

Èkó láti sayé:

Educação e resistência nos candomblés

Èkó láti sayé:

Education and Resistance in Candomblés

Èkó láti sayé:

Educación y resistencia en los candomblés

Wanderson Flor do Nascimento
Universidade de Brasília
wandersonn@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-3250-3476>

Denise Botelho
Universidade Federal Rural de Pernambuco
denise.botelho@ufrpe.br
<https://orcid.org/0000-0003-4629-2224>

RESUMO

Este texto aborda desde uma perspectiva educacional, epistemológica e política os terreiros de candomblé, para pensá-los como espaços que, para além de sua dimensão religiosa, também se mostram como espaços de construção de resistências a múltiplos processos opressivos constituídos na Modernidade. Reflete sobre as maneiras pelas quais a dimensão, que no trabalho será chamada de *entremundos*, favorece encontros com elementos diversos, por vezes conflituosos, buscando não a anulação das partes envolvidas nas tensões, mas fortalecer a comunidade, promovendo modos diversos de aprendizagens e gestão do poder. Elementos como o racismo, o sexismo e outros vetores de desigualdade são enfrentados nos terreiros, fazendo com que seus membros sejam capacitados para lidar de modo coexistente com as diferenças, sem gerar hierarquias opressivas. Convoca, ainda, a pensar os terreiros como espaços nos quais o fortalecimento das identidades tensionadas pelos lastros do colonialismo possam se fortalecer, oferecendo perspectivas de resistência à chamada crise.

Palavras-chave: Candomblés. Terreiros. Educação. Resistência.

ABSTRACT

This paper approaches, from educational, epistemological and political perspectives, the Terreiros de Candomblé, to think of them as spaces that, besides their religious dimension, also show themselves as spaces for the construction of resistances to multiple oppressive processes constituted in Modernity. It reflects on the ways in which the dimension, which will be called amongworlds, favors encounters with diverse, sometimes conflicting elements, seeking not to nullify the parties involved in the tensions, but to strengthen the community, promoting different ways of learning and power managing. Elements such as racism, sexism and other starters of inequality are faced at the terreiros, enabling their members to be able to cope coexistently with differences without generating oppressive hierarchies. It also calls for thinking of the terreiros as spaces in which the strengthening of identities intended by the ballast of colonialism can be strengthened, offering perspectives of resistance to the so-called crisis.

Keywords: Candomblés. Terreiros. Education. Resistance.

RESUMEN

Este texto aborda desde una perspectiva educativa, epistemológica y política los terreiros de Candomblé, para pensar en ellos como espacios que, además de su dimensión religiosa, también se muestran como espacios para la construcción de resistencias a múltiples procesos opresivos constituidos en la Modernidad. Reflexiona sobre las formas en que la dimensión, que se denominará entremundos en el trabajo, favorece los encuentros con elementos diversos, a veces conflictivos, buscando no anular a las partes involucradas en las tensiones, sino fortalecer la comunidad, promoviendo diferentes formas de aprendizaje y gestión del medio ambiente. Elementos como el racismo, el sexismo y otros vectores de desigualdad se enfrentan en los terreiros, lo que permite que sus miembros puedan hacer frente de manera coexistente a las diferencias sin generar jerarquías opresivas. También exige pensar en los terreiros como espacios en los que se puede fortalecer las identidades frente al lastre del colonialismo, ofreciendo perspectivas de resistencia a la llamada crisis.

Palabras clave: Candomblés. Terreiros. Educación. Resistencia.

Palavras iniciais

Os mais diversos discursos sobre *crise* no mundo atual proliferam por todos os lados: crises sociais, políticas, econômicas, subjetivas, ambientais, entre outras. Em tempos em que as percepções em torno das crises atravessam muitos sujeitos, as perguntas sobre as estratégias e espaços de resistência também se multiplicam e se intensificam. Como resistir? Para que resistir? Onde resistir? Ao que resistir? Questões como estas demandam reflexões cuidadosas e nos encaminham para a defesa de espaços de resistência que foram historicamente criados, buscando, sobretudo, compreender como eles se formaram e se mantiveram.

Não obstante essa demanda por uma reflexão sobre resistência, o próprio contexto da crise atual é também interrogado. Observamos uma crise nas dinâmicas e sentidos da representatividade, na legitimidade da representação de políticos profissionais e das instituições representativas nesta dimensão presente da crise. Entretanto, quando observamos sujeitos que se encarnam em povos de heranças africanas e/ou indígenas, percebemos que essa crise é notada de outros modos, desde outros tempos.

O processo colonial escravista introduziu os povos africanos e indígenas em uma crise incessante desde o começo da Modernidade, arremessando esses povos em um constante estado de instabilidade e tensão. A Modernidade inteira, para comunidades indígenas e africanas — no velho continente negro e em sua diáspora —, é um tempo de crise.

Se entendermos a *crise* como sendo uma conjuntura ou momento difícil, perigoso ou tensamente decisivo, desde o início dos tempos modernos os povos negros e indígenas vivem em crise. Mas como a ideia habitual é de que a crise seja passageira, é importante frisar que ela esteja instalada *agora* nas estruturas ocidentais coloniais e que, em função de sua faceta racista, impacte os povos negros e indígenas de maneira mais contundente. Entretanto, para além *deste* momento em que vivemos, a crise para os povos originários de nosso continente e do continente africano é permanente, ao menos desde os primórdios da colonização moderna.

Desde esse demorado período de crise que se arrasta sobre os povos africanos e indígenas, nos é imperioso perguntar acerca de um desses bastiões da salvaguarda dos valores ancestrais africanos no Brasil que são os terreiros, e sobre o que, nesses espaços, se passa sobre a formação de seus membros. Ante esse papel formativo dos terreiros, questionamos sobre como as práticas em seus interiores colaboram para a edificação e conservação de saberes e valores que resistem a grandes males da modernidade, como o racismo, o sexismo e suas variantes. O que acontece nessas comunidades em relação às estratégias de resistência? Como se lida com a tradição no interior dos terreiros? No conjunto dos legados dos povos tradicionais, o que os terreiros trouxeram e podem trazer como contribuições para as reflexões em relação à formação e educação?

Essas serão algumas das questões de que trataremos neste trabalho, tendo como marco referencial os terreiros de candomblé, não ignorando que outras expressões tradicionais de matrizes africanas têm também seus modos de resistência que se afirmam na dimensão formativa de suas comunidades. Optamos aqui em percorrer essas questões em relação aos candomblés, para sermos fiéis a um postulado importante que

abordaremos neste trabalho: o lugar da experiência. Como nossa experiência é com os candomblés de nação Ketu e Angola, é desde aí, então, que teceremos nossas reflexões.

Os terreiros de candomblé, entre lutas

Buscar compreender a luta por direitos em nosso país demanda que possamos compreender a pluralidade de sujeitos que compõe nossa sociedade, assim como a diversidade de perspectivas e percepções de mundo sustentadas por esses múltiplos sujeitos coletivos. Obviamente, esta não é uma tarefa simples e nem pacífica, uma vez que os sistemas hegemônicos de direitos ainda estão demasiadamente vinculados a uma perspectiva monológica e com enorme dificuldade em compreender que os sujeitos de direito são tão plurais quanto diversa é a humanidade dos humanos.

A experiência colonial-escravagista pela qual passou o Brasil por quase quatrocentos anos — e que ainda deixa marcas persistentes em nosso presente — dificulta a possibilidade de percebermos com cuidado as heranças das populações indígenas e africanas legadas ao povo brasileiro. Especificamente, ao pensarmos nos elementos advindos do continente africano, tendemos a imaginar a força de trabalho gerada pelo processo de escravização, como se apenas essas fossem as contribuições de africanas e africanos à nossa sociedade nacional. Não percebemos que as pessoas do velho continente negro traziam, ao modo de especificidades próprias, suas maneiras de perceber o mundo, seus valores, suas crenças, seus saberes e suas práticas que as caracterizavam exatamente como pertencentes a povos, com características particulares que as posicionavam singularmente como sujeitos de direitos (mesmo quando estes lhes foram negados).

Tais especificidades não são um legado do processo de escravização, mas das percepções de mundo, de humanidade, de natureza que as pessoas africanas trouxeram consigo. Embora muito lhes tenha sido retirado em termos de constituição identitária, na forma da resistência, muitos desses elementos permaneceram e permanecem ainda nos descendentes culturais destes povos. Como o racismo brasileiro é um sistema de valores, crenças e práticas que recebeu as pessoas negras escravizadas em nosso país — e que segue recebendo todas as pessoas que são lidas socialmente como sendo “não brancas” —, é preciso entender como este sistema segue perseguindo as pessoas que mantêm, ainda hoje, as percepções de mundo e as práticas advindas do continente africano (SIQUEIRA, 2006).

As percepções de mundo afirmadas pelos candomblés, que serão aqui entendidos como *loci* privilegiados de manutenção de tais percepções africanas, carregam consigo um conjunto de imagens, valores, saberes e práticas que descrevem e orientam as relações com a vida, a formação, a comunidade, a ancestralidade e a natureza, de modo integrado, articulado, que determinam normas que podem oferecer elementos para uma interação com as imagens que temos de educação, no Ocidente.

É desde esse cenário que abordaremos o tema da formação, que, mais que um exemplo dessa visão integrada de natureza e humanidade, articula elementos que nos oferecem trilhas para pensar de que maneira a vida e sua valoração por parte das populações que vivenciam os candomblés são por elas entendidas e de que modos as práticas formativas inevitáveis necessitam de um tipo específico de ordenamento que potencialize a experiência vital e a própria ordem do mundo, apresentando implicações políticas, sociológicas e econômicas, nos termos em que o chamado "povo de santo" entende essas categorias (MACHADO, 2013).

Fenômenos muito estudados pelas ciências sociais e humanas e, normalmente, percebidos apenas como experiência religiosa, os candomblés envolvem um complexo modo de conservação, manutenção e transformação das heranças africanas *aportadas* no Brasil durante o processo escravagista. No contexto das chamadas "religiões de matrizes africanas", os candomblés surgem como a articulação brasileira de um modo de vida complexo que carrega consigo algo que podemos chamar de um conjunto de espiritualidades herdadas dos povos africanos e reconstruídas aqui, de modo a tornarem-se afrodiaspóricas (FLOR DO NASCIMENTO, 2015) e que, até o presente, manifestam-se por uma ancestralidade mítica, vivida e revivida no cotidiano dos terreiros de candomblé.

Os candomblés são plurais, tendo em comum o histórico de formação de povos em torno de saberes, valores, crenças e práticas advindas de diversos grupamentos trazidos, à força, do continente africano para o Brasil. Não raro, utiliza-se a expressão "nação de candomblé", para apontar a predominância de um dos locais de origem das práticas mais marcantes do povo em questão. Existem diversas "nações"; dentre elas, as mais conhecidas e praticadas são Angola, Jêje e Ketu, cada uma delas indicando que, na organização das práticas e crenças de cada uma dessas "nações", predominam, respectivamente, elementos oriundos das regiões angolanas ou congolanas, daomeanas ou iorubanas (SERRA, 1995). Tais predominâncias fazem com que determinadas práticas, percepções de mundo e sistemas de valores se modifiquem no interior dos candomblés, fazendo com que não se possa, sem dificuldades, identificá-los de modo unívoco. Conjuntamente com as outras

chamadas “religiões de matrizes africanas”, encontramos os candomblés constituindo os denominados povos de terreiro, ou povos e comunidades tradicionais de matrizes africanas¹.

A ideia de tradição que é encontrada nos povos de terreiro não está conectada a uma imagem estática de percepção de mundo. Nos contextos africanos, herdados pelos candomblés, tradição vincula-se com a transmissão do que é basilar, sendo “o conhecimento fundamental, básico do que é a existência, o universo e as pautas centrais para a política e a ética” (INIESTA, 2010, p. 16), sem, entretanto, ser definitivamente fixa, pois visa proteger os contextos essenciais da experiência que modificam e renovam as estratégias de adaptação ao espaço e ao tempo e às necessidades dos povos.

Frisar uma apresentação dos Candomblés desde a perspectiva de povos não significa negar seu aspecto ritualístico ou, se preferirmos, religioso. Com isso, o que se procura é evitar a redução de todo um complexo modo de vida ao caráter espiritual que, embora constitutivo, não deixa, no Ocidente, entrever que povos africanos, no continente negro ou na diáspora, sejam capazes de produzir valores, crenças, saberes e modos próprios de perceber o mundo — o mesmo aplicando-se aos povos autóctones de nosso país, que são julgados pelos mesmos referenciais racistas.

Tais povos se organizam no Brasil a partir da articulação de elementos herdados do continente africano, elementos indígenas e ocidentais, compondo uma cultura rica e uma complexa organização comunitária, que gira em torno da hierarquia de senioridade/antiguidade, da presença permanente dos ancestrais na comunidade e das relações integradas e interconectadas com a natureza.

A entrada nessas comunidades é realizada de diversas maneiras, sendo a iniciação uma das mais importantes, pois possibilita a inserção de alguém da comunidade ocidental na comunidade do terreiro, fazendo dessa pessoa uma parte da família em torno da qual um terreiro funciona sem, no entanto, desligar definitivamente a pessoa da pertença à comunidade ocidental da qual ela é também partícipe.

¹ Esta última terminologia visa atender a um encaminhamento de diálogo com as políticas públicas de modo a que o Estado reconheça que as pessoas que vivenciam os candomblés são povos tradicionais, que mantêm uma relação específica com um território, com uma cultura e uma língua, sendo que estas duas últimas não são as mesmas da sociedade nacional brasileira, articulando valores e percepções da realidade advindos do continente africano (BRASIL, 2013, p. 12-13) e aqui rearticulados de modo estratégico para a manutenção das tradições originárias desses povos.

Através da vinculação da pessoa à comunidade, por meio da iniciação, um incessante processo de aprendizagem e ensino move o terreiro, de modo que ele é, antes de mais nada, um espaço formativo, desde o qual essa pessoa iniciada passa a fazer-se ao longo de toda a sua vida na comunidade (MACHADO, 2013, p. 18). Por meio da iniciação, a pessoa passa a experimentar *o candomblé como um modo de vida* (FLOR DO NASCIMENTO, 2015).

Ao pensar os candomblés como modos de vida, afirmamos que eles são compostos de sentidos, valores, práticas e crenças que orientam a maneira como as pessoas que nele adentram experimentam o mundo, a si mesmas e as relações com as outras pessoas.

Nesse sentido, as heranças africanas que são parte dos candomblés trazem para nós elementos éticos e morais que passam por uma reconstrução da noção de vida, de outras imagens de comunidade, da relação com a ancestralidade e com a natureza que constroem valores capazes de, partindo de uma percepção de uma vida dinâmica e atravessada por tensões, buscar uma convivência que procure orientar os conflitos para a construção de uma comunidade mais harmônica e que potencialize a existência.

Não são valores pautados em igualdade ou liberdade — uma vez que para a concepção africana de realidade, presente nos candomblés, o mundo se apresenta todo interdependente e atravessado por funções desempenhadas por pessoas, de modos distintos, o que torna as pessoas *diversas* —, mas não se orientam para práticas injustas, violentas, destrutivas nem das pessoas da comunidade, nem da natureza. Não se orientam por normas competitivas, mas colaborativas, uma vez que se movem por sentidos de uma comunidade dividida por funções e por uma hierarquia móvel, de maneira que cada elemento da comunidade precisa estar bem para que a comunidade também esteja bem, funcionando de modo adequado. Tais características provocam profundas fissuras numa ordem econômica capitalista, que tem como uma de suas características uma moral individualista e competitiva.

Exatamente por perceber que as pessoas são diferentes, por terem histórias e ancestralidades diversas, não tendo as mesmas potencialidades e funções, os candomblés produzem uma maneira acolhedora de lidar com essas diferenças, pois cada uma delas tem um lugar importante na existência e para o funcionamento adequado da própria comunidade, sem a qual a própria vida não tem sentido. Não há uma competição instaurada como valor e muito menos meritocrática, pois não estão dadas as mesmas possibilidades de percurso a todas as pessoas, embora todas estejam em movimentos transformadores, que almejam que cada pessoa seja melhor naquilo que são suas

potencialidades fortalecendo a comunidade e as próprias pessoas que se transformam (BOTELHO; FLOR DO NASCIMENTO, 2011).

Outra marca importante dos candomblés é não entender a relação com as coisas em termos de *propriedade privada* (nem mesmo o corpo, pois ele é, ao mesmo tempo, da pessoa e da divindade que a acompanha e, em certa medida, cuidado pela comunidade e, portanto, pertencente a ela). E, ao supor que a natureza — aí inclusa a terra — é viva e, portanto, sujeito de direitos, os candomblés nos afastam de uma certa perspectiva da ética capitalista que se assenta em um sentido privado dos bens e da noção da natureza como recurso disponível para nós e para as gerações futuras, orientando valores como uso que são muito distintos (SODRÉ, 2002).

Pensados desde essa perspectiva, os candomblés aparecem como uma possibilidade ética, política e ecológica, sem ser, no entanto, universalizável. Quando muito, comunitarizante, mas não pode e nem deve ser expansível a todas as pessoas, pois romperia com um princípio básico que é a ancestralidade que não prevê que todas as pessoas vivam orientadas pelos mesmos valores, da mesma forma. E é exatamente esse caráter que prepara as pessoas que vivenciam os candomblés como “habitantes de *entremundos*”, partilhando também a experiência do ocidente que as aguarda fora dos limites territoriais dos terreiros, muito embora as pessoas candomblecistas sigam habitadas por esses valores e crenças da comunidade do candomblé, mesmo quando experimentam a vida nos territórios geopoliticamente ocidentais.

A dimensão *entremundos* dos candomblés

Em nosso país, os candomblés surgiram em meio à necessidade de convivência dos povos africanos e seus descendentes e ao imperativo de manutenção das memórias ancestrais. Essa característica fez com que os próprios candomblés surgissem *entremundos*: as plurais heranças africanas, os legados indígenas e as ambiências, muitas vezes inóspitas, do Ocidente. Habitar o território brasileiro implicaria em ter que conviver com esses diversos mundos, mantendo, tanto quanto possível, o que fora constituído no continente africano e modificando o que era necessário para que as práticas tradicionais africanas continuassem entre nós até o presente (BOTELHO; FLOR DO NASCIMENTO, 2011, p. 101-102).

E, para isso, tornou-se fundamental que os processos de formação fossem continuamente fortalecidos, para que os valores, saberes e práticas do velho continente negro pudessem se assentar no Brasil, burlando a nefasta prática racista que buscava incessantemente o embranquecimento da cultura nacional por meio do extermínio das heranças propriamente negro-africanas. Nesse sentido, os processos formativos nos terreiros são, desde seus começos, práticas de resistência política ao racismo, ao colonialismo e, também, ao machismo, porque desde o início as mulheres estão em espaço de poder e, quando este poder se refere às mulheres negras, aponta-se para uma dupla resistência.

Portanto, os candomblés nascem como práticas anticoloniais, antirracistas e anti-machistas/sexistas. São resultado de um imenso esforço histórico de pessoas africanas e suas descendentes para não perderem seus mundos originários por inteiro. O processo colonizador escravagista moderno arrancou as pessoas africanas de seus territórios, obrigando-as a abandonar suas comunidades, suas línguas, seus nomes, suas histórias. E a inventividade política de nossas/os ancestrais africanas/os criou estratégias para lidar com essa desventura histórica. Uma das maneiras de evitar que suas identidades se perdessem foi a criação desse modo de vida que articulasse as percepções de mundo originárias do continente africano e aquelas que estavam disponíveis aqui em solo nacional (indígenas e ocidentais).

Normalmente entendidos, de modo simplista, apenas como religiões, os candomblés são, como já dissemos, um modo de vida que mantém em seu interior uma ritualística que recupera os modos tradicionais africanos — desses povos que vieram à força para o Brasil — de lidarem com a natureza, com a ancestralidade e com a comunidade. Nesse contexto, todo o complexo cultural criado e mantido no interior dos terreiros só pode ser entendido como “meramente” religioso sob uma estratégia reducionista. Entretanto, como afirma Flor do Nascimento (2016, p. 161-162), se se quiser entender os candomblés desde uma perspectiva religiosa, um dos caminhos interessantes é fazê-lo desde um marca política de resistência, a partir da qual se entende a religião como uma *experiência de religação*; entretanto, não mais com o sagrado, com a divindade ou com o transcendente — como, usualmente, se compreende no Ocidente —, mas com os contextos identitários que foram fraturados na empresa escravagista colonial moderna. Religa-se com uma identidade que foi ameaçada pelo sequestro de povos do continente africano, por meio da recriação de valores, saberes, crenças e práticas que se instanciam nos terreiros.

Assim, é impossível aos candomblés não serem anticoloniais, antirracistas, descoloniais sem perder seu contexto, sua matriz histórica. E é nesse cenário que a ética encontrada nos candomblés aparece como ferramenta descolonial. Mas em que sentido? Uma das coisas que a colonialidade faz é colonizar nosso imaginário, nossa relação com o mundo, com o trabalho, com a natureza, com as outras pessoas e conosco mesmas/os, estabelecendo hierarquias opressivas, assimetrias violentas, despotencializadoras de quem ocupa posições subalternas de poder.

Os candomblés, em contraposição, nos apresentam uma hierarquia funcional organizativa que está longe de ser, em seu sentido originário, opressiva ou violenta; tal hierarquia se movimenta em torno da ancestralidade, ou seja, ideia de que alguém já está há mais tempo no caminho e tem algo a ensinar. Uma hierarquia fundada no fato de que quem está no topo da hierarquia tem o dever de cuidar, de acolher, de educar e não de oprimir. Uma comunidade que se organiza em torno de uma hierarquia não opressiva e potencializadora já tem uma importante dimensão anticolonial, ao nos apresentar outras relações com o poder que são produtivas, fortalecedoras.

Como os candomblés hospedam em si um encontro entre percepções diversas de mundo, africanas, indígenas e, em parte, ocidentais, trazem para a reflexão um quadro bastante profícuo para pensarmos, através das imagens clássicas sobre educação e, mais especificamente, sobre formação e que podem dialogar de maneira bastante profunda com o campo aberto pelas demandas dos “novos sujeitos” de direito, demandados pelas recentes discussões sobre pluralidade educacional.

As abordagens preponderantes sobre educação criaram um campo de discussão que opera em torno de oposições binárias que têm várias orientações, mas que comumente se apresentam de modo hierarquizado: sabedoria e ignorância, infância e adultez, sucesso e fracasso etc. E, mesmo algumas abordagens mais críticas, baseadas na experiência de educandas/os, findam por colonizar essa experiência, já que ainda lidam com uma certa imagem de desenvolvimento, que deve elaborar tais experiências para que surjam algumas competências ou habilidades, de modo que ainda operam com um certa imagem de desenvolvimento ideal, o que acaba por re-hierarquizar a prática educativa, agora entre quem desenvolveu tais competências e quem não as atingiu. Ou seja, um certo binarismo hierarquizado segue operando, sub-repticiamente, nas práticas pedagógicas.

As tradições africanas que habitam os candomblés operam com lógicas que impactam a ideia de formação para as quais os binarismos ou são inexistentes ou completamente secundarizados, fazendo com que hierarquias operem por outros lugares

que não o binarismo (PETROVICH; MACHADO, 2004, p. 14-15). Isso tem implicações muito importantes para as maneiras como os candomblés pensam a realidade, o conhecimento, as relações e os processos de aprendizado e ensino. Enquanto as perguntas que orientam os processos formativos ocidentais podem ser traduzidas por “o que é algo, quais seus fundamentos e como os apreendemos?”, para os candomblés, a questão essencial é “como nos tornamos aquilo que somos e de que forma nossas heranças ancestrais nos chegam?”, enfatizando um aspecto funcional da experiência e não um caráter essencial da existência, fazendo com que os “conteúdos” aprendidos estejam a serviço de um modo de ser e de viver comunitariamente.

Isso se deve ao fato de que, para essas percepções tradicionais africanas de mundo, o que há é um atravessamento constante de uma energia fundamental que é dinâmica, articulada, que promove uma incessante movimentação nos existentes, de modo que a existência mesma é resultado desse movimento e a formação, nos terreiros, ressoando essa percepção tradicional africana, implica em entender e em se sintonizar com esses modos de funcionamento da realidade e das relações que com ela estabelecemos. Para utilizar expressões africanas presentes nos candomblés, tudo o que há, existe em função da atuação viva do *axé* ou *nguzo*, essa energia dinâmica fundamental que está presente em tudo e que pode ser potencializada ou despotencializada, em função de determinadas intervenções (SIQUEIRA, 1998, p. 77).

Nesse sentido, a própria noção do aprender se desloca da *posse de um determinado conhecimento* para a possibilidade de *operar com o que se mostra à disposição para agir diante de uma situação problema*. Para utilizar uma metáfora cartográfica, uma pessoa que sabe é aquela que sabe viajar de posse de um mapa, e não aquela que tem ciência de todos os pontos do mapa, de suas escalas, de seus níveis de representação.

A ideia de uma ecologia de saberes, tal como pensada por Boaventura de Sousa Santos (2007) pode ser bastante interessante para pensar os modos como os candomblés lidam com os conhecimentos e com as próprias percepções da realidade, sobretudo em contextos formativos. Exatamente por saber que a realidade é dinâmica, sabe-se que todo saber é precário, provisório e parcial. São precisos saberes diversos e plurais. É sempre necessária a presença de outras percepções, daquelas que vieram antes, daquelas que aqui estão e daquelas que ainda virão. Para seguir utilizando a metáfora anterior, viajar implica em viajar sempre junto, pois as diversas perspectivas constituem uma imagem mais segura para a viagem.

Por isso, as abordagens sobre os modos de conhecer instaladas nos candomblés não desprezam nunca outros saberes, não precisam escolher entre acolher um e excluir outro, mas em fazer acionar todos os saberes que sejam úteis para constituir resoluções das situações que demandem os saberes (SANTOS, 2012, p. 103). Essa ecologia de saberes funcionaria como uma lógica do acolhimento de diversos olhares, sem precisar operar com critérios de demarcação fixos e rígidos do que deve e do que não deve ser considerado.

Uma vez que, normalmente, ainda pensamos os candomblés apenas em termos de uma prática religiosa no sentido ocidental, deixamos de aprender sobre esses modos interessantíssimos de produção e circulação de conhecimentos, assim como sobre seus processos complexos de aprendizado e de todos os aspectos culturais, morais e políticos que estão presentes na experiência dos terreiros. E, quem sabe, se nos desarmarmos do racismo, possamos acessar com mais aproveitamento esse vasto e rico campo de ideias que estão presentes nos candomblés.

O racismo religioso (FLOR DO NASCIMENTO, 2016, p. 168) é um dos grandes empecilhos para que compreendamos sobre os modos como os candomblés podem colaborar, ao modo de uma ecologia de saberes, com as maneiras ocidentais de perceber os processos formativos. Seja por reduzir todo o complexo cultural dos candomblés a uma “mera” prática ritualística — abdicando de todos os elementos epistemológicos que os candomblés carregam consigo —, seja por uma exclusão geral de elementos negros e indígenas que habitam os candomblés — prática típica de qualquer forma de racismo —, o racismo religioso cria uma barreira para que esses elementos sejam considerados e abordados de modo positivo e propositivo na experiência ocidental do *entremundos*. Pois, para o olhar racista, na maioria das vezes, esses elementos devem ser abandonados ou superados e, infelizmente, na atualidade, até mesmo destruídos.

Se formos capazes de contornar o racismo religioso — que se camufla na forma de intolerância religiosa —, seremos capazes de observar nos terreiros comunidades educacionais ou formativas que não reproduzem o modelo estatal de formação, que não dividem a experiência ou a vida em setores, aprimorando alguns desses e relegando aos sujeitos individuais a responsabilidade de lidar com outros setores.

Os candomblés, embora frontalmente se enfrentando com o racismo, desde suas fundações, são também um rigoroso adversário — projetando essas lutas nos processos de formação — de outras formas de opressão que o Ocidente vê funcionar na modernidade com bastante regularidade; entre elas, cabe destaque ao sexismo e à degradação da natureza.

O sexismo — a nefasta prática de hierarquizar os lugares políticos e existenciais entre os diferentes sexos, provocando diversas formas de violência — foi e é enfrentado pelos candomblés também desde seu surgimento. Uma das principais estratégias de enfrentamento ao sexismo moderno foi exatamente a atribuição, nos princípios dos candomblés, de um lugar fundamental para as mulheres, sobretudo as negras, nas lideranças dos terreiros (JOAQUIM, 2001; CARNEIRO; CURY, 2008). Como em sociedades sexistas as lideranças religiosas normalmente são atribuídas a homens, foi já uma reviravolta ter comunidades, entendidas como religiosas, lideradas por mulheres e, em especial, em sua origem, por mulheres negras.

Além desse protagonismo na liderança, os terreiros desmantelam as hierarquias opressivas em torno do gênero ou do sexo das pessoas, já que a hierarquia mais importante — e que não é opressiva — estrutura-se em torno da senioridade/antiguidade e não do sexo ou do gênero. E sabendo dessa condição da experiência *entremundos* das pessoas dos terreiros, os candomblés criam, em seus processos formativos e em sua vivência geral, estratégias de fortalecimento coletivo das mulheres, em especial das negras (OLIVEIRA, 2008; BOTELHO, 2010).

Em função da imagem, já apresentada, da natureza como um ser vivo e, portanto, sujeito de direitos, além da impossibilidade de ser pensada em termo de recursos, os candomblés apresentam-se, de modo incontornável, como uma prática de proteção dos recursos naturais, já que há um *continuum* entre a natureza e a comunidade (LOPES, 2008). Para os candomblés, não existe comunidade sem natureza e não existe natureza sem comunidade.

Esse duplo condicionante se dá pela percepção de que as divindades habitam a natureza, como pensam os candomblés de origem iorubá (BOTELHO, 2007; MOREIRA, 2008) ou são elas mesmas a manifestação de energias da natureza, como pensam os candomblés de línguas bantas (SANTOS, 2010, p. 89). Portanto, proteger a natureza, entendida ocidentalmente como meio ambiente, é uma obrigação fundamental, para que se mantenha o equilíbrio da existência da comunidade.

Por essas razões, observamos com nitidez que as práticas formativas que estão presentes nos terreiros — ao inserirem as pessoas das comunidades nesses enfrentamentos a estruturas opressivas da Modernidade — promovem uma formação ou educação desde e para a resistência nos terreiros, o que torna a formação nesses espaços — tanto quanto se dá em quilombos (SILVA, 2016) — em uma articulação para lutas

políticas orientadas pela agenda dos povos e comunidades tradicionais de matrizes africanas.

Embora tenhamos ainda poucas pesquisas que abordem o caráter formativo dos terreiros ou dos saberes que habitam os candomblés, já temos algumas incursões pioneiras e importantes nesse campo investigativo, como as de Narcimária Luz (2000), Denise Botelho (2005), Vanda Machado (2013), além dos mais recentes trabalhos como os de Kiusam Oliveira (2008), Stela Caputo (2012) e Marta Ferreira (2015). Essas autoras demonstraram academicamente que, muito além de ser um espaço meramente religioso, os terreiros são espaços formativos, que criam e transmitem valores, e que os espaços de aprendizagem e ensino candomblecistas estão vinculados a um conjunto rigoroso de práticas, técnicas, valores e saberes vinculados com a ancestralidade e a oralidade (entendendo que esta última não significa o desconhecimento ou a recusa da escrita), pautados em estratégias de resistência a diversas formas coloniais-modernas de opressão.

Essas pesquisas, sob óticas diferentes, mostram que as práticas de ensino e aprendizagem nos terreiros se alicerçam sobre uma noção não estática de educação, transmissão e tradição. E assumem um suposto básico das imagens africanas sobre formação, a saber, que a formação é processo, movimento, completamente relacional (FLOR DO NASCIMENTO, 2012).

E é aqui que a oralidade assume uma função primordial. Não por ignorar ou desprezar a escrita, mas por privilegiar dois aspectos fundamentais dos processos formativos na percepção dos candomblés: a *movimentação relacional*, encontrada no contexto dos processos de fala e escuta, criando uma proximidade entre quem pronuncia a palavra falada e quem a ouve — construindo significados para cada coisa dita e fazendo, muitas vezes, que uma mesma narrativa ensine coisas diversas em contextos diferentes, com cenários sendo (re)criados dependendo de quem fala e de quem escuta — e a *experiência*, que faz com que o vivido atribua sentido ao que se fala ou ao que se escuta (SANTOS, 2010, p. 125-127). Estas dimensões remontam aos contextos da tradição africana que nos fora apresentada por Hampaté Bâ (2010) na forma de uma tradição viva. Ele nos mostra que qualquer processo de conhecimento é radicalmente distinto do distanciamento ou da objetividade/neutralidade advogadas pelas perspectivas hegemônicas ocidentais sobre o conhecimento e suas formas de produção e ensino.

Assim, nos terreiros, quanto mais engajadas, inseridas e comprometidas com a comunidade forem as pessoas, mais conhecimentos são aprendidos e ensinados. E esse aspecto aponta para uma importante dimensão da ancestralidade nos terreiros, que

mostra que quanto mais alguém sabe, em função do tempo despendido na comunidade, mais apta para ensinar é essa pessoa, pois ela é a que mais vivenciou e mais conserva os saberes, experienciando-os, vivenciando-os (LUZ, 2000, p. 129-137).

Considerações finais

Em tempos de acirramento do racismo religioso, seja por meio de ataques aos espaços destinados aos candomblés, seja pela violência aplicada contra as pessoas que vivenciam a experiência nos terreiros, é urgente retomarmos aspectos que valorizem a presença dessas comunidades para a cultura nacional. Seu legado cultural, seus processos de formação, seu papel político de resistência a diversas formas de opressão, seja dos povos, seja de um aspecto da própria natureza como sujeito de direitos, são fundamentais para o fortalecimento de imagens que nos auxiliem a construir um espaço republicano e democrático de convivência entre os diversos sujeitos presentes em nosso país.

As estratégias de formação dos terreiros, ao preparar os membros da comunidade para essa experiência *entremundos*, podem ainda legar aos modos ocidentais de pensar os encontros com aquilo que chamamos de diversidade (muito elogiada, mas pouco acolhida pelo Ocidente), a qual aprendemos com o *alá funfun* (pano branco) de Oxalá, que possibilita convívios acolhedores e respeitosos, que a todas/os acolhe, sem distinção.

Os povos tradicionais de matrizes africanas, ao manterem seus sistemas de ensino e aprendizagem, de boca a ouvido, tornam necessária a proteção dos sujeitos que falam e dos sujeitos que escutam, pois não há fala sem escuta e nem sujeitos falantes sem sujeitos “escutantes”/ouvintes, para essa percepção relacional dos processos de formação e da própria estrutura da realidade, presente nos terreiros.

Essa percepção está longe de nos apresentar uma comunidade isenta de conflitos e disputas. Entretanto, nos oferece imagens potentes sobre os modos de negociar as saídas do conflito, saídas potencializadoras, saídas não destrutivas, saídas que levem em consideração a necessidade da harmonia na comunidade.

Aqui, encontramos uma importante projeção da ideia de *ubuntu*, chave do pensamento tradicional africano, presente nos terreiros, embora sem utilizar esse mesmo nome. Ubuntu é o modo como alguns povos africanos de línguas bantas se referem ao caráter inexoravelmente relacional e interdependente da humanidade dos humanos. Esse caráter ressalta que qualquer gesto que ofenda ou *desoriente* qualquer membro de uma

comunidade, potencialmente ofende ou perturba a todas as outras pessoas e a própria comunidade (RAMOSE, 1999).

Como, para essa percepção da realidade — que também é presente nos candomblés —, a realidade é incessante movimento (e tudo que se movimenta incessantemente, invariavelmente pode se chocar), a busca pelo equilíbrio e pela harmonia é um imperativo das comunidades, na medida em que se busca preservá-las e conservar a própria humanidade. Por isso, encontramos nos terreiros uma abordagem solidária na base das relações, mesmo quando há uma instância conflitiva, pois o que fortalece a cada uma das pessoas é o coletivo da comunidade, que é ameaçado sempre que uma pessoa dessa família que se forma nos candomblés é prejudicada efetivamente.

A lição de ubuntu nos terreiros, como espaço de formação, resistência e convivência, na busca de equilíbrio em meio ao eminente conflito é de que podemos buscar experiências de trato com aquilo com o que estamos em desacordo sem, necessariamente, verter essas discrepâncias em gestos destrutivos das pessoas. Uma comunidade que coloca o *nós* acima de um *eu* (este visto desde uma perspectiva individualista competitiva) é o que aprendemos ao entender os terreiros como espaços de formação. Se conseguirmos contornar o racismo religioso, poderemos encontrar nessa dimensão percebida nos terreiros uma bela contribuição para os encontros *entremundos* que rotineiramente nos cercam. Uma fonte de águas cristalinas para saciar a sede de justiça social e de direitos humanos, apontando para lugares e funções essenciais da resistência, que colaboram fortemente com a emergência de outros sujeitos de direitos que aprendem para a vida, como indica o título, em iorubá, deste trabalho.

Referências

BOTELHO, Denise M. **Educação e orixás**: Processos educativos no Ilê Axé Iya Mi Agba. Tese (Doutorado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005.

BOTELHO, Denise M. Religiosidade afro-brasileira e o meio ambiente. In: MELLO, Soraia Silva de; TRAJBER, Rachel (coords.). **Vamos cuidar do Brasil**: conceitos e práticas em educação ambiental na escola. Brasília: Ministério da Educação, Coordenação Geral de Educação Ambiental; Ministério do Meio Ambiente, Departamento de Educação Ambiental: UNESCO, 2007, p. 209-218.

BOTELHO, Denise M. Educação: Yabás, contribuições para a discussão de gênero e raça. In: STEVENS, Cristina; BRASIL, Katia Cristina Tarouquella; ALMEIDA, Tania Mara Campos de; ZANELLO, Valeska (Orgs.). **Gênero e Feminismos: convergências (in)disciplinares**. Brasília: Ex Libris, 2010, p. 153-166.

BOTELHO, Denise M.; FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Educação e religiosidades afro-brasileiras: a experiência dos candomblés. In: LOPES, Maria Aparecida de Oliveira; SILVA FILHO, Geraldo (Orgs.). **Fragmentos de diásporas africanas no Brasil: sociedade, escravidão, cultura e religiosidades**. São José: Premier, 2011, p. 89-107.

BRASIL. Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. **Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana**. Brasília: SEPPPIR, 2013.

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

CARNEIRO, Sueli; CURY, Cristiane. O poder feminino no culto aos orixás. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). **Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente**. São Paulo: Selo Negro, 2008, p. 117-144.

FERREIRA, Marta. **Ìtàn — oralidades e escritas: um estudo de caso de cadernos de hunkó e outras escritas no Ilê Asé Omi Larè Ìyá Sagbá**. Dissertação (Mestrado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2015.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. *Jindengue - Omọ-kékeré: Notas desde alguns olhares africanos sobre infância e formação*. In: XAVIER, Ingrid Müller; KOHAN, Walter Omar (Org.). **Filosofar: aprender e ensinar**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 41-51.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. As religiões de matrizes africanas, resistência e contexto escolar: entre encruzilhadas. In: MACHADO, Adilbênia Freire; ALVES, Maria Kellynia Farias; PETIT, Sandra Haydée (Orgs.). **Memórias de Baobá II**. Fortaleza: Imprece, 2015, p. 41-59.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. **Ensaios Filosóficos**, v. 13, 2016, p. 153-170.

INIESTA, Ferran. **El pensamiento tradicional africano**. Madrid: Catarata; Casa África, 2010.

JOAQUIM, Maria Salete. **O papel da liderança feminina na construção da identidade negra**. São Paulo: Educ, 2001.

LOPES, Nei. Bantos, índios, ancestralidade e meio ambiente. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). **Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente**. São Paulo: Selo Negro, 2008, p. 195-200.

LUZ, Narcimária Correia do Patrocínio. **Abebe: a criação de novos valores em educação**. Salvador: SECNEB, 2000.

MACHADO, Vanda. **Pele da cor da noite**. Salvador: EdUFBA, 2013.

MOREIRA, Aderbal. Natureza, morada dos orixás. *In*: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). **Guerreiras de natureza**: mulher negra, religiosidade e ambiente. São Paulo: Selo Negro, 2008, p. 153-168.

OLIVEIRA, Kiusam Regina de. **Candomblé de Ketu e Educação**: Estratégias para o empoderamento da mulher negra. Tese (Doutorado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2008.

PETROVICH, Carlos; MACHADO, Vanda. **Irê Ayó**: Mitos Afro-brasileiros. Salvador: EdUFBA, 2004.

RAMOSE, Mogobe. **African Philosophy through Ubuntu**. Harare: Mond Books, 1999.

SANTOS, Anselmo José da Gama. **Terreiro Mokambo**: espaço de aprendizagem e memória do legado banto no Brasil. Brasília: FCP, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Novos estudos - CEBRAP**, n. 79, p. 71-94, 2007.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo. **Opinião**. Salvador: Edição da autora, 2012.

SERRA, Ordep. **Águas do Rei**. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes/Koinonia, 1995.

SILVA, Givânia Maria da. **Educação e luta política no quilombo de Conceição das Crioulas**. Curitiba: Appris, 2016.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. **Agô Agô Lonan**: Mitos, ritos e organização em Terreiros de Candomblé da Bahia. Belo Horizonte: Mazza, 1998.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. **Siyavuma**: uma visão africana de mundo. Salvador: Edição da autora, 2006.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade**. A forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro/Salvador: Imago/Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.

Submetido em 08/10/2019

Aprovado em 28/03/2020

Licença *Creative Commons* – Atribuição NãoComercial 4.0 Internacional (CC BY-NC 4.0)