

Práticas de socialização no terreiro: possibilidades e desafios nos estudos das religiões de matrizes africanas

Practices of socialization in the terreiro: possibilities and challenges in the studies of African matrix religions

Prácticas de socialización en el terreiro: posibilidades y desafíos en el estudio de las religiones de matrices africanas

Eduardo Quintana
Universidade Federal Fluminense
equintana@id.uff.br
<https://orcid.org/0000-0001-7845-3227>

RESUMO

A socialização como categoria sociológica pode ser compreendida a partir de seu duplo aspecto: o primeiro entende que a socialização é a ação exercida pela sociedade sobre o indivíduo com o objetivo específico de integrá-lo ao grupo, a sociedade; o segundo, parte da perspectiva da apropriação por este mesmo indivíduo, do universo social do qual ele faz parte, a partir de processos que variam segundo grupos distintos, onde a relação entre gerações deve ser entendida de forma complexa e dinâmica. Portanto, a socialização é um processo essencialmente ativo que se desenrola durante toda a vida do indivíduo por meio de práticas e vivências. No texto, tecemos algumas considerações sobre a socialização no terreiro. Isto é, de como o indivíduo se constrói e é construído por processos de socialização específicos do campo religioso, aqui entendido como os processos de socialização presentes nas religiões de matrizes africanas, em especial o candomblé. Na perspectiva do texto, o terreiro de candomblé surge no Brasil como produto de (re)invenções e (re)significações de um legado ancestral africano e afro-brasileiro, elemento fundante das identidades religiosas dos herdeiros da diáspora negra, estabelecendo no seu interior fronteiras sagradas e seculares. Assim, o estudo da socialização no terreiro possibilita uma análise das interações sociais estabelecidas por esses indivíduos, com base em impulsos individuais, ou em função, com propósitos específicos, sendo organizadas a partir de uma geografia social que permite, por exemplo, sua localização nas redes de sociabilidade do qual fazem parte.

Palavras-chave: Redes de sociabilidade. Socialização. Terreiro de candomblé.

ABSTRACT

Socialization as a sociological category can be understood from its double aspect: the first to understand that it is a type of action exerted by society; The second, part of the perspective of the appropriation by this individual of the social universe of which it is part, is from a process

that can be used by distinct groups, in which the relation must be understood in a complex and dynamic way. Therefore, socialization is an essentially active process that draws the entire life of the individual into the medium of practices and experiences. No text, we make some considerations about a socialization in the terreiro. This is how the individual builds himself and is constructed by processes of socialization specific to the religious field, understood here as the processes of socialization present in the religions of the African matrix, especially candomblé. From the perspective of the text, the candomblé terreiro (candomblé temple) arises in Brazil as an element of (re) inventions and (re) significations of an African and Afro-Brazilian ancestor, a founding element of the religious identities of the heirs of the black diaspora, establishing within it sacred frontiers and secular. Thus, the study of socialization in the terreiro allows the analysis of social interactions by these individuals, based on individual impulses or in certain specific functions, being organized from a social geography that allows, for example, their location in social networks of which it is a part.

Keywords: Socialization. Sociability networks.

RESUMEN

La socialización como categoría sociológica puede entenderse desde su doble aspecto: el primero comprende que la socialización ejercida por la sociedad sobre el individuo con el objetivo específico de integrarlo en el grupo, la sociedad; el segundo, parte de este mismo individuo, del universo social del que forma parte, a partir de procesos que varían según los diferentes grupos, donde la relación entre generaciones debe entenderse de manera compleja y dinámica. Por lo tanto, la socialización es un proceso esencialmente activo que se desarrolla a lo largo de la vida del individuo a través de prácticas y experiencias. En el texto, hacemos algunas consideraciones sobre la socialización en el terreiro. Es decir, como se construye y construye el individuo mediante procesos de socialización específicos del campo religioso, entendido aquí como los procesos de socialización presentes en las religiones de matrices africanas, especialmente en el candomblé. Desde la perspectiva del texto, el terreiro de candomblé aparece en Brasil como producto de (re)inventos y (re)significados de un legado ancestral africano y afrobrasileño, un elemento fundador de las identidades religiosas de los herederos de la diáspora negra, estableciéndose dentro de sus fronteras sagrado y secular. Así, el estudio de la socialización en el terreiro permite un análisis por estos individuos, basadas en impulsos individuales, o en función, con fines específicos, que se organizan desde una geografía social que permite, por ejemplo, su ubicación en redes de sociabilidad de las que forman parte.

Palabras clave: Redes de sociabilidad. Socialización. Terreiro de candomblé.

Introdução

Na cultura religiosa Jeje-Nagô, o orixá Exu, presente em todo seu universo religioso, é quem provoca a ação e introduz a possibilidade de os filhos da diáspora não serem subjugados pelo destino. É Exu que nos provoca a refletir sobre as formas de colonialidade imposta pelo Ocidente. Ele é o princípio dinâmico de uma religião que permitiu ao negro escravizado resistir à barbárie eurocêntrica que impôs uma classificação étnico/racial como pedra angular de uma

epistemologia que concede à ciência moderna o monopólio da distinção entre o que é conhecimento ou não.

Mas... Quem é Exu? Ele é a pedra primordial (Exu Yangi), a força vital, a Palavra (oralidade). Ele é constituído da matéria primordial (o barro) da qual posteriormente Ajalá, o Oleiro, modela nossos oris, dando forma à existência do homem, do *ser humano*.

Exu está representado em todos os elementos que constituem os valores sociais africanos (força vital, a palavra, a humanidade, a socialização, a ancestralidade, a família, a produção, o poder e a morte). Ele está ligado à sexualidade, aos símbolos fálicos, à potência. Ele é o senhor das comunicações e está essencialmente ligado ao oráculo, à comunicação com o passado e com o futuro. Os espaços e as regras não lhe impõem limites; ele escapa das distinções entre o bem e o mal, ele é a prática da ironia que inverte os papéis sociais, as aparências e desfaz as ilusões. Sua capacidade de estar em toda parte propicia lograr todos os constrangimentos que definem a ordem do mundo e da sociedade. Essa capacidade “anticartesiana” de Exu se manifesta sob três princípios fundamentais: a ironia, que desqualifica e deprecia o poder e suas hierarquias; a rebelião, quando demonstra que o poder não é intocável; o movimento, que introduz a mudança e a desordem enquanto resistência à ordem social estabelecida e constituída (QUINTANA, 2009).

Pesquisar qualquer tema que perpassa a religiosidade de matriz africana, em especial o candomblé, com sua cultura religiosa, seus processos de socialização¹, suas redes de sociabilidade², costuma gerar certo mal-estar nos círculos acadêmicos, inclusive nos fóruns ligados à pesquisa em educação. Nesse sentido, passados mais de 15 anos do advento da Lei nº 10.639/03 (BRASIL, 2003) e do Parecer do CNE/CP03/2004 que estabelece as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Etnicorraciais e para o Ensino de História e Cultura Africana e Afro-Brasileira (BRASIL, 2005)³, ainda nos deparamos com restrição ao debate sobre a diversidade religiosa no interior das escolas brasileiras. Faço essa afirmação pautado em experiências vivenciadas ao longo da minha vida acadêmica e religiosa, o que tem me possibilitado problematizar

¹ O uso da expressão *processos de socialização* permitirá captar as tensões e contradições presentes no interior do terreiro de candomblé, um cotidiano que não se resume à reprodução e manutenção da ordem social, mas que objetiva a total autonomia do indivíduo.

² Jean Baechler (apud BOUDON, 1995, p. 65-66) define *sociabilidade* como a capacidade humana de estabelecer redes, por meio das quais as unidades de atividades, individuais ou coletivas, fazem circular as informações que exprimem seus interesses, gostos, paixões, opiniões, vizinhança, círculos, mercados etc.

³ A Lei nº 10.639/03 estabelece a obrigatoriedade do ensino da história e cultura afro-brasileiras e africanas nas escolas públicas e privadas do ensino fundamental e médio; o Parecer do CNE/CP 03/2004 estabelece as Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileiras e Africanas.

sobre a invisibilidade das religiões de matrizes africanas no cotidiano dos cursos de formação de professores, seja na Pedagogia ou nas licenciaturas, o que em parte inviabiliza a aplicação da Lei 10.639/03, assim como a aplicação da Resolução 1/2004, e da implementação da CNE/CP3/2004 que estabelece as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais.

No Brasil da democracia racial, tratamos de uma forma generalizante, folclórica e superficial, as religiões de matrizes africanas, retratando a terreiro de uma forma, inconscientemente, isolada do cotidiano dos sujeitos que dele fazem parte. Nesse sentido, vejo-me empenhado em um exercício intelectual para além das fronteiras semânticas de uma modernidade multicultural, falsamente inclusiva, que delega à tolerância aquilo que deveria ser estabelecido como direitos políticos. Não só em direitos políticos, mas em direito à narração, como possibilidade de interlocução com a escola e seu currículo. Um movimento cujo sentido de construção das condutas individuais e coletivas busque verdadeiramente uma estética da dignidade, e da não barbárie. Do “direito à narração” como possibilidade de interlocução (BHABHA, 2007). Trata-se, em certa medida, de levar o leitor informações que possibilitem uma melhor compreensão de como um indivíduo torna-se um filho de santo (identidade religiosa). Isto é, de como o candomblé surge e se estabelece em suas vidas.

Devemos observar que o terreiro de candomblé é um espaço de preservação de um legado ancestral africano e afro-brasileiro, constituído por seus sujeitos, com tecnologias, sistema de valores, organização espacial e hierarquias que vieram da África e se reestruturaram no Brasil (SANTANA, 2004, 2014). Sujeitos, filho(a) de santo, cujas condutas individuais são definidas pela experiência resultante no mundo social, e que são trabalhadas no texto a partir de três conceitos sociológicos fundamentais: campo, *habitus* e capital (QUINTANA, 2012).

No caso do grupo pesquisado, estar no mundo possui um caráter de construção simbólica, que vem atrelado às lutas por definição/preservação/afirmação de espaços políticos e identitários. O fenômeno da etnicidade tem um significado social, apresentando ligação com os processos de socialização existente no interior de cada grupo étnico (QUINTANA, 2018).

Esse fenômeno da etnicidade se apresenta como uma forma de organização social que classifica as pessoas em função de sua suposta origem, validada na interação social pela ativação de signos culturais socialmente diferenciadores. Para Barth (1998), o critério

fundamental para a definição de grupos étnicos seria a autoatribuição e a atribuição do outro, uma perspectiva na qual os atores usam identidades étnicas para categorizar a si mesmos e a outros, com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos nesse sentido organizacional.

Assim, as características étnicas como elementos culturais e religiosos oriundos de um legado ancestral africano atuam como marcadores sociais, distinguindo um grupo étnico do outro, e ao mesmo tempo operando distinções dentro do próprio grupo. Características que podem enfatizar hierarquias e estratégias de transmissão desse legado explorando as disposições de cultura incorporadas pelos indivíduos ao longo de suas experiências de vida. Nesse sentido,

A socialização deixa de ser apenas uma noção de integração explicitamente vinculada a uma tradição sociológica para ser vista de maneira mais ampla, como um processo construído coletiva e individualmente e capaz de dar conta das diferentes maneiras de ser e estar no mundo (SETTON, 2005, p. 2).

Assim, suas vivências são resultantes de sua atuação nos vários campos da vida social e surgem como resultado de interação do indivíduo a um grupo específico, um *habitus étnico-religioso*, pois ele faz parte desses processos como uma importante instância socializadora e de mediação entre indivíduos plurais, o grupo social e a escola.

Nesses anos em que venho pesquisando o tema, observei a existência de dois grupos distintos de filhos de santo: o primeiro grupo (G1) é constituído pelos(as) filhos(as) de santo cujas famílias frequentam o candomblé, e que chegam ali ainda crianças, trazidos pela mãe ou por parentes. O segundo grupo (G2), constituído por ex-clientes dos serviços religiosos da Iyalorixá e do Babalorixá e que continuam a frequentar o terreiro.

No texto, busco discutir como os indivíduos tornam-se filhos(as) de santo. Uma problematização que visa introduzir a discussão sobre as práticas de socialização nas religiões de matrizes africanas, em especial no terreiro de candomblé. Para isso, faço uso do referencial teórico-metodológico do campo da sociologia (Émile DURKHEIM; Georg SIMMEL; Maria da Graça Jacintho SETTON; Pedro ABRANTES) e das relações étnicas (Roger BASTIDE; Marise de SANTANA; Fredrik BARTH) e das experiências vividas por três filhos(as) de santo: Daiane, mulher negra, 35 anos, curso superior completo. Valmir, homem negro, técnico em Enfermagem, 42 anos. Anderson, homem branco, 34 anos,

ensino médio completo. Todos filhos(as) de santo de Axé Iyá Nassô Oká Ilê Oxum (Sociedade Nossa Senhora das Candeias), tradicional terreiro de candomblé da nação Ketu situado no bairro de Miguel Couto, município de Nova Iguaçu, RJ⁴.

A questão central é saber como os(as) filhos(as) de santo interagem e se socializam, se formam e se transformam a partir das práticas de socialização, individuais ou coletivas, e suas trajetórias construídas na busca de um determinado objetivo, que, no caso do texto, significa saber como os indivíduos se tornaram filhos(as) de santo. Sendo assim, devo observar que a necessidade de uma reflexão sobre as práticas de socialização no candomblé foi e é, uma opção arbitrária, como arbitrária se constitui todo recorte, seja ele longo ou curto, que visa a traçar um perfil sobre todo e qualquer processo de socialização em espaço tão complexo como o terreiro de candomblé.

A seguir, apresentarei algumas considerações que são parte das discussões realizadas junto à equipe de pesquisadores associados ao Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade (PPGREC)⁵, durante a realização do pós-doutorado em Relações Étnicas sob a supervisão da Profa. Dra. Marise de Santana. São dados que foram coletados após o término do Doutorado em Educação, como continuidade da pesquisa realizada.

1. A socialização na perspectiva simmeliana

Diferente de Durkheim (2001, 2010), cuja abordagem hipersociológica entende os processos de socialização como processos de “inculcação” de valores, comportamentos, e habilidades, elementos considerados como indispensáveis à vida em sociedade, a sociologia simmeliana privilegia a interação entre indivíduos. Nessa perspectiva, compreender o social como realidade carregada de sentidos individuais, coloca-nos diante de outros fatos que não são somente sociais, em função dos quais a sociedade pode ser entendida em toda a sua amplitude, possibilitando a análise dos sentidos que os

⁴ Daiane, Valmir e Anderson são nomes fictícios.

⁵ O Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade (PPGREC) da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB), Campus Jequié, está vinculado ao Órgão de Educação e Relações Étnicas – ODEERE.

indivíduos atribuem às suas práticas. Para Simmel (2006), a sociedade é interação entre os indivíduos, um vir a ser, uma distinção entre *forma e conteúdo*, onde eles agem a partir de motivações diversas (paixões, desejos etc.), interagindo socialmente a partir delas, pois, para o autor, o fato social não é somente social, uma vez que sempre haverá um conteúdo objetivo (sensorial, espiritual, técnico ou psicológico) e socialmente corporificado, que gera a totalidade das relações sociais.

Nesse sentido, a sociologia simmeliana influenciada pela filosofia kantiana (neokantismo) distingue as formas dos conteúdos dos objetos de estudo do conhecimento humano. O autor, ao desenvolver uma sociologia formal, uma sociologia das formas sociais, afirma que a noção de forma pode designar três princípios: o princípio sintético da teoria do conhecimento (as formas *a priori* de Kant); o princípio de estruturação social (as formas de associação de sua sociologia formal); e a *crystalização a posteriori* das energias ou das interações em objetos culturais e instituições sociais (VANDERNBERGHE, 2005).

Esses conteúdos, quando observados isoladamente não podem ser compreendidos como sociais, pois a *sociação* (processos de interação micros sociológicos onde as pessoas, coisas, entidades etc. se fundem tornando-se sociedade) apenas começa a existir quando os indivíduos interagem adotando formas de cooperação e colaboração, de modo que quanto mais interação existir no grupo, o indivíduo torna-se cada vez mais parte do dele. A origem das *sociações*, ou processos dos processos de socialização, situa-se nas ações recíprocas entre os indivíduos:

A sociedade existe onde quer que vários indivíduos entrem em interação. Esta ação recíproca se reproduz sempre por determinados instintos ou para determinados fins. Um corpo orgânico é uma unidade porque seus órgãos se encontram numa troca mútua de suas energias, muito mais íntima do que com nenhum ser exterior em si mesmas, estas matérias com que se enche a vida, estas motivações, ainda não chegam a ser sociais. A *sociação* só começa a existir quando a coexistência isolada dos indivíduos adota formas determinadas de cooperação e de colaboração. (SIMMEL, 1983, p. 59).

Como observado, a forma isolada perde a condição de explicação do social, pois ela cria um “estilhaçamento” da vida social, que faz com que os sistemas percam a sua “conectividade”. Nesse sentido, a origem das *sociações*, ou processos de socialização, situa-se nas ações recíprocas entre os indivíduos, pois a sociedade é um círculo de indivíduos ligados uns aos outros para efeito de situações mútuas, que devem ser caracterizadas

como uma unidade. Os fenômenos individuais não são fenômenos sociais.

Paralelo à *sociação*, surge o conceito de sociabilidade que, partindo do princípio básico da sociologia simmeliana, concebe a sociedade constituída da interação do indivíduo com o grupo, com o outro, a partir da percepção de que tais sociações envolvem, além dos conteúdos, a própria valorização de suas ações. Assim, as formas resultantes de tais processos ganham vida própria, libertas dos conteúdos, e existindo por si mesmas, constituindo a sociabilidade, que transforma a *sociação* em um valor apreciado em si. Em outras palavras, a sociabilidade é a "*forma lúdica da sociação*", que tem por origem as interações sociais, que surgem com base em impulsos ou em função de certos propósitos, sendo organizada a partir de uma geografia social que permite, por exemplo, a localização dos indivíduos em uma estrutura social e as potencialidades interativas existentes entre eles.

Assim, na perspectiva da sociologia simmeliana, ao efetuarmos qualquer análise de um processo de socialização, por mais específico que seja, devemos observar que este está em constante "transformação", exterior e interior, obrigando o indivíduo a manter um núcleo de auto compreensão de suas ações, definidas pela experiência resultante de sua atuação nos vários campos da vida social: na família, na rede de vizinhanças, nas associações religiosas e de lazer, na escola etc., e que se constituem num esboço de compreensão desse indivíduo multidimensional, dos indivíduos plurais.

2. Como os indivíduos se tornam filhos(as) de santo

Na literatura sociológica que versa sobre o tema da socialização, a inserção do indivíduo em uma instituição ou grupo religioso constitui exemplo clássico de socialização secundária, que envolve, nos seus processos constitutivos, algum tipo de aprendizado, conjunto de disposições corporificadas, incluindo julgamentos, regras, valores coletivos e individuais, além do aprendizado das tecnologias inerentes ao campo religioso no qual o indivíduo fará parte. No candomblé, as interações dos(as) filhos(as) de santo ao grupo são realizadas a partir de processos de aprendizagem que acontecem ao longo dos anos nas suas atividades cotidianas. Atividades que apresentam certo número de interesses individuais e comuns aos seus membros, uma lógica societária onde a busca de pertença ao grupo está diretamente associada a uma forma de conhecimento prático, interessada,

em que os indivíduos, cuja origem não se encontra nas famílias que fazem parte da religião, têm dificuldade em compreendê-las.

Nesses casos, as interações com o grupo religioso são mais estratégicas e calculistas, o que obriga os(as) filhos(as) de santo (G2) a um crescente processo de individuação, no sentido de manter um núcleo de auto compreensão de suas ações, de tal modo que suas condutas são definidas pelas experiências resultante de sua atuação nos vários campos da vida social: na família, no trabalho, nas associações religiosas e de lazer, na escola etc., e que se constituem num esboço de compreensão desse indivíduo multidimensional, dos indivíduos plurais. Já para os(as) filhos de santo do primeiro grupo (G1), por terem o seu “orixá de cabeça” e o “enredo de santo” identificados ainda quando muito novos, seus caminhos na vida religiosa, suas ações e atitudes passarão a ser interpretados a partir dos arquétipos relacionados ao seu orixá protetor, pois no candomblé, a identificação do indivíduo tende a apoiar-se num corpus mitológico, que descreve o temperamento da cada divindade, sua linguagem, a força da natureza que lhe corresponde, o seu papel na comunidade e no mundo (AUGRAS, 2008)

O campo religioso e seus bens simbólicos possuem particularidades que se adaptam aos aspectos locais no qual ele é exercido, sem que o fiel, qualquer que seja seu território geográfico de origem e seu estrato social, desvincule-se da noção de sagrado que o orienta. No meu entender, esse modo de socialização presente no terreiro de candomblé, coloca-nos diante de duas dimensões: a primeira diz respeito ao negro como promotor de civilização, das religiões de matrizes africanas e sua importância na transposição de civilidade africana para o Brasil, um modo de socialização específico que tem nas religiões de matrizes africanas o seu grande laboratório e, no candomblé, o seu grande difusor. A segunda diz respeito à socialização religiosa que surge como uma configuração de relações socialmente distribuídas e que se estruturam no interior dos espaços sagrados, expandindo para além das paredes do templo, do seu território, que deve ser entendido como lócus onde as relações de forças podem tanto convergir quanto divergir, agregar ou dispersar, consistindo, assim, na dinamicidade do referido poder religioso, do poder exercido pela autoridade religiosa.

Assim, os dogmas religiosos do candomblé e a interpretação que seus adeptos fazem dos processos de socialização a que estão submetidos se constituem em lógicas de ação pautadas no ethos religioso do grupo. Portanto, é preciso entender tais lógicas, para que possamos compreender suas condutas individuais e coletivas (grupo). Para o autor,

toda ação é orientada a um objetivo determinado, pois esta possui representatividade para o seu agente, não importando que se trate de um comportamento externo ou interno. Nesse sentido, a ação social se orienta pelas ações dos outros, constituindo múltiplas linhas que são percorridas por intermináveis agentes que tecem as tramas do tecido social, construindo roteiros cotidianos percorridos por esses mesmos agentes que buscam suas metas pré-estabelecidas, pois, quando o comportamento religioso é puramente contemplativo (oração solitária etc.), não pode ser compreendido como uma ação social. Desse modo, é preciso ter muito cuidado ao transpor as relações para análise da empiria, sob o risco de uma excessiva simplificação do objeto de pesquisa e dos processos de socialização existentes no seu interior.

Devemos observar que, dentro da divisão social do trabalho religioso no candomblé, o monopólio da manipulação legítima dos bens de salvação é delegado pela Iyalorixá ou Babalorixá a alguns membros do grupo, na forma do direito de gerir o sagrado. Nesse caso, os dominantes são os sacerdotes e seus auxiliares diretos, como a Yaquequerê ou Babaquequerê, as ebômins, equédes e os ogãs, com maior tempo de iniciação. Tais cargos são determinados pelos orixás, que manifestam a sua vontade por meio do “jogo de búzios”, ligados a alguma função ritual específica, como da escolha ser uma decisão direta do responsável pelo terreiro, no caso a Iyalorixá ou o Babalorixá, pautada em vínculos de afetividade e confiança.

O candomblé, prática socializadora, prepara seus futuros adeptos por meio de uma série progressiva de experiências que envolvem desde participação em situações extra cotidianas, fortemente marcadas por um sentido sagrado, até sua inserção em contextos informais de convívio, conversa e troca com outros adeptos (RABELO, 2006). Sendo assim, tratar da questão da socialização religiosa exige que a análise se afaste dos modelos generalizantes, apontando para uma caracterização cuidadosa dos percursos, modos e espaços de sociabilidade por meio dos quais os indivíduos travam contato e desenvolvem experiências relacionadas à religião.

2.1 A socialização e etnicidade no candomblé: o que é comum aos(as) filhos(as) de santo?

No candomblé, encontramos hierarquias que são a síntese de um modo de socialização, fruto de um legado ancestral, que não encontra paralelos nas sociedades africanas tradicionais, envolvidas pelo tráfico de escravos para o Brasil, bem como não apresenta semelhança com o mundo eurocêntrico (QUINTANA, 2009, 2012, 2016, 2018). Assim, podemos afirmar que o candomblé se apresenta como uma forma social negro-brasileira por excelência. O *terreiro* é o lugar onde os filhos da diáspora recriam suas geografias imaginárias, colocando os filhos de santo, cujas origens não se encontram na comunidade, mas fora dela, em condições desiguais de se adequar às regras impostas pelo campo, o que não acontece com os filhos de santo pertencentes ao primeiro grupo, que chegam ao candomblé ainda criança, levados pelos pais. Nesses casos, tais hierarquias são assimiladas pela criança de forma mais fluida, pois o contato com o sagrado é mediado e (re)significado à maneira da criança, numa *reprodução interpretativa* das regras estabelecidas pelo grupo.

Devemos observar que nesse momento, o abiã já recebeu, da Iyalorixá ou do Babalorixá, um colar (fio de contas) feito de miçangas coloridas que o vincula ao seu orixá. Esse colar é lavado com ervas sagradas e sua entrega e posse pode ser interpretado como o primeiro rito do neófito no universo religioso do candomblé (BASTIDE, 1978). Por exemplo: se o novato for do orixá Oxum, a cor das contas será dourada; Ogum - verde ou azul marinho; Oxalá - branco leitoso; Oxóssi - azul claro; Obaluaiê - brancas raiadas de preto; Xangô - contas vermelhas intercaladas com brancas etc⁶. São processos que possibilitam a transmissão de regras e valores religiosos, com uma didática que se diferencia daquelas presentes no modo de socialização escolar. Um universo onde o capital escolar e o capital religioso coexistem em hierarquias diferentes, em que a oralidade se sobrepõe à escrita em importância e memória do culto, numa sobreposição que encontra raízes nos processos de socialização presentes no seu interior.

O terreiro de candomblé é o repositório do legado ancestral africano e afro-brasileiro onde seus sujeitos são portadores do dilema tradição *versus* modernidade, perpassando as discussões sobre os sentidos dessa oralidade em sua dimensão pedagógica. Nas comunidades terreiro falar sobre o passado e suas tradições, necessariamente, não significa voltar para ele, mas sim tê-lo como referência. Como

⁶ No entendimento da pesquisa, esse rito é o mais importante no processo de aproximação do indivíduo ao grupo, e deve ser entendido como o primeiro momento constitutivo da sua socialização religiosa.

veremos mais à frente, esse passado idealizado/imaginado é gerador de conhecimento e aprendizagem, um espaço sociopolítico e cultural onde se aprende e se afirmam valores comunitários fundados numa herança ancestral (QUINTANA, 2012, 2016, 2018).

São relações que têm a ver com a distribuição e aquisição das diversas formas de capital específico do universo religioso do candomblé em que seus agentes adquirem a capacidade adequada ao desempenho das funções e práticas religiosas, de acordo com as possibilidades existentes no interior dessa estrutura. No terreiro pesquisado, o acesso a esses ritos era restrito aos iniciados, uma forma de transmissão muito característica do candomblé e que possui suas bases assentadas nas sociedades fundadas na tradição oral. A oralidade é o condutor de ensinamento e agregação das transmissões do legado ancestral e da memória do terreiro ou da família de santo presentes no seu cotidiano. Nesse sentido, oralidade e legado ancestral são partes fundamentais nas tessituras da trama que compõem os saberes presentes no terreiro.

Todavia, falar de candomblé é falar de festa, e nos terreiros existentes no estado do Rio de Janeiro, estas geralmente acontecem na madrugada de sábado para domingo ou nas tardes de domingo e, dependendo da função que os(as) filhos(as) de santo exercem em sua estrutura, chegam ao longo da semana que antecede o evento. Assim,

Num terreiro de candomblé, praticamente todos os membros participam dos preparativos, sendo que muitos desempenham tarefas específicas de seus postos sacerdotais. Todos comem no terreiro, ali se banham e se vestem. Às vezes, dorme-se no terreiro noites seguidas, muitas mulheres fazendo-se acompanhar de filhos pequenos. É uma enormidade de coisas a fazer e de gente as fazendo. Há uma pauta a ser cumprida em horários mais ou menos previstos para cada atividade, como “ao nascer do sol”, “depois do almoço”, “de tarde”, “quando o sol esfriar”, “de tardinha”, “de noite” (PRANDI, 2001, p. 45).

No candomblé, tudo começa de véspera. Chega-se de véspera porque o filho de santo deve resguardar do corpo, o ará, para os preparativos ritualísticos que antecedem a festa. Contudo, nem todos os(as) filhos(as) de santo chegam ao longo da semana. Muitos, por motivos profissionais, chegam na sexta-feira à noite ou no sábado pela manhã, antes do café, que nesse dia é servido coletivamente. Assim, devemos ter em mente que as interações que acontecem no seu interior passam pela forma como os(as) filhos(as) de santo assimilam e ressignificam as regras estabelecidas no seu interior.

No terreiro pesquisado, é no sábado, nos dias de festa, que “as coisas aconteciam”. O grande momento de interação acontecia no “café da manhã”, quando a Iyalorixá reunia todos em torno de uma mesa farta. Para ela, mais que os preceitos para a festa que aconteceria à noite, ter naquele momento, “todos” os filhos presentes era o maior sinal de que o orixá que seria festejado estava feliz. Esse “ritual” do café da manhã no terreiro pesquisado possuía um significado incomensurável para os filhos(as) de santo da casa. Para os abiãs era um momento “mágico”, pois possibilitava os primeiros contatos com o grupo, com os(as) filhos(as) de santo mais velhos, pois mesmo sendo um não iniciado, já está interagindo e adotando as formas de cooperação e colaboração (assimilar e ser assimilado) adotadas pelos(as) filhos(as) de santo que fazem parte da comunidade terreiro.

Nesse momento, o abiã, que tem origem no segundo grupo (G2), começa a fazer parte das redes de sociabilidade existentes no terreiro (redes de sociabilidades intra e extramuros), estando sujeito a uma série de sanções que determinará seu ingresso, permanência ou saída do grupo. Se ele é um rodante, ele se aproxima e passa a se relacionar com outros rodantes, geralmente procurando os(as) filhos(as) de santo que são do mesmo orixá que o seu ou de sua “família de santo” (ex. a família Gi, “a família mítica de Obaluaiê”). Se os búzios apontaram outro caminho, ogã ou equéde, ele automaticamente é “adotado” por um filho(a) de santo que exerce essa função. Rabelo (2006) observa que, em geral, as instituições religiosas preparam seus futuros adeptos por meio de uma série progressiva de experiências que envolvem desde participação em situações extra cotidianas, fortemente marcadas por um sentido sagrado, até a inserção em contextos informais de convívio, conversa e troca com outros adeptos.

Esse processo de socialização vivido por cada um dos filhos(as) de santo, compreendido como processo de negociação e incorporação desse imenso universo de símbolos que facilitam o intercâmbio da vida social, não está isento de tensões. A socialização no candomblé não é um processo previsível e de simples interpretação, constituindo-se a partir de redes de sociabilidades que se formam dentro do grupo, operando a partir de formas lúdicas de *sociação*, que irá situar o filho de santo em uma trama de relações e de aquisição do capital necessário a sua permanência na religião e no grupo.

2.2 Filhos de santo cujas famílias são candomblecistas há mais de uma geração (G1)

Apreender as relações existentes no interior do terreiro, as interações do indivíduo com o grupo, as redes de sociabilidade através das quais estes constroem suas experiências religiosas, conduz a uma pergunta fundamental: como os indivíduos se tornam filhos de santo? Essa interrogação constitui uma importante chave interpretativa da problematização que o texto se propõe. A questão inicial é saber como as pessoas que se tornam filhos de santo chegam ao candomblé.

Segundo dados levantados, no caso dos(as) filhos(as) pertencentes a esse grupo, a aproximação com o universo religioso do candomblé aconteceu na infância, contraditoriamente num lugar cujas funções originais não foram pensadas para a criança, mas que são apropriadas e ressignificadas por elas ao tornarem esses espaços um espaço de suas presentificações.

Quando realizei a entrevista com Valmir, sua memória aponta para a infância, para um período onde “as coisas do santo” ainda não estavam presentes na sua vida.

Nas suas lembranças, o que existia era o candomblé e suas brincadeiras:

Foi assim que cheguei ao candomblé, me entendendo como gente, correndo nos matos da Roça. No tempo que aqui tinha muito mato. Comendo as comidas do segundo dia, da festa dos erês. Tinha casamento de Iaô, uma brincadeira que nós fazíamos aqui quando nós éramos crianças. As crianças faziam com as Iaôs. Eu ficava aqui nos fundos do candomblé abusando com meus amigos que não estão mais aqui porque alguns já morreram. Nós ficávamos aqui, tudo brincando. Então todo mundo ficava aqui nos fundos do candomblé batendo na lata. Era assim que nós ficávamos no segundo dia, dançando candomblé e tocando candomblé na lata. Hoje eu estou aqui na Roça como ogã de Obaluaiê (Valmir – 18/04/2015).

Nessa fala, podemos observar as lembranças da sua infância no terreiro, de como ele chegou e de como ocupava o espaço, passando pelas brincadeiras e pelas interações com outras crianças, que provavelmente chegaram ali na mesma situação. Mas, em outras entrevistas realizadas, o terreiro de candomblé é apresentado como uma instituição onde os processos de socialização fazem parte do seu cotidiano. Lugar de regras, interdições e hierarquias.

Ao entrevistar Daiane e perguntar como ela chegou ao candomblé, observa que nasceu a menos de cem metros do terreiro: “o terreiro era o meu quintal, meu espaço de brincadeira. No terreiro me constituí criança, adolescente e mulher. E como uma mulher, hoje, feita de santo”. Ao falar sobre o candomblé, ela afirma que ele se modificou muito nos últimos 20 anos, e que atualmente as coisas estão mais abertas. Segundo ela, antes, os(as) filhos(as) de santo mais velhos não deixavam as crianças ficarem nos lugares onde estas poderiam “ver” alguma coisa. Segundo nossa entrevistada, os(as) filho(as) de santo mais velhos(as), ebômis, acreditavam que deveria haver restrições a sua circulação no terreiro, tinha um momento para estar. “A criança deveria assistir às festas. Se não era isso, o que elas estavam fazendo no candomblé observando as coisas?” (Daiane – 16/05/2015).

Como podemos notar, o terreiro de candomblé, ou parte dele, era entendido no passado como o lugar onde a criança não poderia ir ou ficar, pois, o grupo estabelecia de forma clara um lugar para elas, construindo imagem sobre a infância, que é a do indivíduo que não está preparado para ter acesso a determinadas informações. Cabe ressaltar que o terreiro pesquisado é “filho” de um terreiro centenário situado no bairro do Engenho Velho da Federação, cidade de Salvador, BA.

Como veremos a seguir, o texto da antropóloga americana Ruth Landes, vai de encontro à fala de Valmir. Nele, embora não objetivamente, podemos observar papel ativo das crianças:

Muita gente, agora, vagava pela roça. Edison (Carneiro) explicou que eram mulheres que ajudavam o templo em várias tarefas. [...] Crianças vinham com as mães e pouco depois chegavam os homens, vindos da cidade, e ficavam à espera que a cerimônia começasse. Todo mundo estava de branco, por ser esta a cor emblemática do deus que se festejava, Oxalá, bastante idoso para experimentar quaisquer desejos; e era por isso que eram brancas as rosas que eu trouxera para o altar. Crianças saltavam e corriam ao redor de nós e, ao final, duas delas agarraram a mão de Edison e nos levaram às pequeninas casas, cada qual dedicada a uma divindade diferente, construídas às vezes, em volta do tronco desmedido das árvores sagradas. Importunavam Edison, que fingia esquivar-se e pilheriava com elas; tagarelavam estridentemente, com irreverência, sobre a função a começar, sobre os trajes das sacerdotisas e sobre os seus próprios anjos-da-guarda. Raramente os adultos lhe davam atenção, de modo que a rara submissão de Edison era um regalo. Nos seus vestidos e camisas brancas, giravam em torno dele, que se mantinha em pé como poste (LANDES, 2002, p. 82-83).

Se analisarmos as passagens, veremos que a criança não é vista como mera coadjuvante, elas são atores sociais, num espaço que implica a produção de culturas infantis no mundo adulto.

A leitura do mesmo livro nos possibilita um exercício especulativo sobre a infância no candomblé, pois não só nesta passagem, mas em outras, as crianças são apresentadas como seres que interagem com a realidade ao seu entorno, fazendo-o à sua maneira e a seu propósito, pois estabelecem novas interações, apropriando-se da geografia do terreiro à guisa das regras estabelecidas pelo mundo adulto. Desse modo, as crianças se apropriam do espaço como sujeitos ativos, acrescentando sentido ao mundo adulto por meio das suas brincadeiras. São as territorialidades infantis ou *Geografia da Infância* ⁷.

Portanto, aos nos debruçarmos sobre os processos de socialização presentes nas religiões de matrizes africanas, não podemos deixar de observar a presença da infância no candomblé, que, apesar de entendido como um espaço adulto, também é um lugar de infância, um lugar de brincar. Até por quê, os(as) filhos(as) de santo cujas famílias são candomblecistas, ingressam muito cedo, ainda crianças, num espaço religioso extremamente hierarquizado e nele brincam e correm, porque entendem ser esta uma das suas formas de utilização.

2.3 Filhos de santo cujas famílias não eram candomblecistas (G2)

Os(as) filhos(as) de santo que não são de famílias candomblecistas e que começaram a frequentar o candomblé na juventude ou idade adulta, geralmente chegam ao candomblé na condição de clientes dos serviços religiosos da Iyalorixá ou do Babalorixá. Eles vêm jogar os búzios para saber o porquê de estar passando por determinados problemas de saúde (dimensão terapêutica do candomblé) e/ou buscar orientações para ações futuras. A Iyalorixá ou o Babalorixá, ao identificar a causa dos seus

⁷ Segundo Lopes (2005), a geografia da infância tem por objetivo compreender quais os lugares ocupados pela criança a partir do estudo dos processos de interação da criança com os demais sujeitos de seus entornos. Assim, a geografia da infância tem como questão básica a compreensão da infância em seus diferentes contextos (sociais e culturais) que produzem as infâncias em seus diferentes espaços e tempos, reconfigurando e reconstruindo, suas diferentes geografias.

problemas, receita uma série de “obrigações” que vão, de uma “simples” limpeza de corpo, uma oferenda a Exu, uma comida seca a um determinado orixá, passando por ritos mais elaborados, como dar um Obi com água à cabeça ou um Bori. Uma parte dos clientes, ao resolverem os seus “problemas”, não retorna mais ao terreiro. Outros, ao identificarem a eficácia da Iyalorixá ou Babalorixá e de sua equipe, retornam na condição de cliente, de “amigo da casa”, para resolver assuntos do seu cotidiano profissional e familiar.

Simmel (2009), ao tratar do conceito de sociedade, observa que seu significado de interação psíquica entre os indivíduos. Uma definição que, segundo o autor, pode gerar equívocos, pois são tênues as fronteiras entre a *sociação/socialização* e formas de nos relacionarmos não duradouras. O autor apresenta, como exemplo de sua observação, o fato de duas pessoas cruzarem olhares fugazmente, ou quando se acotovelam em uma fila de bilheteria. Nesse caso, não poderíamos dizer que estão se sociando (*vergesellschaftet*). É uma forma de interação, mas não podemos interpretá-las com uma socialização, pois o cliente que se dirige a um terreiro de candomblé para resolver os seus “problemas”, numa “transação comercial” previamente acordada na mesa de jogo da Iyalorixá ou do Babalorixá, necessariamente, não está se socializando dentro da religião.

Aqui, estamos falando de uma interação entre o indivíduo e a(o) Iyalorixá ou Babalorixá, que nada mais é que uma relação entre oferta e demanda por serviços religiosos, cuja máxima é: *Trabalho feito, dinheiro no chão*. Nesses casos, a troca não pode ser considerada uma relação valorativa de aquisição de bens simbólicos (religiosos), como acontece com o indivíduo (filho(a) de santo) por meio da iniciação (relação durável) e de sua entrada no grupo, no candomblé.

Tal fato, embora pouco observado nos estudos sobre religiões de matrizes africanas, é de extrema importância para entendermos as relações constituídas entre os membros do grupo, que nos levam a diferentes processos de socializações de quem “nasce no candomblé”, e de quem chega nele adulto, pois, como observado anteriormente, só podemos falar em sociedade onde há ação recíproca, onde o grupo só passa a existir mediante ações e reações dos indivíduos entre si. Contudo, nem todos os “clientes” desaparecem. Existem aqueles, uma pequena parcela, é verdade, que, ao identificarem no jogo de búzios a necessidade de “cuidar do seu orixá”, começam a frequentar o candomblé e, conseqüentemente, passam a fazer parte do grupo.

Nesse sentido, o ingresso nas religiões de matrizes africanas, acontece por uma comunicação iniciada pelos orixás e meios divinatórios, no caso do candomblé, ou pelas

relações mediúnicas, no caso da Umbanda. Birman (1996, p. 95), ao analisar essa relação observa que “[...] os futuros adeptos sabem o quanto a passagem da condição de cliente para médium ou adoxu filho de santo impõe em termos de restrições na vida pessoal e em termos de obrigações a cumprir.” Fazer o santo hoje, iniciar-se no candomblé, seja como⁸ *ogã* ou *equéde*, requer uma significativa soma em dinheiro. Uma contradição em se tratando de uma religião cuja grande maioria de adeptos pertence às camadas populares.

Retornando ao “ex-cliente”, agora “filho(a) de santo”, sua ida ao terreiro não se dá mais na condição de “cliente” ou de “amigo da casa”. Ele agora é um “membro da comunidade terreiro” e sua frequência geralmente se dá quando está em função. Segundo informações obtidas no campo, os(as) filhos(as) de santo têm obrigações religiosas inerentes a sua função de sacerdote ou abiã, as quais podem ser semanais, mensais ou até anuais, e, nesse sentido, sempre que o(a) filho(a) de santo possa estar na casa para ajudar, ele será bem-vindo, pois, segundo relatos, no candomblé se trabalha muito. Assim, a partir do momento em que o “ex-cliente” passa a fazer parte da rotina do terreiro, este passa a desfrutar de um novo status, “filho(a) de santo” da casa, podendo, no decorrer do tempo, caso seja o seu caminho, tornar-se um abiã e, no futuro, vir a ser iniciado na religião, “fazer o santo”, isto é, “tornar-se um *yaô*, uma *equéde* ou um *ogã*.”

Considerações finais

As questões relacionadas no texto sobre a socialização no candomblé, em especial de como o indivíduo torna-se um(a) filho(a) de santo, têm ocupado um espaço considerável nos meus estudos sobre as religiões de matrizes africanas, pois, na medida em que as questões que tratam da natureza dos processos de socialização foram surgindo foi inevitável refletir sobre os processos de constituição dos indivíduos, filhos(as) de santo, que têm, no candomblé, a sua religião.

Na perspectiva trabalhada, o terreiro por ser o repositório de um legado ancestral africano e afro-brasileiro, um lugar de memória familiar (família de santo), é um *locus* a

⁸ Todo iniciado no Candomblé, toda pessoa “feita no santo” do neófito ao sacerdote é adoxu, isto é, “aquela que levou o oxu”. O oxu é um cone confeccionado com elementos advindos do mundo animal, vegetal e mineral. Sua composição varia de orixá para orixá, pois sua composição não se repete.

ser observado e pesquisado. Assim, o uso da sociologia simmeliana permitiu entender a diversidade de interações existentes no seu interior, as quais surgem a partir de propósitos diferenciados, permitindo a localização desses indivíduos na estrutura do terreiro.

No texto, procurei traçar em linhas gerais as práticas de socialização nesse universo religioso, apresentando problematizações de como os filhos de santo interagem e se socializam no interior do terreiro de candomblé. A descoberta de padrões distintos de diferenciação dos(as) filhos(as) de santo (G1 e G2) foram fundamentais para o entendimento das interações e das práticas socializadoras existentes no interior do grupo. Independente da sua posição dentro do grupo (adoxu, equéde ou ogã), a maneira como esses indivíduos chegam ao candomblé marca em muito suas trajetórias dentro da religião. Ser filho de uma família candomblecista ou um ex-cliente determina, *a priori*, as formas de apropriação do espaço e de suas regras do campo religioso e, conseqüentemente, a forma como o filho de santo irá interagir com o espaço.

O estudo da socialização no terreiro possibilita uma análise das interações sociais estabelecidas por esses indivíduos, com base em impulsos individuais, ou em função, com propósitos específicos, sendo organizadas a partir de uma geografia social que permite, por exemplo, sua localização nas redes de sociabilidade do qual fazem parte. Nesse sentido, a religião entra na pauta de discussão como uma mediação construída a partir da pertença a um grupo específico, um *ethos* mediador, pois ela faz parte desses processos como uma importante instância socializadora, e de mediação entre os indivíduos e o grupo social do qual fazem parte.

Referências

ABRANTES, Pedro. Para uma Teoria da Socialização. Sociologia, **Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto**, n. 21, p.121-139, 2011.

AUGRAS, Monique. **O duplo e a metamorfose**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

BHABHA, Homi K. Ética e estética da teoria na perspectiva Neocolonial. In: GIL, Isabel. A urgência da teoria: o estado do mundo. Lisboa: Tinta-da-China/Fundação Calouste colbenkian, 2007.

BRASIL. Ministério da Educação. Conselho Nacional de Educação. Resolução CEB n. 2, de 7 de abril de 1998. Institui as diretrizes curriculares nacionais para o ensino fundamental. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 09 abr. 1998. Seção I, p. 31.

BRASIL. Ministério da Educação. **Lei nº 10.639, de 09.01.2003**: altera a Lei nº 9.394/96 para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática História e cultura afro-brasileira.

BRASIL. Ministério da Educação. Diretrizes Curriculares para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira. **Parecer CNE/CP3/2004**. Jun. (www.mec.gov.br).

BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia (Rito Nagô)**. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, v. 313, Coleção Brasileira, 1978.

BARTH, Fredrik; POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Ed. UNESP, 1998.

BAUER, Martin W.; GASKELL, George. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático**. Petrópolis: Vozes, 2002.

BIRMAN, Patrícia. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens. **Religião e Sociedade**, v. 17, n.1-2, p. 90-109, 1996.

BOUDON, Raymond. **Tratado de Sociologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

BRAGA, Julio. **Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia**. Salvador, EDUFBA, 1995.

DURKHEIM, Emile. **Educação e sociologia**. Lisboa: Edições 70, 2001.
_____. **Educação e moral**. Petrópolis: Vozes, 2010.

GUEDES, Maristela. **Educação em terreiros e como a escola se relaciona com crianças que praticam candomblé**. 207p. Tese (Doutorado em Educação), Programa de Pós-graduação em Educação do Departamento de Educação. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 2002.

LOPES, Jader Janer Moreira. **Geografia da Infância: reflexões sobre uma área de pesquisa**. Juiz de Fora: FEME, 2006.

LÜHNING, Angela. Acabe com esse santo, Pedrito vem aí... Mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942. **Revista Usp**, n. 28, p. 194-220, 1996.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **O desafio do conhecimento: pesquisa quantitativa em saúde**. São Paulo: Hucitec; Rio de Janeiro: Abrasco, 2000.

PÓVOAS, Ruy do Carmo. **Da porteira para fora: mundo de preto em terra de branco**. Ilhéus: Editus, 2011.

PRANDI, Reginaldo O candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões de matriz africanas. **Ciências Sociais**. v. 16 n, 47, p. 43-58, 2001.

QUINTANA, Eduardo. Sujeitos descontextualizados em contextos educativos, ou Exu quer ir à escola: se você abrir eu entro, mas se não abrir eu troco a porta de lugar. In: Anais... **V Seminário Internacional - As Redes de Conhecimentos e as Tecnologias: os outros como legítimo outro.** Rio de Janeiro – RJ, 2009.

_____. **No terreiro também se educa – relação candomblé/escola na perspectiva de candomblecistas.** 221p. Tese (Doutorado em Educação): Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2012.

_____. **ÈKÓOLÉ: no candomblé também se educa.** Jundiaí: Paco Editorial, 2016.

_____. Preconceito étnico e religioso na escola: (des)humanização e barbárie. **Revista Aleph**, n. 31, p. 119-135, 2018.

RABELO, Miriam C. M. Entre a casa e a roça: trajetórias de socialização no candomblé de habitantes de bairros populares de Salvador. **Relig. Soc.** v. 28, n. 1, p. 176-205, 2008.

RIO DE JANEIRO (Estado). Lei nº 3459, de 14 de setembro de 2000. Dispõe sobre ensino religioso confessional nas escolas da rede pública de ensino do estado do Rio de Janeiro. **Diário Oficial do Estado**, Rio de Janeiro, 14 set. 2000.

SACRISTÁN, José Gimeno. Educação pública: um modelo ameaçado. In: SILVA, Tomaz Tadeu da; MOREIRA, Antônio Flávio (org.). **Territórios contestados: o currículo e os novos mapas políticos e culturais.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

SANTANA, Marise de. **O legado ancestral africano na diáspora e o trabalho do docente: desafricanizando para cristianizar.** 224p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais, Antropologia): Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2004.

_____. ODÊ ERÊ: Espaço de construção do Conhecimento Afro-brasileiro. In: SANTANA, M. de; FERREIRA, Edson Dias; NASCIMENTO, Washington Santos. **Odeere: formação docente, linguagens visuais e legado africano no Sudoeste baiano.** Vitória da Conquista; edições UESB, 2014.

SETTON, Maria da Graça Jacintho. A particularidade do processo de socialização contemporâneo. **Tempo Social**, São Paulo, v. 17, n. 2, p. 335-350, nov 2005.

_____. As religiões como agentes da socialização. **Cadernos CERU**, São Paulo, v. 19, n. 2, p. 15-25, 2008.

SIMMEL, Georg. A natureza sociológica do conflito. In: Moraes Filho, Evaristo (org.). **Simmel.** São Paulo, Ática, 1983. Coleção Grandes Cientistas Sociais.

_____. **Questões fundamentais de sociologia.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

_____. **Le problèmes de la sociologie et autres textes.** Paris: Éditions du Sandre, 2008.

_____. **Religião: ensaios.** v. 1/2. São Paulo: Olho d'Água. 2009.

_____. Religião: ensaios. v. 2/2. São Paulo: Olho d'Água. 2011.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro brasileira**. Petrópolis: Vozes, 1988.

VANDERNBERGHE, Frédéric. **As sociologias de George Simmel**. Bauru, SP: EdUSC, 2005.

Glossário

Abiã: posição inicial na escala hierárquica do candomblé, ocupada pelo filho de santo antes de seu noviciado; em iorubá, significa “aquele que vai nascer”.

Adoxu: termo empregado pelo povo de santo para designar o(a) filho(a) de santo que na sua iniciação o sacerdote abriu o fari e colocou o adoxou. Também conhecido como aquele que levou o oxu.

Ará: todo ser humano possui um corpo físico, o Ara, e um corpo metafísico, denominado *Enikéji*.

Axé: termo litúrgico, polissêmico, de origem iorubá que significa força.

Axogum: ogã que sacrifica ritualmente os animais votivos, tanto no terreiro como fora dele; geralmente, o ogã, para se tornar um axogum, deve ter “enredo de santo” com o orixá Ogum.

Babalorixá: sacerdote e principal liderança na hierarquia do terreiro de candomblé; no dialeto iorubá, baba significa ‘pai’. Mesmo que: pai de santo.

Babaquequerê: cargo masculino, equivalente à segunda pessoa na hierarquia da casa de candomblé. Mesmo que Pai pequeno.

Bori: rito que prepara o(a) filho(a) de santo para que este possa passar por obrigações como “fazer o santo”, dar o Odu Itá (obrigação de três anos) e o Odu Igé (obrigação de sete anos); literalmente, significa “dar comida à cabeça”.

Búzios: espécie de concha marinha muito utilizada nos cultos de matriz africana. Os búzios são usados nas oferendas, nos assentamentos dos orixás, na confecção de paramentos usados nos rituais, e no *Merindilogun* ou *Merindelogun* (jogo de búzios).

Candomblé: designação genérica dos cultos afro-brasileiros ou de matrizes africanas onde são cultuados orixás, voduns e inquices.

Ebômi: título adquirido por filho(a) de santo após a obrigação de sete anos.

Equéde: cargo honorífico circunscrito às mulheres não-rodantes, que não incorporam, cuja função é cuidar do(a) filho(a) de santo quando este(a) está em transe e de seus pertences rituais; equivalente feminino de ogã.

Erês: é o intermediário entre a pessoa e seu orixá, é o aflorar da criança que cada um guarda dentro de si; reside no ponto exato entre o filho de santo e o orixá

Exu: considerado o mais humano dos orixás e o orixá da comunicação, é filho primogênito de Yemanjá e irmão de Ogum, Oxóssi e Ossaim; nos candomblés da nação Jeje, é conhecido como Elégbára e, nos candomblés da nação Angola, por *Bombo Gira*; seu dia é segunda-feira, suas cores, preto e vermelho; sua saudação é: *Laroié*.

Filha(o) de santo: praticante do candomblé que tenha passado por algum rito iniciático, não necessariamente a “feitura de santo”, que conheça qual o seu orixá e que possua algum vínculo com determinado terreiro de candomblé ou pai de santo; não existe a figura do(a) filho(a) de santo desvinculada de um sacerdote e/ou terreiro.

Fio de contas: colar normalmente feito de miçangas coloridas, de acordo com o orixá.

Iyalorixá: *ver mãe de santo.*

Iaô: noviço(a) após a fase ritual da iniciação.

Iyalorixá: sacerdotisa do culto aos orixás e principal liderança na hierarquia do terreiro de candomblé; em iorubá, *Iya* significa ‘mãe’. *Mesmo que mãe de santo.*

Ketu: cidade localizada no Benin, que dá nome a uma das nações do candomblé brasileiro; na nação Ketu, a língua litúrgica é o Iorubá; no candomblé Ketu ou Nagô, são cultuados os orixás. Ketu é lugar histórico, mítico. Na mitologia iorubana, a cidade ou reino de Ketu é considerado um dos sete reinos originais estabelecidos por Oduduwa na criação do mundo. O reino foi um dos principais inimigos do ascendente reino do Dahomey, lutando frequentemente contra os dahomeanos, como parte das forças imperiais do reino de Oyo; entretanto, sucumbiu aos fons na década de 1880, quando o reino foi devastado. Em consequência, grande número de cidadãos de Ketu foi vendido como escravos para o Brasil, aqui implantando a tradição do culto aos orixás.

Mãe pequena: cargo feminino, equivalente à segunda pessoa na hierarquia da casa de candomblé. Mesmo que Yaquequerê

Merindilogun: *ver jogo de búzios.*

Nação: palavra usada, no candomblé, para distinguir os diversos segmentos, diferenciados pelo dialeto, do toque dos atabaques e da liturgia utilizada nos rituais; também indica a procedência dos diferentes grupos étnicos e das divindades por eles cultuadas.

Ogã: título honorífico, masculino, conferido pelo chefe do terreiro ou por um orixá incorporado a não-rodantes e a beneméritos da casa de candomblé, que contribuam com sua riqueza, prestígio e poder para a proteção do terreiro e de seus(suas) filho(a)s de santo; esse tipo de titularidade admite uma série de funções rituais, como cantar e tocar os atabaques (alabê); executar os sacrifícios ritualísticos (axogum); ser o responsável pelos axés do terreiro (pejigan) etc.

Ogum: orixá da forja e, por extensão, dos usuários do ferro para a guerra e para a agricultura; Filho de Yemanjá e irmão de Exu, Oxóssi e Xangô, no Brasil, Ogum rege os caminhos; a faca (obé) usada nos sacrifícios pertence a ele; sua cor é verde e/ou azul-escuro e seu dia da semana é segunda-feira; seu toque é o ilu e sua saudação é: *Ogum Yé Patakori Jesse Jesse.*

Oxalá: Orixá do panteão iorubano associado a criação do mundo e da espécie humana. Seu dia da semana é sexta-feira, sua cor é o branco, sua saudação é: Epá babá!

Oxóssi: orixá masculino do panteão iorubano, filho de Yemanjá e irmão de Ogum, Ossaim e Xangô, Orixá caçador e da caça, é considerado o rei da nação Ketu; seu símbolo é o ofá (arco e flecha), seu dia da semana é quinta-feira, sua cor é o azul-claro e seu ritmo é o aguerê; sua saudação é: *Okê aro.*

Oxu: amálgama de forma cônica, confeccionado com elementos rituais (folhas sagradas, minerais, animais etc.), que se aplica sobre a incisão feita no alto da cabeça raspada do(a)

iniciando(a) (iaô), durante a “feitura do seu santo”, para estabelecer o vínculo de interdependência com o seu orixá.

Oxum: Divindade das águas. É a segunda esposa de Xangô, mas foi casada com Ogum e Oxossi. Deste último teve um filho Logunedé. Seus símbolos são: o abebê e a espada. Tem o título de Ialodê (chefe das mulheres do mercado); seu dia da semana é sábado e sua saudação é: *Oraiê iê ô*.

Roça: *ver terreiro de candomblé*.

Rodante: uma das denominações do indivíduo que entra em transe.

Terreiro: *ver terreiro de candomblé*.

Terreiro de candomblé: designação do espaço circunscrito que constitui a sede de um grupo de culto. Mesmo que: *terreiro; roça*.

Xangô: orixá masculino do panteão iorubano, foi alafin (rei) de Oyó; seu dia da semana é quarta-feira e suas cores são marrom e branco.

Yaquequerê: *ver Mãe pequena*.

Submetido em 12/05/2019

Aprovado em 24/03/2020

Licença Creative Commons – Atribuição Não Comercial 4.0 Internacional (CC BY-NC 4.0)