da LDB 9394/1996 alterada pelas Leis 10.639/2003 e 11.645/2008 e das orientações presentes nas *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais* e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, devem propiciar a compreensão da dinâmica social e cultural brasileira considerando a participação dos africanos, indígenas e seus descendentes, trazer representações positivas dos diferentes grupos étnico-raciais que compõem o País e pautar uma escola democrática que respeite todas as pessoas (CONSELHO NACIONAL DO MINISTÉRIO PÚBLICO E AÇÃO EDUCATIVA, 2015, p.25).

A partir desse documento é através do processo de formação continuada dos atores que compõe o sistema educacional brasileiro, gestores, professores, colaboradores de

diferentes setores que estão presente nos espaços escolares, bem como os alunos, que vamos conseguir garantir o alcance dos seguintes aspectos:

[...] 1) deslocam africanos, afrodescendentes e indígenas do lugar de passivos para o lugar de sujeitos que contribuíram para a formação nacional; 2) explicitem como o racismo se constituiu ao longo da história como um obstáculo para o reconhecimento dessas contribuições; e 3) fortalecem um processo de valorização dos diferentes grupos étnico raciais que fazem parte do País e, conseqüentemente, desconstrói um imaginário racista (CONSELHO NACIONAL DO MINISTÉRIO PÚBLICO E AÇÃO EDUCATIVA, 2015, p.25).

Para o alcance dos objetivos explicitados acima, o Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino da História e da Cultura Afro-Brasileira e Africana, prevê que os processos de formações continuadas estejam presentes na educação básica, nível superior e pesquisa e extensão. Enxergando sua implementação como caminho para reestruturação das matrizes curriculares vigentes, que promovem apagamento da temática ou reforçam estereótipos produzidos pela colonialidade. Uma das frentes de referência se estrutura da seguinte maneira:

1. Criação pelo MEC e pelas secretarias de educação municipais, estaduais e distrital de programas de formação continuada de professores, gestores e demais profissionais de educação presenciais e semipresenciais com carga horária mínima de 180 horas para professores e 120 horas para gestores e demais profissionais de educação, com apoio técnico das universidades (em especial, dos Núcleos de Estudos Afro-brasileiros – NEABs), organizações da sociedade civil e demais instituições de pesquisa, com comprovada experiência no campo da educação e relações étnico-raciais[...] (CONSELHO NACIONAL DO MINISTÉRIO PÚBLICO E AÇÃO EDUCATIVA, 2015, p.26).

Um outro aspecto é o olhar sobre o material didático utilizado nos espaços educacionais, que ao longo dos anos também se constituíram como ferramentas de reprodução do racismo que recai sobre as populações negras e indígenas, relegando a esses somente o lugar da escravidão, silenciando os seus saberes e contribuições culturais para a construção social brasileira

A implementação da LDB 9.394/96 alterada pelas Leis 10.639/03 e 11.645/08, bem como das *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais* e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, exige uma quebra de paradigmas e renovação não só dos currículos, mas também a produção de novos materiais didáticos que subsidiem as ações dos profissionais de educação e ofereçam um olhar renovado sobre a temática para todas e todos os envolvidos nos processos educativos (CONSELHO NACIONAL DO MINISTÉRIO PÚBLICO E AÇÃO EDUCATIVA, 2015, p.27).

Para além do já citado, o guia de atuação ministerial prevê em um de seus itens questões vinculadas às comunidades quilombolas, reconhecendo esses territórios como espaços de preservação cultural negra e memória ancestral.

A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB/1996) reconheceu o direito à educação escolar diferenciada para comunidades quilombolas. Porém, somente em 2012 foram aprovadas pelo Conselho Nacional de Educação as Diretrizes Curriculares Nacionais de Educação Escolar Quilombola (Resolução 08/2012), que tornou a educação escolar quilombola numa modalidade de ensino da educação nacional. A educação escolar quilombola compreende escolas localizadas em territórios quilombolas e escolas que atendem estudantes oriundos de comunidades quilombolas (CONSELHO NACIONAL DO MINISTÉRIO PÚBLICO E AÇÃO EDUCATIVA, 2015, p.33).

A lei 10.639/2003, que tem como objetivo o ensino da história e cultura afro-brasileira e africana no espaço escolar, mas ainda apresenta dificuldades em sua aplicação, fato que pode ser explicado por inúmeros aspectos, entre eles, a carência de formação dos profissionais em relação aos conhecimentos referentes a cultura afro-brasileira, o racismo estrutural que incide no nosso imaginário criando resistência dos profissionais a trabalharem com determinadas temáticas, principalmente as de caráter religioso e penso que a falta de articulação da escola com quem vivencia diariamente tais saberes, comunidade tradicionais quilombolas, terreiros de matriz africana, escolas de capoeira, blocos afro, que são espaços detentores de saberes afro-brasileiros e precisam estar em diálogo com a escola em prol da aplicação dessa política educacional.

Diante do exposto, podemos perceber a necessidade de revisitar esse caminho para sinalizar as carências discursivas sobre a relação das políticas públicas e a questão étnico-racial no que tange a sua aplicação, através de uma maior articulação com os núcleos de preservação da cultura negra e indígena, terreiros de matriz africana, quilombolas, comunidades indígenas, terreiros de capoeira, blocos afro, samba, RAP, Bumba-meu-boi, Tambor de Crioula e entre outros espaços de resistência epistemológica frente ao epistemicídio colonial.

Pauto essa questão, pois as comunidades negras em sua trajetória histórica desenvolveram práticas de saúde, educação e alimentação, que já aplicam com eficácia boa parte do que se prevê a Lei 10.639/03. À vista disso, o porquê dos espaços educacionais hegemônicos se articularem tão pouco com quem já realiza tal tarefa com experiência e domínio? Criar um encontro harmonioso e horizontal entre escola e os

âmbitos de preservação de memória ancestral alcançaria um caminho epistemológico de abundância, identificação e evolução de nossos processos educacionais.

A 10.639/03 para além de uma política pública educacional é mecanismo importante para o entendimento da identidade ponderada neste trabalho a partir de Sílvia Lane (1989) identidade como fruto dos processos históricos, ser humano que constrói e é construído pelo meio, identidade forjada na prática e nas relações, “Se o homem não for visto como produto e produtor, não só de sua história pessoal, mas da história de sua sociedade, a psicologia estará apenas reproduzindo as condições necessárias para impedir a emergência das contradições e transformação social” (LANE, 1989, p.15).

Esse sujeito que se constitui no movimento histórico, aqui no Brasil tem impresso em sua identidade as consequências da colonialidade. Segundo Lélia González (1988), o racismo e as teorias de branqueamento germinadas em decorrência dele nos fragmentam. Não somos o que poderíamos ser enquanto coletividade e individualidade, devido a hierarquização das culturas, processo realizado pelo europeu. O encontro com os elementos culturais de origem africana e ameríndia que nos constituem enquanto povo, poderia ser mais bem sucedido, sem a sombra do olhar eurocêntrico sobre nós. E na tentativa de completar a nossa identidade fragmentada González (1988) concebe a “Amerifricanidade”, ferramenta analítica para compreensão de quem somos, como nos constituímos e como podemos nos constituir a partir da cultura afro-ameríndia

As implicações políticas e culturais da categoria de *Amefricanidade* (“*Amefricanity*”) são de fato, democráticas; exatamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento, mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: A AMÉRICA e como um todo (Sul, Central, Norte e Insular). Para além de seu puramente caráter geográfico, à categoria de *Amefricanidade* incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada, isto é, referenciadas em modelos como: a Jamaica e o Akan, seu modelo dominante; o Brasil e seus modelos yorubá, banto e ewefon. Em consequência, ela nos encaminha no sentido da construção de toda uma identidade étnica. Desnecessário dizer que a categoria de *Amefricanidade* está intimamente relacionada àquelas de *Panafricanismo*, “*Negritude*”, “*Afrocentricity*” (GONZÁLEZ, 1988, p. 76-77).

Essa negritude citada pela autora, foi tão bem contemplada por Abdias Nascimento (2002) ao forjar o “Quilombismo”, também para falar sobre identidade como mecanismo de libertação das amarras coloniais, pois se o europeu cria o racismo e este minoriza as culturas africanas, indígenas e suas descendências, esses grupos resistem gerando dispositivos de ressignificação e resistência como é a negritude.

O Quilombismo é a celebração dessa negritude ressignificada e parida a partir das epistemes de origem africana e afro-brasileira, tendo como vetor a memória ancestral como nos diz Abdias Nascimento (2002) no “Documento 7” na sessão intitulada, “Memória: a antiguidade do saber negro-africano”

Numa passagem anterior do texto deste livro fizemos menção à urgente necessidade do negro brasileiro em recuperar sua memória. Esta tem sido agredida sistematicamente pela estrutura de poder e dominação há quase 500 anos. Semelhante fato tem acontecido com a memória do negro-africano, vítima, quando não graves distorções, da mesma crassa negação do seu passado histórico. A memória dos afro-brasileiros, muito ao contrário do afirmam aqueles historiadores convencionais de visão curta e superficial entendimento, não se inicia com o tráfico escravo e nem nos primórdios da escravidão dos africanos, no século XVI [...] (NASCIMENTO, 2002, p. 327).

A memória apresentada por Abdias Nascimento (2002) é ferramenta epistemológica para combate do epistemicídio e ressignificação da identidade do negro a partir da positivação da negritude

[...] Em nosso país, a elite dominante sempre desenvolveu esforços para evitar ou impedir que o negro brasileiro, após a chamada abolição, pudesse assumir suas raízes étnicas, históricas e culturais, desta forma seccionando-o do seu tronco familiar africano. A não ser em função do recente interesse do expansionismo industrial, o Brasil como norma tradicional ignorou o continente africano. Voltou suas costas à África logo que não conseguiu mais burlar a proibição do comércio da carne africana imposta pela Inglaterra aí por volta de 1850. A imigração maciça de europeus ocorreu daí a mais alguns anos, e as classes dominantes enfatizam sua intenção e ação no sentido de arrancar da mente e do coração dos descendentes escravos a imagem da África como uma lembrança positiva de nação, de pátria, de terra nativa; nunca em nosso sistema educativo se ensinou qualquer disciplina que revelasse algum apreço ou respeito às culturas, artes, línguas e religiões de origem africana. E o contato físico do afro-brasileiro com os seus irmãos no continente e na diáspora sempre foi impedido e dificultado, entre outros obstáculos, pela carência de meios econômicos que permitisse ao negro se locomover e viajar fora do país. Porém, nenhum desses empecilhos teve o poder de obliterar completamente do nosso espírito e da nossa lembrança a presença viva da Mãe África (NASCIMENTO, 2002, p.328)

Abdias Nascimento (2002) nos ensina que, a “consciência negra e o sentimento quilombista” produz uma negritude positiva que combate os séculos de estigmatização e julgamentos sobre o negro

[...] Desta realidade é que nasce a necessidade urgente de defender sua sobrevivência e de assegurar sua existência de ser. Os quilombos resultaram dessa existência vital dos africanos escravizados, no esforço de resgatar sua liberdade e dignidade através da fuga ao cativeiro e da organização de uma sociedade livre. A multiplicação dos quilombos fez deles um autêntico movimento amplo e permanente. Aparentemente um acidente esporádico no começo, rapidamente se transformou de uma improvisação de emergência em metódica e constante vivência dos descendentes de africanos que se recusavam à submissão, à exploração e a violência do sistema escravista. O quilombismo se estrutura em formas associativas que tanto podiam estar localizadas no seio de florestas de difícil acesso que facilitava a sua defesa e sua organização econômico-social própria, como também assumiram modelos de organizações

permitidas e toleradas, freqüentemente com ostensivas finalidades religiosas (católicas), recreativas, beneficentes, esportivas, culturais ou de auxílio mútuo. Não importam as aparências e os objetivos declarados: fundamentalmente, todas elas preencheram uma importante função social para a comunidade negra, desempenhando um papel relevante na sustentação da comunidade africana. Genuínos focos de resistência física e cultural. Objetivamente, essa rede de associações, irmandades, confrarias, clubes, grêmios, terreiros, centros, tendas, afochês, escolas de samba, gafieiras foram e são os quilombos legalizados pela sociedade dominante; do outro lado da lei se erguem os quilombos revelados que conhecemos. Porém tanto os permitidos quanto os “ilegais” formam uma unidade, uma única afirmação humana, étnica e cultural, a um tempo integrando uma prática de libertação e assumindo o comando da própria história. A este complexo de significações, a esta *práxis* afro-brasileira, eu denomino de quilombismo (NASCIMENTO, 2002, p. 337-338)

Sobre esse processo de aquilombamento *Toy Vodunon* Jorge Oliveira (1989) fala sobre o Terreiro do Egito em São Luís-MA, onde foi iniciado junto com o seu irmão de santo Pai Euclides *Talabyan* fundador da Casa Fanti Ashanti. Pai Jorge fala sobre como o Terreiro do Egito apesar de estar extinto continua a ser um espaço de memória negra e afro-religiosa

Segundo a versão dos mais antigos, o Terreiro do Egito (nome devido ter muitos Voduns do Oriente), como da Turquia, foi primeiro um quilombo implantado em uma ponta de terra, em cima de um barranco, por trás do atual Porto do Itaqui, de onde negros fugidos de São Luís ou Rosário, Paço do Lumiar, iam se esconder. De São Luís desciam pelo Rio Bacanga, de onde chegavam a São Joaquim do Bacanga (Furo), sede de missão jesuíta, e adentravam a mata até chegarem à ponta do Quilombo do Egito. Pelos idos de 1880, já tendo se organizado até o dito Terreiro, com forte influência Jeje que vivia pelo “mourão” -mastro em frente ao Terreiro realizava-se ali o rito Nagô e vivia-se uma vida igual à africana. O terreiro ficava no centro do terreno, como o quarto dos assentamentos, e ao seu redor havia diversas casas (cabanas). Do alto enxergava-se toda a Baía de São Marcos e Arraial, chegando-se lá também de barco através da costa (OLIVEIRA, 1989, p.33).

Quanto *Toy Vodunon* Jorge Oliveira (1989, p.34) fala dos aspectos religiosos do Terreiro do Egito e pontua a sua contribuição para Mina afirma, “O Egito está extinto como casa material, mas como casa espiritual continua vivo, enquanto tivermos um filho dessa Casa com o culto em expansão”. O Egito continua presente em sua descendência

Os Voduns que assentaram o Terreiro do Egito pelas africanas velhas foram Toy Lissá, Vó Missa, Navezuarina, Xapanã e Eowá, Toy Verekête. Com o tempo passado, o Terreiro foi crescendo, e com a libertação dos escravos, o Terreiro foi aumentando de prestígio, sendo Mãe Anastácia da Turquia muito antiga do Egito. Dona Celestina e Arcelina saíram de lá com a Família de Bandeira e de Botos, para fundarem o Terreiro do Engenho. Em 1912, Dona Maria Pia assume a chefia do Egito, onde fica no cargo por mais de 50 anos (com a chefia de Toy Averekête e Mãe Maria, João Guerreiro). Instalaram o culto do Baião (têmrerêm), que consiste em uma dança com castanholas e músicas de cordas e fole (violão, sanfona, violino e bateria), na qual faziam festas as meninas vestidas de estampado, blusa de cores e manta de miçangas, laços de fita e flores na cabeça. Também dançavam os marinheiros e caboclos. O Terreiro do Egito preparou muitos filhos de santo que se transformaram em

chefes de Terreiros: Denise de Vó Missã, Teodora de Longuinho, Margarida Mota, de Dantã, Jorge Itaci, de Yemanjá, Euclides Ferreira, de Oxalá; Manuel de Averekête. Nenen de Guimarães e tantos outros com Terreiros montados. [...] Dentro do Terreiro muitas linhas de encantados surgiram de lá. Ex. Família dos Marinheiros, Família de Botos, Família das Sereias, Família de Bandeira, Família dos Gamas, etc. Muitas Vosunsis do Egito foram famosas: Denise de Vó Missã, Conceição de Vó Missã, Elizia Santana (MAREHÔ), Marinheiro Choroé, Margarida Mota (Dantã), Cota de Guerreiro, Celestina de Bandeira e Arcelina de João de Lima, sem falar de tantas outras. [...] O culto africano no Maranhão teve muita tendência a abasileirar os nomes africanos e fazer as acomodações entre Voduns, Orixás, o que melhor se fez na difusão do culto (OLIVEIRA, 1989, P.33-34).

Realizo essa transcrição, por ser importante o acesso à memória de nossa ancestralidade para construirmos uma identidade afirmativa a partir dos elementos culturais africanos e afro-brasileiros. Corroborando com essas colocações o autor Kabengele Munanga (1999) fala sobre uma tomada de consciência para construção de uma identidade positiva dos ser negro, pois apesar do projeto de branqueamento fenotípico da população brasileira não ter atingido os objetivos ideais das elites, deixa como herança marcas psicológicas, afrodescendentes buscam aproximar-se da cultura branca como modo de afirmar sua humanidade e não enxergam a possibilidade de construção de suas identidades a partir da cultura negra

A construção dessa nova consciência não é possível sem colocar no ponto de partida a questão de autodefinição, ou seja, da autoidentificação dos membros do grupo em contraposição com a identidade dos membros do grupo “alheio”. Uma tal identificação- (“quem somos nós?” - “de onde viemos e aonde vamos?” - “qual é a nossa posição na sociedade?”; “quem são eles?” - “de onde vieram e onde vão?” - “qual é a posição deles na sociedade?”) -vai permitir o desencadeamento de um processo de construção de sua identidade ou personalidade coletiva, que serve de plataforma mobilizadora. Essa identidade, que é sempre um processo e nunca um produto acabado, não será construída no vazio, pois seus constitutivos são escolhidos entre os elementos comuns aos membros do grupo: língua, história, território, cultura, religião, situação social etc. Esses elementos não precisam estar concomitantemente reunidos para deflagrar o processo, pois as culturas em diáspora têm de contar apenas com aqueles que resistiram, ou que elas conquistaram em seus novos territórios (MUNANGA, 1999, p.18).

Ainda sobre os sentidos sobre identidade que alicerçam este trabalho Beatriz Nascimento (1989), no filme “ÔRÍ” onde fala sobre seu entendimento a respeito de Ôrí como identidade que liga os negros em diáspora a uma memória ancestral capaz de reinstituir a nossa humanidade ferida pelo colonizador

Ôrí significa uma inserção a um novo estágio da vida, a uma nova vida, um novo encontro. Ele se estabelece enquanto rito e só por aqueles que sabem fazer com que uma cabeça se articule consigo mesma e se complete com o seu passado, com o seu presente, com o seu futuro, com a sua origem e com o seu

momento...Então toda dinâmica desse nome mítico, oculto, que é o Ôrí, se projeta a partir das diferenças, do rompimento numa outra unidade. Na unidade primordial que é a cabeça, o núcleo. O rito de iniciação é um rito de passagem, de uma idade para outra, de um momento pra outro, de um saber pra outro, de um poder atuar para outro poder atuar (ÔRÍ, 1989, s.p.).

Essa memória ancestral pautada por Beatriz Nascimento (1989) está localizada no corpo negro e relaciona o conceito de Ôrí ao de quilombo para construção da identidade do negro em diáspora

É importante ver que, hoje, o quilombo traz pra gente não mais o território geográfico, mas o território a nível duma simbologia. Nós somos homens. Nós temos direitos ao território, à terra. Várias e várias e várias partes da minha história contam que eu tenho o direito ao espaço que ocupo na nação. E é isso que Palmares vem revelando nesse momento. Eu tenho a direito ao espaço que ocupo dentro desse sistema, dentro dessa nação, dentro desse nicho geográfico, dessa serra de Pernambuco. A Terra é o meu quilombo. Meu espaço é meu quilombo. Onde eu estou, eu estou. Quando eu estou, eu sou. (ÔRÍ, 1989, s.p.)

A retirada dos africanos de seus territórios de origem e a sua localização no terreno do colonizador, lhe atribui um não-lugar, mas impulsiona o mecanismo de resistência onde se transforma o corpo em território de preservação das memórias culturais que constituem a identidade. Segundo Nascimento (1989) é no corpo que se encontra o quilombo e a memória do nosso povo e essa memória é capaz de curar e combater a objetificação dos negros em diáspora.

A reverberação dessa memória nos corpos e nas relações sociais sempre foram enfrentadas pela elite brasileira, construída a partir da brancura do colonizador, que realiza até os dias de hoje acordos para manutenção de suas crenças e “verdades” a respeito dos afro-brasileiros e seus ancestrais. Tais acordos são definidos por Maria Aparecida Bento (2002) como “pactos narcísicos da branquitude”

O silêncio e o medo marcam profundamente a maneira como o Brasil vem lidando com as desigualdades raciais. De algum modo, em alguma parte de algum de nós, está colocada a informação de que a maior parte da história deste país foi construída com base na apropriação indébita concreta e simbólica, e na violação institucionalizada de direitos de um grupo, em benefício de outro grupo. E, tanto objetiva quanto subjetivamente, procuramos desconsiderar essa dimensão da nossa história. De fato, do que é que fugimos? Quais são os lugares ocupados por negros e brancos ao longo dos quinhentos anos de trabalho no Brasil? (BENTO, 2002, p,51).

Diante dessa contextualização podemos pensar a relação da infância com os terreiros afro-religiosos como um desses espaços de construção de memórias que combatem os efeitos institucionaliza-dores, porque causam dor e abrem feridas subjetivas provocadas pelo racismo, que incide também sobre as infâncias desde a invasão do

território brasileiro. Stela Caputo (2012) fala sobre essa relação e como o espaço terreiro pode auxiliar na disseminação de valores culturais contra hegemônicos, que combatem as mazelas do capitalismo

KOSÍ EWE, KOSÍ ÒRÌŞÀ: SEM FOLHA NÃO HÁ ÒRÌŞÀ

A frase que dá título a esta seção expõe a importância da natureza na religião do candomblé. Não só as crianças iniciadas fazem parte da comunidade do terreiro. Muitas frequentam, aprendem preceitos, canções e participam das festas, mas não necessariamente farão o santo ou receberão cargo na casa. Ao agregar crianças e jovens em uma comunidade, Mãe Palmira acredita que, nesta forma de socialização, novos laços de solidariedade são estabelecidos por meio da distribuição do Àṣẹ da comunidade do terreiro, incluindo seus antepassados. “O mundo hoje é muito capitalista, se educa para o consumismo, para o individualismo exacerbado, para, cada vez mais, a destruição da fraternidade”, diz ela. E continua: “As crianças são o futuro do candomblé, que prima muito pela infância e pela velhice. A infância porque o candomblé só continuará através das crianças. E os mais velhos, porque nos orientam e nos passam as histórias importantes para a nossa tradição [...] (CAPUTO, 2012, p.75)

Em consonância a essa autora, Ellen Souza e Babalorixá Oguntobi Daniel Costa (2019) também entendem o terreiro como território potencial para enfrentamento da colonialidade conectando a infância ali presente com conhecimentos que ainda são negligenciados e silenciados em outros espaços de socialização, onde a cultura hegemônica se faz mais presente

Neste desafio de romper com a colonialidade do poder e encontrar as conexões Brasil África entendemos que a melhor bússola pode ser encontrada nas brincadeiras das crianças com suas ancestralidades. Nas interações em uma comunidade de axé que busca conviver com as interconexões entre mitos, ritos, ritmos e ao reestruturar sua África mítica reestrutura sua humanidade (SOUZA; COSTA, 2019, p.53).

Reiterando o já exposto, Vanda Machado (2003) apresenta os mitos que são contados nos terreiros afro-religiosos não como narrativas irreais, mas como histórias que auxiliam na organização da vida, fazendo com que as crianças tenham como princípios o autoconhecimento, a valorização da coletividade e vida em comunidade; respeito pela ancestralidade e pela figura materna; reverência aos mais velhos e velhas, apreço pela tradição, zelo pelas crianças e jovens

No exercício de educar para a vida, o pensamento africano mantém como tradição as histórias míticas, que podem ser consideradas como práticas educacionais que chamam a atenção para princípios e valores que vão inserir a criança ou o jovem na história da comunidade e na vida. No pensamento africano, a fala ganha força, forma e grande história da sentido, significado e orientação para a vida. A palavra é vida, é ação, é jeito de aprender e de ensinar. Assim nasceram os mitos. Contar mitos, em muitos lugares na África, faz parte do jeito de educar a criança que, mesmo antes de ir para escola, aprende as histórias da sua comunidade, os acontecimentos passados, valorizando-os como novidade [...] (MACHADO, 2003, p. 4)

O Terreiro estabelece uma vivência comunitária, que rompe com a individualização exacerbada do capitalismo, podemos verificar isso na maneira como esse espaço lida com as crianças, como ensina Mãe Dedé de *Boçó Có* (2019), “As crianças daqui são netos, filhos e sobrinhos de filhos de santo, essa relação familiar é presente. A gente, atualmente, desenvolve atividades voltadas para as crianças. Atividades culturais e educativas”. A comunidade preocupa-se com a criança e em alguma medida todos irão contribuir para que essa se desenvolva e conviva bem dentro do território.

Corroborando com essa consideração Mãe Kabeca de Xângo (2022) diz, “cheguei no Terreiro Fanti Ashanti aos 7 anos de idade, em 1960, fui criada por Pai Euclides, fundador da Casa e sua esposa Dona Iraci. Fui criada muito bem por eles, pelos Encantados, Voduns e Orixás, que cuidaram também, muito bem de mim”. A criança de terreiro recebe cuidados, orientações e educação, também da Encantaria. Esse contato significativo possibilita acesso a uma memória de origem afro-brasileira e ameríndia que a colonização nega as infâncias brasileiras há gerações a partir da institucionalização das práticas educativas de origem europeia sem considerar os elementos culturais dos povos originários e africanos.

Todos nós estamos suscetíveis a reproduzir no cotidiano os comportamentos norteados pela colonialidade muitas vezes em decorrência da exaustão, bem como das carências materiais e simbólicas, que esse sistema provoca nos nossos corpos e mentes.

Como essas crianças são inseridas dentro do terreiro, às vezes é por causa do laço consanguíneo ou não, mas eu sempre tive a preocupação de que essas crianças no terreiro tivessem uma boa relação com a família biológica e a família religiosa, porque alguns pais chegavam aqui e dizia assim, “ah, esse menino está danadinho em casa, eu vou levar pra meu pai de santo conversar com ele. As crianças vinham com medo, “vixi, disse para vovô, vovô vai ralar comigo! Quando chegavam aqui, eu sempre tive aquela preocupação de perguntar o porquê aquela criança fazia isso, para eu entender. Aí eu comecei a trabalhar com a família e a criança e os resultados foram aparecendo. A gente acabou interferindo na educação dessa criança em casa, porque às vezes o pai tendo que trabalhar para botar essa comida do dia a dia, chega em casa estressado, a criança às vezes queria conversar, aí diz, “ah, não meu filho, tô cansado! Então, quer dizer, as crianças reclamavam muito disso (PAI MARIANO DE ÒSÁNYÌN, 2023)

Diante disso, a percepção agregadora e solidária do terreiro sobre a criança, que é carregado de valores contra coloniais pode auxiliar no restabelecimento do axé²⁴ nas relações

Pensando nisso, eu criei um projeto chamado *ITÓ ÌMORAM ÌMÓ*- Educação, Cultura, Conhecimento e Saber. A primeira coisa que eu pensei em resgatar dessas crianças no terreiro, foi o papel delas serem crianças, porque muitas vezes a primeira coisa, que os pais dizem em casa para a criança é, “você vai para o terreiro, quando chegar lá, você não se meta em conversa de adulto, tem que ajudar a fazer alguma coisa, você, você...”. Fica parecendo que são muitos deveres, que essas crianças têm que ter, mas os pais só esqueceram que apesar da criança poder ajudar, ela não pode deixar de ser criança. Aí quando eu percebi isso, comecei a fazer esse trabalho. Nesse projeto a gente fazia a oficina para ensinar o dialeto Iorubá tradicional do Tambor de Mina, essas crianças aprendem a dizer, bom dia, boa tarde e boa noite. A gente ensina a dizer, eu já vou me embora ou eu estou chegando agora. Para mim foi um resultado significativo, porque as crianças sem eu pedir, sem eu saber, começaram a educar os pais também, que quando chegam do serviço, ao entrar em casa, às vezes não dizem um bom dia, boa tarde ou boa noite! Aí, a criança dizia, “Pai, Ekaaro (bom dia)! O senhor passou o dia fora de casa, pai, Ekáásán (boa tarde)! Aí os pais começaram a compreender essa educação de terreiro, através, também, das crianças. Às vezes as crianças vêm até mim e dizem, “vô, hoje papai se desentendeu com mamãe. Conversa com papai, conversa com mamãe”. Eu percebi a referência, que o Pai Mariano tinha para essas crianças, que vai além da educação, é a confiança, vendo em mim alguém, que poderia amenizar essa problemática toda vivida em casa (PAI MARIANO DE ÒSÁNYÌN, 2023).

Essa conexão entre infância e terreiro dentro de seus aspectos de diversidade oferece ferramentas através da memória histórica dos africanos e afrodescendentes para o cuidado com a infância numa outra perspectiva, localizando-a no presente, mas acessando saberes terapêuticos ancestrais para lidar com os efeitos do epistemicídio apresentado por Sueli Carneiro (2005)

Para nós, porém, o epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da auto-estima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento “legítimo” ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a seqüestra, mutila a capacidade de aprender etc (CARNEIRO,2005, p.97)

²⁴ Em Caputo (2012, p.72) encontramos, “Tanto para o adulto quanto para uma criança, o elemento mais precioso do terreiro é Àṣẹ (força, poder, energia). Ele realimenta e coloca tanto o sistema religioso coletivo quanto a vida individualizada da pessoa em movimento. O Àṣẹ é isso: movimento”. Augras (2008, p.57) diz, “[...] Isso se faz pela condensação e distribuição de energia, da força sagrada (*axé*) presente em todos os seres vivos”.

Esse epistemicídio que tenta a todo custo nos negar o direito à memória dialoga com o texto da Stela Caputo (2012) sobre a “árvore do esquecimento”, ela descreve a dinâmica, que ocorria no porto de Wuidá no momento de embarque dos africanos sequestrados

Em Wuidá, onde ficava um dos grandes portos de embarque de escravos, na África, os negros escravizados percorriam um caminho de cinco quilômetros da cidade até o porto. Neste percurso, todo escravo que ia embarcar era obrigado a dar voltas em torno de uma árvore, a árvore do esquecimento. Em um depoimento de um dos líderes nagôs daquela região ouvimos o seguinte: “Brasil! Brasil! Os escravos destinados às Américas eram trocados por bugigangas! Os escravos homens davam nove voltas em torno da árvore e as escravas, sete. Depois disso, suponha-se que os escravos perdiam a memória. Esqueciam seu passado, suas origens, sua identidade cultural, para se tornarem seres sem nenhuma vontade de reagir ou se rebelar. Que aberração! Que contradição! Na história humana alguém já viu um nagô esquecer suas origens? Sua identidade cultural? Se ela está tão marcada em seu rosto e tão incrustada em seu coração?” ** (CAPUTO, 2012, p.45)

A estrutura colonial afastou os elementos culturais africanos e produz o banzo em nossas vidas, essa tristeza profunda, acompanhada de sentimentos de deslocamento e não pertencimento, que comprometem a nossa saúde mental e levaram muitos de nossos ancestrais ao suicídio, esse processo é retratado pelo poema de Conceição Evaristo (2017)

Apesar das acontecências do banzo
há de nos restar a crença
na precisão de viver
e a sábia leitura
das entre-falhas da linha-vida.
Apesar de...
uma fé há de nos afiançar
de que, mesmo estando nós,
entre rochas, não haverá pedra
a nos entupir o caminho.
Das acontecências do banzo
a pesar sobre nós,
há de nos aprumar a coragem.
Murros em ponta de faca (valem)
afiam os nossos desejos
neutralizando o corte da lâmina.
Das acontecências do banzo
brotará em nós o abraço à vida
e seguiremos nossas rotas
de sal e mel
por entre Salmos, Axés e Aleluias
(EVARISTO, 2017, p.119-120).

Sendo o banzo uma herança que se faz presente entre os descendentes afro-brasileiros, frente a ele se apresenta a memória preservada dos negros em diáspora como dispositivo de cura. À vista disso, é necessário que compreendamos melhor as categorias que serão discutidas a seguir, sankofa, oralidade e afroperspectiva.

3.3. SANKOFA, ORALIDADE E AFROPERSPECTIVA

Partindo do entendimento já explanado em itens anteriores, sobre a carência de referencial bibliográfico para compreensão da relação Tambor de Mina e infância, reitero, que o caminho percorrido para construção desse material é o da oralidade. As principais referências são os líderes religiosos pertencentes a essa religião de matriz africana, que através de suas trajetórias de vida dialogam e expõem concepções acerca da temática. Para tanto, antes apresento discussões conceituais sobre as categorias sankofa, oralidade e afroperspectiva. Essa costura contribui para gerar sentidos que se comunicarão com as narrativas apresentadas pelos entrevistados nos tópicos posteriores.

Início este capítulo falando de sankofa, podemos compreender o significado e as concepções filosóficas impressas nesse termo a partir da literatura de Gá e Larkin (2022, p.26), “Se wo were fi na wo sankofa a yenkyi- nunca é tarde para voltar e apanhar o que ficou atrás”. Símbolo da sabedoria de aprender com o passado para construir o futuro”. Também, nos diz Renato Noguera (2019, p.54), “Sankofa significa voltar e buscar o que ficou para trás na língua twi”. Gá e Larkin (2022) relatam que Sankofa é um Adinkra, escrita do povo Asante, que hoje corresponde a população de Gana. Esses símbolos, que se encontravam impressos em madeiras e tecidos, representam realeza e poder.

Dentro desse conjunto simbólico, sankofa traz o sentido de que, através do conhecimento do passado, podemos promover o bem viver no presente e teremos ferramentas importantes para construir o futuro. É relevante destacar, que os adinkras são sistema de comunicação escrita, pois a cultura europeia disseminou a ideia de que os africanos não produziam e registravam sua história, devido a inexistência de escritos, “Ledo engano, pois além dos hieróglifos egípcios, existem inúmeras escritas africanas antes da escrita árabe” (GÁ; LARKIN, 2022, p. 21).

Ter acesso a história dos Adinkras é de certo modo potencializar a nossa intelectualidade, nos enxergando como descendentes de uma ancestralidade, que também dominava a escrita.

De acordo com a história oral, o conjunto dos adinkra tem origem numa guerra que o rei dos asante — o Asantehene — Osei Bonsu moveu contra o rei Kofi Adinkra de Gyaman, hoje uma região da Costa do Marfim. O rei Adinkra teve a audácia de copiar o gwa, banco real do Asantehene e símbolo da soberania e do poder do Estado. Assim provocou a ira do Asantehene, que foi à luta. Vencida a guerra, os asante dominaram a arte dos adinkra, passando a ampliar o espaço geográfico onde impunham sua presença (GÁ, LARKIN, 2009, pp. 20-21).

Gá e Larkin (2022) se referem ao significado da palavra adinkra no tuí (twi), a língua dos povos acã (akan), como “adeus”, “despedida” etnias que se localizavam na região de Gana e utilizavam essas ferramentas de comunicação nas estampas dos tecidos em momentos de ritualística como funerais ou eventos de celebração e homenagem.

Para além de simples imagens os adinkras trazem consigo a capacidade de transmissão dos aspectos culturais e filosóficos de seu povo. Renato Noguera (2019) contribui com o entendimento histórico dos adinkras e do povo akan quando relata:

Vale comentar um pouco a respeito dos povos Akan. É importante fazer notar que Akan é um tronco étnico-linguístico que recobre várias etnias. Ou seja, Akan é um conjunto de línguas nígero-congolesas faladas no Golfo da Guiné, atualmente concentradas na Costa do Marfim e em Gana. As etnias do tronco Akan são: Akuapem, Akyem, Asante, Baoulé, Anyi, Brong, Fonte e Nzema. (NOGUERA, 2019, p.64)

Ainda sobre a filosofia Sankofa, o professor Noguera (2019) reitera que a sua epistemologia consiste na importância de aprendermos com o passado para trilharmos e construirmos bons caminhos no presente e futuro. Também, é necessário nos atentarmos para o entendimento, que o movimento sankofa é parte de um todo, “é importante notar que sankofa é a terceira etapa de um processo que começa com san-kohwe (retornar para ver) seguida de sankotsei (retornar para ouvir, estudar)” (NOGUERA, 2019, p. 64).

Essa ação, “andar para trás” pode ser interpretado culturalmente como algo negativo, mas as concepções de sankofa, trazem uma outra perspectiva, permitindo ressignificá-la, porque nem sempre é algo ruim como nos ensinam os valores ocidentais. Gá e Larkin auxiliam nessa reflexão:

O ideograma Sankofa remete à missão e ao momento de recuperar a dignidade humana desses povos. Espalhados pelo mundo, africanos e seus descendentes se reconhecem herdeiros de uma civilização que engendrou a escrita, a astronomia, a matemática, a engenharia, a medicina, a filosofia e o teatro. O conhecimento e o desenvolvimento permeiam a história da África, em sistemas de escrita, avanços tecnológicos, Estados políticos organizados, tradições epistemológicas. (GÁ; LARKIN, 2022, p.)

Apesar de compreender a importância da escuta dos mais velhos para a construção deste trabalho, não menciono sankofa, apenas por acreditar que o termo se resume à procura pela sabedoria dos que vieram antes de mim. Para além disso, acredito, que essa ciência está relacionada à noção de temporalidade refletida por professor Noguera (2019),

que centra a infância no passado, a caracterizando como instância mais antiga de nossa subjetividade.

Penso a partir dessa reflexão, que ao conversar com os mais velhos, que constroem este primeiro capítulo, pude dialogar, também, com o que há de mais antigo em cada um, o estado de infância. Por isso, acredito ser pertinente explicar um pouco mais sobre os sentidos de temporalidade e estado de infância para melhor compreensão das relações supracitadas.

Em outras palavras, a memória não seria algo apenas do registro da ancestralidade. Ela não deve ser entendida como propriedade exclusiva das pessoas mais velhas. As crianças e as pessoas investidas de infância guardam a tradição. Por excelência, a infância e a tradição são sinônimas. Porque um esforço tradicional africano está justamente na preservação da infância [...] (NOGUERA, 2019, p.62).

Através da literatura do professor Noguera (2019) temos contato com uma perspectiva filosófica de infância, que além de um período etário do desenvolvimento humano é vista como potência e sentido de existência, um estado, o “estado de infância,” que pode nos acompanhar ao longo da vida se soubermos nutri-lo no presente.

O autor relaciona memória, noções de tempo e a filosofia adinkra para refletir a respeito da relação entre infância e ancestralidade, “[...] ora, aqui interpretamos que esse passado a ser recuperado é a infância. A infância não num sentido restrito, entendido como estar criança. Porém, como a condição genuína da existência [...]” (NOGUERA, 2019, p. 63).

Esse retorno ao passado ao qual se refere o autor é representado pelo movimento filosófico sankofa, que a partir de sua afroperspectiva simboliza a primeira manifestação da existência dos seres, a infância, que ultrapassa o sentido estritamente geracional do ocidente, “[...] no caso da ancestralidade africana, o passado está na infância, momento em que somos capazes de incorporar a dinâmica complexa da vida[...]” (NOGUERA, 2019, p. 64).

Aprofundando a sua afroperspectiva sobre o entendimento de infância, Noguera (2019) concebe duas categorias e seus significados, a) “adulthood” representada pelos valores ocidentais, que enrijecem o nosso modo de existir e de nos relacionarmos na dinâmica da vida, perdendo plasticidade e criatividade no viver, sem abertura para o novo e a multiplicidade; e b) “estado de infância”, que em contrapartida, dita a necessidade de termos flexibilidade, centra a existência no presente, onde a dúvida, questionamentos e

criatividade são ferramentas da nossa subjetividade, nos auxiliando a caminhar rumo ao bem viver.

Infância pode ser lida como uma categoria geracional, isto é, uma fase da vida específica. Porém, nos interessa outra dimensão da infância. A noção de que ela significa um sentido humano, ao lado de olfato, visão, paladar, tato e audição. Infância seria justamente a possibilidade de produção de cosmosensações inéditas diante dos desafios da vida. Entendendo aqui que a categoria cosmosensação sistematizada pela socióloga nigeriana Oyeronke Oyewumi faz contraponto com o conceito mais recorrente de cosmovisão do filósofo estagirita Aristóteles. De volta ao conceito de infância sob as luzes afroperspectivistas, consideramos pertinente afirmar que ele recobre a possibilidade de lançarmos perspectivas inaugurais sobre o mundo, encontrar alternativas para questões antigas e recuperar possibilidades pouco frequentadas diante de velhos problemas. A infância é o que torna possível a todos os seres vivos criar modos de vida. O que empobrece a vida é justamente a destituição da infância, a saber: o adultescimento. Neste sentido, usamos o verbo “infancializar” para não confundir com “infantilizar” – verbo que ressalta somente o caráter geracional da infância. Infancializar significa estado de infância em exercício, assumir o mundo como uma surpresa inexplicável e que a existência só é possível como exercício brincante. Dito de outro modo, a única maneira de existir é como sujeito brincante[...] (NOGUERA, 2019, p. 63).

As categorias estado de infância e adultidade, também estão intimamente ligadas a noção de tempo. E as distinções entre uma afroperspectiva e as perspectivas ocidentais dessas categorias. Noguera (2019) fala sobre um descolamento da criança e infância do passado e presente, pois no ocidente projetamos ambas para o futuro, nutrindo uma expectativa de melhoria dessas mais à frente, nessa busca pelo futuro melhor, por vezes esquecemos de conectarmos a vida com o presente e de acessarmos caminhos de aprendizagem no passado, “[...]o ocidente estaria majoritariamente interessado em desenvolvimento e caminhar no sentido de um futuro. Enquanto um modelo cultural dinâmico e complexo, a África estaria interessada no presente, o que implica em nunca desprezar o passado” (NOGUERA, 2019, p.60).

Sendo assim, é o tempo da adultidade, que fomenta o rompimento da infância com o presente. Seria uma espécie de desencantamento, enrijecimento da vida. Enquanto o estado de infância é a presença do encantamento como sinônimo de manutenção da alegria e capacidade de se surpreender com as belezas cotidianas. Como uma forma de exemplificar, podemos pensar na convivência com a Encantaria no terreiro, a partir deles compreendemos o estado de infância, através da importância do brincar dos caboclos e de celebrar a vida.

Nossa conjectura é a seguinte. Ainda a grosso modo, podemos dividir as perspectivas sobre o tempo em duas. O tempo da adultidade. E, o tempo da infância. No primeiro caso, estamos diante de uma experiência do tempo em que o passado e o futuro atravessam o presente, deslocando o sujeito do instante. O tempo da adultidade é uma experiência em que o sujeito não consegue estar inscrito consigo mesmo no instante presente. Por outro lado, o tempo da infância não significa a experiência temporal de estar criança. Porém, um modo de experimentação da vida que, sem desprezar o passado, reconhece que o presente tem que ser vivenciado em atenção plena (NOGUERA, 2019, p.61).

A afroperspectiva de Nogueira (2019) traz a importante mensagem da necessidade de olharmos para o passado em direção a tradição e ancestralidade, buscando pistas para construir um presente de solo fértil que poderá refletir no futuro, mas sem torná-lo o protagonista do tempo, “[...] o esforço de “olhar para trás” significa reconhecer no presente alguma coisa que ainda permanece em todos nós, isto é, a infância (NOGUERA, 2019, p. 59).

Reiterando essa perspectiva centrada em literaturas africanas, diz a autora Simone Nogueira (2019, p. 91), “[...] desta forma, o futuro era precisamente visto como um reencenar do passado coletivo e individual, e continha uma ideia de progresso ligada à aplicação das melhores lições do passado e à prevenção de repetir os erros desastrosos cometidos em outros tempos”.

Diante do exposto e pensando essas noções de tempo contra hegemônicas, Simone Nogueira (2019) fala sobre como povos tradicionais compreenderem o tempo em uma perspectiva circular, alinhada a processos da natureza, onde a ideia de fim, muito presente nas sociedades ocidentais é substituído por concepções de renascimento e renovação, evocando a imagem de um espiral para simbolizar o tempo a partir dessas referências culturais.

Trazer esses conceitos é importante, porque ajudam a compreender a conexão entre ancestralidade, memória, oralidade e infância. Essas categorias me acompanharam na busca pelo entendimento da relação Tambor de Mina e infância e ajudaram na escuta dos entrevistados. A partir das referências do autor Renato Nogueira (2019), sobre sankofa, voltei para ver (san-kohwe); voltei para ouvir-estudar (sankotsei) e voltei para buscar o que ficou para trás (sankofa). Por isso, digo como foi bonito durante as entrevistas acompanhar a narrativa de cada um dos mais velhos que falarão no tópico a seguir.

3.4. O CHÃO TEÓRICO

Peço licença para apresentar brevemente os autores desses saberes antes de citar suas análises. Temos consciência, que um dos modos do racismo agir na sociedade é através da apropriação dos conhecimentos, realizando gambiarras para apresentá-los de modo aceitável diante dos padrões sociais. Expropriam os nossos saberes de sua identidade e os utilizam sem nomear a origem. Por isso, transcrevo essas epistemologias, mostrando o corpo e pertencimento de quem as fala e esses não são reflexo da cultura hegemônica.



Figura 3-Mãe Dedé de Boço Có

Fonte: Arquivo pessoal da colaboradora

“Olha para cima, minha filha! Tá vendo? Os santos católicos estão juntos com os santos da Mina. Eles não se misturam, mas coexistem aqui! Também é uma forma de ensinar sobre respeito às diferenças para as crianças e jovens.” (MÃE DEDÉ DE BOÇO CÓ, MAIO DE 2019).

Essa fala pertence a Eglantine Cesária de Souza Silva, Mãe Dedé de *Boço Có*, 65 anos, nascida em 25 de fevereiro de 1958, filha de santo de Jorge Babalaô, chega ao *Ilê Ashé Yemowá Abê*, no dia 15 de novembro 1977, no dia do Tambor de Cabloco Roxo, data de sua primeira incorporação no terreiro aos 20 anos de idade. Começa a dançar no dia 03 de dezembro nesse mesmo ano na Casa de Iemanjá e em 2023 completa 46 anos nessa missão. É a atual *Yalorixá do Ilê Ashé Yemowá Abê*, desde 2015 e ao se apresentar

sempre ressalta a sua profissão, Auxiliar de Enfermagem, a qual ainda exerce com muito orgulho.

Dos ensinamentos, que venho aprendendo com Mãe Dedé de *Boço Có*, o citado acima foi o um dos que mais me marcou, a fala foi dita enquanto conversávamos sobre o papel do terreiro como espaço de inserção das crianças. Ao afirmar a importância do ensinamento de Mãe Dedé não estou romantizando o sincretismo, sabemos que numa perspectiva histórica esse foi ferramenta estratégica de nossos ancestrais para possibilitar o culto ao sagrado sob o jugo do colonizador. A fala da *Yalorixá* tem beleza e relevância, porque está referindo-se a uma das formas de ensinarmos às crianças sobre as diferenças coexistirem num mesmo espaço em harmonia.



Figura 4-Abinokó Biné Gomes

Fonte: Arquivo pessoal do colaborador

“A presença da criança é fundamental aqui! Veja os escritos de Nunes Pereira, só foi possível, porque ele cresceu na Casa das Minas. Se tem criança no terreiro, tem preservação de memória e continuidade” (ABINOKÓ BINÉ GOMES, MARÇO DE 2022).

O pensamento supracitado é de Benedito Bazilio Gomes Filho, *Abinokó Biné Gomes*, os olhos de Iemanjá, seu Pai de Santo Jorge Babalaô traduzia a palavra desse modo. Filho de Averequete com Oxum. A sua função está relacionada à garantia e promoção dos direitos do povo de axé e preservação do legado das comunidades

tradicionais através da elaboração de projetos e articulações. Hoje, também, preside a Federação de Umbanda e Culto Afro.



Figura 5-Mãe Kabeca de Xângo

Fonte: Arquivo da Casa Fanti Ashanti

“Pra mim é muito importante ter criança, porque é dali que começa, a continuidade tá bem ali, da cultura, dos aprendizados.” (MÃE KABECA DE XÂNGO, NOVEMBRO DE 2022).

Esse trecho destacado pertence a Isabel Mesquita dos Santos, Mãe Kabeca de Xangô, atual *Yalorixá* da Casa *Fanti Ashanti*, fundada por Pai Euclides *Talabian*. Ela nasceu em 1953, hoje aos 69 anos, me diz que uma das informações que não pode faltar na entrevista é que chegou a essa Casa aos 7 anos de idade, em 1960. Além disso, foi criada por Pai Euclides e sua esposa Dona Iraci, bem como pelos Encantados, Voduns e Orixás.



Figura 6-Mãe Zeca de Boço Von Dereji

Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora

“Acho uma coisa bonita de ver a criança no terreiro, duas netas minhas foram bandeirinhas na festa do Divino Espírito Santo. É importante, né? Porque eles que vão cuidar daqui para a frente, a gente não é eterno[...]” (MÃE ZECA DE BOÇÓ VON DEREJI, NOVEMBRO DE 2022).

A fala acima é de Maria José Pacheco Soares, Mãe Zeca de *Boço Von Dereji*. A dançante mais velha em vida do *Ilê Ashé Yemowá Abê*, são 60 anos nessa função. Na relação de devoção e beleza, que tem com o seu Senhor, *Boço Von Dereji*, relata que gostaria de ter mais saúde para continuar dançando sua Mina com frequência.



Figura 7-Mãe Zuci

Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora

“Muito grande os erês, importantíssimos os erês, importância material e espiritual muito grande[...]” (MÃE ZUCI, JANEIRO DE 2023).

A autora desse relato é Maria Zuci Sousa Clovial, filha de Caboclo Roxo, entre as muitas coisas que me contou diz que logo mais no dia 03 de fevereiro irá completar 82 anos. Nascida numa segunda-feira às 6h30 da manhã. Hoje, lidera o Centro Espírita Tambor de Mina Iansã e Oxóssi.



Figura 8-Mãe Iolanda a direita e dona Maria Rosa a esquerda

Fonte: Arquivo pessoal da Pesquisadora

“[...]Agora, ir ensinando uma criança a tocar, a sair numa festa do Divino Espírito Santo, vai pegando aquele gosto pela cultura, porque eu penso assim, se você faz parte da religião você pode trazer seus filhos pra perto, mostrar a cultura [...]” (MÃE IOLANDA, JANEIRO DE 2023).

Essa citação é de Iolanda Freitas, filha de *Toy Averequete*, tem 84 anos, nascida em 07 de dezembro de 1938, há 5 anos lidera o Terreiro do Justino, uma das Casas mais antigas de São Luís-MA.

“É assim mesmo, os pequenininhos olham uma cabaça, já querem tocar, aí aprendem, tudo muito naturalmente. Eles mesmo vão chegando, entrando, querendo e pegando. Cada um vai se afeiçoando a algo, porque os caminhos são muitos [...]” (MARIA ROSA, JANEIRO DE 2023).

A citação é de Maria Rosa Nunes, dançante do Terreiro do Justino. Através da fala acima, relata com se dá a inserção da criança dentro desse espaço religioso.

O momento de contato com o Terreiro do Justino, oportunizou o aprendizado com Mãe Iolanda e Dona Maria Rosa, dançante na Casa e incentivadora do terreiro no que tange a divulgação de sua história e a importância do seu legado.



Figura 9-Pai Neto

Fonte: Arquivo pessoal do colaborador

“[...] Eu aqui na Casa tenho os meus jovens aprendizes, que batem tambor, aí eu vou passando os toques, cantigas e eles vão tirando as suas dúvidas, porque as crianças têm essa vontade, tem essa vocação, eles têm a idade de 5 a 13 anos, crianças e adolescentes. Então, eles já se intitulam, já cabem dentro da Casa, já se denominam Casa, filhos, porque eles têm essa atividade e querem aprender muito mais[...]” (PAI NETO, FEVEREIRO DE 2023).

O trecho acima pertence a Nemésio Dário dos Anjos da Silva, mais conhecido como Pai Neto, filho de Seu Averequete e Maria Barbaçoeiro. É neto carnal de Manuel Santos Araújo, mais conhecido por Manuel Curador ou Manuel do Pão de Açúcar, fundador da Casa Tenda Pai Oxalá e Toy Averequete, que hoje é liderada por Pai Neto.



Figura 10-Pai Mariano de Òsányìn na companhia de Ellen Vitória²⁵, Vodunsi Asiso-hê, sua sobrinha-neta de santo

Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora

“[...] com a idade de dois anos Deus traçou a minha sorte, com a idade de dois anos Deus traçou a minha sorte. Papai chorou, mamãe chorou, o povo que me viu, também chorou.” Porque estava todo mundo chorando [...]” (Pai Mariano de Òsányìn, fevereiro de 2023).

²⁵ Ellen, 9 anos, e sua família de santo, da qual também pertence a sua família carnal, autorizaram a utilização de sua foto no presente trabalho.

Esse cântico reproduzido por Mariano de Ribamar Lindoso Frazão, Pai Mariano de *Òsányìn, Vodunsu Hunsúdahou*, do Tambor de Mina do *Ilê Ewé Omo D'Òsányìn Amãhousú*, o “tiô” dos seus sobrinhos-netos e filho de santo de Pai Euclides *Talabyan*.

Essa breve apresentação dos mais velhos, abre espaço para as futuras análises, onde suas falas auxiliam na fundamentação e se somam aos conhecimentos de outros teóricos discutindo oralidade e impactos da colonização. Entendendo esses dois aspectos como importantes para compreensão da relação infância e Tambor de Mina a partir dessas narrativas.

4. INFÂNCIA E TAMBOR DE MINA ATRAVÉS DA ORALIDADE

Relembrando as conceitualizações de afroperspectiva do professor Renato Nogueira (2019), a nossa criança permanece conosco e tem potencial para não desaparecer, desde que a alimentemos. Penso que para conversar sobre a relação infância e Tambor de Mina, os mais velhos que constroem este primeiro capítulo precisaram visitar o seu estado de infância, acessar memórias sobre como foi ser criança de terreiro a sua época ou lembrar das crianças que acompanharam nesse processo.

Expor aqui suas concepções sobre a interação criança e terreiro não tem o objetivo de apontar como certo ou errado a compreensão de cada Casa, muito menos encontrar um caminho único e homogêneo para o entendimento dessa relação, pois a nossa herança africana é sinônimo de multiplicidade cultural e de pensamento, já a homogeneização é ferramenta colonial.

Quando se fala da “tradição africana”, nunca se deve generalizar. Não há uma África, não há um homem africano, não há uma tradição africana válida para todas as regiões e etnias. Claro, existem grandes constantes (a presença do sagrado em todas as coisas, a relação entre o mundo visível e invisível e entre os vivos e os mortos, o sentido comunitário, o respeito religioso pela mãe etc.), mas também há numerosas diferenças: deuses, símbolos sagrados, proibições religiosas e costumes sociais delas resultantes variam de uma região para outra, e de etnia para outra; às vezes, de aldeia para aldeia (BÂ, 2003, p. 14).

Nós encontramos algumas constâncias entre as Casas de Mina, que foram visitadas, no que tange a inserção das crianças. Todas compreendem a importância da presença e permanência delas no terreiro a partir das práticas socioeducativas, que têm como base a cultura afro-brasileira, “Terreiro não é só na hora do Toque, sabe? Terreiro é escola também, aqui a criança recebe educação com base na ancestralidade[...]” (MÃE

DEDÉ DE *BOÇO CÓ*, 2019). Outro ponto de semelhança entre as Casas é o rompimento com a antiga ideia propagada.

Antigamente, era mais difícil a permissão dessa presença da criança, diziam que terreiro não era lugar para a criança, acho que tem a ver com o preconceito que se sofria por pertencer às religiões de matriz africana, era tudo mais intenso e as claras. Hoje, ainda existe muita violência e a gente ainda luta muito, mas antes era bem pior. Então, acho que era uma forma de proteção também, não permitir a presença da criança para evitar que sofresse a violência do preconceito. Mas, hoje, a gente vem trabalhando no sentido contrário, com os mais velhos e as crianças, porque a permanência delas é importantíssima, a presença pode sim significar fortalecimento das suas identidades, através de uma educação ligada às raízes do Tambor de Mina. Ter orgulho de pertencer a religião, também é lutar contra o racismo [...]” (*ABINOKÓ BINÉ GOMES*, 2022).

Na escuta dos mais velhos percebo que o movimento em direção a essa aproximação infância e terreiro, existe e há esforço e consciência sobre a importância da ocupação desse lugar pelas crianças. Pensemos bem, por quantas vezes as ciências dos nossos ancestrais foram combustível para nossa existência e resistência diante de uma estrutura social tão violenta? Negar esses conhecimentos às crianças não seria também, tirar deles uma herança de tecnologias e estratégias, que possibilitam a vida ao nosso povo?

[...]eu acredito que a gente precisa ensinar, principalmente, os de berço, que nasceram aqui, porque eles que vão dá a firmeza da Casa, são os netos e filhos, dos que já estão aqui conosco, o sustento são os que nascem aqui. Então, essa é a estrutura, é o começo dele, eu já tive o meu começo, meu pai teve o dele e meu avô também, é de berço. Eles são a continuidade, porque a nossa matéria envelhece, o espírito jamais, mas a matéria sim e a gente tem que deixar a herança deles, vai morrer e deixar nossos filhos desamparados, sem um lugar de sabedoria? [...]” (*PAI NETO*, 2023).

A oralidade dos mais velhos mostra um caminho de compreensão sobre a relação infância e Tambor de Mina, a partir da realidade de cada Casa, “Eu não posso falar da criança e o Tambor de Mina do Maranhão. Mas, eu vou falar do Tambor de Mina do *Amãhousú*, porque aqui eu tenho criança[...]” (*PAI MARIANO DE ÒSÁNYÌN*, 2023), a sua fala reitera, que o diálogo proposto não tem como finalidade a generalização de ideias.

Outro ponto para pensarmos é sobre a fundamental importância da oralidade na construção de conhecimentos. Pois dentro de uma perspectiva cultural hegemônica aprendemos que a porta-voz mais relevante para apresentar e organizar conhecimentos de “alto valor” é a escrita acadêmica e devido a isso, por vezes a oralidade em sua forma, é lida como ferramenta de menos-valia, “entre as nações modernas, onde a escrita tem

precedência sobre a oralidade, onde o livro constitui o principal veículo da herança cultural, durante muito tempo julgou-se que povos sem escrita eram povos sem cultura[...]" (BÂ, 2010, p. 167).

Entretanto, acredito, que a escrita acadêmica não comporta a total complexidade da oralidade, sempre sobra algo, que não há possibilidade de ser transcrito, pois como imprimir no texto o movimento dos braços de Mãe Zeca de *Boçó Von Dereji* (2022) ao dizer, “[...] queria muito ter mais saúde pra voltar a dançar a minha Mina mais vezes, com aquele jogo de braço, igual Pai Jorge dizia. Coisa mais linda!”; e os olhos marejados de Mãe Kabeca de Xangô (2022) ao falar, “[...]às vezes eu choro junto com as pessoas, porque a vida do ser humano é muito delicada, se a minha é delicada, que dirá a de quem vem em busca de ajuda. Às vezes eu choro, por querer ajudar[...]”; bem como a gargalhada de Mãe Zuci (2023), porque sorrimos muito em vários momentos, ao lembrar e contar sobre os ensinamentos de sua Mãe Zuca, “[...] gostava da velinha dela, isso que ela me passou, não gostava daquelas velinhas de apelido por pobre, que nem bem se ia fazer o pedido, a vela já se acabou, ela dizia: “você não trabalham com essa vela, que pra quem vocês vão pedir nem escuta [...]”.

Oralidade tem formato, que inclui corpo, movimento, voz, cadência própria e sentimento. Está intimamente associada a vivência e memórias individuais e coletivas, que auxiliam na constituição de quem somos e de como enxergamos a vida. Bâ (2010) nos ensina que a oralidade está associada a todos os aspectos da vida humana, se adapta às nossas necessidades, potencializando aptidões, sendo ferramenta de compreensão das nossas relações e da realidade que nos cerca. Entretanto, a nossa cultura de pensamento cartesiano, que categoriza e define ao extremo pode nos impossibilitar de enxergar a sua importância

Não, acredito que seu trabalho é pioneiro, é importante, porque a gente precisa discutir a questão. As pessoas não se interessam muito em estudar o assunto e os de dentro das comunidades de axé, ainda apresentam uma resistência em falar sobre, acho que é por isso a sua dificuldade. Mas, pode fazer o caminho da oralidade, buscar na boca dos mais velhos, vê o que eles pensam a respeito. Por exemplo, Mãe Iolanda do Terreiro do Justino na Vila Embratel; Mãe Kabeca da Casa Fanti Ashanti, fundado por Pai Euclides; Pai Nemésio de Verequete no Pão de Açúcar, são alguns nomes, a quem você pode visitar, tem outros que posso indicar depois (ABINOKÓ BINÉ GOMES, 2022).

O caminho sugerido por *Abinokó* (2022), “[...]buscar na boca dos mais velhos[...]” contém a sabedoria de quem compreende a confiabilidade e relevância desses conhecimentos, que dialoga com as afirmações de Bâ (2010) para existência da escrita é necessário antes a manifestação da oralidade, o conhecimento nasce primeiramente no

cérebro humano, maturado a partir de uma relação dialógica consigo mesmo e com os outros, através de suas vivências, memórias individuais e coletivas. Como podemos ver na fala a seguir, onde ancestralidade e memória norteiam a condução da inserção das crianças no terreiro.

O terreiro tem um papel social muito importante, as atividades não são só para nossas crianças, mas para as crianças de toda comunidade dos arredores. Essa preocupação com a infância é tradição, Pai Jorge sempre teve esse cuidado. Fundou aqui a Escola Infantil Joana D'Arc, além dos cursos de bordado. Infelizmente, a falta de recursos financeiros e de apoio do governo, atrapalhou na continuidade do projeto[...]" (MÃE DEDÉ DE *BOÇO CÓ*, 2019).

Os ensinamentos dos que vieram antes e constituem nossa ancestralidade, são recebidos no campo da vivência, adquiridos a partir da oralidade e observação das práticas, que constroem memória essencial para a condução das relações vividas no presente, como reforça Mãe Dedé de *Boço Có* (2019) “[...] a gente não nega a presença da criança no terreiro, convivência produz axé, é em comunidade que elas fortalecem a sua relação com a cultura e a gente pode cuidar de perto da educação delas, através de nossas raízes[...].”

Essa reflexão comunica-se com a concepção de testemunho discutida por Bâ (2010, p.168) “[...] é o próprio valor do homem que faz o testemunho, o valor da cadeia de transmissão da qual ele faz parte, a fidedignidade das memórias individual e coletiva e o valor atribuído à verdade em uma determinada sociedade. Em suma: a ligação entre o homem e a palavra”.

Para a sabedoria de terreiro, conhecimento e vivência caminham juntos, é na relação com o mundo e com o outro, que se constitui pensamento e ciências, “[...]desloca a voz ativa de sujeitos de pensamento para a voz média de sujeitos-objetos do ato de pensar-vivendo (e não viver pensando), isto é, sem intelectualizar ou fazer do pensamento uma esfera cognitiva à parte da vida comum[...].” (SODRÉ, 2017, p. 99).

Vivência é fio condutor para produção de conhecimento e a constituição de intelectualidade não está apartada do cotidiano e da oralidade, “Terreiro é quilombo, você sabe disso né? É só pensar no Terreiro do Egito, sua história e formato. Terreiro é quilombo e é espaço de educação. A presença da criança é fundamental aqui! Veja os escritos de Nunes Pereira, só foi possível, porque ele cresceu na Casa das Minas. Se tem criança no terreiro, tem preservação de memória e continuidade [...]” (*ABINOKÓ BINÉ GOMES*, 2022).

Essa relação entre vivência, ancestralidade, memória e oralidade nos permite ter acesso a conhecimentos e modos de produção epistêmicas, que historicamente foram colocadas à margem do que é considerado intelectualidade e ciência legítima pela cultura hegemônica. As epistemologias de terreiro preservam uma herança de matriz africana em que o conhecimento se movimenta no dia a dia junto às relações estabelecidas.

“[...]os nagôs conhecem um objeto, não apenas como um dado resultante de um desenvolvimento cerebral, mas como fruto da habilidade adquirida nas relações com o mundo, cercado-o de todos os lados possíveis, fazendo-o circular e buscando uma síntese capaz de fazer-se ou desfazer-se segundo as circunstâncias práticas em que se desenvolve o pensamento. O princípio dessa movimentação dá nome a uma entidade mítica (Exu [...])” (SODRÉ, 2017, p.100).

Nessa perspectiva compreender a partir da oralidade dos mais velhos, como as Casas de Mina visitadas entendem a inserção das crianças é evidenciar a presença de semelhanças e diferenças. Sodré (2017) nos fala que a oralidade e sua manifestação estão associadas de modo significativo aos aforismos, que representam elementos culturais de determinado território, mas que não têm o objetivo de elaborar e repassar conhecimentos que criem hierarquização de saberes e verdades absolutas, mas sim que promovam reflexões importantes em prol do bem viver. Esse movimento está intimamente associado à ancestralidade e memória quando falamos das comunidades de terreiro.

Eu digo uma coisa com toda certeza, se eu morresse amanhã e tivesse que nascer de novo eu queria nascer negro e como povo de terreiro, porque hoje eu tenho a responsabilidade de preservar esse legado que foi dado por *Massinokó Alapong* (Basília Sofia), minha bisavó de santo e que foi repassado, através de Mãe Pia (Maria Pia Lago-*Akou Vonunkó*), minha avó de santo, que iniciou Pai Jorge e Pai Euclides. Esses homens demoraram tanto tempo para construir isso tudo e eles viveram o tempo deles e nós estamos vivendo o nosso. Então, hoje, eu tenho a preocupação com o legado que vou deixar para os que vem depois de mim, porque o legado que eu recebo do meu Pai Euclides e de tio Jorge, foi construído sob muito preconceito e sofrimento. Tio Jorge foi o primeiro homem no Maranhão a botar suas contas no pescoço e sair na rua, botar seus paramentos e dizer, “eu sou de terreiro, eu sou Jorge Babalaô”, lutando por maior visibilidade, foi pioneiro. Fico pensando nos olhares, no que esse homem sofreu. A gente não pode deixar essas referências morrerem, elas precisam ser contadas e recontadas para o nosso povo, porque quando nossos ancestrais são esquecidos é muito triste! A gente precisa lembrar deles, eles são a base de tudo! O que mais me traz alegria dentro do terreiro é quando eu vejo as pessoas serem de terreiro com convicção, porque esses dois homens, Pai Euclides e tio Jorge, os dois com Casas abertas, com ritos diferentes, cada um buscando o seu saber, o seu conhecimento, porque não existe o melhor, não existe isso de que esse aqui tá certo o outro errado, nós somos família, cantamos diferente, dançamos diferente, praticamos coisas diferente, mas somos filhos da mesma árvore, saímos do mesmo tronco, somos alimentos da mesma raiz, somos frutos da mesma terra, ninguém é igual [...] (PAI MARIANO DE ÒSÁNYÌN, 2023).

A partir desses relatos é possível perceber que houve a quebra de um paradigma sobre a presença da criança nos terreiros de Mina, como conta Mãe Dedé de *Boçó Có* (2019) “[...] antigamente, era mais difícil, diziam que terreiro não era lugar para a criança. Hoje, já mudou mais, criança é continuidade, precisa conviver e aprender aos poucos[...]”.

Os mais velhos entrevistados, hoje, compreendem e lutam para garantir a inserção da criança no terreiro, não ditando a maneira correta ou incorreta de realizar esse processo, mas pontuando o valor da permanência da criança dentro desse espaço e o quão fundamental é o conhecimento que essas irão receber nas Casas de Axé, cada uma fazendo ao seu modo, porque tais epistemologias têm como essência elementos de resistência e manutenção da existência individual e coletiva, “Antigamente, o preconceito era pior, mas ainda existe, existe muito. Então, esse trabalho aqui com as crianças olhando o amor e o acolhimento da gente, dos encantados, já faz eles pensarem de outra forma, diferente das pessoas que tem preconceito, sentem orgulho e isso fortalece o ser delas” (MÃE IOLANDA, 2023).

Nesse aspecto do fortalecimento das crianças a partir das matrizes socioculturais, relacionando a vivência delas com a história ancestral e valorização de seu pertencimento, vai se traçando modos de entendimento, como infância e Tambor de Mina vêm se relacionando ao longo do tempo e atualmente, estreitam laços a partir de aspectos educacionais.

A esse respeito, Sodré (2017) nos conta que conflitos contra-hegemônicos estavam presentes em territórios africanos, fato que gerava presos políticos nesse contexto, pessoas que possuíam destaque social e intelectualidade, mas acabavam compondo o conjunto de pessoas traficadas para as Américas, que posteriormente eram submetidas a condição de escravidão.

“[...] Enquanto da Europa vinham degredados, da África vinham príncipes, princesas e sacerdotes, a exemplo de Otampê Ojaró, filha gêmea do Alaketu (rei de Ketu), fundadora do primeiro terreiro de Ketu na Bahia, sucedida por sua filha brasileira Iya Akobiodé. Uma elite africana formou-se aqui por meio de um implícito pacto simbólico entre indivíduos de etnias diferentes[...]” (SODRÉ, 2017, p.96).

Esses elementos históricos, que são silenciados socialmente e estão vinculados a prosperidade, intelectualidade e altivez precisam chegar aos ouvidos e mentes dos afro-brasileiros e diante do trabalho que vem sendo desenvolvido nos territórios tradicionais com as crianças, é possível enxergar essas iniciativas como caminhos eficazes para reconexão do nosso povo com a sua história ancestral, “[...] Eu e dona Bidoca temos um

projeto de incentivo à leitura de livros afro-brasileiros, que contenham a história dos reis e rainhas da nossa cultura. É importante que nossas crianças tenham acesso a esses conteúdos, a gente só precisa de incentivo e apoio para pôr o projeto em prática” (ABINIKÓ BINÉ GOMES, 2022).

Falar dessa relação, infância e Tambor Mina, também é pensar numa afroperspectiva, que compõe a luta contra hegemônica, pois trazer a criança para perto pode representar a possibilidade do encontro com a sua própria criança, dos entendimentos socioculturais a respeito da infância e em qual medida nós reproduzimos os valores coloniais, que também moldam o nosso jeito de pensar e se relacionar no mundo, pois a presença da criança é ferramenta terapêutica para as feridas coloniais, que carregamos.

“[...]E a educação vem desse cuidado. Então as nossas crianças recebem isso também, criança é felicidade, criança tem que correr, uma Casa sem criança não tem alegria. A gente tem que ter cuidado, porque volta e meia quer tolher a criança, querem correr, brincar e a gente tem a tendência de mandar ficar quieto, parar, porque a nossa criação antigamente foi assim. Então, quando eu estou com o meu lado menino, eu corro com os meus netos aí nesse quintal, eu banho na chuva, faço aquela arrumação com eles, porque eu acho que isso é ajudar a ser criança. Às vezes eles só têm isso aqui. Aí eu trabalho, quando chega o final de semana e eu me espanto, eles tão: “Ei, vô, ei vô! E me ajuda a distrair, porque o sacerdócio é algo que toma muito tempo.” ((PAI MARIANO DE ÒSÁNYÌN, 2023).

O papel da oralidade nesse processo, como transmissora das histórias ancestrais, é essencial para construção de uma memória potente, que auxilie na constituição de identidades positivas por nossas crianças. O contato com narrativas vinculadas a beleza, poder e afeto são peças fundamentais para o sentimento de autovalor do sujeito e sobre o coletivo que o cerca, assim o orgulho em pertencer se associa a capacidade de admirar-se e valorizar os elementos culturais do contexto em que convive.

“[...]Quando a gente busca relacionar as nossas características com uma raiz ancestral, podemos ressignificar muita coisa e trabalhar a autoestima. Olha só, quem me ver não diz, mas eu tinha um incômodo com essa falha que tenho entre os dentes. Aí fazendo uma pesquisa, porque também sou pesquisador, descobri que essa característica vem de origem africana, da nossa ancestralidade, que vem do povo Cambinda. Um presente! Eu fui entender, que meu pai é de Itapecuru, nasceu em um quilombo, só que ele perdeu toda a informação sobre a sua origem. Aí em um documentário fui descobrir, que lá existe uma família de Sabinos e meu pai era Sabino! E esses Sabinos estão dentro da tradição dessa etnia Cambinda, olha aí! Eu não digo hoje, que eu sou um Cambinda, mas eu sei que posso dizer, sou descendente! Isso fortalece muito a gente. Como eu já sou vaidoso, aí que fiquei mais.” ((PAI MARIANO DE ÒSÁNYÌN, 2023).

Ao longo do desenvolvimento deste trabalho me questionei sobre como estruturar uma escrita que se comunicasse com os que vieram antes de mim, fazendo com que a narrativa desenvolvida aqui tivesse sentido para as pessoas que estão construindo os seus saberes na perspectiva do “pensar-vivendo” (SODRÉ, 2017, p.99).

Essa indagação é decorrente da consciência de que o meu letramento racial, desenvolvido dentro do ambiente universitário nem sempre vai se comunicar de modo eficaz com as epistemologias construídas pelos mais velhos, penso que esse ruído de comunicação aconteça, porque a linguagem acadêmica em muitos momentos é construída para o diálogo apenas interno, para conversar com quem pertence a mesma escola, essa limitação é nossa. Estando a questão posta, percebo que uma possibilidade de caminho é aprender com o pensar-viver do *Ilê Ashé Yemowá Abê* e com os outros mais velhos que gentilmente aceitaram compartilhar conhecimento conosco.

Entre esses ensinamentos, muito foi aprendido, mas gostaria de ressaltar a capacidade que as epistemologias ancestrais têm de produzir antídotos para as nossas feridas coloniais, antídotos baseados na capacidade de festejar e celebrar nossos elementos culturais mesmo em contexto de hostilidade.

Sobre essa questão, veja só a potencialidade do Terreiro do Justino ao lembrar e ressignificar o termo senzala, “Aqui nesse chão tem muito acolhimento! Olha, quando o tambor termina no salão, aí nós vamos pra senzala, essa senzala é de muitos anos, os encantados vão brincar lá [...]” (MÃE IOLANDA, 2023).

Essa fala faz refletir sobre o local, que não é somente símbolo de cárcere, porque ali nossos ancestrais traçaram estratégias, celebraram e brincaram sua cultura mesmo estando sob o jugo de uma estrutura silenciadora, “[...]A senzala, que ela fala é o carimbó dos caboclos, aí eles vão brincar, brincam até de manhã. É muito acolhimento! [...]” (MARIA ROSA, 2023).

Tratando do mesmo aspecto, também podemos relembrar a utilização do termo “festejado” conceitualizado por Pai Mariano de Osányin (2023) quando apresenta a fala de Mestre Barroso, seu Encantado de Cura, “[...] aí trouxeram esse menino para o Mestre olhar, ele disse: “olha esse menino, o problema dele não é nada pra homem de branco, ele tá sendo festejado.” Festejado, é quando existe uma entidade perto de nós, se aproximando”. Como se faz significativo e insurgente a utilização do termo, “festejado” nesse contexto, numa sociedade que demoniza o transe e a mediunidade presentes nas religiões de matriz africana.

Diante das falas, percebo a consciência de que o contexto social manifesta valores culturais coloniais, assim os mais velhos trazem reflexões a respeito dos efeitos da colonização dentro e fora dos terreiros e a importância de um trabalho educacional de combate a esses ideais, através dos ensinamentos ancestrais. Processo que também, se relaciona com a inserção das crianças nas Casas de Axé.

4.1. EFEITOS DA COLONIZAÇÃO

Sabemos que os efeitos da institucionalização do racismo perduram na nossa dinâmica de vida até os dias de hoje com êxito. O reflexo dessa questão é o olhar social sobre as comunidades de terreiro como espaços negativos. E diante dessas concepções de medo, afastamento e inferiorização desses territórios, que ainda povoam o nosso imaginário, perdemos a possibilidade de nos conectarmos com o legado, que os terreiros preservam no que tange os conhecimentos de saúde, educação, alimentação, filosofia e outros.

A necessidade de construirmos um caminho de trabalho e estratégia para o combate do racismo que incide sobre as comunidades afros, perpassa por processos educacionais, que devem ser elaborados para os de dentro e expandidos em articulação para os de fora, como nos ensina Mãe Dedé de *Boço Có*:

Preconceito tem em todo lugar, dentro da família e do terreiro. Quando se é pobre, mulher e negro é bem pior, eu sofri muito preconceito e ainda sofro muitas críticas destrutivas. Há opressão do preconceito dentro das próprias comunidades de axé, dentro também existe resistência a nós. As crianças, também vão enfrentar essas dificuldades, acho que menores do que eu enfrentei, mas existe e por isso tem que ter educação aqui dentro, pra fortalecer eles e mostrar a importância da humildade, respeito, amor e afeto, porque Vodum é isso. A educação ancestral pode combater o preconceito e aproximar nossas crianças e jovens de boas ações, assim como todos os outros, que estão aqui. Eles são continuidade, precisamos formar, para atuarem dentro e fora da comunidade como bons exemplos. O terreiro não pode morrer, precisa continuar (MÃE DEDÉ DE *BOÇO CÓ*, 2019).

Corroborando com o pensamento de Mãe Dedé de *Boço Có*, Pai Neto conversa sobre como essa estrutura permeada por valores coloniais podem nos colocar em um lugar de subalternização, que deve ser combatido a partir da afirmação de identidade e pertencimento

[...]E eu parto do princípio, que a intolerância antes de existir lá, pode também, existir aqui, porque isso pode nos contaminar, também faz parte de nossa raiz, vem da história de muito tempo lá atrás. A gente tinha dificuldade de falar sobre nosso pertencimento religioso, por causa dessa estrutura de violência. Então hoje, as coisas estão melhorando e o combate vem justamente dessa ação de ter forças pra se afirmar com orgulho, apesar das dificuldades, eu preciso

valorizar, respeitar quem eu sou pra depois lutar pra que o outro me respeite[...] (PAI NETO, 2023).

As análises anteriores dialogam com as proposições da autora Simone Nogueira (2019) quando discorre sobre os efeitos psicológicos do embranquecimento na vida dos afrodescendentes, pois a mensagem social direcionada a todos nós é que para ser humano é necessário ser branco e aqui podemos incluir desde as características físicas até os aspectos culturais de origem eurocêntrica.

[...]aconteceu meu primeiro transe, no dia 11 de abril de 1984, aos 10 anos de idade, eu não queria de jeito nenhum, porque tem muita coisa que a gente reproduz por causa de uma influência cultural maior que vai sendo repassada. A oralidade também pode repassar uma herança colonial e atingir o terreiro, através do pensamento das pessoas. Eu dizia que não queria isso pra mim, queria estudar, porque eu venho de uma família, que minha mãe sofreu muito com os meus outros irmãos, a gente era muito pobre [...]” (PAI MARIANO DE ÒSÁNYÌN, 2023)

Nessa perspectiva a sociedade dita que é necessário banhar-se com a brancura para permitir que o “desenvolvimento” chegue em nossas vidas nos tornando mais humanos, uma “raça melhor”, eles dizem. E o preço a se pagar para percorrer esse processo é a negação de quem somos, nosso pertencimento cultural, religioso e de nossas características fenotípicas em prol da assimilação dos valores e comportamentos do colonizador. “Portanto, descendentes de africanos têm a sua humanidade negada duplamente; tanto por sua origem histórica e cultural quanto pela marca que carregam no corpo: a pele negra” (NOGUEIRA, 2019, p.37). Em diálogo com essa citação Pai Mariano de *Osànyìn* diz:

[...]De tio Jorge e Pai Euclides pra cá esse discurso já foi mudando, mas eles viveram uma realidade, onde o povo antigo achava que ser de terreiro era sofrimento, tinha muita discriminação naquela época, se era homem piorou, porque chamavam de afeminado, um dos maiores preconceitos que tinha. Então, esses resquícios ainda perduram, mas em menor proporção [...] (PAI MARIANO DE ÒSÁNYÌN, 2023)

Comunicando-se com a trajetória dos mais velhos supracitados, Mãe Zuci fala a respeito de como a influência cultural hegemônica incidiu no modo inicial de pensar o seu pertencimento ao Tambor de Mina

Eu boleei com 11 anos na Casa da finada Denira, no bairro de Fátima, que hoje existe com a Mãe Euzita aqui no Sacavém. Mas, eu não queria, eu tinha 11 anos, não sabia o que era e eu não tinha terminado de estudar, não tinha casado e eu sempre fui madura, então eu disse: olha, mamãe, eu não vou querer uma coisa que eu não sei o meu amanhã e essas mulheres que dança Mina, não

trabalham, não estudam, não casam, era meu pensamento na época. Esse era o meu olhar até os 15 anos[...] (MÃE ZUCI, 2023)

Mãe Zuci continua a sua reflexão sobre a dureza dessa estrutura social para quem pertence às religiões de matriz africana. Conversa sobre as estratégias de preservação para sentir com menos intensidade a violência da discriminação na rua, no trabalho, nas relações cotidianas em geral. A gente entende, Mãe Zuci! Compreende as suas estratégias de preservação do sentir, pois em muitos momentos isso é zelar por nossa saúde mental.

Sim, tinha muito preconceito, ainda tem hoje, mas antigamente era mais difícil. Olha só, minha filha, eu sempre ando com a minha guia guardada bem aqui (mostra que guarda nos seios) ou na bolsa, acho que não tem nada ver, eu não tô me omitindo, eu tô poupando meu sentimento, porque as vezes eu encontro amiga evangélica, aí eu vou tá com a guia no pescoço? Eu tenho 82 anos, só falta completar no dia 03 de fevereiro, já tá bem aí, né? Sou de 1941, nasci numa segunda-feira às 6h30 da manhã, eu sei meu horóscopo todo! Então, eu trabalhei no Dutra e você sabe, que as repartições usam e abusam do terreiro, mas fogem! Muitas colegas vinham parar aqui sem saber que era eu a Mãe da Casa, muitos me encontravam na Casa de finado Jorge. Então, você sempre vai me encontrar com a minha guia, não amostra e isso não é se omitir é preservação pra mim. Não omito minha obrigação, a finalidade, que ninguém escolhe, foi um semeado de Deus! (MÃE ZUCI, 2023)

Agora, tratando do impacto da colonialidade para a saúde psicológica das crianças, que vivenciam o racismo institucional no dia a dia, Nobles (2009) chama atenção para equiparação das discriminações raciais com outros tipos de abusos e negligências, que as crianças podem sofrer, estão todas dentro da mesma categoria de violência e causam danos psicológicos significativos

[...]Reforçar na psique das crianças a mensagem de que ser negro é ser por natureza uma versão inferior e desviante de pessoa humana equivale a abusar das crianças e negligenciá-las. Pele clara e cabelo liso tornaram-se, e de muitas formas ainda são, os distintivos inquestionáveis de bondade e beleza. A cor clara e a proximidade da branca tornam-se o padrão do ser humano. Tornam-se a licença para o privilégio baseado na condição racial e a inegável evidência de que se é valoroso e bom. Por ser uma negação fundamental do mérito e do valor intrínseco da pessoa, o resultante "desejo de se aproximar da branca" se torna uma condição psicológica debilitante, patológica e destrutiva. "Embranquecimento" "blanqueamiento", vergonha da cor, "quero ser branco", ódio de si - tudo isso resulta numa condição psicológica movida pelo desejo disfuncional de ser branco (NOBLES, 2009, p. 288).

A introjeção dos valores coloniais gera amarras psíquicas no nosso povo, podendo fazer com que haja reprodução de ações discriminatórias e desvalorização da origem cultural. Nesse aspecto Mãe Kabeca de Xângo nos ajuda com a reflexão:

[...]Antigamente tinha muito isso, eu vou dançar, quero dançar, mas não quero que o meu filho, minha filha faça parte, quer dizer, você tá excluindo, então o que as crianças vão pensar disso? Que não é coisa boa! Então, aqui em Casa a gente tá fazendo muito isso de inserir. Aqui eu digo que são duas vertentes, duas linhagens, é o Tambor de Mina e o Candomblé, mas é só um espaço, só uma Casa, na hora de fazer a gente se une e a criança, nós estamos trazendo pra cá, muitos jovens que estão chegando, que já tinha, mas sempre tá chegando e a gente tá agregando. Pra mim é muito importante ter criança, porque é dali que começa, a continuidade tá bem ali, da cultura, dos aprendizados. Eles estão aqui e a gente tá sempre orientando, olha esse toque é assim, o nome dos toques. Pra mim crianças no meio da nossa religião é muito importante (MÃE KABECA DE XÂNGO, 2022).

A fala de Mãe Kabeca de Xangô caminha em direção às orientações de Nobles (2009) sobre como podemos tratar terapêuticamente as feridas coloniais abertas pelos processos de branqueamento. O autor propõe que façamos um trabalho de identificação dos impactos dessa violência psicológica e posteriormente é necessário que criemos projetos terapêuticos com base no que há de melhor e mais sofisticado na cultura africana e afro-brasileira.

As comunidades africanas livres(quilombos)que operaram como Estados independentes afrocentrados por quase dois séculos servem como um reservatório histórico para autenticar as sobrevivências culturais e políticas africanas nas Américas. Há no afro-Brasil, uma fonte de materiais para documentar o caráter africano das religiões (candomblé e outras), música e dança (samba, bossa nova e assim por diante) e artes marciais (capoeira) (NOBLES, 2009, p 285).

O contato com os núcleos de preservação dos conhecimentos ancestrais é de suma importância para que nós possamos ressignificar concepções sobre os elementos culturais africanos e afro-brasileiros. Pai Mariano de Òsányin nos oferece um conteúdo que exemplifica muito bem como essa relação é positiva.

Ancestralidade e identidade estão juntas. Então chegaram homens como Pai Euclides, tio Jorge Itaci, que foram buscando conhecimento e ensinando, que nós estamos lidando com fragmentos da natureza, essa natureza ela vai ser tão calma, quando a gente entra num rio de águas calmas, mas uma tromba d'água já vai movimentar mais. São elementos que vão está em estado de calma, outras em movimento, mudança, mas essa mudança não significa uma coisa má. Por isso, hoje, nós temos que empoderar essas crianças[...]" (PAI MARIANO DE ÒSÁNYÌN, 2023).

Assim sendo, o incentivo à presença das crianças no terreiro de Mina, promovido pelos pais e mães de santo, que auxiliam na construção desta pesquisa, representa uma quebra de paradigma que é manifestada pela antiga fala repetida tantas vezes, “terreiro não é lugar para criança”. Eles dizem o contrário, cada um a seu modo, a partir da dinâmica de cada Casa, mas entendendo sobre a importância de manter a infância viva e presente dentro desses territórios.

Com certeza! Antes se dizia, lá vem, invocando a criança! Mas, hoje, a gente precisa de abatazeiro, os antigos já foram e aonde a gente vai conseguiu? Caixeiras, abatazeiro, cabaceiro, eu tirei esse tabu, desde que eu botei minha Casa, porque eu acho que é das crianças, que se formam os grandes. Aí eu não chamo, com 10 anos vai pra droga, vai beber, vai fazer o que não deve, falta de que? De manutenção dos antigos. E por isso, eu tenho vontade de fazer aqui, uma escola pra caixeira, como um curso, porque eu tenho umas 4 netas jovem, uma dança, já a outra gosta de tambor de crioula, a menor que tem 5 anos, dança tambor que eu quero que tu veja! Então, é importante sim, eles têm que tá aqui no Centro, porque o conhecimento tá aqui [...]" (MÃE ZUCI, 2023).

Essa postura está consonância com o pensamento de Nobles (2019) sobre a elaboração das ferramentas terapêuticas, que permitam o contato com o nosso melhor, porque somos capazes e nossa intelectualidade é ancestral “[...] nossos ancestrais foram trazidos para o Novo Mundo destituídos de liberdade, ou seja, em grilhões, mas não chegaram destituídos de pensamento ou crenças sobre quem eles eram. Nossos ancestrais vieram com uma lógica e uma linguagem de reflexão sobre o que significava ser humano e sobre quem eles eram, a quem pertenciam e por que existiam [...]” (NOBLES, 2009 p.281).

Articulando-se ao pensamento acima podemos lembrar das ideias contadas por Mãe Zuci (2023) sobre o modo de enxergar as mulheres, que pertenciam a Mina e como após a sua inserção na religião e conseqüente contato com os ensinamentos presentes nesse território, a sua percepção muda a respeito da questão

Aí as coisas melhoraram, desde que eu comecei a me cuidar, eu tive estímulo de terminar os estudos, porque eu só tinha o primário, que se dizia. Aí eu fui terminar, fui fazer enfermagem, passei em 2 concursos no Dutra, fiquei no estado por 15 anos e saí, porque eu que quis, por causa da missão, eu quis me dedicar aqui de forma integral. Hoje, eu sou aposentada e tô aqui, colhendo o que eu plantei com grandes espinhos, mas hoje tô colhendo. E agradeço por tudo, os laços, o meio, os ambientes e por eles me guiarem pelo caminho certo, esse era o caminho certo, foi um chamado de Deus ((MÃE ZUCI, 2023).

Eles entenderam, antes de muitos, a importância do contato da infância com os conhecimentos ancestrais. Compreenderam bem antes da elaboração e vigor da lei 10.639/03, que propõem o ensino da cultura africana e afro-brasileira nas escolas. Já realizam esse trabalho com maestria há muito tempo, por isso, para além da criação de marcos legais é necessária articulação com as comunidades tradicionais, porque elas sabem como fazer e dominam a complexidade de preservar e ensinar os seus conhecimentos.

Então, o que eu tento aqui, como muitos, é inserir as crianças, porque a gente já perdeu muito isso lá atrás, que as crianças comessem cedo a buscar e de

certa forma isso trouxe prejuízos, porque quando se chamava, a criança já tinha ido pra outro rumo, buscando em outro lugar, já tinham perdido o interesse de buscar aquele conhecimento de domínio espiritual. E hoje, nós como zeladores, tentamos conduzir as crianças para que elas desde cedo busquem, tenham esse espaço, não dentro da gira, da iniciação, mas em algum espaço dentro da Casa para que possam ir aprendendo e se desenvolvendo. Por exemplo, a Festa do Divino é uma dessas ferramentas, as festas de São Cosme Damião, a festa de São Lázaro, que eu preciso das crianças (Pai Neto, fevereiro de 2023).

Esse percurso para discussão sobre os efeitos da colonialidade se faz necessário, porque é uma realidade, nos atravessam cotidianamente. Entretanto, o objetivo não é estagnar na dor, mas se aproximar da beleza que é pertencer ao Tambor de Mina, é trabalhar com a nossa capacidade, descrita pela professora Simone Nogueira (2019, p. 39) da seguinte maneira, “[...] descendentes de africanos devem ser capazes de reconhecer a sua própria conceitualização histórica e cultural sobre o que significa ser humano. Eles devem reconhecer a humanidade de seus povos originais, precisam se reconectar com a sua história e cultura ancestral desde o continente até a diáspora [...]”.

Desenvolver esta pesquisa no *Ilê Ashé Yemowá Abê* é direcionar o olhar para o belo, presente na riqueza da história e cultura afro-brasileira. É está próximo de quem acredita no poder da oralidade como vetor de encantamento, através do repasse de conhecimento, como nos lembra Mãe Zuci (2023), “No meu início na Mina, não se ia nem pra televisão, se dizia, Mina é fundamento oculto! Hoje, não existe mais esconderijo, nem pra doença, nem pra feitura. Acho que a gente tem que falar, não precisa mais se esconder. Eu achei bom abrir essa porta, até porque eu posso passar ensinamentos pra minha neta, eu posso conversar com você[...]”.

O contato com o terreiro é a possibilidade de empoderamento do povo negro, lá nos lembram constantemente sobre a nossa nobreza e intelectualidade como faz Zuci (2023), “[...] por isso, eu te digo, hoje é o dia de Reis! Dia de todo agradecimento, por nós estarmos nesse plano, por nossa existência, por tua sabedoria, que veio intelectual, mas veio para você, você não nasceu feita, mas tá com o seu capricho se fazendo, tá certo?”. Sabemos bem a importância dessa fala dentro de nossa estrutura social, pois sair do espaço de subalternização que insistem em nos colocar é um movimento diário e constante. Por isso, se os nossos traumas coloniais em alguma medida são repassados através das gerações, na mesma proporção às nossas tecnologias de cura configuram-se como herança ancestral.

Assim sendo, está no terreiro é ver, ouvir e sentir a beleza constantemente, através do afeto e acolhimento, que pode se expressar por meio do abraço dos encantados, da

bênção dada e recebida ou de cânticos, como o entoado por Pai de Mariano de *Òsányìn* no final de nossa conversa:

Eu desejo a você, Odara, Aláfia, Sová! Acredito que esse trabalho é importante, porque através da sua escrita vai se dá nome a uma história, que existe, mas não foi organizada e contada dessa forma. Para você vê, a ancestralidade traz a gente para contribuir de formas que a gente nem imagina. É uma felicidade o Amãhousú estar contribuindo junto com você. Iemanjá já sabia o que ela queria, são tantas formas que a gente tem para ajudar no terreiro. E, Érica, terreiro de Mina é isso, pé no chão! Eu me sinto tão bem quando vou à Casa de Iemanjá! Porque estou em família. Desejo toda sorte na tua trajetória, sei que você vai escrever só aquilo que deva escrever, porque Iemanjá sabe, ela conhece a cabeça, que ela escolheu, Odoyá! E no terreiro tudo que a gente faz é cantando e você é de Iemanjá, então a gente encerra comigo fazendo essa referência a esse Orixá, que é dona de todas as cabeças, que nos dá o equilíbrio, que traz pra nós a sabedoria de saber conduzir tudo o que é bom: Ayábá Tibé Ibú Omi (A Senhora das profundezas das águas); Ayábá Tibé Ibú Omi (A Senhora das profundezas das águas); Odô Mi ô Olossá Òlòókún (A grande Filha de Olokun); Olo Wô Ori Emi (Dona da minha cabeça Senhora do meu equilíbrio! Me abençoe, Mãe! Me proteja e me dê caminhos prósperos (PAI MARIANO DE *ÒSÁNYÌN*, 2023).

As considerações realizadas acerca da relação infância e Tambor de Mina demonstram que todas as Casas visitadas compreendem a importante presença da criança dentro de seus espaços. Percebemos que a educação ancestral, a convivência e os projetos direcionados para as crianças são fatores de repasse dos saberes inscritos na memória comunitária de terreiro. Encontramos na última Casa o, *Ilê Ewé Omo D' Òsányìn Amãhousú*, uma condição destintas das demais, uma criança iniciada com função religiosa, a comunidade constrói pedagogias próprias para inseri-la no universo de direitos e deveres da Mina. Junto a essa diferença, o Ilê *Amãhousú* investe em projetos para preservação da educação ancestral.

No caso de quando tem que ser iniciada, outra situação, a gente tem a minha sobrinha neta, ela teve que ser iniciada, ficou muito doentinha, já tinham levados ao hospital, fizeram exames, não deu nada. Minha sobrinha, mãe dela, chegou chorando e trouxe para cá, fiz o jogo, quando abro o jogo, deu que ela é de Sapatá com Xangô, aí eu perguntei o que se podia fazer, deu que ela tinha que ser iniciada, tinha 7 anos. estava toda cheia de feridas, aí passava o remédio que o médico receitou, as feridas se multiplicavam. Então a gente fez o primeiro remédio, determinado por Vodum, uma limpeza feita com quiabo e pipoca, passamos e foi secando. Depois, demos a iniciação dela! Hoje, ela está aí, quando chega na festa de São Lázaro, ela pipoca toda a pele. E aí, como tratar essa questão com a criança? A gente vai conversando, mostrando como é o corpo de São Lázaro e ela vai entendendo. Ela tem a dinâmica de atividades dentro do terreiro, toca ferro, acende a vela para o Vodum dela, sabe reverenciar, mas também brinca, corre e gosta do celular, as coisas na vida dela vão acontecer no tempo de Vodum (PAI MARIANO DE *ÒSÁNYÌN*, 2023).

Não há modelo errado ou certo, pois é nossa herança a diversidade de cosmopercepções a respeito da vida. O paradigma superado pelos líderes das Casas de

Axé, “[...]diziam que terreiro não era lugar para a criança[...]” (DEDÉ DE BOÇÓ CÓ, 2019), revela um fragmento das inúmeras lutas travadas contra a colonialidade ao longo das gerações. São esses valores, que podem também afetar o povo de santo, que afastam a infância desses territórios, a justificativa é estrutural. Não busquemos explicações no campo da individualidade, não amolemos facas históricas que seguem apontadas em nossa direção, pois o racismo é tecnologia institucionalizada, não nasce conosco é invenção do branco.

Diante dessas colocações, reitero a utilização da literatura de Bâ (2003) e (2010); Gá e Larkin (2022); Simone Nogueira (2019); Renato Nogueira (2019), Nobles (2009); bem como a de Sodré (2017) para construção do referencial, mas além desses, também utilizo como fundamentação teórica as epistemologias de Mãe Dedé de *Boço Có* (2019); *Abinokó Biné Gomes* (2022); Mãe Kabeca de Xângo (2022); Mãe Iolanda (2023); Rosa Maria (2023); Pai Neto (2023); Mãe Zuci (2022); Mãe Zeca de *Boço Von Dereji* (2022) e Pai Mariano de *Òsányìn* (2023) numa tentativa de tornar esses escritos ponte de diálogo e significados para todos que contribuíram na construção deste trabalho.

À vista disso, as narrativas dos entrevistados serão transcritas na íntegra no item a seguir. Acredito que a leitura das falas ainda no corpo do texto reforça o entendimento da relação entre infância e Tambor de Mina. Essas concepções podem ser melhor compreendidas quando contextualizadas, através da trajetória vivida e contada aqui por cada mais velho, pois deixam muitas pistas e ensinamentos sobre essa relação.

4.2. VIVÊNCIAS E ORALIDADE- OS MAIS VELHOS E SUAS TRAJETÓRIAS

Para além das análises já realizadas em diálogo com os entrevistados e os outros autores, penso ser relevante que as narrativas de cada mais velho, citados e apresentados de modo sucinto anteriormente, sejam transcritas nesse espaço, devido a sua riqueza epistemológica e por acreditar, que referenciar desse modo, também é respeitar e assumir a validade dos conhecimentos, que constituem o chão teórico deste trabalho, pois sabe melhor sobre a caminhada quem percorre o caminho e como nos ensina Hampâté Bâ,

Quando se reconstitui um acontecimento, o filme gravado desenrola-se do começo ao fim, por inteiro. Por isto, é muito difícil para um africano de minha geração “resumir”. O relato se faz em sua totalidade, ou não se faz. Nunca nos cansamos de ouvir mais uma vez, e mais outra a mesma história! Para nós, a repetição não é um defeito (BÂ, 2003, p.14).

MÃE DEDÉ DE BOÇÓ CÓ

Pesquisadora: E para as crianças? Qual a importância do terreiro na construção de suas identidades?

Mãe Dedé de Boçó Có: Terreiro não é só na hora do Toque, sabe? Terreiro é escola também, aqui a criança recebe educação com base na ancestralidade. A educação do respeito aos mais velhos, do respeito a todos, do saber ouvir para poder falar, da importância de estar em comunidade, de saber partilhar e conviver com as diferenças. Olha para cima, minha filha! Tá vendo? Os santos católicos estão juntos com os santos da Mina. Eles não se misturam, mas coexistem aqui! Também é uma forma de ensinar sobre respeito às diferenças para as crianças e jovens.

Pesquisadora: Fala um pouco sobre como é a rotina das crianças aqui dentro?

Mãe Dedé de Boçó Có: As crianças daqui são netos, filhos e sobrinhos de filhos de santo, essa relação familiar é presente. A gente, atualmente, desenvolve atividades voltadas para as crianças. Atividades culturais e educativas. Temos as oficinas de toque, para aprenderem a tocar os instrumentos, oficina de tambor de crioula e capoeira, as crianças, também, fazem parte da Festa do Divino Espírito Santo. O terreiro tem um papel social muito importante, as atividades não são só para nossas crianças, mas para as crianças de toda comunidade dos arredores. Essa preocupação com a infância é tradição, Pai Jorge sempre teve esse cuidado. Fundou aqui a Escola Infantil Joana D'Arc, além dos cursos de bordado. Infelizmente, a falta de recursos financeiros e de apoio do governo, atrapalhou a continuidade do projeto. Em tempo mais recentes tivemos, no governo Lula, também projetos para o aprendizado de confecção de chapéus no canutilho, bordados em rechilieu, confecção de caixas do Divino Espírito Santo e flores feitas em EVA, mas com o fim do governo, o apoio acabou.

Mesmo sem esse apoio continuamos realizando projetos voltados para crianças e jovens, por conta própria, além de outras ações, porque o caráter social do terreiro é muito importante, aqui tem palestras sobre saúde e educação, fazemos doações de comida e roupas, para instituições como Aldenora Belo e Cruz Vermelha. Além disso, terreiro é acolhimento, somos professores, psicólogos, psiquiatras, precisamos de tantos conhecimentos para acolher, escutar quem chega e ajudar. Se é de ficar no terreiro a gente acolhe, se for de encaminhar para médico encaminha. O terreiro é uma grande escola ancestral, nós fazemos de nossos filhos abatas, que tocam tambores, aprendem a tocar

ferro e a cabaça também. Temos as nossas serventes, que tem função de servir as entidades e zelar pela casa de santo, além do auxílio nas atividades, que acontecem aqui.

Pesquisadora: E a relação das crianças com a espiritualidade do Tambor de Mina?

Mãe Dedé de Boçó Có: Se dá na convivência em comunidade, a gente não nega a presença da criança no terreiro, convivência produz axé, é em comunidade que elas fortalecem a sua relação com a cultura e a gente pode cuidar de perto da educação delas, através de nossas raízes. Antigamente, era mais difícil, diziam que terreiro não era lugar para a criança. Hoje, já mudou mais, criança é continuidade, precisa conviver e aprender aos poucos, mas aqui a gente não inicia crianças na religião. Temos o entendimento, que a criança precisa de tempo para experimentar o terreiro, ter tempo de ser criança sem tantas responsabilidades, porque Tambor de Mina é muita responsabilidade, mais na frente com maturidade se decide o caminho na religião.

Pesquisadora: Como se trabalha a questão do enfrentamento do racismo religioso com as crianças?

Mãe Dedé de Boçó Có: Preconceito tem em todo lugar, dentro da família e do terreiro. Quando se é pobre, mulher e negro é bem pior, eu sofri muito preconceito, e ainda sofro muitas críticas destrutivas. Há opressão do preconceito dentro das próprias comunidades de axé, dentro também existe resistência a nós. As crianças, também vão enfrentar essas dificuldades, acho que menores do que eu enfrentei, mas existe e por isso tem que ter educação aqui dentro, para fortalecer eles e mostrar a importância da humildade, respeito, amor e afeto, porque Vodum é isso. A educação ancestral pode combater o preconceito e aproximar nossas crianças, jovens de boas ações, assim como todos os outros, que estão aqui. Eles são continuidade, precisamos formar, para atuarem dentro e fora da comunidade como bons exemplos. O terreiro não pode morrer, precisa continuar.

ABINOKÓ BINÉ GOMES

Pesquisadora: Abinokó, o senhor pode se apresentar falando um pouco sobre sua história?

Abinokó Biné Gomes: Meu nome completo é Benedito Bazilio Gomes Filho, Abinokó Biné Gomes, os olhos de Iemanjá. Sou filho de Averequete com Oxum, Pai

Jorge dizia que o significado de Abinokó era justamente esse, os olhos de Iemanjá. O meu papel no Ilê Ashé Yemowá Abê é ser os olhos da Casa, aceitei essa função, porque foi um chamado de Iemanjá, a grande Mãe, ela é responsável por levar as cabeças para onde devem estar. De modo geral, a minha função como Abinokó, é um trabalho de preservação da memória da Casa e da luta pela garantia de direitos do povo de santo, através de projetos com ou sem articulação às políticas públicas. Nesse aspecto, acho que a Casa de Iemanjá sempre esteve à frente do seu tempo. Acredito que pela personalidade de seu fundador, Pai Jorge, a exemplo disso, ele fez parte do primeiro grupo de homens feitos, porque antes a linhagem era de mulheres líderes no Tambor de Mina. Foi feito no Terreiro do Egito, antigamente, falavam fazer remédio, quando a pessoa precisava ser feita.

Pesquisadora: Abinokó, sua função está intimamente ligada a processos de educação e informação, certo?

Abinokó Biné Gomes: Sim, hoje, estou presidente da Federação de Umbanda e Culto Afro do Maranhão. E essa caminhada vem de muito tempo, essa luta pela garantia dos direitos do povo de santo, através da informação, da educação, é desde os tempos de Pai Jorge, o acompanhei muito nesse trabalho, aprendi muito com ele, sempre tomamos a frente dessa questão pautando a sua importância. Veja só, de 1988 a 2000, fizemos inúmeras participações em palestras, congressos levando a temática do diálogo sobre intolerância religiosa. Acreditávamos, que a regulamentação do terreiro, enquanto instituição ajudaria no desenvolvimento de projetos educacionais para comunidade, nós fomos a primeira Casa de Santo a ter CNPJ em 1958. A Escola Infantil Joana D'Arc foi fruto dessa regularização, os cursos de bordado, corte e costura também. Mas, com a falta de apoio, verba do governo, que inicialmente nos ajudava, não foi possível prosseguir com o trabalho. O que é uma pena, porque na época era a única escola infantil do bairro. É aqui que eu digo, força para fazer e elaborar bons projetos nós temos, mas é necessário apoio também, das políticas públicas. Nem sempre nós conseguimos sozinhos.

Pesquisadora: Como o senhor enxerga o papel do terreiro como esse espaço educacional relacionado a presença das crianças?

Abinokó Biné Gomes: Terreiro é quilombo, você sabe disso né? É só pensar no Terreiro do Egito, sua história e formato. terreiro é quilombo e quilombo é espaço de educação. A presença da criança é fundamental aqui! Veja os escritos de Nunes Pereira,

só foi possível, porque ele cresceu na Casa das Minas. Se tem criança no terreiro, tem preservação de memória e continuidade.

Antigamente, era mais difícil a permissão dessa presença da criança, diziam que terreiro não era lugar para a criança, acho que tem a ver com o preconceito que se sofria por pertencer às religiões de matriz africana, era tudo mais intenso e as claras. Hoje, ainda existe muita violência e a gente ainda luta muito, mas antes era bem pior. Então, acho que era uma forma de proteção também, não permitir a presença da criança para evitar que sofresse a violência do preconceito. Mas, hoje, a gente vem trabalhando no sentido contrário, com os mais velhos e as crianças, porque a permanência delas é importantíssima, a presença pode sim significar fortalecimento das suas identidades, através de uma educação ligada às raízes do Tambor de Mina. Ter orgulho de pertencer a religião, também é lutar contra o racismo. Eu e dona Bidoca temos um projeto de incentivo à leitura de livros afro-brasileiros, que contenham a história dos reis e rainhas da nossa cultura. É importante que nossas crianças tenham acesso a esses conteúdos, a gente só precisa de incentivo e apoio para pôr o projeto em prática.

Pesquisadora: Ouvindo o senhor falar sobre a importância da relação infância e Tambor de Mina, vem à mente a dificuldade que estou tendo de achar literatura que fale sobre a questão. O senhor conhece algum estudo realizado, que trate do assunto?

Abinokó Biné Gomes: Não, acredito que seu trabalho é pioneiro, é importante, porque a gente precisa discutir a questão. As pessoas não se interessam muito em estudar o assunto e os de dentro das comunidades de axé, ainda apresentam uma resistência em falar sobre, acho que é por isso a sua dificuldade. Mas, pode fazer o caminho da oralidade, buscar na boca dos mais velhos, vê o que eles pensam a respeito. Por exemplo, Mãe Iolanda do Terreiro do Justino na Vila Embratel; Mãe Kabeca da Casa Fanti Ashanti, fundado por Pai Euclides; Pai Nemésio de Verequete no Pão de Açúcar, são alguns nomes, a quem você pode visitar, tem outros que posso indicar depois.

MÃE KABECA DE XANGÔ

Mãe Kabeca de Xangô: Essas informações não podem faltar, cheguei na casa Fanti Ashanti aos 7 anos de idade, em 1960, fui criada por Pai Euclides, fundador da Casa Fanati Ashanti e sua esposa Dona Iraci. Fui criada muito bem por eles, pelos encantados, Voduns e Orixás, que cuidaram também, muito bem de mim. A partir dessa data inicio minha vida espiritual, por meio da vivência no terreiro. Aos 13 anos fui escolhida para

ser Mãe Pequena do terreiro, não assumindo, mas recebi o cargo. Fui aprendendo, me dedicando e em 1975 assumiu o cargo de Mãe Pequena, a segunda a assumir esse cargo, sucedendo Mãe Isaura, primeira Mãe Pequena da Casa Fanti Ashanti.

É uma vida muito boa, eu não tenho o que reclamar da minha religião, de jeito nenhum! A religião me ajudou a ser sensata, a ter equilíbrio. São 46 anos de feitura no Tambor de Mina e no Candomblé fui feita com 38 anos. Pai Euclides nos deixou em 2015 e eu assumi, a responsabilidade sobre as duas Casas, duas Casas em uma. Estou aqui sendo um pouquinho de cada coisa, o pessoal diz que a vida de terreiro é árdua, é sim, não deixa de ser, mas quando você sabe manusear, respeitar, ter carinho, ter equilíbrio mental e espiritual, você consegue, você consegue levar, consegue fazer, agregar pessoas. É difícil lidar com o ser humano, isso eu estou aprendendo ainda. Mas, tenho conseguido, por mais difícil que seja, porque para ser uma grande líder, você precisa ter uma caminhada, ter vivência, ter discernimento, equilíbrio, tem que ter prática, cuidado com as pessoas, saber ouvir e ter resposta.

Pesquisadora: Mãe Kabeca, é uma caminhada de muita dedicação e cuidado ao outro?

Mãe Kabeca de Xangô: Sim, mas tem que ter um tempo para a gente também, o tempo do autocuidado, pra poder cuidar do irmão, você precisa tá bem, equilibrada, pra cuidar de uma Casa, de um irmão, da sua família, pra cuidar de todos os que vêm em busca de ajuda. Eu gosto de sorrir, gosto de ser essa pessoa que você está vendo aqui. Às vezes eu choro junto com as pessoas, porque a vida do ser humano é muito delicada, se a minha é delicada, que dirá a de quem vem em busca de ajuda. Às vezes eu choro, por querer ajudar. A gente precisa ter humildade e respeito pelo outro, porque Orixá quer simplicidade. Tem que respeitar as pessoas, não podemos agir com soberba, humilhar, tento fazer minha parte com simplicidade ao longo do tempo. Em 2023 faço 70 anos e eu quero comemorar com alegria e simplicidade!

Pesquisadora: Mãe Kabeca, a partir do seu relato posso dizer, que a senhora foi criança de terreiro? Foi apontada na adolescência para assumir um cargo de liderança. Como a senhora enxerga a inserção da criança nesse espaço?

Mãe Kabeca de Xangô: Sim, fui criança de terreiro. Eu acho assim, aqui em Casa nós temos grupos, grupo de tambor de crioula e toques, eu acho que é importante você inserir, não tirar a criança, dizer que não pode isso, não pode aquilo. Antigamente tinha

muito isso, eu vou dançar, quero dançar, mas não quero que o meu filho, minha filha faça parte, quer dizer, você está excluindo, então o que as crianças vão pensar disso? Que não é coisa boa! Aqui em Casa a gente está fazendo muito isso de inserir. Aqui eu digo que são duas vertentes, duas linhagens, é o Tambor de Mina e o Candomblé, mas é só um espaço, só uma Casa, na hora de fazer a gente se une e a criança nós estamos trazendo para cá, muitos jovens que estão chegando, que já tinha, mas sempre tá chegando e a gente tá agregando. Para mim é muito importante ter criança, porque é dali que começa, a continuidade está bem ali, da cultura, dos aprendizados. Eles estão aqui e a gente está sempre orientando, olha esse toque é assim, o nome dos toques. Pra mim crianças no meio da nossa religião é muito importante.

Pesquisadora: E têm muitas crianças aqui?

Mãe Kabeca de Xangô: Temos! Bisneto de santo, minha netinha biológica, eles vêm, participam do Tambor de Crioula, a criança é a continuidade de tudo isso. Aqui a gente não inicia crianças na religião. Já se fez crianças a partir de 12 anos, mas hoje, eu prefiro aguardar mais, porque às vezes a criança cresce e quer outro caminho, por exemplo, o meu filho foi apontado pelo meu Xangô, aos 9 anos, só agora com 36 anos, ele veio se iniciar. Quer dizer, foi uma vida, ele foi apontado, mas não sabíamos se iria querer seguir, ele hoje é o meu suporte, me ajuda muito aqui, junto com uma equipe de outros filhos de santo. Então é assim que a gente vai agregando as crianças, ensinando, educando a respeitar os mais velhos, respeitar outras religiões, porque a gente faz parte de uma religião muito discriminada, você sabe disso, mas a gente não ensina as nossas crianças a discriminar outras religiões, a gente ensina a respeitar o próximo dentro de suas diferenças. Temos oficina de Tambor de Crioula, de bordado e corte costura, da caixa do divino, as crianças aprendem também sobre a função das folhas, a relação delas com o sagrado e a utilização, então, tudo no terreiro é um aprendizado. Vários ensinamentos numa só Casa.

MÃE ZECA DE BOÇO VON DEREJI

Pesquisadora: Mãe Zeca, fala um pouco sobre a senhora, sobre sua história na Casa de Iemanjá, por favor!

Mãe Zeca de Boço Von Dereji: Sou Maria José Pacheco Soares, Mãe Zeca de Boço Von Dereji. Ah, Casa de Iemanjá! Casa do meu Pai de Santo, do meu cumpade de alma! Minha Casa de Santo, a Casa que conheci desde pequena, sou irmã de santo de Mãe

Dedé, tua tia de santo! Eu adoro aquela Casa, para mim chegar ali, eu sinto que tem uma força que me leva. Sou a dançante mais velha da Casa, 60 anos de dançante. Tu está bem amparada, numa Casa de peso, minha filha, tu não tá atoa não. Meu Senhor é Boço Von Dereji! A primeira vez que caí no santo, foi véspera do aniversário do meu senhor, véspera de Santo Antônio, ia fazer 13 anos, já comecei dançando. Antigamente, quando a pessoa caia já ficava lá, só vinha na última noite de Tambor, ficava de cabeça amarrada. Minha mãe chorava, porque nunca tinha acontecido isso, foi o primeiro tambor que fui olhar, quem me agarrou foi Seu João de Lima, Rei dos Botos. Eu sou do tempo que Pai Jorge ia fazer a cura lá no Calhau, nós tinha que atravessar de canoa. Até hoje ainda danço, estou com 73 anos, minha filha, mas quando a saúde deixa, ainda danço.

Pesquisadora: É bonito o jeito como a senhora fala da Casa de Iemanjá e da sua ligação com o seu Senhor, pode falar um pouco mais sobre essa relação?

Mãe Zeca de Boço Von Dereji: A minha relação com o meu senhor, Boço Von Dereji, é algo que eu não sei explicar não, só sei sentir e sei que é bonito, aquela coisa assim, que quando vejo já tomou conta de mim, uma coisa linda em cima de mim. Queria muito ter mais saúde pra voltar a dançar a minha Mina mais vezes com aquele jogo de braço, igual Pai Jorge dizia. Coisa mais linda!

Pesquisadora: Mãe Zeca, o objetivo principal desta pesquisa é tentar compreender a relação entre infância e Tambor de Mina. Para senhora, qual a importância da presença da criança no terreiro de Mina?

Mãe Zeca de Boço Von Dereji: Tem muita Criança na Casa de Iemanjá, tem o Guilherme, neto de Dedé, você já viu? Bonitinho demais tocando! Outro dia me mostraram um vídeo dele sambando no telefone, achei bonito de mais de ver, tem Vitinho, também, neto de Mãe Joana, acho que eles vão para a frente, eles que vão acompanhar o Tambor de Mina, não são atoa não! Tem Pietro de Sandra também, ele foi mordomo no Divino Espírito Santo. Acho uma coisa bonita ver a criança no terreiro, duas netas minhas foram bandeirinhas na festa do Divino Espírito Santo. É importante, né? Porque eles que vão cuidar daqui para a frente, a gente não é eterno, eles têm que aprender e é bom ter esse lugar, que ensina como na Casa de Iemanjá. É isso que eu acho. É um lugar de cuidado e proteção. As crianças são cuidadas pelos mais velhos e pelos encantados também. Pois é, lá na Casa de Iemanjá tem cuidado! E tu quem é teu Senhor?

Pesquisadora: Sou filha de Oxóssi com Iemanjá!

Mãe Zeca de Boço Von Dereji: Ah, é gente de peso, igual a Casa de Iemanjá. Está segura, minha filha! E é importante está feliz também, porque Vodum desce pesado na Casa de Iemanjá. Eu sou de Iemanjá, também, vou pegar meu rosário para você vê, aí a gente tira uma foto. Eu espero ter ajudado, sua velha tá aqui pra conversar, ensinar o que precisar, voltar mais vezes, a casa tá aberta pra filha de Oxóssi.

MÃE ZUCI

Mãe Zuci: Tu me viste lá? No tambor de Caboclo Roxo? Quando o finado Jorge era vivo eu que arrumava a mesa, Caboclo Roxo escolheu a minha croa e a de finado Jorge, eu era mais velha que ele dois anos. Todo ano eu vou assistir, dançar não, eu já me sinto cansada, minha resistência na perna está muito pouca. Essa Casa aqui é dele, mas é assentado de Dom João, mas ele é o dono, até no documento é dele, enquanto a gente não colocou o nome dele, a gente voltou 2 a 3 vezes no cartório, a moça sorria e dizia: “tá faltando alguma coisa”! No meu início na Mina, não se ia nem para a televisão, se dizia, Mina é fundamento oculto! Hoje, não existe mais esconderijo, nem para a doença, nem pra feitura. Acho que a gente tem que falar, não precisa mais se esconder. Eu achei bom abrir essa porta, até porque eu posso passar ensinamentos para minha neta, eu posso conversar com você, mas antes não, há 20 e 30 anos atrás, quando existiam as poderosas Mães da Casa das Minas e de Nagô isso não existia.

Pesquisadora: Mãe Zuci, me conta um pouco mais sobre a sua história, por favor!

Mãe Zuci: Eu bolei com 11 anos na Casa da finada Denira, no bairro de Fátima, que hoje existe com a Mãe Euzita aqui no Sacavém. Mas, eu não queria, eu tinha 11 anos, não sabia o que era e eu não tinha terminado de estudar, não tinha casado e eu sempre fui madura, então eu disse: olha, mamãe, eu não vou querer uma coisa que eu não sei o meu amanhã e essas mulheres que dança Mina, não trabalham, não estudam, não casam, era meu pensamento na época. Esse era o meu olhar até os 15 anos, aí eu fui enviada para casa de uma senhora por nome Jesuína Diniz Barbosa (Mãe Zuca) ela morava alí no Retiro Natal, lá era só sessão, aí eu me agradei porque era só sessão, mas eu não sabia o que me esperava, a gente não sabe, né? Quando eu cheguei lá com essa idade, o dono da cabeça dela, Índio Sapequara, ganhou um sítio lá em Pedrinhas, depois da penitenciária. Aí, aproveitei para fugir, me afastar da Casa, arrumei um casamento com 18 anos.

Depois de um tempo, com 3 anos de casada, lá vem aquelas coisas, mais forte do que nunca! Aí, tive que me preparar na Cura, me preparei em Piancó, fui de canoa no ano 1955, lá foi feito o meu serviço. Quando me levantei da Cura foi com Príncipe Laurentino. Depois de feita, teve um episódio, que o caboclo se manifestou na minha cabeça na Casa de Mãe Zuca e disse que o meu vestido de casamento era para me preparar na Mina, e eu disse: quem casou fui eu, é ele quem vai mandar? Eu era muito desobediente! Mamãe guardava o vestido com cuidado numa mala, estou contando a história pra eu chegar na cabeça, essa situação, que eu quero te contar. Aí, um dia, mamãe foi receber dinheiro e me deu no toco, eu vou cortar aquele vestido de casamento! Eu faço um mais curto e o resto eu faço para as meninas, minhas filhas. Sem exagero, o vestido tinha 10 metros, porque era godê, com muitos bordados, parecia pluma de algodão, muito bonito! Eu cortei o vestido todinho, não fiz nem para mim, nem pras meninas. Criança, era pano cortado!

Essa história do vestido foi véspera de São João do ano de 1963. Quando foi à noite, existia uma brincadeira por nome Côco Marajá e eu saí com os pequenos tudo enrabichado! Lá para onde hoje é a Rua do Poço e eu fiquei defronte, ele era todo macumba! Tarara, tarara, tarara, lá vem ele chegando, o Tambor de Mina e a orquestra, aí me deu uma dor de cabeça, que parece que rachou ela, eu fiquei encostadinha. Logo passou um senhor por nome Zé Branco e disse: “vou já te dá essa abertura, pra te dizer como foi que aconteceu aquilo que a gente não foge”. Aí, eu disse para ele chamar mamãe e me apaguei, era véspera de São João e só voltei véspera de São Pedro. Quando eu acordei já estava lá no sítio de dona Jesuína, tatan, tatan, doidinha, me levaram até pra colônia, fizeram exame e não tinha nada. Pronto! Fui feita na Mina. Ficou Dom João o dono da cabeça e Caboclo Roxo o Pai. Foi uma taca, muita taca, minha filha, para eu entregar esta cabeça aqui e Iansã, também é minha senhora. Aí eu entrei na trilha, mas agora já estou querendo fugir, tô no final. Fala mais, pergunta!

Pesquisadora: Mãe Zuci, depois que a senhora começou a se cuidar na Mina, as coisas melhoraram?

Mãe Zuci: Aí as coisas melhoraram, desde que eu comecei a me cuidar, eu tive estímulo de terminar os estudos, porque eu só tinha o primário, que se dizia, aí eu fui terminar, fui fazer enfermagem, passei em 2 concursos no Dutra, fiquei no estado por 15 anos e saí, porque eu que quis, por causa da missão, eu quis me dedicar aqui de forma integral. Hoje, eu sou aposentada e estou aqui, colhendo o que eu plantei com grandes espinhos, mas hoje estou colhendo. E agradeço por tudo, os laços, o meio, os ambientes

e por eles me guiaram pelo caminho certo, esse era o caminho certo, foi um chamado de Deus.

Pesquisadora: E aqui, qual a história da Casa?

Mãe Zuci: Esta Casa descende da Casa do Sítio, Centro Espírita Tambor de Mina Santa Bárbara de Jesuína Diniz Barbosa, a Mãe Zuca. Todos já faleceram e a Casa foi desfeita. Esta Casa aqui tem 33 anos, fundada em 1 de dezembro de 1990, se chama por nome Centro Espírita Tambor de Mina Iansã e Oxóssi, enquanto eu não botei Caboclo Roxo, não deu certo! É ele, Tupinambá e Sete Flecha, são os Oxóssi daqui. Aqui é Tambor de Mina e Cura uma vez no ano. Só depois que Mãe Zuca faleceu, que sentei a minha Casa, só me apartei dela por morte. Ela não jogava tarô, nem gostava de baralho, gostava da velinha dela, isso que ela me passou, não gostava daquelas velinhas de apelido por pobre, que nem bem se ia fazer o pedido, a vela já se acabou, ela dizia: “você não trabalha com essa vela, que pra quem você vão pedir nem escuta”. E me ensinou a dar valor à religião, ter orgulho de fazer parte, apesar das dificuldades e preconceito.

Pesquisadora: A senhora enfrentou muito preconceito?

Mãe Zuci: Sim, tinha muito preconceito, ainda tem hoje, mas antigamente era mais difícil. Olha só, minha filha, eu sempre ando com a minha guia guardada bem aqui (mostra que guarda nos seios) ou na bolsa, acho que não tem nada ver, eu não estou me omitindo, eu tô poupando meu sentimento, porque as vezes eu encontro amiga evangélica, aí eu vou tá com a guia no pescoço? Eu tenho 82 anos, só falta completar no dia 03 de fevereiro, já está bem aí, né? Sou de 1941, nasci numa segunda-feira às 6h30 da manhã, eu sei meu horóscopo todo! Então, eu trabalhei no Dutra e você sabe, que as repartições usam e abusam do terreiro, mas fogem! Muitas colegas vinham parar aqui sem saber que era eu a Mãe da Casa, muitos me encontravam na Casa de finado Jorge. Então, você sempre vai me encontrar com a minha guia, não mostrar não é se omitir é preservação para mim. Não omito minha obrigação, a finalidade, que ninguém escolhe, foi um semeado de Deus!

Isso tudo foi herança da minha raiz. Por exemplo, minha mãe era espírita, mas não me recriminava, eu era filha única, fazia tudo para mim, minha roupa ela gomava do avesso e do direito, mas na hora de ir no Tambor, não ia. Já meu pai chorava do começo ao fim, eu digo: tocava nele! E ele tinha um Siriaquim, no dia que esse Siriaquim vinha, só eu para dominar. Uma vez no ano esse Siriaquim vinha, se não era por São João, vinha

São Pedro. Ele ia parar muito na casa do finado Jorge. E o nome dele era Siria! E o invisível, que se manifestava nele era Siriaquim, não sei se era da família de Légua, não sei se era de Dom João, mas eu sei que era um desses boeiros! Era sim, porque só vinha São João, quando não, São Pedro. Hehem, essa história toda, mas eu quero chegar onde tu queres, pode falar!

Pesquisadora: Sim, Mãe Zuci, além de saber um pouco da sua história, o meu interesse também, é saber o que a senhora pensa sobre a importância do terreiro de Mina para as crianças.

Mãe Zuci: Muito grande os erês, importantíssimos os erês, importância material e espiritual muito grande. Se eu não tivesse a carência que tenho, eu já teria feito uma obra, que hoje teria o nome de Obra de Proteção à Infância Pobre, eu não pude. Mas, as crianças, são os inícios, por isso, eu te digo, hoje é o dia de Reis! Dia de todo agradecimento, por nós estarmos nesse plano, por nossa existência, por tua sabedoria, que veio intelectual, mas veio para você, você não nasceu feita, mas tá com o seu capricho se fazendo, tá certo?

Pesquisadora: Está certo! Muito Obrigada! Mãe, e aqui tem muita criança?

Mãe Zuci: Ah, têm! Têm o meu neto que toca, de 3 anos, agora eu estou com um de 5 pedindo cabaça. Têm 3 que tocam, são meu abatazeiro mirim, tem um que só queria tambor, começou com o tambor e toca cabaça.

Pesquisadora: A senhora acha importante eles tocarem, desde cedo?

Mãe Zuci: Com certeza! Antes se dizia, lá vem, invocando a criança! Mas, hoje, a gente precisa de abatazeiro, os antigos já foram e aonde a gente vai conseguir? Caixeiras, abatazeiro, cabaceiro, eu tirei esse tabu, desde que eu botei minha Casa, porque eu acho que é das crianças, que se formam os grandes. Aí eu não chamo, com 10 anos vai para a droga, vai beber, vai fazer o que não deve, falta de que? De manutenção dos antigos, e por isso, eu tenho vontade de fazer aqui, uma escola para a caixeira, como um curso, porque eu tenho umas 4 netas jovem, uma dança, já a outra gosta de tambor de crioula, a menor que tem 5 anos, dança tambor que eu quero que tu veja! Então, é importante sim, eles têm que estar aqui no Centro, porque o conhecimento tá aqui. Quer conhecer o Centro?

Pesquisadora: Quero sim, Mãe Zuci! Como a senhora gostaria que eu escrevesse seu nome na pesquisa?

Mãe Zuci: Meu nome é Maria Zuci Sousa Clovial, mas pode ser Mãe Zuca ou Mãe Zuci. Tinha Mãe Zuca, que já se foi com Deus, mas o meu nome é Zuci e desde criança me chamam Zuca. Pensando assim, Zuci é só eu, se for no cartório, num ônibus, numa igreja e perguntar, pode olhar, que sou só eu. Acho que Mãe Zuca pode existir outras, bote Mãe Zuci, que é o meu nome original e não foge, é o mais certo, não quero ser confundida e mais tarde eu quero ser chamada vó Zuci. Sabe, eu estou um pouco triste, por causa dessa deficiência do ouvido, mas eu não vou me desesperar, porque ferro gasto né? E a gente está tentando um aparelho auditivo e eu só peço a Deus, que não chegue total na cabeça, porque eu sou lúcida, eu leio jornal sem óculos, eu assino embaixo, eu dirijo o Tambor, eu dirijo quem vem me pedir opinião. Então, isso me conforta e dá força! Vamos conhecer o Centro! Tira a tua bolsa do chão, que a bolsa que a gente ganha dinheiro, não se bota no chão. Vai na frente, que eu vou atrás para ninguém te mexer. E teu senhor e tua senhora, quem é?

Pesquisadora: Sou filha de Oxóssi com Iemanjá. Estou na Casa do meu Pai.

Mãe Zuci: Ah! Ele é pêa, mas é firmeza! Vê com quem tu vai te encontrar agora. Aqui é a sala de Caboclo Roxo. Olha aí! É ele aí, nós duas, tirar uma foto com ele. Tira aqui uma foto nossa, eu com minha irmã bebê. É assim mesmo que ele é, brabo, quando ele está em cima de mim eu fico igual a ele, zangado! Aqui é assim, eu gosto das minhas coisas ajeitadas, no começo eu não queria, mas já que você assume uma coisa e está lhe dando um forte resultado, está lhe dando uma estima, então tem que fazer direito. Se eu pegar R\$10,00 e disser que é pra Caboclo Roxo é para ele e não tem o que se faça. A Casa dele é banco fixo, trono fixo, tem o quarto dele, quarto de saída de médium, quarto de médium se vestir e Peji. Aqui é assim, minhas outras paixões são as plantas e as crianças. Se eu tivesse condições, fazia aquela creche de apoio para as crianças, eu tenho um tempo disponível e eu dirigia. Eu só quero ficar por aqui enquanto eu estiver lúcida, porque até título eu tenho, ganhei no dia 26 de julho da Mulher Negra Latina Americana e Caribena e reconhecendo todo mundo, podendo conversar com vocês. Assim, quando disserem, Érica vem lhe ver, eu vou lembrar, ah, Érica! Porque gostei muito de ti! Espero que tenha sido o suficiente para o que tu queria. Precisar de algo mais para completar, volta que eu digo, que o mundo é bem pequeno e a gente sempre se encontra. Você é bem-vinda! E leva um pedaço de mim!

MÃE IOLANDA E MARIA ROSA

Mãe Iolanda: Ah, você é como a professora Merilândia, ela é pesquisadora daqui, era Ferretti, aí ele faleceu e ela ficou. Os tambores que têm aqui, ela fica na Casa, está como se fosse da Casa, ela diz que é da Casa e é mesmo, assiste os Tambores, se der vontade de deitar nas redes, deita, se der fome, come. É uma pessoa da Casa, uma amiga, só não tem função. Já falando de mim, meu nome é Iolanda Freitas, eu vim para cá tinha 3 pra 4 anos, minha mãe Antônia Paulina, dançava aqui. Quando Maria Cristina a fundadora da Casa fez 1 ano de morta, minha mãe veio para cá dançar na Casa. Com 7 anos comecei a sentir as irradiações, mas só dancei mesmo com 15 anos de idade, sou filha de santo de Mãe Antônia Rapozo. Eu sou preparada aqui dentro e estou até hoje. Tenho 84 anos, nascida em 07 de dezembro de 1938, mas nunca pensei que vinha para cá ser mãe de santo, eu era a mais rebelde que tinha aqui. Tem 5 anos que eu estou na liderança, assumi depois que Mãe Mundica Estrela faleceu, tenho minha casa no Lira, mas atualmente, eu moro aqui. Agora, eu já amo aqui, só vou sair quando Deus me levar, estou muito feliz, não tenho nada que me queixar, gosto de todas as meninas, aqui só dança mulher né, aqui homem não dança, é fundamento da Casa. Nós somos poucas, somos umas 10 dançantes, mas quando nosso tambor começa é muito bom, não tem uma pessoa que venha brincar aqui com a gente, que não se sintam bem, graças a Deus.

Aqui nesse chão tem muito acolhimento! Olha, quando o tambor termina no salão, aí nós vamos pra senzala, essa senzala é de muitos anos, os encantados vão brincar lá. Aqui nunca teve riqueza, sempre foi assim. Antigamente, era coberto de palha o telhado, aqui era mata fechada. Aos poucos foi se ajeitando um pouco mais, fazendo parede por parede, não tinha luz elétrica, era no candieiro. A fundadora foi Maria Cristina, que veio da Casa de Nagô. Foram três angolas vindas para o Maranhão, a que fundou a Casa das Minas, a Casa de Nagô e a Maria Cristina, que veio para cá, nessa mata fechada fundou a Casa, o período foi próximo da fundação da Casa das Minas e de Nagô, mas é o único que ainda funciona assim nesse formato. Quando eu cheguei aqui, a gente ainda vinha de canoa de lá para cá. Essa Casa é de Toy Averequete, é o terreiro de São Benedito, mais conhecido como Terreiro do Justino. Eu já sou a quinta geração, teve Mãe Antônia que foi a segunda geração, Otávia Serrão terceira mãe de santo, Mundica Estrela quarta geração.

Maria Rosa: A senzala, que ela fala é o carimbó dos caboclos, aí eles vão brincar, brincam até de manhã. É muito acolhimento! Nós não temos luxo, é pé no chão, as nossas roupas são daquelas antigas, até que eu acho bonito uma de rechilieu, mas ainda não pude comprar uma. Mas, ainda vai se encher de terra, porque os caboclos daqui são tudo pé no chão, senta no chão, mas eu ainda vou comprar uma de rechilieu pra eles se sentarem no chão.

Pesquisadora: Dona Maria Rosa, a senhora pode contar um pouco sobre sua relação com o terreiro do Justino?

Maria Rosa: Eu me chamo Maria Rosa Nunes Campos, vim da Casa de Mundica da Vila Passos para cá, ela que me entregou para Mundica Estrela, que era a Mãe de Santo do Terreiro do Justino na época. Eu comecei a ter relação com a religião criança, a primeira vez que me atoei não foi nem em terreiro, foi numa missa na frente do padre, dia de São Sebastião, 20 de janeiro, tinha 7 anos, em Viana, local onde nasci, caí toda enrolada e minha mãe começou a gritar, pensando que eu estava morrendo. Lá onde eu nasci em Bandeirante era região de mata, de rio, aí em 1977 vim para São Luís estudar com 12 anos, mas continuei sentindo essas coisas, no colégio passava muito mal. Cheguei na Casa de Mundica da Vila Passos com 16 anos e eu fui sozinha, ninguém me levou. Dia de Nossa Senhora da Conceição, eu cheguei lá! Saí andando do São Francisco, sem saber nem o porquê eu estava indo, a minha história eu nem conto assim, mas hoje eu tô contando.

Nessa época, eu trabalhava no São Francisco, comecei a sentir uma dormência no meu rosto, adormecia de um lado, do outro não, meus dedos adormeciam de um lado do outro não. Aí eu fui do São Francisco de pé pra Casa de Mundica da Vila Passos, nem sabia o porquê eu estava indo, não peguei ônibus nem nada. Eu saí para ir na procissão de Nossa Senhora da Conceição no Monte Castelo, atravessei a ponte andando, quando eu cheguei perto do Inhosinho Santos, ao invés de eu ir pro Monte Castelo eu desci pra Casa de Mundica da Vila Passos. Chegando lá, entrei e olhei assim, todo mundo vestido de azul e branco, e eu também estava vestida de azul e branco, porque tinha me vestido pra ir pra procissão, eu sempre fui devota de Nossa Senhora da Conceição desde criança, tanto que hoje, faço o almoço com ladainha em honra a Nossa Senhora da Conceição no dia do meu aniversário, 28 de dezembro, a ladainha acontece em minha casa no Lira. Aí eu disse: Vixe, eu estou igual a vocês! Mundica da Vila Passos falou: "Tu só não está igual a gente, porque tua roupa tá de alcinha e tem que ser de manga. Passei para dentro

do salão e quando o Tambor começou os encantados me pegaram. Mandaram perguntar quem era a minha mãe para conversar com ela.

Tive essas experiências, mas comecei a dançar mesmo direitinho, cumprir com as minhas obrigações com uns 20 anos, quando vi que eu não podia dominar a espiritualidade, porque quando eu era adolescente achava que podia, então passei muita coisa difícil. Estou com 56 anos hoje, sou do ano de 1965. Por bem Mundica da Vila Passos achou melhor me entregar para Mundica Estrela aqui no Terreiro do Justino, porque ela também saiu daqui. E é isso, hoje, estou aqui muito feliz, dançando minha Mina e meu tambor de crioula. Inclusive, falando da relação dessa Casa aqui com as Casas mais velhas, gosto mais de dançar tambor de crioula na Casa das Minas.

Sabe, eu sempre fui muito festeira, gostava muito de carnaval, louca apaixonada pela Escola de Samba do Quinto, então não cuidava da minha espiritualidade, preferia ir para a festa, era muito menina, por isso, quando era mais nova já passei muitas situações difíceis na rua, porque as entidades desciam e eu não sabia como lidar. Mas, depois que comecei a me cuidar direitinho, tudo melhorou na minha vida e essa Casa aqui me ajudou muito, sou muito grata a esse lugar. Tanto que o meu trabalho aqui também, é divulgar esta Casa, porque eu tenho muito amor por ela, muita admiração! E amo essa mulher aqui, minha mãe de santo e amiga, eu tenho aquela afinidade com ela antes dela ser mãe de santo, tenho ela como se fosse a minha mãe biológica. Tanto que quando meu filho era pequeno, o único lugar que eu confiava de deixar ele era na casa dela, sempre tive muita confiança nela. Essa Casa aqui e essa senhora eu amo do fundo do meu coração. Eu me sinto energizada aqui. Força, que me ajuda também, no meu trabalho, eu sou técnica de enfermagem, sou muito orgulhosa da minha profissão, cuidar da doença das pessoas, vê as pessoas melhorarem, trabalho com idoso já doentes e o meu lado espiritual me ajuda a saber acolher e cuidar.

Pesquisadora: Vocês começaram a ter contato com o terreiro desde criança, certo? E, hoje, como vocês vêem a relação das crianças com o Terreiro do Justino?

Mãe Iolanda: Aqui não tem ninguém de fora, as crianças são netos e bisnetos. Porque aqui a relação das crianças dentro do terreiro é familiar. Eles aprendem a tocar, pegando, olhando, a gente não tem um dia para ensinar, eles já olham, sentam e já vão tocando.

Dona Maria Rosa: É assim mesmo! O meu neto com 11 meses começou a tocar, tenho até um vídeo dele tocando tambor de crioula numa lata de Mucilon. Agora, ele com

3 anos já toca cabaça coordenadamente bem. Aqui é assim, tudo em família, a decoração são as filhas dela que fazem, os bolos também, o fardamento nas festas grandes dos abatazeiros e ferreiro, os pequeninhos já tão tudo de farda, todo mundo toca. A gente já tem umas 3 crianças pequenas relacionadas com o toque.

Pesquisadora: E vocês acham importante a presença das crianças, que estão aqui aprendendo?

Maria Rosa: Muito importante! Porque através delas a cultura não vai se acabar.

Mãe Iolanda: Acho muito importante! Mas, só tem uma coisa, que eu tenho mais cuidado, é colocar uma criança pequena para dançar, até maiorzinha, com 13 anos, eu acho precipitado. Agora, ir ensinando uma criança a tocar, a sair numa festa do Divino Espírito Santo, vai pegando aquele gosto pela cultura, porque eu penso assim, se você faz parte da religião, pode trazer seus filhos para perto, mostrar a cultura, não é obrigado, porque não se obriga ninguém, se ele quiser ir vai, que ele não quiser, não vai. Como aqui, eu não obrigo nenhum, se quiser vir vem, mas se não quiser eu não obrigo nenhum. Deixo o espaço aberto para eles experimentarem. Eles vão crescendo, se quiser ficar, volta, mas pode querer também outra religião. A criança precisa de tempo, para saber o que vai querer, é o livre arbítrio. Eu tenho meus netos, eles vêm porque quer, gostam de tocar tambor, querem brincar. Tem uma aqui de 12 anos e já gosta de cabaça, já o outro que tem 10 já não gosta muito de tocar, talvez mais tarde, quem sabe? Aí tem outro, que nunca tinha tocado ferro na vida e hoje toca ferro, que é uma beleza, começou a tocar quando Dona Mundica morreu e está aí até hoje.

Maria Rosa- É assim mesmo, os pequeninhos olham uma cabaça, já querem tocar, aí aprendem, tudo muito naturalmente. Eles mesmo vão chegando, entrando, querendo e pegando. Cada um vai se afeiçoando a algo, porque os caminhos são muitos. Dentro do terreiro, eu acho assim, aqui não precisa competir um com o outro, porque o que é para a gente Deus já dá. Então, dentro do terreiro, por mais que seja uma função pequena, o Orixá mesmo indica a função de cada um. Tu não acha? Quem sabe é Deus e os Orixá, que sabe qual é a função de cada um, se vai iniciar para tocar uma cabaça, pra tocar um ferro, já tem gente que tem a função de fazer uma comida, o que não se sabe é que às vezes aquela pessoa tá sendo guiada por uma entidade espiritual pra fazer aquela função. Cada atividade dentro do terreiro tem a sua importância. Esse caso do jovem que toca ferro, que a Mãe comentou, então o menino hoje toca e é assim sucessivamente, é a

vivência que vai ensinando junto com a orientação espiritual. Aqui a gente ensina a preservação da cultura e resistência para enfrentar as coisas ruins lá de fora.

Pesquisadora: Que coisas ruins são essas lá fora?

Maria Rosa: Intolerância religiosa! Pessoas que já até ficaram julgando, que dentro do terreiro acham que criança é para fazer sacrifício e não é isso, aqui a religião tem muito é amor, elas recebem muito amor, a religião é acolhedora. Dificilmente, quem vem sai, porque se sente acolhido, começa a ficar. E é assim! A gente tem que ter orgulho, da nossa religião, de ser negro e passar isso para as crianças também.

Mãe Iolanda: Antigamente, o preconceito era pior, mas ainda existe, existe muito. Então, esse trabalho aqui com as crianças olhando o amor e o acolhimento da gente, dos encantados, já faz eles pensarem de outra forma, diferente das pessoas que tem preconceito, sentem orgulho e isso fortalece o ser delas.

PAI NETO

Pai Neto: Meu avô mais Pai Jorge, foram irmãos de santo, feitos no Terreiro do Egito, sempre tiveram essa correlação, eu via como uma cumplicidade. Eles foram feitos ao mesmo tempo, na mesma época, estavam juntos. Nesse tempo, o meu avô falava e os outros mais velhos também que, nos outros terreiros como as Casas das Minas e de Nagô não se fazia feitura de homem, então o terreiro do Egito foi quem acolheu eles. A nossa Casa aqui tem 75 anos, foi fundada em 1946 pelo meu avô, Manuel Santos Araújo, mais conhecido por Manuel Curador ou Manuel do Pão de Açúcar. Aqui é Tambor de Mina, mas também, fazemos a Cura, em outro espaço ali na mata, que eu luto para preservar e peço licença, porque aqui é Mina. O nome da Casa é Tenda Pai Oxalá Toy Averequete, o último é o senhor da Casa.

Eu me chamo Nemésio Dário dos Anjos da Silva, me chamam Pai Neto, porque eu sou neto, é o nome do meu avô de parte de mãe. O meu Vodum, que é o senhor da Casa é seu Averequete, minha patroa de Mina é Maria Barbaçoera, Iansã. Profissionalmente, eu trabalho com vendas, tenho minha loja de óculos online, além dos atendimentos espirituais aqui no terreiro. Eu sou a terceira geração de liderança dessa Casa e sou o quinto de cinco filhos, o caçula, filho de Orlando Rodrigues da Silva e Edite dos Anjos da Silva. Ambos aqui se conheceram, meu pai natural de Alcântara-MA, minha mãe natural de Turiaçu-MA, se encontra aqui em plena festa. Meu pai filho do meu avô fundador desta Casa, criado desde o princípio aqui, minha mãe, que veio numa festa do

Divino e por isso se encontram. Tiveram 9 filhos, quatro não viveram, cinco fomos nós que vivemos. Então, a minha questão espiritual é desde o princípio, desde minha infância, eu recorro muita coisa do tempo de criança, até minha mãe questiona de como lembro de tanta coisa, é uma questão, mas ficou gravado e eu me recordo.

Olha que interessante, eu tive a experiência de ter nascido no dia do levantamento do mastro do Divino Espírito Santo, dia 18 de dezembro de 1983 e hoje eu sou festeiro do Divino, sou devoto, nasci com isso. Quando tinha 7 anos, eu tive minha primeira experiência mediúnica e o meu avô me acolheu, depois aos 9 anos de novo. Só que o meu avô faleceu quando eu tinha 12 anos, uns meses depois no tambor de reabertura do barracão, foi que veio o velho, o Senhor da Casa e ele desceu em mim. Daí começou o meu legado, eu ainda tive mais umas duas irradiações, viajei para Curitiba, passei uns 3 anos lá, mas no terceiro ano tive que voltar, porque a velha Dalva, que era a mãe de santo na época, faleceu e ela que me assegurou depois do meu avô, aí eu fiquei sem esse apoio e tive que voltar.

Sabe, a ancestralidade vai dando caminho, eu tive uma demonstração lá em Curitiba, numa casa de santo de Candomblé, onde Oxum que era dona da casa e estava em cima do pai de santo. Ela me disse que eu vinha de longe, estava ali a muito tempo, mas o que era meu estava me esperando aqui, que não ia demorar pra eu voltar, que estavam me esperando. E justamente aqui, já tinham dito para eu voltar. Lá as pessoas iam me procurar, eu não sei como, mas iam me procurar para eu ajudar com questões espirituais. Aí, eu tive que voltar, até então isso para mim era muito difícil, muito complicado, mas voltei, assumi as responsabilidades, comecei a engatinhar junto as matriarcas, hoje todas já faleceram, mas eu estou aqui, presidindo essa Casa, estou aqui hoje, a caminhada foi longa, o princípio difícil, mas que hoje me traz a experiência. Tenho 17 anos de liderança, faz no dia 19 de março. Eu aprendi tudo muito cedo, a língua Jeje, língua Fon, eu tinha aquela coisa de buscar, a gente que já nasce dentro acaba absorvendo com uma facilidade maior, parece que o cérebro da gente vai aprendendo mais rápido. Com ajuda dos guias eu fui seguindo e tive coragem de enfrentar. Hoje, estou com 39 anos.

Pesquisadora: Entendo que sua relação com a religião vem de berço. Com o terreiro hoje sob sua liderança, como o senhor lida com a presença das crianças aqui?

Pai Neto: É um assunto bom, apesar de não se ver a inserção da criança do mesmo jeito, que acontece na Umbanda e no Candomblé, não que a gente não tenha, a gente tem,

a questão do pisar, desde o princípio, do berço, que a gente costuma dizer, aquele que vem do berço. Mas, tem várias vivências para falar, daquelas que eu vivi e daquelas que eu escutei os mais velhos falarem. O que acontece, eu posso dizer a partir da minha experiência e eu tive a oportunidade de perguntar para o meu avô, eu sempre fui curioso, e tenho um filho aqui, parecido comigo, curioso por demais. Meu avô sempre fez isso com as crianças que tinham a visão, hoje eu me deparo com a mesma situação, a criança vê, a criança tem sensibilidade, a criança traz aquele dom consigo. Mas o pensamento que eles nos deixam como herança é que para não impactar de modo precoce o processo de experiências da criança, a sua possibilidade de ter amplas vivências das mais variadas formas, esperamos que a criança tenha mais maturidade para lidar com as responsabilidades da religião, que são muitas. Então, os mais velhos suspendiam, essa suspensão acontecia, através de trabalhos, benzimentos com banhos, ervas, infusões, preces e o guia aguardava para que quando chegasse ali por volta da adolescência, aquilo fosse novamente despertado, os dons mediúnicos da criança.

Essa prática da suspensão, acontecia e ainda acontece na Mina, porque aprendemos como os nossos mais velhos assim, por isso que dentro da Mina não se vê com frequência, uma iniciação religiosa desde a infância, pode ser que daqui mais para a frente as pessoas possam atentar-se para essa questão num processo de reflexão sobre. Mas, a gente sempre coloca, a importância da criança se desenvolver na vida, para que mais na frente ela possa ter melhor compreensão se é certo ou não, positivo ou não para a vida dela, para realidade dela. É essa a minha herança e de muitas Casas de Mina, e eu respeito, até então não tenho objeções.

Então, o que eu tento aqui, como muitos, é inserir as crianças, porque a gente já perdeu muito isso lá atrás, que as crianças comessem cedo a buscar e de certa forma isso trouxe prejuízos, porque quando se chamava, a criança já tinha ido pra outro rumo, buscando em outro lugar, já tinham perdido o interesse de buscar aquele conhecimento de domínio espiritual. E hoje, nós como zeladores, tentamos conduzir as crianças para que elas desde cedo busquem, tenham esse espaço, não dentro da gira, da iniciação, mas em algum espaço dentro da Casa para que possam ir aprendendo e se desenvolvendo. Por exemplo, a Festa do Divino é uma dessas ferramentas, as festas de São Cosme Damião, a festa de São Lázaro, que eu preciso das crianças.

Dentro desse assunto, a gente também pode falar das divergências religiosas, que muitas pessoas taxam a nossa Mina, nossa religião, nossa espiritualidade como algo absurdo ou negativo. Eu aqui na Casa, tenho os meus jovens aprendizes, que batem

tambor, aí eu vou passando os toques, cantigas e eles vão tirando as suas dúvidas, porque as crianças têm essa vontade, têm essa vocação, eles têm a idade de 5 a 13 anos, crianças e adolescentes. Então, eles já se intitulam, já cabem dentro da Casa, já se denominam Casa, filhos, porque eles têm essa atividade e querem aprender muito mais. Aí vamos com calma para não os deixar sobrecarregados, a gente tem esse cuidado, esse olhar, entendendo que todo mundo tem uma missão, todo mundo tem seus deveres como médium. É dessa forma que eu consigo trabalhar com eles, para que possam desenvolver a espiritualidade, a relação com o espaço do terreiro e construir sua forma de ser, sua identidade.

Pesquisadora: Pai Neto, fala um pouco mais sobre como o senhor entende esse processo de construção da identidade das crianças aqui dentro, por favor!

Pai Neto: Vou te dar um exemplo, tem o meu filho de 12 anos e ele já tem muito aquela questão de querer cuidar das coisas da Casa, então ele já firma um ponto, pede para fazer. Ele ganhou uma imagem de Exú, e é o Exú, que ele se identifica, aí ele vai lá, acende a vela do santo dele. Eu vou conduzindo, mas ele tem aquele apego, sabe? Já tem aquela percepção dos Voduns, dos Guias, dos Encantados, quem é quem, quem não é, deles todos. Às vezes eu brinco com as meninas aqui, que as crianças estão mais espertas, que nós tudinho, porque elas têm uma sede por aprender. Olha só, quando Seu Moço Bonito está aqui atendendo, eles esperam todo mundo ir pra se sentar ao redor dele, porque cada um tem direito a 3 perguntas, aí Seu Moço bonito tem que responder e eles anotam os ensinamentos. Cada um deles já sabe a questão de preparar um rosário, sabendo que essa cor pertence a essa família, essa outra cor aquela família, sabem preparar um banho, conhecem as ervas, essa erva serve para isso, mas se você precisar para uma dor no pé, uma dor de cabeça essa erva serve também. Porque foi assim que o conhecimento foi me dado, é herança.

Érica, eu acredito que a gente precisa ensinar, principalmente, os de berço, que nasceram aqui, porque eles que vão dá a firmeza da Casa, são os netos e filhos, dos que já estão aqui conosco, o sustento são os que nascem aqui. Então, essa é a estrutura, é o começo dele, eu já tive o meu começo, meu pai teve o dele e meu avô também, é de berço. Eles são a continuidade, porque a nossa matéria envelhece, o espírito jamais, mas a matéria sim e a gente tem que deixar a herança deles, vai morrer e deixar nossos filhos desamparados, sem um lugar de sabedoria?

No passado houve muito isso, dos mais antigos, não deixarem, não acho que foi por vaidade. Eu acredito que a mediunidade, nós nascemos com ela, desenvolvemos, uns mais outros menos. Então, vem com eles, olha só, hoje, as crianças daqui por saberem conseguem formar um grupo de abatazeiros, porque às vezes os abatazeiros adultos têm algum imprevisto de trabalho, então as crianças já ajudam, se preparam com suas contas, com seus banhos tomados, acendendo suas velas para agradecer, pra entender a importância de agradecer, do coração grato. Essas experiências vão construindo quem eles são, passando legado cultural e fortalecendo para afirmarem a sua ligação com essa Casa sem precisar sentir vergonha, mas orgulho do pertencimento deles.

Pesquisadora: E o senhor acha que o sentir vergonha, o querer se afastar, pode está associado a discriminação sofrida em outros espaços?

Pai Neto: Olha eu vejo assim, preconceito é fruto de ignorância e a sabedoria é o único caminho para a gente combater discriminação. O sábio não bate boca com o tolo, com o ignorante. Então, eu passo isso para as crianças como forma de proteção também, para que elas não reajam a certas situações de intolerância com a mesma agressividade ou deixem aquilo interferir no psicológico e espiritual, mostrando que aqui na Casa, da cultura eles podem se fortalecer, encontrar essa luz pra não se afetarem com essas violências e dá continuidade ao legado.

Por isso, a gente tem que fortalecer para que esse mal não nos envolva. E eu parto do princípio, que a intolerância antes de existir lá, pode também, existir aqui, porque isso pode nos contaminar, também faz parte de nossa raiz, vem da história de muito tempo lá atrás. A gente tinha dificuldade de falar sobre nosso pertencimento religioso, por causa dessa estrutura de violência. Então hoje, as coisas estão melhorando e o combate vem justamente dessa ação de ter forças para se afirmar com orgulho apesar das dificuldades, eu preciso valorizar, respeitar quem eu sou pra depois lutar pra que o outro me respeite.

Veja só, aqui na comunidade, graças a Deus a gente nunca teve essa experiência de violência contra nosso terreiro. Ficamos em frente à igreja, o padre vem aqui conversar, eu vou lá conversar com ele, ele gosta da comida que mamãe faz e nós compartilhamos doações para comunidade. Eu mantenho essa boa relação, eu tentei quebrar uma barreira que existia, mas hoje não existe mais, porque os dois lados estão dispostos ao diálogo. Vou dá um exemplo, a missa do Divino, fazia 30 anos que não acontecia, agora acontece lá na igreja, eu fui abrindo essa relação.

Esse é um ponto importante, nossa Casa não trabalha só questões da religião, nós temos nossas ações sociais, é o olhar para a comunidade, a gente tem que fazer esse trabalho, porque eu preciso saber se o meu vizinho dali tá passando fome. Na festa do Divino Espírito Santo eu mato boi aqui, então dona Chica quando desce, ela que presta atenção nesse dia para resolver as coisas, então ela separa a parte da comunidade e vai entregar para cada casa, porque aqui pode tá uma fartura, mas bem ali, meu vizinho pode não ter, tá com uma dificuldade.

Neste espaço, na mesma mesa que o doutor come o humilde come também. Trabalhamos com amor, a gente faz ações para as crianças, para as mães, dia que tem o café da manhã na rua, é mínimo, mas a gente ajuda como pode. Na pandemia nós sabíamos quais eram as famílias que mais precisavam, os que têm muitos parentes em casa, os que não estão trabalhando, então as doações foram direcionadas, porque a gente conhece e sempre fez por nossa comunidade. Terreiro é isso, partilha, acolhimento, nós que somos médiuns religiosos temos que prestar atenção, que trazemos algo muito mais importante e puro, que é a espiritualidade, porque religiosidade e espiritualidade são distintas, a religião pode nos prender dependendo do caso, então esse trabalho do terreiro com a comunidade está no campo da espiritualidade e a gente tem retorno. Minha jovem, essa postura mais educativa, também é uma forma de combater a intolerância religiosa.

PAI MARIANO DE ÒSÁNYÌN

Pesquisadora: Pai Mariano, o senhor pode contar um pouco sobre sua história de vida?

Pai Mariano de Òsányìn: A minha mãe chamava-se Maria Bonifácia de Ribamar Lindoso mais conhecida por dona Zezinha Benzedeira e meu pai Sabino Euzébio Frazão, ambos residentes no bairro do Sá Viana, meu pai e a minha mãe foram assistir um toque de Tambor de Mina na Casa de seu Paulo de João de Una pai de santo recém-chegado no bairro do Goiabal próximo da Madre de Deus, o terreiro de seu Paulo era denominado de Terreiro de Mina Lego Xapanã. Meu pai pertencia a Seu Légua e dona Surrupira, mas nunca aceitou e por esta razão não gostava muito de terreiro. Lá tinha uma senhora chamada Maria de Jesus Costa que era guia deste terreiro e prima legítima de seu Paulo, ela era parteira, dançava e recebia cabocla Mariana e seu Jurema além de seu Vodun Avereketinho.

Quando minha mãe chegou no terreiro, sentou-se e meu pai foi logo sacudir uma cabaça, gostava muito de tocar cabaça. O tambor deu uma paradinha e lá vem dona

Mariana, colocou a mão na barriga de minha mãe e disse assim, “olha, você tá embuchada, é um menino e vai nascer nos primeiros 3 dias do mês de maio” Minha mãe não acreditou, era 25 de agosto de 1973 um mês depois ela começou a sentir os enjoos, aí descobriu, que estava grávida. Dias depois ela foi até a casa de dona Maria falar com ela sobre o acontecido no dia do tambor na casa de seu Paulo, segundo minha mãe a dona Maria não deu muita importância para o assunto, porque tinha sido dona Mariana quem falou e não ela. No dia 02 de maio de 1974, às 14:00hs minha mãe começou a sentir dor, contrações do parto, passou o resto do dia sentindo e a noite assim, como minha vó era parteira ela preparou tudo para o meu nascimento e eu nasci no dia 03 de maio de 1974 às 04:00hs da manhã de uma sexta-feira.

Meu pai resolveu colocar o meu nome de Mariano, porque ele tinha três pais, Luís Frazão, Washigton e Mariano, então botou o nome dos filhos para fazer uma homenagem. Ele disse que o meu nome ia ser Mariano de Ribamar Lindoso Frazão, porque a gente estava no mês de maio, mês de Maria, mês Mariano.

Quando eu completei 2 anos e 7 meses, três dias antes de meu pai morrer, ele estava no Mercado Central fazendo compras com minha mãe e ao voltarem para casa chegando próximo a Madre de Deus bem em frente a capela de São Pedro, era uma época em que só atravessando de barco, ainda não tinha a Barragem do Bacanga, ele colocou minha mãe no barco com as compras e disse que ia em outro lugar comigo, isso era por volta das nove horas da manhã, só chegamos em casa às seis da noite.

Ele foi em São José de Ribamar, isso me leva a crer, que meu pai era devoto de Santa Bárbara, porque quando chegou em casa disse a minha mãe, “levei meu pai, forma carinhosa como me chamava, em São José Ribamar!”²⁶ Pedi à Santa Bárbara, que te ajude a criar ele para que cresça e seja um bom filho, um bom homem”. Três dias depois, após o jantar, minha mãe me botou na cama para dormir e ele se deitou na rede olhando muito para mim, aí minha mãe perguntou para ele, “tá tudo bem, Sabino? Ele disse que estava e falou, “Cuida bem desse menino, cuida bem do meu pai!” Ela ficou batendo nas minhas costas para eu dormir e acabou cochilando, quando se espanta, vê meu pai muito parado, chama, mas quando olha para ele já vê a lágrima escorrendo no canto dos olhos, foi um infarto fulminante do miocárdio.

²⁶ Pai Mariano explica, posteriormente, que o seu pai Sabino tinha São José de Ribamar como padrinho, por isso o levou até ele para entregá-lo a Santa Bárbara.

Segundo a minha mãe e os meus tios quando o corpo do meu pai estava sendo velado na sala de nossa casa eu dizia para minha mãe chamar meu pai pois ele estava dormindo muito, mamãe acorda papai, após uns três ou seis meses não lembro bem. Eu perguntava muito por meu pai e num jeito de tentar me explicar, minha mãe me levou ao cemitério, chegou na sepultura e disse, “olha, Mariano, teu pai não mora mais com a gente, o corpo dele tá aqui e o espírito dele tá lá no céu, morando com o papai do céu, nós não vamos mais ver ele”. Eu tinha 3 anos, quando eu relato isso parece que eu vivo essa cena, acho que deva ter sido muito forte. Ao retornamos para casa no mesmo dia minha mãe sonhou com ele a noite, pedindo para ela que não era mais para me levar no cemitério, porque isso fazia o espírito dele sofrer muito, pediu que eu só voltasse aos 16 anos, aí eu voltei.

Então o tempo foi passando, minha vó era curandeira, eu tenho uma tia ainda viva, tia Olinda de vez enquanto ela ainda incorpora, tenho um tio que está vivo Paulo Lindoso, que também incorpora. Mas, para assumir mesmo, foi eu e Washington meu irmão, ele tinha terreiro denominado Itamanagô, e em uma festa no mês de abril que eu estava lá, aconteceu meu primeiro transe, no dia 11 de abril de 1984, aos 10 anos de idade, eu não queria de jeito nenhum. Eu dizia que não queria isso para mim, queria estudar, porque eu venho de uma família, que minha mãe sofreu muito com os meus outros irmãos, a gente era muito pobre.

Essas coisas, faziam com que eu fosse um menino de estar muito em casa e eu fazia de tudo para não decepcionar minha mãe. Então eu queria estudar, eu queria ser orgulho da minha família. E dos filhos eu fui o único a me formar, isso para minha mãe foi um marco, ter um filho formado, quando eu concluir o segundo ano, para ela foi um grande orgulho e quando comecei a fazer a faculdade e me matriculei no curso de Pedagogia ela chorou e disse, “você não sabe o valor, que isso tem pra uma mãe, ver seu filho se formando”.

Minha mãe só teve até a quarta série, mas ela fazia contas de cabeça e tirava os nove fora. Eu também queria ser pai, veja só, hoje sou pai de muitos filhos e por causa de algumas vivências achava que seguir a religião ia me impossibilitar de realizar esses objetivos. De tio Jorge e Pai Euclides para cá esse discurso já foi mudando, mas eles viveram uma realidade, onde o povo antigo achava que ser de terreiro era sofrimento, tinha muita discriminação naquela época, se era homem piorou, porque chamavam de afeminado, um dos maiores preconceitos que tinha. Então, esses resquícios ainda perduram, mas em menor proporção.

Entro em transe novamente aos 14 anos, passei por outras Casas de pessoas amigas, mas não consegui fazer nada com eles, me davam até nota²⁷, mas eu perdia, todo ano me davam uma, mas eu não sei pra onde ia essas notas. Na Casa de finado Adelma, dancei por 4 anos. Aí fui para a Casa do meu padrinho Paulo, ele era curador e foi uma das pessoas que disse assim mesmo para mim, “olha, Mariano, tu é de Vodum, procura alguém que possa te orientar nessas coisas de Vodum, aqui em São Luís, Euclides.

Isso me fez ir até ele. Aí eu chego na Casa Fanti na década de 90 para assistir um toque dos 46 anos de transe do Pai Euclides e por vias do destino era de um encantado que era guia dele e me pertencia, meu pai Juracema. Quando eu olhei o tambor da Casa Fanti, eu tive aquela sensação, tu és daqui! Eu nunca senti isso em outro terreiro.

Eu já estava preparado para vir me embora, quando chega uma entidade em cima da finada Didi de Mensageiro dançante do Terreiro da Turquia, que diz assim, “pra você ir lá dentro, que tão lhe chamando. Fiquei surpreso, porque não conhecia ninguém, mas fui lá dentro. Vi Pai Euclides, que eu conhecia de algumas entrevistas e o encantado dele me deu a mão, eu fiz os cumprimentos e ele disse assim mesmo para mim, “eu sou seu pai, eu sou Juracema”, me abraçou, mandou ver uma calça de Pai Euclides pois eu havia ido de bermuda e lá eu vesti, eu era maior que meu pai, então a calça ficou parecendo que eu ia pegar caranguejo. Do meio para o fim do Tambor eu manifestei com uma entidade chamada caboclo Ita. Despertei onze horas da manhã.

Depois disso, eu volto ao Pai Euclides e a primeira coisa que eu digo a ele é, que quero fazer um jogo e que ele tire tudo isso de mim. Aí ele me disse assim, “eu acho que tu não precisa de jogo, vamos sentar aqui na varanda. Por que tu quer tirar isso de ti?” Eu disse que não queria essa vida para mim, eu não nasci pra isso. Ele falou, “tu pode até dizer não, desde que o teu não, fosse influenciar só na tua vida, porque quando tu diz não, ele vai influenciar na vida de outras pessoas. Tu tens uma trajetória a seguir, tem um caminho e no teu caminho têm muitas pessoas, que vão te procurar, muitas pessoas, que estão com o destino entrelaçado com o teu”. Foi o meu primeiro contato com ele, foram palavras sábias, porque depois dessa conversa eu já saí dali com uma certeza, essa é minha missão e eu vou ter que seguir.

Eu cresci sabendo que meu pai tinha me entregado para Santa Bárbara ajudar minha mãe a me criar. Aos 12 anos, eu peço para minha mãe dia de Santa Bárbara começar a rezar. Esta Casa já tem 23 anos e eu já rezo a 30 anos para a Santa Bárbara,

²⁷ Lista de materiais e custos necessários para realizar a feitoria.

porque na minha cabeça era uma forma de eu estar perto do meu pai, eu achava que isso fazia ele ficar satisfeito de onde estivesse. Quando Pai Euclides abre o jogo, ele diz, “É, rapaz! Tu é de Òsányìn! Só que na tua família, alguém antes de morrer te deu pra Oyá tomar conta de ti, quem te criou foi Oyá!” Eu disse que não, nunca tinha ouvido falar em Oyá, meu pai antes de morrer me entregou pra Santa Bárbara. Aí ele foi me explicar quem era Santa Bárbara e disse, “tua cabeça é de Òsányìn, mas quem te determina é Oyá, ela é tudo na tua vida, rapaz”. E eu tenho essa devoção, prova é que nossa Casa é inaugurada no dia 04 de dezembro há 23 anos. Eu queria abrir a Casa dia de São Benedito, porque sou de Òsányìn, mas no dia deu tudo errado, que não teve como.

Quando eu comecei a ir pra Casa Fanti, falei pra Pai Euclides que eu queria ser filho da Casa e como eu carrego seu Zé de Légua, ele me disse assim mesmo, “vai na Casa de compadre Jorge, ele carrega seu Légua de repente tu seja de lá”. Eu fui chegando na Casa de Iemanjá, olhei vários Tambores, nunca senti nada, porque a ancestralidade é que te guia. Na época eu brincava no Boi de Apolônio e quando terminava eu descia para lá, ficava na Casa de Iemanjá e nada. Eu não podia chegar na Casa Fanti para olhar um Tambor, que eu me atoava. Fui em outros terreiros também e nada. Aí meu pai disse para eu ficar por lá, que com um mês ele conversava comigo. Foram longos cinco anos! Frequentei a Casa por cinco anos para ele vir me dizer assim, “é, rapaz, tu já tá aqui há uns dois sábados. Ele foi me mostrando as fotos que eu estava, porque ele marcava os anos das fotos. Ele disse, “tu é pra ficar aqui mesmo, vamos pensar em fazer alguma coisa”. Mais cinco anos! Depois de dez anos, eu fui iniciado.

Nesse período de dez anos, eu começo a me preparar para abrir o terreiro, eu ia tocar só em dois momentos, no dia de São Benedito, porque sou de Òsányìn e dia de Santa Bárbara, eu só ia rezar. Mas eu tinha uma filha de santo chamada Marilu e ela morreu dia 14 de julho de 1999, logo depois meu irmão Washigton morreu no dia 22 de julho, tudo no mesmo mês e ano. Por essas questões, eu abri a Casa no dia 4 de dezembro de 1999.

Tinha muita gente, mas ninguém me chamava de Pai, era Mariano, porque eu ainda não era Pai, as pessoas me acompanhavam, porque gostavam de mim e me queriam bem. Em 2003 fiz a minha feitoria na Casa Fanti e em 2005 meu Pai reabre essa Casa já assentada. Também, recebi o cargo de *Vodunsu-Hunsúdahou*, faço o meu primeiro barco de iniciados e as coisas deslancham, aí eu sou o Pai Mariano de Òsányìn, *Vodunsu Hunsúdahou*, do Tambor de Mina do *Ilê Ewé Omo D’Òsányìn Amãhousú*. Meu Pai sempre dizia, “Mariano, não convide ninguém pra fazer parte da sua Casa, ela é de Vodum

e Vodum vai trazer pra sua Casa aqueles que acharem que deva ser”. Eu sigo isso à risca! Não gosto de induzir ninguém, quando a pessoa vem por vontade própria, vem completa.

Nesse intervalo de tempo, minha mãe adoeceu e faleceu, seis meses depois eu tive que abrir a Casa. E minha mãe era a pessoa que estava comigo em tudo, sempre dizendo, “eu quero que tu termine os estudos”. Eu consegui abrir a Casa, mas sempre com uma lacuna grande, que era a falta da minha mãe. Ela era cozinheira e dizia assim, “nós vamos fazer o que pro o almoço da festa?” Eu só dava o dinheiro e ela fazia tudo. E as pessoas a chamavam de vó sem nunca eu ter pedido, vó Zezinha. E eu continuei os estudos como ela queria, sou Pedagogo, fui fazer um curso para formar pesquisador e sou educador social. Hoje, estou na Secretaria de Saúde, dentro da Escola Pública de Saúde, trabalho lá com o recorte de matriz africana e povo quilombola e feliz de estar aqui à frente dessa Casa há 23 anos.

Eu digo uma coisa com toda certeza, se eu morresse amanhã e tivesse que nascer de novo eu queria nascer negro e como povo de terreiro, porque hoje eu tenho a responsabilidade de preservar esse legado que foi dado por Massinokô Alapong (Basília Sofia), minha bisavó de santo e que foi repassado, através de Mãe Pia (Maria Pia Lago-Akou Vonunkó), minha avô de santo, que iniciou Pai Jorge e Pai Euclides. Esses homens demoraram tanto tempo para construir isso tudo e eles viveram o tempo deles e nós estamos vivendo o nosso. Então, hoje, eu tenho a preocupação com o legado que vou deixar para os que vem depois de mim, porque o legado que eu recebo do meu Pai Euclides e de tio Jorge, foi construído sob muito preconceito e sofrimento. Tio Jorge foi o primeiro homem no Maranhão a botar suas contas no pescoço e sair na rua, botar seus paramentos e dizer, “eu sou de terreiro, eu sou Jorge Babalaô”, lutando por maior visibilidade, foi pioneiro. Fico pensando nos olhares, no que esse homem sofreu. A gente não pode deixar essas referências morrerem, elas precisam ser contadas e recontadas para o nosso povo, porque quando nossos ancestrais são esquecidos é muito triste! A gente precisa lembrar deles, eles são a base de tudo!

O que mais me traz alegria dentro do terreiro é quando eu vejo as pessoas serem de terreiro com convicção, porque esses dois homens, Pai Euclides e tio Jorge, os dois com Casas abertas, com ritos diferentes, cada um buscando o seu saber, o seu conhecimento, porque não existe o melhor, não existe isso de que esse aqui tá certo o outro errado, nós somos família, cantamos diferente, dançamos diferente, praticamos coisas diferente, mas somos filhos da mesma árvore, saímos do mesmo tronco, somos

alimentos da mesma raiz, somos frutos da mesma terra, ninguém é igual. Esse é o Mariano!²⁸

Pesquisadora: Pai Mariano, realmente, temos nossas semelhanças e diferenças em muitos aspectos, em relação a maneira como enxergamos a inserção das crianças no terreiro também é assim, como o senhor entende essa relação?

Pai Mariano de Òsányìn: Eu não posso falar da criança e do Tambor de Mina do Maranhão. Mas, eu vou falar do Tambor de Mina do *Amãhousú*, porque aqui eu tenho criança. Aqui têm crianças, que fazem parte do terreiro, algumas são parentes e outras não. Eu tenho sobrinhos netos, mas são netos porque a mãe deles dança aqui, nasceu, cresceu me chamando de pai e eles me chamando de vovô e hoje eu nem posso dizer, que não sou avô deles, porque se criou um laço tão afetivo, que o avô que eles têm é o vovô Mariano. Então, têm algumas crianças, que incorporaram muito jovens, com 7 anos de idade. Por exemplo, meu neto, que é de Oxalá, o pai foi pescar e levou ele meio dia na beira d'água e lá ele começou a passar mal, o pai não sabia o que era, trouxe para cá. Os sintomas eram febre e calafrio, foram medir 40° de febre, levaram para o hospital, deram medicação, piorou.

Eu estava numa viagem e quando eu cheguei, eu tenho um encantado que é de Cura, Mestre Barroso e ele também chegou, aí trouxeram esse menino para o mestre olhar, ele disse: “olha esse menino, o problema dele não é nada pra homem de branco, ele tá sendo festejado.” Festejado, é quando existe uma entidade perto de nós, se aproximando. Ele tinha dois anos, aí Seu Barroso mandou fazer um remédio rapidinho com um mato, passou nele e tirou um cântico, que dizia assim, “com a idade de dois anos Deus traçou a minha sorte, com a idade de dois anos Deus traçou a minha sorte, papai chorou, mamãe chorou, o povo que me viu, também chorou.” Porque estava todo mundo chorando. Esse menino, hoje, está com 19 anos, seu Barroso suspendeu, e ficou aí pra quando ele fizesse a maioridade decidiu, se queria ou não queria. Hoje, ele é abatazeiro, cabaceiro e servente de Cura.

²⁸ Todas as entrevistas deste capítulo após serem organizadas foram enviadas para os entrevistados, com o objetivo de que pudessem ler e ter consciência da organização de suas narrativas aqui. Possibilitando a realização de modificações no texto, adicionando ou retirando informações, caso sentissem a necessidade, pois seria uma contribuição riquíssima. De todos os mais velhos, Pai Mariano de *Òsányìn* realizou mudanças, inserindo mais dados aos seus relatos, fazendo correções, bem como revisões dos termos em Yorubá, empregados no decorrer de sua entrevista. Devido a isso, a escrita de Pai Mariano de *Òsányìn*, também está presente na transcrição da sua narrativa.

Como essas crianças são inseridas dentro do terreiro, às vezes é por causa do laço consanguíneo ou não, mas eu sempre tive a preocupação de que essas crianças no terreiro tivessem uma boa relação com a família biológica e a família religiosa, porque alguns pais chegavam aqui e dizia assim, “ah, esse menino está danadinho em casa, eu vou levar pra meu pai de santo conversar com ele. As crianças vinham com medo, “vixi, disse para vovô, vovô vai ralhar comigo! Quando chegavam aqui, eu sempre tive aquela preocupação de perguntar o porquê aquela criança fazia isso, para eu entender. Aí eu comecei a trabalhar com a família e a criança e os resultados foram aparecendo. A gente acabou interferindo na educação dessa criança em casa, porque às vezes o pai tendo que trabalhar para botar essa comida do dia a dia, chega em casa estressado, a criança às vezes queria conversar, aí diz, “ah, não meu filho, tô cansado! Então, quer dizer, as crianças reclamavam muito disso.

Pensando nisso, eu criei um projeto chamado *ITÓ ÌMORAM ÌMÓ*- Educação, Cultura, Conhecimento e Saber. A primeira coisa que eu pensei em resgatar dessas crianças no terreiro, foi o papel delas serem crianças, porque muitas vezes a primeira coisa, que os pais dizem em casa para a criança é, “você vai para o terreiro, quando chegar lá, você não se meta em conversa de adulto, tem que ajudar a fazer alguma coisa, você, você...”. Fica parecendo que são muitos deveres, que essas crianças têm que ter, mas os pais só esqueceram que apesar da criança poder ajudar, ela não pode deixar de ser criança. Aí quando eu percebi isso, comecei a fazer esse trabalho.

Nesse projeto a gente fazia a oficina para ensinar o dialeto Iorubá tradicional do Tambor de Mina, essas crianças aprendem a dizer, bom dia, boa tarde e boa noite. A gente ensina a dizer, eu já vou me embora ou eu estou chegando agora. Para mim foi um resultado significativo, porque as crianças sem eu pedir, sem eu saber, começaram a educar os pais também, que quando chegam do serviço, ao entrar em casa, às vezes não dizem um bom dia, boa tarde ou boa noite! Aí, a criança dizia, “Pai, Ekaaro (bom dia)! O senhor passou o dia fora de casa, pai, Ekáàsán (boa tarde)! Aí os pais começaram a compreender essa educação de terreiro, através, também, das crianças. Às vezes as crianças vêm até mim e dizem, “vô, hoje papai se desentendeu com mamãe. Conversa com papai, conversa com mamãe”. Eu percebi a referência, que o Pai Mariano tinha para essas crianças, que vai além da educação, é a confiança, vendo em mim alguém, que poderia amenizar essa problemática toda vivida em casa.

Esse projeto acontece um domingo por mês, um domingo só para brincar, a gente chama de domingo da alegria. Um dia que os mais velhos vão brincar de roda com as

crianças, algumas brincadeiras antigas, esse resgate é importante, porque as crianças hoje ficam o tempo todo no celular. A gente foi equilibrando isso. Hoje, quem toma de conta do projeto é o Francinaldo, meu irmão de santo, ele é pedagogo, psicopedagogo e tem uma escola particular aqui no bairro. Nós temos uma articulação com a escola, as crianças que os pais não têm condições de pagar, têm bolsas de estudos cem por cento. Ele é muito respeitado pelo trabalho que desenvolve.

Pesquisadora: O senhor entende a inserção da criança no terreiro, também, através dos processos educacionais?

Pai Mariano de Òsányìn: A educação da criança quando ela vem para o terreiro, é tudo novo pra elas. Elas podem até entender quando uma pessoa está manifestada com algum caboclo ou Vodum, mas aquilo ainda é muito superficial. Então, a gente vai educando, explicando quem é que está ali, é esse Vodum que pertence a tal família, como se deve reverenciar esse Vodum. Explicando, também, através de brincadeiras. Outro exemplo, era a questão do “corpo sujo” elas ouvem os adultos falando, “não pode pegar nessa cabaça, nesse tambor, porque tá de corpo sujo”, elas não entendiam o que era, querem saber o que significa, não acho que se deve dizer agora, então perguntei para elas o que achavam que era o corpo sujo, elas disseram, “é quando a gente tá brincando e tá muito suado e sujo.” Exatamente! Porque acho que não é preciso tirar a ingenuidade delas em certos aspectos, adiantar assuntos. Eu alimento essa ideia até a adolescência, a puberdade, aí a gente explica o real significado.

No caso de quando tem que ser iniciada, outra situação, a gente tem a minha sobrinha neta, ela teve que ser iniciada, ficou muito doentinha, já tinham levado ao hospital, fizeram exames, não deu nada. Minha sobrinha, mãe dela, chegou chorando e trouxe para cá, fiz o jogo, quando abro o jogo, deu que ela é de Sapatá com Xangô, aí eu perguntei o que se podia fazer, deu que ela tinha que ser iniciada, tinha 7 anos. estava toda cheia de feridas, aí passava o remédio que o médico receitou, as feridas se multiplicavam. Então a gente fez o primeiro remédio, determinado por Vodum, uma limpeza feita com quiabo e pipoca, passamos e foi secando. Depois, demos a iniciação dela!

Hoje, ela está aí, quando chega na festa de São Lázaro, ela pipoca toda a pele. E aí, como tratar essa questão com a criança? A gente vai conversando, mostrando como é o corpo de São Lázaro e ela vai entendendo. Ela tem a dinâmica de atividades dentro do

terreiro, toca ferro, acende a vela para o Vodum dela, sabe reverenciar, mas também brinca, corre e gosta do celular, as coisas na vida dela vão acontecer no tempo de Vodum.

Uma outra vivência é a questão da oferta dos animais, a gente também explica para eles, porque querem saber, perguntam e entendem que não é nenhuma aberração como tentam dizer aí fora, a gente explica que nós estamos oferecendo esse animal para que quando a gente vá consumir ele, essa comida nos faça bem, é preciso oferecer ao Vodum, que vai compartilhar com a gente. Eles ainda não participam do momento, mas não deixamos de explicar de forma didática quando eles perguntam, porque eles estão aqui, convivendo com a gente. Por exemplo, meu neto de 8 anos, ele vem para o terreiro, desde que nasceu, quando a mãe chegou do hospital trouxe logo aqui, preparamos, banhamos logo a cabeça e fomos ver o Odu, ele é de Xangô e é um Xangô de herança familiar, porque a avó dele de parte de pai tinha um terreiro de Candomblé na Bahia e a gente nem sabia e aí o avô dele chega e diz que a sua mãe era de Xângô. Por isso, o jogo é que norteia a gente em tudo.

Pesquisadora: Pai Mariano, e qual é a importância de manter as crianças aqui do jeito que acontece do Hamãhousú?

Pai Mariano de Òsányìn: A criança no terreiro é muito importante por começar pela hierarquia, ela não começa de cima, começa de baixo, então *Vodunsi Asisó*, como a gente chama aqui dentro da tradição do Tambor de Mina do *Amãhousú*, que significa o iniciado, aquele que está começando, ele é bem cuidado, ele é bem orientado, porque a gente ainda não sabe qual o caminho daquele *Vodunsi Asisó*, ele pode amanhã vir a ser uma *Vodunsi Hundivase*, uma mãe pequena dentro da nossa tradição, ele pode vir ser uma *Vodunsi Hunsúdahou*, uma grande Mãe, ou um *Vodunsi Hunsúdahou*, um grande Pai. E eu tenho uma preocupação aqui, que independente se esse iniciado vai ficar nesta Casa ou não, mas enquanto ele permanecer, cabe a mim instruí-lo dentro dos nossos ensinamentos. Se ele não ficar, sei que ele vai dizer, que a base dele foi aqui.

A educação vem desse cuidado. Então as nossas crianças recebem isso também, criança é felicidade, criança tem que correr, uma casa sem criança não tem alegria. A gente tem que ter cuidado, porque volta e meia quer tolher a criança, querem correr, brincar e a gente tem a tendência de mandar ficar quieto, parar, porque a nossa criação antigamente foi assim. Então, quando eu estou com o meu lado menino, eu corro com os meus netos aí nesse quintal, eu banho na chuva, faço aquela arrumação com eles, porque eu acho que isso é ajudar a ser criança. Às vezes eles só têm isso aqui. Aí eu trabalho,

quando chega o final de semana e eu me espanto, eles tão: “ei, vô, ei, vô! E me ajuda a distrair, porque o sacerdócio é algo que toma muito tempo.

Hoje, o menor que a gente tem aqui tem dois anos, já toca cabaça, eu faço umas cabacinhas pequenas e dou para eles. Aí ele começa, “ei, tiô!” Alguns me chamam de tiô, porque a mãe de um deles tentava me chamar de tio e não conseguia, chamava tiô, aí ficou. Ele chora e diz, “Mamãe quero ir pra casa de tiô tocar babaça”. Ela tem que vir trazer ele. E tem que vir de branco, porque se não é uma zanga para ele, porque ele vê todo mundo de branco então, também quer vestir. Quando chega aqui, quer correr, quer brincar, mas já sabe que tem o banho, então pergunta: “tiô, tem banhou?” Sabe, também, do fio de conta. A mãe viaja muito pra Alcântara e às vezes ele não quer ir, porque vai ter coisa na Casa de tiô.

E é assim, tem dias que não tem atividade aqui, mas você vai chegar e me encontrar com eles de calção correndo, brincando e ouvindo, porque eles têm tanta coisa para dizer, falam muito e eu tenho que parar pra ouvir, aqui e acolá eu vou aprendendo com eles, pra vê como pode ser a melhor maneira de ensinar também. Ensinar o Iorubá, na hora do cumê. Eu nunca digo, vamos almoçar! Eu sempre digo, *munje àsán!* Na hora de tomar café da manhã, *munje àró.* Eles vão aprendendo aos poucos.

Pesquisadora: E para o senhor, qual o papel, a importância de tudo que eles aprendem aqui?

Pai Mariano de Òsányìn: Olha! Há um tempo teve uma problemática aqui com a mãe do meu sobrinho neto de dois anos, acho que ela tinha uns oito anos na época. estava na escola e a professora chegou, mandou todo mundo levantar pra rezar o Pai Nosso, aula de Religião. Aí a professora abriu para quem quisesse falar alguma coisa e agradecer. Muita criança evangélica na sala, aí foram falando. Chegou a vez da minha sobrinha, a professora perguntou a ela qual era sua religião e ela respondeu que era de terreiro. A professora disse, “terreiro de macumba?” Minha sombrinha corrigiu, “terreiro de macumba não, terreiro afro-brasileiro”, porque é assim que a gente ensina aqui para as crianças.

A professora perguntou o que era isso e ela explicou dizendo que ia cantar uma oração, a que ela cantava na Casa dela. Cantou Embarabô! Três doutrinas. Aí a professora pediu para ela parar, disse que não era de Deus. Quando ela chegou em casa disse o que aconteceu para a mãe e opai, eles me contaram. Então, eu me arrumei e fui na escola, conversei com a diretora e com a professora, não expus ela na frente dos alunos, porque

o professor é autoridade na sala de aula. Pedimos que minha sobrinha relatasse o que tinha acontecido novamente e a professora confirmou, disse que aconteceu daquele jeito mesmo e que ela agiu daquela forma, porque não conhecia, não entendia e que havia ficado com medo.

Nessa situação, eu não fui brigar, porque quando você tem o conhecimento o bom diálogo abre portas. O resultado disso, foi eu indo à escola durante 3 meses na sala de aula dando palestras sobre religiões de matrizes-africanas e respeitando as outras crianças também, por isso, chamamos líderes de outras religiões com as quais as outras crianças estavam vinculadas. E isso foi muito bom, porque teve um momento ecumênico entre várias religiões, foi um ganho para a escola, para nossa Casa e pra comunidade.

Hoje, eu não estou mais à frente do projeto, por causa de tantas outras obrigações, mas o Fracinaldo e a Samara estão ajudando com as crianças. Então a gente trabalha a autoestima dessas crianças, justamente, falando sobre cultura negra. Olha só, nós temos uma criança aqui, que os avós dela são evangélicos e ela vai para igreja, a mãe dela dança tambor e ela vem para o terreiro, a gente deixa à vontade, mas trabalhando a autoestima deles de que não é algo ruim pertencer ao terreiro. Está aqui não é ruim.

Além disso, também, trabalhamos a identidade de ser negro, a identidade da menina negra, dos seus cabelos crespos e cacheados, porque algumas começaram a dizer que queriam alisar, então começamos a conversar, a dizer que elas são bonitas, chamar pessoas pra fazer rodas de conversa aqui, oficinas. Dizer para elas que são negras e bonitas é muito importante. Por exemplo, eu sou muito vaidoso, porque cresci com minha mãe dizendo que sou bonito, ela dizia assim, “é tão verdade que você é bonito, que seu nome tem Lindoso.” Isso me fez tão bem, que eu brinco até hoje quando me chamam Mariano, reforço o Lindoso, porque sou lindo até no nome.

Pesquisadora: Então, o senhor acha que a educação de terreiro, que elas recebem aqui está relacionada com um processo de construção de identidade?

Pai Mariano de Òsányìn: Sim, porque reforçar essas questões da autoestima com elas, da construção de uma identidade positiva é importante. Olha, volta e meia eles trazem essas falas dizendo que não gostam do cabelo, que se acham feias, que alguém falou, às vezes os pais falam, porque a gente pode reproduzir. O combate a isso é o projeto, é a educação, fizemos uma oficina aqui para cabelos crespos, pra deixar o cabelo bem armado, pra elas se verem bonitas.

A minha sobrinha neta tem o cabelo crespo, muito cabelo, o avô ajeitava o cabelo dela muito bonito, arrumava, quando ela chegava na escola as coleguinhas elogiavam, esse cuidado ajuda na autoestima da criança. O terreiro entende que essas crianças são a base do que a gente quer para o futuro, então é preciso trabalhar essas questões, que elas são negras, bonitas e de terreiro. Tenho uma sobrinha mais velha que nunca gostou do cabelo, passou muita coisa nele. Aí fui conversar com ela e descobri que por causa do cabelo ela tinha um problema seríssimo de autoestima, que gerou ansiedade, depressão, de não conseguir sorrir. Eu comecei a acompanhar ela de mais perto, a conversar sobre essa questão, a chamar atenção dela sobre o cuidado que tem com o cabelo da filha e que poderia ter o mesmo cuidado com o dela. Ela melhorou bastante.

Ancestralidade e identidade estão juntas. Então chegaram homens como Pai Euclides, tio Jorge Itaci, que foram buscando conhecimento e ensinando, que nós estamos lidando com fragmentos da natureza, essa natureza ela vai ser tão calma, quando a gente entra num rio de águas calmas, mas uma tromba d'água já vai movimentar mais, são elementos que vão está em estado de calmaria, outras em movimento, mudança, mas essa mudança não significa uma coisa má.

Por isso, hoje, nós temos que empoderar essas crianças, então aqui a gente conversa muito com os pais, se eles decidirem fazer remédio para suspender e aguardar mais um pouco a iniciação da criança, nós respeitamos. E vamos dar suporte para essa criança, ficando perto, a inserida na comunidade, ensinando para ela também, o que é racismo estrutural, o que é preconceito, a entender como ela vai se defender diante de uma discriminação, porque hoje, nós temos bases legais, que norteiam nosso conhecimento sobre essas orientações.

Nas outras religiões você vai ver as crianças sendo inseridas, por que na matriz africana não? Os tempos são outros e o meu tempo é agora! E é nesse tempo, que eu tenho que trabalhar tudo isso com as crianças, para que elas entendam. Por que minha sobrinha cantou Embarabô lá na escola? Porque ela era instruída, sempre dissemos que ela precisa respeitar o sagrado das pessoas, mas as pessoas também precisam respeitar a forma dela de rezar e de se conectar com o seu sagrado.

Então, se os pais decidirem, também, pela iniciação da criança, nós realizamos, assinam uma declaração onde consta os dias que ela vai passar recolhida, as ritualísticas, que vão acontecer, para que todos os envolvidos fiquem resguardados e a Casa acolhe, dá todo o suporte necessário para criança e os pais. A minha sobrinha neta que foi iniciada, teve que passar 3 meses vestindo branco, chegou o momento de ir para a escola, falamos

com a diretora e professora, elas permitiram que a criança fosse de branco, mas antes resolvemos consultar o jogo e Vodum deixou que na escola ela pudesse vestir a calça azul e a blusinha azul e branca. Então, optamos por essa condição, na escola ela vestia a farda e antes e depois estava sempre de branco. Resolvemos respeitar as normas institucionais também, porque ela foi muito respeitada pela escola dentro do seu processo. Ia com a farda e o torço na cabeça e isso foi explicado para os coleguinhas como a ligação dela com a ancestralidade africana.

Quando as coisas são conduzidas com respeito a gente acaba virando referência. Lá no meu serviço eu posso vestir branco dia de sexta-feira, os colegas começaram a perceber e dizer que sentiam uma paz quando me viam de branco. Tem uns quatro que já vestem também. Então, dia de sexta tem o povo de branco. E é tão bom quando essa referência vem de forma que não é imposição, às pessoas aderiram isso de coração, porque se sentem bem.

Quando a gente busca relacionar as nossas características com uma raiz ancestral, podemos ressignificar muita coisa e trabalhar a autoestima. Olha só, quem me ver não diz, mas eu tinha um incômodo com essa falha que tenho entre os dentes. Aí fazendo uma pesquisa, porque também sou pesquisador, descobri que essa característica vem de origem africana, da nossa ancestralidade, que vem do povo Cambinda. Um presente! Eu fui entender, que meu pai é de Itapecuru, nasceu em um quilombo, só que ele perdeu toda a informação sobre a sua origem. Aí em um documentário fui descobrir, que lá existe uma família de Sabinos e meu pai era Sabino! E esses Sabinos estão dentro da tradição dessa etnia Cambinda, olha aí! Eu não digo hoje, que eu sou um Cambinda, mas eu sei que posso dizer, sou descendente! Isso fortalece muito a gente. Como eu já sou vaidoso, aí que fiquei mais.

Pesquisadora: Pai Mariano, muito obrigada! Essa conversa foi um presente! Oxóssi aprende muito com Òsányìn.

Pai Mariano de Òsányìn: Eu desejo a você, Odara²⁹, Aláfia³⁰, Sová³¹! Acredito que esse trabalho é importante, porque através da sua escrita vai se dá nome a uma história, que existe, mas não foi organizada e contada dessa forma. Para você ver, a

²⁹ Explica Pai Mariano *Òsányìn* (2023), “Odara qualidades positivas (bom, excelente, ótimo, bonito etc.): uma pessoa odara, um evento odara, um tempo odara”.

³⁰ Explica Pai Mariano *Òsányìn* (2023), “ Aláfia (felicidade e caminhos abertos) também (Paz)”.

³¹ Saúde

ancestralidade traz a gente para contribuir de formas que a gente nem imagina. É uma felicidade o *Amãhousú* estar contribuindo junto com você. Iemanjá já sabia o que ela queria, são tantas formas que a gente tem para ajudar no terreiro. E, Érica, terreiro de Mina é isso, pé no chão!

Eu me sinto tão bem quando vou à Casa de Iemanjá! Porque estou em família. Desejo toda sorte na tua trajetória, sei que você vai escrever só aquilo que deva escrever, porque Iemanjá sabe, ela conhece a cabeça, que ela escolheu, Odojá! E no terreiro tudo que a gente faz é cantando e você é de Iemanjá, então a gente encerra comigo fazendo essa referência a esse Orixá, que é dona de todas as cabeças, que nos dá o equilíbrio, que traz pra nós a sabedoria de saber conduzir tudo o que é bom: *Ayábá Tibé Ibú Omi* (A Senhora das profundezas das águas); *Ayábá Tibé Ibú Omi* (A Senhora das profundezas das águas); *Odô Mi ô Olossá Òlòókún* (A grande Filha de Olokun); *Olo Wô Ori Emi* (Dona da minha cabeça Senhora do meu equilíbrio! Me abençoe, Mãe! Me proteja e me dê caminhos prósperos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa é produzida no “entre-lugar” definido por Eduardo Oliveira (2005), relacionado a desterritorialização dos africanos em diáspora, mas também a nossa capacidade de preservar e produzir conhecimento nos nossos corpos e nas margens da cultura colonial. É a abundância epistemológica apresentada pelo Tambor de Mina, que nos faz percorrer outros caminhos para além do *Ylê Ashé Yemowá Abê*, nos levando ao encontro dos mais velhos de outras Casas de Axé. Nós preservamos e produzimos fartura epistemológica mesmo em território de escassez colonial.

O primeiro capítulo desta dissertação, através de sua fundamentação epistemológica e metodológica, apresenta a importância de um resgate histórico para entendimento dos processos de violência que fundaram a sociedade brasileira. Pois, em uma conjuntura, onde o “epistemicídio” apresentado por Sueli Carneiro (2005) e o “pacto narcísico da branquitude” analisado por Aparecida Bento (2002), adubam as relações sociais, a história conservada na memória de nossos ancestrais é a chave para a possibilidade de um caminho com mais liberdade e saúde. Acessar literaturas decoloniais, africanas, afrodiáspóricas e a oralidade dos mais velhos é a terapêutica que combate o banzo dos africanos em diáspora.

Terapêutica presente na oralidade, essa tradição essencial para nos aproximarmos das culturas, que a utilizam como principal ferramenta na construção de conhecimento,

organização da vida e práticas cotidianas. Para trabalhar com a palavra inscrita na memória é preciso paciência e construção de novas formas de condução e produção de pesquisas. Precisamos dos “ouvidos dóceis e limpos” de colonialidade, proposto por Bâ (2010), que dialoga com o “pensar-vivendo” de Muniz Sodré (2017) e abre caminhos para construção do “espaço intersubjetivo” de Castiano (2010), urgente encontro, onde não há subalternização, nem hierarquização de saberes.

A complexidade da oralidade transcende a escrita e transborda! Lembro de Mãe Zuci (2023) ao se despedir de mim dizendo, “Você é bem-vinda! E leva um pedaço de mim”. Eu trouxe! E o que consegui escrever aqui é só uma parte do que guardo dela e dos outros em mim, o restante transbordou em Orí e no coração.

O segundo capítulo proposto para discussão da infância em afroperspectiva nos conduz para o resgate histórico das infâncias em chão brasileiro desde o período colonial, Aguiar (2017) e Moreira (2017) retratam a coisificação, a transitoriedade e o vir a ser da infância como características presentes desde o Brasil Colônia, devido às carências estruturais. Os processos de branqueamento biológico e cultural como modos de regeneração da raça se fazem presente também desde essa época. O racismo científico e os processos de higienização institucionalizados pelo Estado nos séculos XIX e XX têm suas sementes no projeto de país desenhado pelo colonizador.

Institucionaliza-dor desde a Colônia o projeto político que pensa os espaços educacionais e que ainda se assemelha com as “Casas de Bê-á-bá” ou “Confrarias de Meninos” escolas para alfabetizar e catequizar indígenas e mestiços (MOREIRA, 2017). Esses seriam disseminadores da “Boa Nova” colonial entre os seus. Qualquer semelhança identificada com o projeto higienizador apresentado por Virgínia Bicudo (1955), empreendido nas escolas do século XX não é coincidência.

O modo como a sociedade brasileira lidou com as infâncias ao longo das gerações produz desigualdade, relegando desde sempre as crianças indígenas e afrodescendentes as “Casa de Be-á-bá” e o trabalho infantil, já para os herdeiros do colonizador, os Jardins de Infância. Uma realidade paradoxal se estabelece, umas com escassez, outras com excessos, como coloca Moreira (2017).

Esse contexto social demanda a produção de políticas públicas em todos os setores, inclusive o educacional, para tratar essa herança de abandono e preterimento que recai sobre as infâncias. O ECA (1999), a lei 10.639/2003 e a 11.645/2008 se apresentam como possibilidades de apoio, principalmente para as crianças vulnerabilizadas historicamente. Garantir a oportunidade de construir identidade coletiva positiva a

partir do Quilombismo de Abdias Nascimento (2002), da Amerifricanidade de Lélia González (1988) e da categoria Ôrí de Beatriz Nascimento (1989), desaguando na produção de uma identidade individual potente, pois *ubuntu* apresentado por Castiano (2010) “eu sou, porque tu és” é necessário, porque só podemos nos entender depois que o outro diz quem somos, a partir daí elaboramos as concepção sobre as nossas individualidades, forjadas comunitariamente na coletividade.

Acredito que as práticas educativas afro-brasileiras e indígenas, presentes nos terreiros e outros espaços de preservação do conhecimento negro em articulação com essas políticas educacionais institucionalizadas, podem potencializar esse caminho de reparação em busca de suporte para as infâncias vividas em “afroperspectiva”, apresentada por Renato Nogueira (2019), essa que retira a transitoriedade e o vir a ser da criança, alimentando a permanência dela dentro de nós em todas as fases de nosso desenvolvimento, devolvendo o encantamento a vida e combatendo a “adulthood” enrijecida, fruto da colonialidade.

Na terceira parte do trabalho, o encontro com os mais velhos e velhas do Tambor de Mina norteado pelo movimento sankofa, o meu e o deles, possibilita o retorno à infância para refletir sobre essa relação. Mostrando a maneira como entendem a infância em cada Casa. Apresentam uma constância, a inserção da criança a partir da educação ancestral, todos os terreiros acreditam e fomentam a importância de as crianças terem acesso ao conhecimento e aprendizados compartilhados dentro desses territórios. Quebram paradigmas antigos que dizem que terreiro e criança não convivem e cada um a seu modo estabelece essa inserção em suas Casas. Com função religiosa ou não, dentro do Tambor de Mina a criança é bem vinda para aprender e conviver, porque como nos ensina Mãe Dedé de *Boçó Có* (2019), convivência produz Axé!

Por isso, repito aqui os parágrafos escritos no terceiro capítulo, como forma de reiterar os resultados: As considerações realizadas acerca da relação infância e Tambor de Mina demonstram que todas as Casas visitadas compreendem a importante presença da criança dentro de seus espaços. Percebemos que a educação ancestral, a convivência e os projetos direcionados para as crianças são fatores, que colaboram com o repasse dos saberes inscritos na memória comunitária de terreiro. Encontramos na última Casa, o *Ilê Ewé Omo D’ Ôsányìn Amãhousú*, uma condição distinta das demais, uma criança iniciada com função religiosa, a comunidade constrói pedagogias próprias para inseri-la no universo de direitos e deveres da Mina. Junto a essa diferença, o *Ilê Amãhousú* investe em projetos para preservação da educação ancestral.

Não há modelo errado ou certo, pois é nossa herança a diversidade de cosmo percepções a respeito da vida. O paradigma superado pelos líderes das Casas de Axé, “[...]diziam que terreiro não era lugar para a criança[...]” (DEDÉ DE BOÇÓ CÓ, 2019), revela um fragmento das inúmeras lutas travadas contra a colonialidade ao longo das gerações. São esses valores, que podem também afetar o povo de Santo, que afastam a infância desses territórios, a justificativa é estrutural. Não busquemos explicações no campo da individualidade, não amolemos facas históricas que seguem apontadas em nossa direção, pois o racismo é tecnologia institucionalizada, não nasce conosco é invenção do branco.

Esse movimento realizado pelos mais velhos é necessário, porque assim como a africanidade está em nós a colonialidade também está, ter acesso a memória ancestral é de suma importância para o fortalecimento de nossas identidades, pois valores coloniais afastam crianças, jovens e velhos dos espaços de preservação da cultura negra.

Desenvolver este trabalho do lugar da Psicologia, levantou reflexões sobre o nosso comprometimento ético, a respeito das referências que embasam nossa prática profissional e se ela está em consonância com as demandas sociais apresentadas por todos os grupos que compõem o povo brasileiro. A fala e a escuta, ferramentas tão importantes para esse campo do saber são bem compreendidas e acolhidas quando é Exú³² quem fala? Exponho essa relação, referenciando o Senhor da comunicação e do movimento, pois enegrecer nossas referências epistemológicas se faz urgente para melhor entendimento do que comunica a população negra sobre suas dores e necessidades.

³² “Exu se manifesta em tudo aquilo que vem em primeiro lugar, primeiro dia da semana, primeira oferenda, primeira cantiga. É ele o primogênito do mundo, o primeiro rei de Keto. [...] Exu Elegbara, senhor do poder de transformação, foi cortado em pedaços para poder em seguida regenerar-se e reunir simbolicamente o universo inteiro pela força da palavra. Exu provoca o conflito, para promover a síntese. As interpretações que enfocam um aspecto parcial são tão fúteis como a briga de dois irmãos. Tudo o que se une, se multiplica, se separa, se transforma, tudo isso, é Exu. Exu é vida, com todas as suas contradições e sínteses” (AUGRAS, 2008, p. 98-99).

REFERÊNCIAS

- AGROSINO, M. **Etnografia e Observação Participante**. In: FLICK, U. Pesquisa Qualitativa. Bookman, Artmed, 2009.
- AGUIAR, J. **A Infância do Brasil**. Porto Alegre: Avec, 2017. 98 p
- ALBUQUERQUE, Manoel Maurício de *et al.* **Atlas Histórico Escolar**. 7. ed. Rio de Janeiro: Fename, 1996. 159 p.
- AUGRAS, M. **O Duplo e a Metamorfose: A Identidade Mítica em Comunidades Nagô**. 2 ed. Petrópolis, RJ: VOZES, 2008.
- BARROSO JÚNIOR, Reinaldo dos Santos. **Nas rotas do atlântico equatorial: tráfico de escravos rizicultores da Alta-Guiné para o Maranhão (1770-1800)**. 2009. 108 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009.
- BEAUD, S; WEBER, F. **Guia para pesquisa de campo: produzir e analisar dados etnográficos**. 2 ed, Petrópolis: Vozes, 2019. 229 p.
- Bicudo, V. L. (1955). **Atitudes dos alunos dos grupos escolares em relação com a cor dos seus colegas**. In R. Bastide & F. Fernandes (Orgs.), *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo* (pp. 227-310). São Paulo: Anhembi.
- BRASIL. Constituição (1824) Constituição Política do Império do Brazil. Rio de Janeiro, RJ,1824. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm>. Acesso em: 01 ago.2020.
- BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal, 1988. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88_Livro_EC91_2016.pdf>. Acesso em: 01 ago.2021
- BRASIL. Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos. Lei 8.069 de 13 de julho de 1990. Dispê sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências. **Diário Oficial da União**. Ano 1990, disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/navegue-por-temas/crianca-e-adolescente/publicacoes/eca-2023.pdf> Acesso em: 20. dez. 2022
- BRASIL. Lei 7.716, de 5 de janeiro de 1989. Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor.<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L7716.htm>. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L7716.htm. Acesso em: 20 jun. 2021.

BRASIL. Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática 'História e Cultura Afro-Brasileira', e dá outras providências. Diário Oficial da União, Brasília, 10 jan. 2003. Disponível em: <Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm >. Acesso em: 10. jun. 2022.

CAPUTO, S. G ; ALVES, N. **Para Pensar a Educação e o ensino de relações, conflitos e busca de caminhos em comum-** . In: RA da ANPED,, 35., 2012. Recife. Resumos, p.16.

CAPUTO, S.G. *Educação nos Terreiros: E Como a Escola se Relaciona com Crianças de Candomblé*. 1 ed. Rio de Janeiro: PALLAS, 2012. 292 p.

CARNEIRO, S. A construção do outro como não-ser como fundamento do ser. 2005. Tese (Doutorado) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CARUNCHIO, Beatriz Ferrara (org.). **Psicologia & Religião: histórico, subjetividade, saúde mental, manejo, ética profissional e direitos humanos.** Histórico, Subjetividade, Saúde Mental, Manejo, Ética Profissional e Direitos Humanos. 2018. Disponível em: <http://www.hu.usp.br/wp-content/uploads/sites/340/2018/03/Cartilha-PsiRel-Inter-Psi-USP-2018.pdf>. Acesso em: 10 out. 2021

CASTIANO, J. P. **Referenciais da filosofia africana**. Maputo: Ndjira, 2010.

CASTRO-GOMEZ, S. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da 'invenção do outro'. IN: _____ . (org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 87-95.

CAVALCANTE, Lorena de Almeida; MARINHO- ARAUJO, Claisy Maria. **A dimensão ética e política da pesquisa em psicologia escolar**. Rev. Psicol. IMED, Passo Fundo, v. 11, n. 1, p. 103-119, jun.2019.

CONSELHO NACIONAL DO MINISTÉRIO PÚBLICO E AÇÃO EDUCATIVA. 2015. **Guia de Atuação Ministerial**, Brasília: Pão para o Mundo, ano 1, p. 1-60, nov. 2015.

Degani-Carneiro, Filipe; Jacó-Vilela, Ana Maria O CUIDADO COM A INFÂNCIA E SUA IMPORTÂNCIA PARA A CONSTITUIÇÃO DA PSICOLOGIA NO BRASIL. *Interamerican Journal of Psychology*, vol. 46, núm. 1, 2012, pp. 159-169 Sociedad Interamericana de Psicología Austin, Organismo Internacional.

Direito. **Gênero e povos de terreiro** [livro eletrônico]/ Juliana Veloso Ramos... [et. Al.]; organização Maynara Costa de Oliveira Silva.—1. ed. – São Luís: Editora Expressão Feminista, 2021. PDF

DUARTE, G.L. **Escola Latino-Americana de Comunicação: a nova hegemonia**. São Bernardo do Campo: Cátedra Unesco/ Metodista de Comunicação para Desenvolvimento Regional, 2007.

DUSSEL, E. (1994). *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*. La Paz, Bolivia: Plural Editores.

DOREA, J.C. **ETNOGRAFIA E FOTOGRAFIA: reflexões sobre as fotografias etnográficas de pierre fatumbi verger**. 2009. 264 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009. Cap. 4.

ESCOBAR, A. (2003). "**Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano**". *Tabula Rasa*, n. 1, p. 58-86.

Fanon, Frantz. *Os Condenados da Terra*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

EVARISTO, Conceição. **POEMAS DE RECORDAÇÕES E OUTROS MOVIMENTOS**. 3. ed. Rio de Janeiro: Malê, 2017. 124 p.

FANON, Frantz. *Peles negras, máscaras brancas*. Rio de Janeiro: Fator, 1983.

FERRETTI, Mundicarmo. **De segunda a domingo, etnografia de um mercado coberto**. Mina, uma religião de matriz africana. São Luís: SIOGE, 1985.

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. **RELIGIÃO E SOCIEDADE: religiões de matriz africana no brasil, um caso de polícia. religiões de matriz africana no Brasil, um caso de polícia**. 2007. Disponível em: <https://repositorio.ufma.br/jspui/handle/1/203>. Acesso em: 19 fev. 2022.

FERRETTI, Mundicarmo. **ENCANTADOS E ENCANTARIAS NO FOLCLORE BRASILEIRO**. 2008. Disponível em: <https://repositorio.ufma.br/jspui/handle/1/198>. Acesso em: 20 abr. 2023.

FERRETTI, Sergio F. **A TERRA DOS VODUNS**. 2006. Disponível em: <https://repositorio.ufma.br/jspui/handle/1/300>. Acesso em: 19 fev. 2022.

GONZALES, Lélia. **A categoria político-cultural de amefricanidade**. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, v.92, n.93, p.69-82, (jan/junho), 1988b, p. 69-82.

HAMPATÉ BÂ, A. **Amkoullel, o menino fula**. São Paulo: Palas/Casa das Áfricas, 2003.

HAMPATE BÂ, A. **A tradição viva**. In: KI-ZERBO, J. História Geral da África – Metodologia e Pré-História da África. Brasília: UNESCO, 2010.

INSTITUTO DE ESTUDOS SOCIOCULTURAIS (Mato Grosso). **SOBRE A ÁFRICA, ESCRAVIDÃO, ABOLIÇÃO E RACISMO EM SALA DE AULA**. 2022. Disponível em: <https://iesculturais.wordpress.com/2022/06/28/sobre-a-africa-escravidao-abolicao-e-racismo-em-sala-de-aula-i/>. Acesso em: 12 maio 2023.

LANE, S. T. M. *Psicologia Social: O Homem em Movimento*. 8 ed. São Paulo: BRASILIENSE, 1989. 220 p.

LINDOSO, G. C. P. *Ilê Ashé Ogum Sogbô: etnografia de um terreiro de mina em São Luís do Maranhão*. 1 ed. São Luís, MA: CAFÉ & LÁPIS, 2014. 275 p.

MACHADO, V. **Mitos afro-brasileiros e vivências educacionais**. Secretaria Municipal de Educação e Cultura (SMEC), Salvador-BA, 2003.

MAGNANI, J.G.C. **A Etnografia é um Método, não uma Mera Ferramenta de Pesquisa...que se Pode Usar de qualquer maneira**. *Revista de Ciências Sociais*, Fortaleza v. 43, n. 2, p. 169 – 178, 2012.

Mignolo, Walter. (2000). **La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad**. Em Edgardo Lander. (Org.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso.

MOREIRA, Cláudia. Século XVI: O nascimento do Brasil. In: AGUIAR, José. **A Infância do Brasil**. Porto Alegre: Avec, 2017. p. 7-95.

MOREIRA, Cláudia. Século XVII: a Escola. In: AGUIAR, José. **A Infância do Brasil**. Porto Alegre: Avec, 2017. p. 7-95.

MOREIRA, Cláudia. Século XVIII: os enjeitados. In: AGUIAR, José. **A Infância do Brasil**. Porto Alegre: Avec, 2017. p. 7-95.

MOREIRA, Cláudia. Século XIX: infância e escravidão. In: AGUIAR, José. **A Infância do Brasil**. Porto Alegre: Avec, 2017. p. 7-95.

MOREIRA, Cláudia. Século XX: a pátria que trabalha e marcha. In: AGUIAR, José. **A Infância do Brasil**. Porto Alegre: Avec, 2017. p. 7-95.

MOREIRA, Cláudia. Século XXI: o novo milênio é uma criança. In: AGUIAR, José. **A Infância do Brasil**. Porto Alegre: Avec, 2017. p. 7-95.

Munanga, K. *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil, Identidade nacional versus identidade negra*, Rio de Janeiro, Petrópolis, 1999

NASCIMENTO, A. ***O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista.*** 2. Ed, Petrópolis: Vozes, 2002. 459 p.

NASCIMENTO, E. L; GÁ, L.C. **Adinkra: sabedoria em símbolos africanos.** 2. ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022. 168 p.

NOBLES, W. W. **Sakhu Sheti: retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado** In: NASCIMENTO, E. L. (org.). Afrocentricidade. Uma abordagem epistemológica inovadora. Coleção Sankofa: Matrizes Africanas da Cultura Brasileira, 4, pp. 277-297. São Paulo: Selo Negro, 2009.

NOGUERA, R. **INFÂNCIA EM AFROPERSPECTIVA: articulações entre sankofa, ndaw e terrixistir.** **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação – Resafe**, Brasília, n. 31, p. 53-70, out. 2019.

NOGUEIRA, S. **Intolerância religiosa.** São Paulo: Pólen, 2020, 160pp. (Coleção Feminismos Plurais).

NOGUEIRA, S. G. **Libertação, descolonização e africanização da psicologia: breve introdução à psicologia africana.** São Carlos: Edufscar, 2019. 133 p.

OLIVEIRA, Eduardo David. **FILOSOFIA DA ANCESTRALIDADE: Corpo e Mito da Filosofia da Educação Brasileira.** Orientador: Henrique Antunes Cunha Jr. 2005. 353 p. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2005.

OLIVEIRA, J.I. **Orixás e Voduns no Terreiro de Mina.** 1. ed, São Luís: VCR Produções e Publicidade Ltda, 1985. 75 p.

OLIVEIRA, T. As Crianças do Candomblé e a Discriminação. **Carta Capital**, São Paulo, 14 de Agosto de 2015. Nº 1079. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/educacao/discriminacao-criancas-candomble/>> . Acesso em : 09 de Novembro de 2019.

ADISA, Opal Palmer. **BALANÇANDO SOB A LUZ DO SOL: Stress e Mulher Negra.** In: WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maisa; WHITE, Evelyn C. (org). **O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe.** Rio de Janeiro: Pallas/Criola, 2000.

PRANDI, Reginaldo. **De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião.** Revista USP, n.46 - junho/agosto 2000.

PSICOLOGIA, Sistema Conselhos de. **REFERÊNCIAS TÉCNICAS PARA ATUAÇÃO DE PSICÓLOGAS(OS) COM POVOS TRADICIONAIS.** Brasília: Conselho Federal de Psicologia, 2019

Quijano, Anibal. (2002). **Colonialidade, Poder, globalização e Democracia**. *Novos Rumos*, 17(37), 1-25.

REIS, Rodrigo. ÔRI E MEMÓRIA::O PENSAMENTO DE BEATRIZ NASCIMENTO. **Sankofa. Revista da História da África e de Estudos da Diáspora Africana**, São Paulo, n. XIII, ed. XXIII, p. 9-24, 1 abr. 2020. Disponível em: <http://sites.google.com/site/revistasankofa>. Acesso em: 8 mar. 2023.

SANTOS, Karina Pereira dos. Mãe, onde foi mesmo enterrado meu umbigo?: memória, ancestralidade e escrevivência negra feminina. **Revista África e Africanidades**, Belo Horizonte, v. 34, n., p. 1-4, maio 2020. Disponível em: www.africaeaficanidades.com.br. Acesso em: 04 maio 2023.

SANTOS, Neuza Souza. **Tornar-se Negro ou as Vicissitudes da Identidade do Negro em Ascensão Social**. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1983.

SILVA BENTO, Maria Aparecida. **PACTOS NARCÍSICOS NO RACISMO: Branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público**. Orientador: Iray Carone. 2002. 169 p. Tese (Doutorado) - Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Departamento de Psicologia da Aprendizagem, do Desenvolvimento e da Personalidade, São Paulo, 2002.

SODRÉ, M. **Pensar nagô**. Petrópolis: Vozes, 2017.

SOUZA, Celina. **Políticas Públicas: uma revisão de literatura**. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 8, nº 16, p. 20-45, jul/dez 2006.

SOUZA, Ellen Gonzaga Lima; COSTA, Babalorixá Oguntobi Daniel Gonzaga. Culturas infantis e Oxóssi:: descolonizando com a assertividade do filho de um caçador. **Crítica Educativa**, Sorocaba, v. 5, n. 1, p. 45-54, jun. 2019.

VANSINA, J. **A tradição oral e sua metodologia**. In: KI-ZERBO, J. História Geral da África – Metodologia e Pré-História da África. Brasília: UNESCO, 2010.

VYGOTSKY, L.S. **A formação social da mente**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

YEMONJÁ, Mãe Beata de. Tradição e Religiosidade. In: WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maisa; WHITE, Evelyn C. (org). **O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe**. Rio de Janeiro: Pallas/Criola, 2000.

APÉNDICE

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE ESCLARECIDO- TCLE

Você está sendo convidado (a) para participar, como voluntário (a), em uma pesquisa intitulado (a) “A Construção Identitária das Crianças no *Ylê Ashé Yemowá Abê*”. O objetivo desta pesquisa é a reflexão sobre os processos de construção identitária das crianças pertencentes ao *Ylê Ashé Yemowá Abê*. Após ser esclarecido (a) sobre as informações a seguir, no caso de aceitar fazer parte do estudo, assine ao final deste documento, que está em duas vias. Uma delas é sua e a outra é do pesquisador responsável.

Esclarecimentos:

I) A (o) participante será entrevistada pela pesquisadora em local, data e horário acordados, caso necessário, será realizado um segundo encontro.

II) As entrevistas serão gravadas mediante a sua autorização, através deste termo.

III) A entrevista será transcrita e posteriormente ocorrerá a análise da transcrição e dos dados coletados.

IV) Sua participação não é obrigatória e poderá haver a recusa em responder qualquer pergunta que considere desagradável, sem necessidade de explicação ou justificativa para tal.

V) Considerando que toda pesquisa com humanos envolve riscos, a participação na pesquisa poderá, ocasionalmente, provocar sentimentos ou pensamentos desagradáveis. Assim como em alguns momentos poderá gerar desconforto ao responder algumas perguntas, modificações de visão de mundo, de relacionamentos e de comportamentos em função de reflexões sobre imagem, afetividade, racismo, construção de identidade. Então, possivelmente, você pode sentir cansaço por responder as perguntas da pesquisa ou recordações negativas acerca de suas relações. Caso você sinta desconfortos, pode solicitar a pesquisadora para fazer uma pausa para descanso ou encerrar a entrevista, sem qualquer prejuízo. Você também poderá responder somente as perguntas que julgar necessárias, tendo plena liberdade de não responder àquelas que sentir trazer algum desconforto ou constrangimento. Os dados obtidos por meio desta pesquisa serão confidenciais, visando assegurar o sigilo de sua participação. As respostas ficarão armazenadas em um banco de dados protegido por senha e nenhuma identificação pessoal estará associada aos dados fornecidos por você. Os pesquisadores responsáveis se comprometem a tornar públicos nos meios acadêmicos e científicos os resultados obtidos ao final da pesquisa, sejam eles favoráveis ou não, sem qualquer identificação de

indivíduos participantes. Os dados vinculados a sua identificação só serão revelados caso você autorize.

VI) A participação na pesquisa não resulta em ganhos financeiros, entretanto a sua realização possibilita a construção de conhecimento em colaboração com as comunidades tradicionais em questão, assumindo a legitimidade de valor dos saberes produzidos nesse território.

VII) Caso queira, você pode solicitar por e-mail uma via digitalizada deste Termo De Consentimento Livre e Esclarecido - TCLE e usar os meios de contato indicados abaixo para sanar alguma dúvida sobre este projeto ou a sua participação.

VIII) A pesquisadora se responsabiliza pelo armazenamento adequado dos dados coletados, bem como dos procedimentos que asseguram o sigilo e a confidencialidade das informações pessoais. Após a transcrição das entrevistas, o texto será disponibilizado para os entrevistados, como medida de proteção aos participantes e minimização de possíveis danos envolvidos na produção da pesquisa. Assim, os entrevistados terão acesso ao conteúdo, podendo pontuar modificações ou não na estrutura do texto.

IX) Os dados coletados serão baixados para um dispositivo eletrônico local, apagando todo e qualquer registro de qualquer plataforma virtual, ambiente compartilhado ou "nuvem".

X)O(A) participante é facultado a possibilidade de interrupção da sua participação a qualquer momento, sem nenhum prejuízo para ela.

XI) A pesquisadora compromete-se a divulgar ao participante todos os resultados obtidos ao final do trabalho.

XII) Esses dados poderão ser utilizados na elaboração de textos para publicação. Cabe destacar que a identificação da participante só será revelada se tivermos sua autorização. O consentimento de participação na pesquisa pode contribuir no campo das ciências em Psicologia e outras áreas e se dará através deste termo.

XIII) Este documento é elaborado em duas vias, que serão guardadas, uma pelo pesquisador responsável e outra pelo participante da pesquisa. Assim, é indispensável que o participante guarde em seus arquivos uma via desse documento.

XIV) Durante a sua participação e mesmo após encerrada ou interrompida a pesquisa, você tem o direito de obter auxílio da pesquisadora. Se houver algum dano direto/indireto e imediato/tardio causado pela participação no estudo, você tem direito de obter assistência integral gratuita, pelo tempo que for necessário, devendo informar a pesquisadora responsável, que fará os encaminhamentos devidos para sanar o dano, e

assim indenizar as consequências advindas dessa pesquisa, oferecendo todo o suporte necessário.

XV) Os benefícios que esta pesquisa poderá trazer não são diretos ou imediatos, porém esperamos que auxilie nos estudos sobre a temática e fomente novas discussões, tanto no meio acadêmico quanto na sociedade civil em geral.

XVI) O TCLE deve ser rubricado em todas as suas páginas e assinadas, ao seu término, pelo participante da pesquisa, assim como pelo pesquisador responsável.

Eu, _____, por meio deste Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, permito que a mestranda Érica Andressa Rocha da Silva, de matrícula discente 2020107830, vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia/CCH- UFMA colete informações por meio de entrevistas e faça fotografias, vídeo e/ou gravações, sobre as atividades realizadas. Autorizo que os meus dados e imagens sejam utilizadas como fontes de apoio para construção da pesquisa de campo referente ao projeto/pesquisa intitulado (a) “A Construção Identitária das Crianças no *Ylê Ashé Yemowá Abê*”. Este consentimento pode ser revogado a meu pedido ou solicitação, sem qualquer custo ou prejuízo à minha pessoa e a comunidade de terreiro em questão. O procedimento de coleta de dados será realizado através de entrevistas onde em comum acordo pesquisadora e participante escolhem o ambiente mais viável para ocorrer, com todos os cuidados de distanciamento e proteção sendo garantidas por ambas as partes. Essa medida está sendo tomada devido ao nosso contexto sanitário atual.

Fui informada(o), ainda, de que a pesquisa é [coordenada / orientada] pelo Prof. Dr. Ramon Luis de Santana Alcântara e coorientada pela Profa. Ma. Maria da Graça Reis Cardoso, por quem poderei contatar / consultar quando julgar necessário através dos e-mails ramon.Isa@ufma.br e gracabanto34@gmail.com respectivamente.

Em caso de dúvidas éticas, entrar em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa, que é um grupo não remunerado formado por diferentes profissionais e membros da sociedade que avaliam um estudo para julgar se ele é ético e garantir a proteção dos participantes. Endereço do Comitê de Ética em Pesquisa para dúvidas, recursos ou reclamações do sujeito pesquisado:

O Comitê de Ética em Pesquisa da UFMA (CEP/UFMA) funciona na Avenida dos Portugueses s/n, Campus Universitário do Bacanga, Prédio do CEB Velho, em frente ao auditório Multimídia da PPPGI. E-mail para correspondência: cepufma@ufma.br. Em caso de dúvidas, ligue: (98) 3272-8708.

Tendo recebido todos os esclarecimentos acima citados, e ciente de meus direitos, declaro que li e concordo em participar da pesquisa, bem como autorizo a divulgação e a publicação dos resultados em periódicos, revistas, apresentação em congressos, workshop e quaisquer eventos de caráter científico.

São Luís-MA, _____, de _____ de _____

Assinatura da (o) participante:

Assinatura da Pesquisadora:

ANEXOS

PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP**DADOS DO PROJETO DE PESQUISA**

Título da Pesquisa: A CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA DAS CRIANÇAS NO YLÊ ASHÉ YEMOWÁ ABÊ

Pesquisador: ERICA ANDRESSA

ROCHA DA SILVA **Área Temática:**

Versão: 2

CAAE: 65453522.8.0000.5087

Instituição Proponente: PROGRAMA DE POS-GRADUAÇÃO EM

PSICOLOGIA **Patrocinador Principal:** Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 6.160.663

Apresentação do Projeto:

Trata-se da Versão 2 do protocolo de pesquisa CAAE: 65453522.8.0000.5087 contendo ajustes relativos à Versão 1 do protocolo que foram solicitados no parecer consubstanciado do CEP n. 5.984.497 emitido em 04 de abril de 2023.

O projeto de pesquisa em pauta visa investigar a relação entre infância e terreiros afroreligiosos. Mais especificamente busca-se entender qual a contribuição dos terreiros de matriz africana para a construção identitária de crianças das comunidades associadas. A metodologia prevê revisão da literatura e trabalho de campo. Como instrumentos para coleta de dados elencam-se diário de campo, entrevistas, e utilização de equipamentos como gravador e câmera fotográfica. Pretende-se entrevistar 6 crianças e 6 adultos (12 indivíduos) do Terreiro de tambor de mina Ylê Ashé Yemowá Abê.

Objetivo da Pesquisa:

Primário: Compreender o Ilê Ashé Iemowá Abê como um espaço de construção identitária das crianças do terreiro.

Objetivo Secundário: Entender relação entre Tambor de Mina e infância, através da oralidade dos mais velhos pertencentes a religião; Observar como o Ylê Ashé Yemowá Abê contribui para a

construção identitária das crianças no terreiro; Analisar quais sentidos as crianças da Casa atribuem as suas vivências nesse espaço.

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

Apresenta-se a seguinte exposição de riscos:

"Considerando que toda pesquisa com humanos envolve riscos, a participação na pesquisa poderá, ocasionalmente, provocar sentimentos ou pensamentos desagradáveis. Assim como em alguns momentos poderá gerar desconforto ao responder algumas perguntas, modificações de visão de mundo, de relacionamentos e de comportamentos em função de reflexões sobre imagem, afetividade, gênero, racismo, construção de identidade e orientação sexual. Então, possivelmente, você pode sentir cansaço por responder as perguntas da pesquisa ou recordações negativas acerca de suas relações. Caso você sinta desconfortos, pode solicitar a pesquisadora para fazer uma pausa para descanso ou encerrar a entrevista, sem qualquer prejuízo. Você também poderá responder somente as perguntas que julgar necessárias, tendo plena liberdade de não responder àquelas que sentir trazer algum desconforto ou constrangimento."

Quanto aos benefícios, são apontados: "Os benefícios que esta pesquisa poderá trazer não são diretos ou imediatos, porém esperamos que auxilie nos estudos sobre a temática e fomenta novas discussões, tanto no meio acadêmico quanto na sociedade civil em geral."

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

A pesquisa tem motivação social importante. Objetivos e metodologia estão claros. Acredito ter potencial para produzir conhecimentos efetivos e importantes para a área, bem como, potencialmente, ajudar aos participantes a refletir sobre o impacto de sua cultura e religião sobre as crianças.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

No Parecer anterior no. 5.984.497, considera-se que:

"... o protocolo de pesquisa necessita de ajustes no termo de compromisso da pesquisadora responsável, no documento de projeto, no TCLE e Termo de Assentimento, ... [segue detalhamento

dos ajustes necessários]"

Ao final do Parecer anterior, de modo mais específico, são apontadas 5 pendências analisadas a seguir.

ANÁLISE das PENDÊNCIAS

1. Folha de rosto, item "Termo de compromisso" da pesquisa, deve ser revisto para ajustar o texto conforme comentado acima.

ANÁLISE: Na folha de Rosto, versão 2, verifica-se que o texto foi ajustado conforme solicitado.

2. Projeto deve ser revisto para acrescentar itens exigidos pela Norma Operacional 001/2013 CNS, Seção

3.4, conforme indicado acima.

ANÁLISE: A pesquisadora responsável declara que "Acrescentei no corpo do projeto as informações a respeito das garantias éticas dos participantes da pesquisa, referentes a autonomia para colaborar ou não com o projeto; sigilo de dados; riscos e benefícios, bem como as ações para minimização dos possíveis riscos para os participantes da pesquisa. Além dos critérios de inclusão e exclusão para participação do projeto. Todas essas informações estão no item 10. Metodologia do projeto." Verifica-se que o texto do projeto foi ajustado conforme solicitado.

3. TCLE deve ser revisto no sentido de mudar a ordem de assentimento e esclarecimento, conforme comentado acima, bem como deixar mais específicos os riscos e medidas de minimização adotados.

ANÁLISE: Ajuste realizado conforme solicitado.

4. Apresentar Termo de Assentimento para os menores participantes.

ANÁLISE: Termo de Assentimento apresentado.

5. Refazer cronograma, tendo em vista as datas de aprovação pelo CEP. Além disso, acrescentar texto de compromisso explícito de que pesquisa some será iniciada a partir da aprovação pelo Sistema CEP/CONEP, como requerido pela Norma 001/2012, Seção 3.4.9.

ANÁLISE: Cronograma refeito, com compromisso da pesquisadora de iniciar coleta de dados somente após aprovação do protocolo de pesquisa pelo sistema CEP/CONEP.

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

Em conclusão, considera-se que as pendências apontadas no parecer anterior referente a Versão 1 do protocolo foram atendidas.

Apresenta-se parecer favorável à aprovação do protocolo de pesquisa em pauta.

Considerações Finais a critério do CEP:

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

| Tipo Documento | Arquivo | Postagem | Autor | Situação |
|---|---|------------------------|--|----------|
| Informações Básicas do Projeto | PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_2050278.pdf | 15/05/2023 15:40:05 | | Aceito |
| Cronograma | Cronograma.pdf | 30/04/2023 20:32:32 | ERICA ANDRESSA ROCHA DA SILVA | Aceito |
| Declaração de concordância | Carta_Resposta.pdf | 30/04/2023 20:25:52 | ERICA ANDRESSA ROCHA DA SILVA | Aceito |
| TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência | Termo_de_Assentimento_Livre_e_Esclarecido.pdf | 30/04/2023 20:23:27 | ERICA ANDRESSA ROCHA DA SILVA | Aceito |
| Projeto Detalhado / Brochura Investigador | Projeto_Erica_Rocha.pdf | 30/04/2023 20:22:51 | ERICA ANDRESSA ROCHA DA SILVA | Aceito |
| Folha de Rosto | Folha_de_rosto_Erica_assinado.pdf | 30/04/2023 20:21:41 | ERICA ANDRESSA ROCHA DA SILVA | Aceito |

| | | | | |
|---|--|------------------------|--|--------|
| Outros | Curriculos_Lattes.pdf | 12/11/2022 17:45:52 | ERICA ANDRESSA ROCHA DA SILVA | Aceito |
| Declaração de Instituição e Infraestrutura | Declaracao_de_liberacao_do_local.pdf | 12/11/2022 17:45:26 | ERICA ANDRESSA ROCHA DA SILVA | Aceito |
| TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência | Termo_de_Consentimento_Livre_e_Esclarecido.pdf | 12/11/2022 17:44:05 | ERICA ANDRESSA ROCHA DA SILVA | Aceito |
| Projeto Detalhado / Brochura Investigador | Projeto.pdf | 12/11/2022 17:43:11 | ERICA ANDRESSA ROCHA DA SILVA | Aceito |

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

SAO LUIS, 04 de julho de 2023

Assinado por:
Emanuel Péricles Salvador
(Coordenador (a))

FOTOGRAFIAS



Figura 11-Batismo de Ana Vitória, neta de santo de Mãe Dedé de Boçó Có

Fonte: Registro do fotógrafo Fernando Leitão Alves da Cunha Junior



Figura 12-Fotografia com Mãe Kabeca de Xângo na Casa Fanti Ashanti em novembro de 2022

Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora

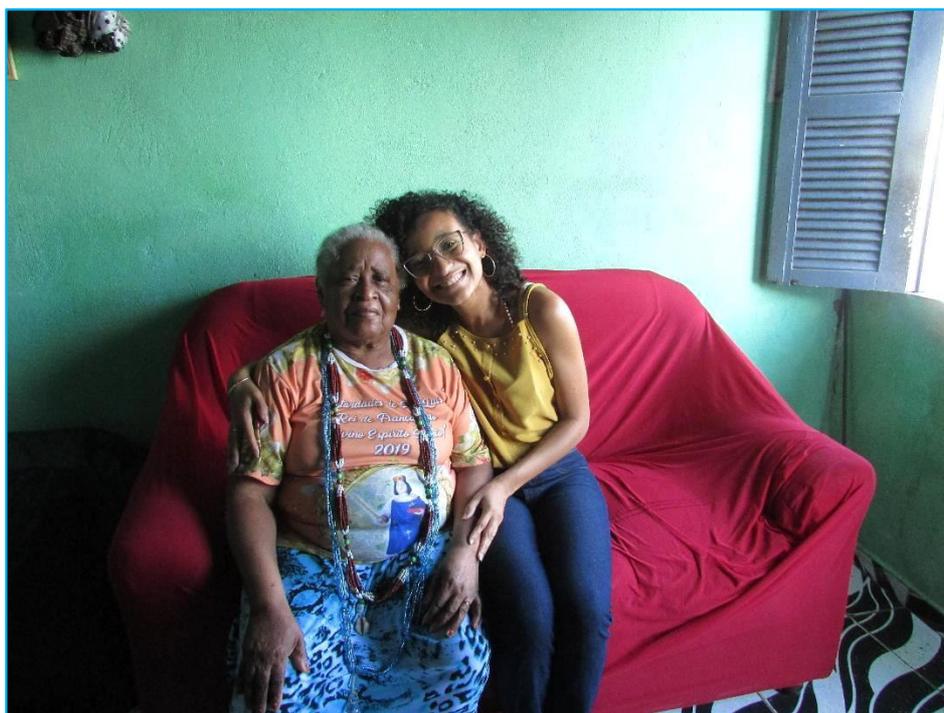


Figura 13-Fotografia com Mãe Zeca de Boço Von Dereji na sua residência em novembro de 2022

Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora



Figura 14-Fotografia com Mãe Zuci ao lado da imagem de Caboclo Roxo no Centro Espirita Tambor de Mina Iansã e Oxóssi em janeiro de 2023

Fonte-Arquivo pessoal da pesquisadora



Figura 15-Fotografia com Pai Mariano de Ôsányìn e sua sobrinha-neta Ellen Vitória, Vodunsi Asiso-hê, no Ilê Ewé Omo D' Ôsányìn Amâhousú em fevereiro de 2023

Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora

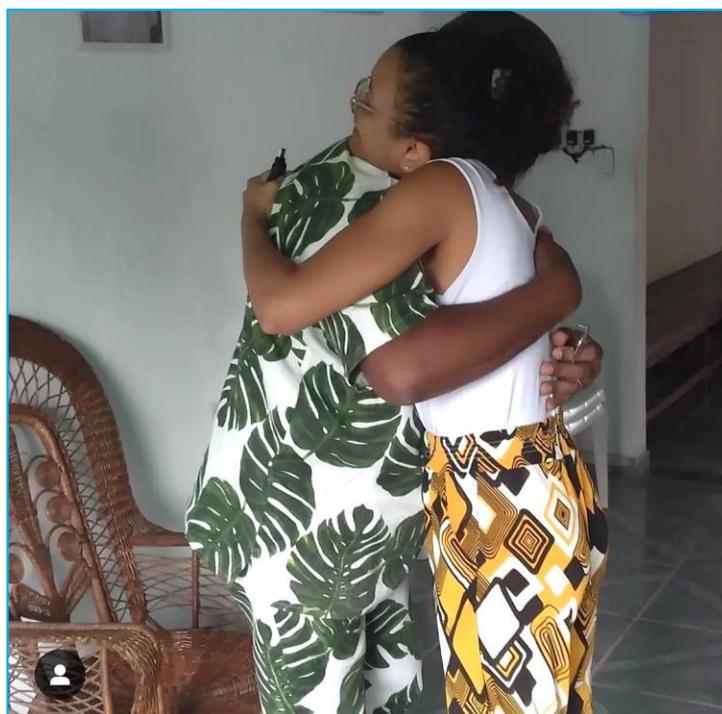


Figura 16-Fotografia com Pai Mariano de Ôsányìn no Ilê Ewé Omo D' Ôsányìn: Oxóssi Aprende com Ôsányìn em fevereiro de 2023

Fonte: Arquivo do Ilê Ewé Omo D' Ôsányìn Amâhousú



Figura 17-Fotografia com Ellen Vitória, Voduní Asiso-hê no Ilê Ewé Omo D' Òsányìn em fevereiro de 2023

Fonte: Arquivo do Ilê Ewé Omo D'Òsányìn Amãhousú

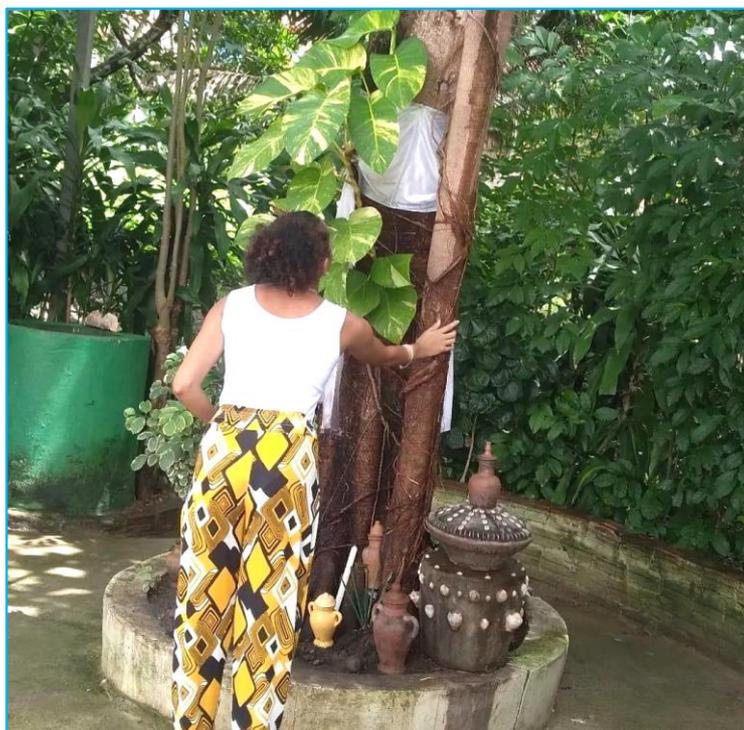


Figura 18-Fotografia com Yrôko-Árvore sagrada- no Ilê Ewé Omo D' Òsányìn: Kolofê ao Senhor Tempo em fevereiro de 2023

Fonte: Arquivo do Ilê Ewé Omo D'Òsányìn Amãhousú

