

## “As crianças de terreiros somos nós, as importantes”: Mais algumas questões sobre os Estudos com Crianças de Terreiros

*“The children of terreiros are us, the important ones”:  
A few more questions about Terreiros Children's Studies*

*“Los niños de los terreiros somos nosotros, los importantes”:  
Algunas preguntas más sobre Estudios con Niños de Terreiros*

Stela Guedes Caputo  
UERJ

[stelauerj@gmail.com](mailto:stelauerj@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0003-0133-3301>

### RESUMO

Este artigo reflete sobre os processos de construção do relativamente novo campo de pesquisa denominado Estudos com Crianças de Terreiros. As considerações baseiam-se nas análises a respeito dos conhecimentos e modos de significar a vida das crianças de terreiros brasileiros, desconsideradas historicamente em etnografias, inclusive as afrodiáspóricas. Especificamente para este texto, foram consideradas reflexões trazidas por crianças de sete terreiros no Rio de Janeiro e um terreiro em Belém. Com falas e convivências com crianças desses terreiros, foi possível trazer novos elementos para futuras reflexões sobre cultura de pares, culturas infantis e redes educativas, tão importantes para os Estudos da Infância e os Estudos com os Cotidianos. As considerações aqui compartilhadas apontam para a necessidade de ampliar pesquisas a fim de aumentar contribuições não só para esses estudos, como também para os estudos afro-brasileiros.

**Palavras-chave:** Infância. Crianças. Crianças de Terreiros. Candomblé. Educação.

### ABSTRACT

*This article reflects on the processes of construction of the relatively new field of research called Terreiros Children's Studies. The considerations are based on analysis of the knowledge and ways of signifying the lives of Brazilian terreiro's children, historically disregarded in ethnographies, including the aphrodisporic. Specifically for this text, it was considered reflections brought by children from seven terreiros in Rio de Janeiro and one*

*terreiro in Belém. With speeches and coexistence with children from these terreiros, it was possible to bring new elements for future reflections on peer culture, children's cultures and networks, so important for the Studies of childhood and everyday studies. The considerations shared here aim the need to expand research in order to increase contributions not only to these studies, but also to Afro-Brazilian studies.*

**Keywords:** *Childhood. Children. Terreiros' children. Candomblé. Education.*

## RESUMEN

*Este artículo reflexiona sobre los procesos de construcción del campo de investigación relativamente nuevo llamado Estudios con niños de terreiros. Las consideraciones se basan en el análisis de las formas de significar la vida de los niños de terreiros brasileños, históricamente ignorados en las etnografías, incluido el afrodisporico. Específicamente para este texto, se consideró reflexiones traídas por niños de siete terreiros en Río de Janeiro y un terreiro en Belém. Con los discursos y la convivencia con los niños de estos terreiros, fue posible traer nuevos elementos para futuras reflexiones sobre la cultura de pares, las culturas infantiles y las redes educativas, tan importante para los estudios de la infancia y los estudios cotidianos. Las consideraciones compartidas aquí señalan la necesidad de ampliar la investigación para aumentar las contribuciones no solo a estos estudios, sino también a los estudios afrobrasileños.*

**Palabras clave:** *Infancia. Niños. Niños de terreiros. Candomblé. Educación.*

## Introdução: palavra e saliva



**Figura 1:** Ísis Gabrielle  
**Fonte:** Acervo da autora.

Ísis Gabrielle Santana, 6 anos (foto acima<sup>1</sup>), do Ilê de Oyá, em Pilares, Rio de Janeiro, disse a frase que dá título a esse artigo, em uma de muitas de nossas conversas. Iaô de Oxum<sup>2</sup>, a menina sabe quem é, tem fala e sabe o que significa. Essa é a primeira coisa que precisamos entender a respeito dos Estudos com Crianças de Terreiros. Nenhum pesquisador ou pesquisadora dá voz às crianças ou as empodera. A herança colonial é tão pesada e alastrada que, ainda hoje, impregna modos de ser, de se relacionar, de pesquisar, mesmo em pesquisas que denominamos não eurocentradas<sup>3</sup>. Uma das heranças pesadas é achar que o interlocutor, o sujeito da pesquisa não tem voz e, sendo assim, necessita que o pesquisador ou a pesquisadora lhe conceda essa voz. Deixe-o ou deixe-a falar, lhe permita, portanto, algum espaço de expressão concedida. O escritor nigeriano Chinua Achebe (2012), ao analisar a longa lista de ausências atribuída aos povos africanos e usada pela colonização para subjugar esses mesmos povos, menciona a ausência de história, cultura, alma, responsabilidade e fala. Se o interlocutor de pesquisa é criança e agimos assim, afirmando que lhe daremos voz, ou que o empoderaremos, fazemos como adultos que escolhem quando e se uma criança deve falar. Nada mais adultocêntrico. Nada mais colonizador.

Ao longo de tantos anos de pesquisas, temos muitas dúvidas e poucas certezas. A que afirmamos no parágrafo anterior é uma convicção que já intuía desde que comecei a pesquisar com crianças de terreiros. Era uma intuição que brotava ao sentir as crianças gritando convictas as saudações aos Orixás quando Deuses e Deusas africanos e africanas chegavam e realizavam seus feitos nos barracões brasileiros. Por isso, nunca disse ou escrevi que minhas pesquisas e as pesquisas dos integrantes do grupo que coordenariam voz às crianças ou as empoderariam. Ao ler Amadou Hampâté Bâ, me agradei da intuição que orientou nossas decisões. Diz assim o mestre malinês ao se referir à ligação entre homem e palavra nas tradições africanas: “Ele é a palavra, e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é. A própria coesão da sociedade repousa no valor e no respeito pela palavra”. (BÂ, 2010, p. 168). Então, a pergunta ao narcisismo acadêmico (que

---

<sup>1</sup> Sobre as fotos: Todas foram feitas pela pesquisadora e estão devidamente autorizadas.

<sup>2</sup> Iaô (iyàwó) é a pessoa iniciada. Ísis foi iniciada aos 3 anos para Oxum, orixá feminino, poderosa deusa das águas doces.

<sup>3</sup> O eurocentrismo não é exclusivamente a perspectiva cognitiva dos europeus, ou apenas dos dominantes do capitalismo mundial, mas também do conjunto dos educados sob a sua hegemonia. E embora isso implique um componente etnocêntrico, este não o explica, nem é sua fonte principal de sentido. Trata-se da perspectiva cognitiva durante o longo tempo do conjunto do mundo eurocentrado do capitalismo colonial/moderno e que naturaliza a experiência dos indivíduos neste padrão de poder. Ou seja, fá-las entender como naturais, consequentemente como dadas, não suscetíveis de ser questionadas. (QUIJANO, A. *Colonialidade do poder e classificação social*. In: SANTOS B. S.; MENESES, M.P. *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2010)

nos trai em inúmeros atos falhos) é: como dar a alguém algo que ele tem? Melhor: como dar a alguém algo que ele é? Algo que ela é? Não se pode.

Odin Aires Ferreira, ogan alagbê<sup>4</sup> do Ilê Asé Omi Lare Iyá Sagbá<sup>5</sup>, onde eu mesma sou iniciada, tem 10 anos e, ele sim, nos faz entender porque não se pode dar a ele o que ele já possui. Quando Odin tinha 6 anos, estávamos em um intervalo de ritual, brincando com dois pedaços de paus feitos duas espadas e, ao mesmo tempo, conversando sobre coisas do terreiro e, em especial, de suas funções em tão alto posto de alagbê. “Eu não queria ser outra coisa, nem iaô. E o melhor sabe o que é?” [e plact na minha espada] “É que quando eu for bem velho, eu ainda serei um ogan, um ogan bem velho.” [e plact mais uma vez e mais forte] Dizia-me Odin, quando ouvimos os sons que anunciavam o recomeço do ritual. Odin, já se rindo, pediu para ver a minha mão. Quando a entreguei, ele cuspiu em minha palma direita, um cuspe denso, demorado. O riso familiar veio de vez, encheu seu rosto, enquanto ele me dizia: “Acabei de falar”. Passei o ritual inteiro guardando palavra e saliva.

Muitas pesquisas cometem deslizes coloniais e adultocêntricos como esse para o qual chamo a atenção ao começar esse texto, mesmo as que se esforçam para não cometer.

Mas se buscamos, ou ao menos dizemos que buscamos novas metodologias (prefiro dizer novos caminhos, novos modos de pensar enquanto fazemos nossos estudos) para o jovem campo de Estudos com Crianças de Terreiros, precisamos de uma atenção sensível para os efeitos de colonialidade<sup>6</sup> que marcam nossas práticas etnográficas, por mais que nos afirmemos como pesquisadores descoloniais (ou decoloniais, conforme a opção conceitual<sup>7</sup>). Fórmulas não existem, nem uma metodologia que garanta segurança aos passos ou antecipe respostas, reivindique ela que centramento for. O que tenho

---

<sup>4</sup> Cargo responsável pelos toques rituais dos atabaques e por entoar as cantigas. Ele também cuida da alimentação e preservação dos instrumentos.

<sup>5</sup> Terreiro de nação ketu, localizado em Santa Cruz da Serra, Duque de Caxias, Baixada Fluminense.

<sup>6</sup>Entendemos colonialidade como explicou Quijano, ou seja, um conceito diferente de, ainda que vinculado a, Colonialismo. Este último, diz o autor, refere-se estritamente a uma estrutura de dominação/exploração onde o controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de uma população determinada domina outra de diferente identidade e cujas sedes centrais estão, além disso, localizadas noutra jurisdição territorial. O colonialismo, diz Quijano, é, obviamente, mais antigo, enquanto a colonialidade tem vindo a provar, nos últimos 500 anos, ser mais profunda e duradoura do que o colonialismo. Mas foi, sem dúvida, engendrada dentro daquele e, mais ainda, sem ele não poderia ser imposta na intersubjetividade do mundo tão enraizado e prolongado (QUIJANO, 2010, p. 73).

<sup>7</sup> Walsh (2009) utiliza o conceito “decolonial”, retirando o “s” para diferenciar de “descolonial” no sentido de superação do colonialismo histórico. Para a autora, a decolonização implica em um movimento político contínuo de insurgência e uma luta contínua. Outros autores adotam a expressão descolonial, que também preferimos.

aprendido (e só posso compartilhar o que tenho aprendido) é que ter palavra e saliva nas mãos é mesmo indispensável.

O candomblé é uma religião brasileira, mas podemos dizer que ela começou a ser partejada no Atlântico enquanto escravizados e escravizadas atravessavam um oceano de dor, angústia, desespero e saudade. A extensa bibliografia sobre o tema informa que os escravizados de origem banta foram trazidos ao Brasil nos dois primeiros dos quatro ciclos do tráfico negreiro. Os inkises<sup>8</sup> preparam caminho. Aluvaiá, Ndanda Lunda, Mutalambo, Hongolo, Kitembu, ou Tembu, Vunji<sup>9</sup>, entre outros, trazidos ou assentados nos peitos negros, seja na travessia, ou nos chãos misturados das senzalas, dariam origem posteriormente aos candomblés de Angola. Já a chegada dos jejes e dos nagôs ocorreu entre 1770 e 1850, sendo grande parte do contingente desse complexo cultural trazido na clandestinidade, após a proibição do tráfico de escravizados (JAGUN, 2015). Vieram então Voduns (jeje) e os Orixás (nagôs) que, também mais tarde, seriam cultuados em terreiros conhecidos como candomblé jeje e os conhecidos candomblé kétu<sup>10</sup>. Os terreiros brasileiros praticam uma religião brasileira com origem em algumas tradições ancestrais do continente africano, ressignificadas nos axés plantados por todo o país. Cada terreiro, seja de que nação for, sempre esteve repleto de crianças que participam dos rituais, da hierarquia dos cultos e ganham cargos importantíssimos, de liderança, de sucessão e de continuidade das casas.

---

<sup>8</sup> Nkise, Inkise são nomes oriundos do idioma kikongo. Deuses de origem Bantu (agrupamento de línguas e povos) cujo culto é feito nos candomblés desta descendência que passaram a ser denominados como Nação Angola, ou Angola-Congo. Muitas vezes assemelhados e sincretizados com os orixás, divindades cultuadas pela etnia yorubá (JAGUN, 2017, p. 605).

<sup>9</sup> Alguns inkises, respectivamente: **Aluvaiá** (cultuado nos candomblés de caboclo) ou **Pambu** (fronteira, encruzilhada), **Njila** (intermediador entre Homens e as demais divindades; guardião), **Ndanda Lunda** (principal dividade das águas doces e o brotar das raízes — é representada como a serpente de água), **Mutatalambo** (abrasileirado Mutalambo, principal Deus da caça), **Hongolo** (a serpente arco-íris, a palavra quer dizer arco-íris), **Kitembu** ou **Tembu** (ar) — rege os ventos), **Vunji** (deus da justiça, ligado ao nascimento de qualquer criança e não apenas de gêmeos) (JAGUN, 2017, p. 605-606).

<sup>10</sup> De acordo com Jagun (2015), o termo nagô é mais moderno. Trata-se de uma reinvenção da identidade yorubá já na América pós-diáspora. É imperioso entender, diz ele, que não existe nenhum idioma conhecido como nagô, nem o termo identifica qualquer etnia específica de origem africana. É uma designação conjectural que ganhou força em território brasileiro para nominar escravizados de língua yorubá (p.129). A expressão yorubá foi usada como forma de identificar um único grupo, os diversos povos que ocupavam áreas no sudoeste da África Ocidental e que continham entre si identidades sociais, idiomáticas, históricas, culturais e religiosas. Diversas cidades-Estado da África pré-colonial, entre elas Oyó e Kétu, formavam então o que os europeus passariam a chamar de “iorubo” ou “iorubolândia”. (JAGUN, 2015, p. 119-120). Já o que se passou a chamar de nação Jeje é o candomblé formado pelos povos Ewe-Fon vindos da região de Dahomé e pelos povos mahins.

Hoje falecida, Maria Escolástica da Conceição Nazaré, ou Mãe Menininha, iyalorixá do terreiro de Gantois, em Salvador, celebrada Mãe de Santo brasileira, nasceu em 1894 e foi iniciada aos 8 anos. Conhecida como Mam’etu Mabeji, Floripes Correia da Silva Gomes, desde 1972, é a mametu do Kupapa Unsaba, em Anchieta, Rio de Janeiro. Ela nasceu em 1936 e foi iniciada aos 11 anos. A infância não é um impeditivo para que uma criança receba e assuma (na infância) cargos de imensas responsabilidades como, por exemplo, ogans, kambondos, pejigans, ekedes, makotas, ojés<sup>11</sup>. Também não é impeditivo para uma criança receber o cargo mais alto de um terreiro, como, por exemplo: iyalorixás, babalorixás, mametus, tatas<sup>12</sup>, ainda que particularmente estas funções sejam assumidas mais tarde.

Luana Navarro, por exemplo, no dia 18 de dezembro de 2004, aos 4 anos, foi indicada por Iansã<sup>13</sup> para ser a futura iyalorixá do Ilê Omon Oyá Legi, em Mesquita, Rio de Janeiro, sendo, portanto, sucessora de sua avó, Palmira Navarro, atual Mãe de Santo dessa casa (CAPUTO, 2006). Luana hoje tem 15 anos e, já há alguns anos, recebeu e exerce o importante cargo de ojubonã (ou ajibonã<sup>14</sup>), mas só assumirá sua função de iyalorixá quando Mãe Palmira se ancestralizar. Antônio de Nazaré Oguntolá Azevedo Santos, atualmente com 13 anos, foi confirmado<sup>15</sup> ogan aos 7 anos, quando também recebeu o cargo de bàbá egbé<sup>16</sup>. Desde então, exerce o destacado posto no Ilê Àsé Iyá Ogunté, em Ananindeua, Belém. Odin Aires Ferreira (que já mencionamos anteriormente); tinha 3

---

<sup>11</sup> Ogans, kambondos e pejigans são cargos masculinos que não incorporam (respectivamente das chamadas nações Ketu, Angola e Jeje), responsáveis, entre outras muitas funções, pelos toques. Ekedes e makotas são cargos femininos nos candomblés Ketu e Angola, respectivamente. Também não incorporam e desempenham, entre outras tantas funções, a de cuidar dos orixás ou inkises quando estão em terra. Ojé é um cargo no culto de egungun (culto aos ancestrais, aos mortos). Os ojés, entre outras tantas funções, invocam e despedem o morto e traduzem sua fala também quando estão em terra.

<sup>12</sup> Iyalorixá e Babalorixá são os dirigentes máximos de um terreiro, respectivamente cargo feminino e masculino, em candomblé Ketu. Mametu e Tata é o equivalente no Candomblé de nação Angola.

<sup>13</sup> Mesmo que Oyá. Orixá feminino associado aos ventos.

<sup>14</sup> Mãe Criadeira, responsável por criar novos iaôs, novos iniciados. Participa de todo processo de recolhimento na iniciação.

<sup>15</sup> Uma vez a pessoa suspensa para um cargo (crianças e adultos sem distinção) precisam passar pelo processo de confirmação. Trata-se de um período de recolhimento cujo tempo é definido pelo jogo oracular em cada casa. Na maioria dos terreiros em que pesquiso ogans e ekedes (ou seus correspondentes em nações diferentes) permanecem em média sete dias no recolhimento onde são realizados os preceitos espirituais necessários. Quando se trata de um rodante (ou seja, alguém que incorpora orixá, inkise ou vodun) diz-se iniciação e, em geral, o período de recolhimento é de 21 dias, podendo ser maior. Eu mesma permaneci recolhida por 25 dias, quando da minha iniciação.

<sup>16</sup> Pai da Comunidade (o correspondente feminino é Iyá Egbé – Mãe da Comunidade), é o cargo abaixo apenas do Babalorixá ou da Iyalorixá.

anos quando foi suspenso alagbê de Oxum, por Oxaguiã<sup>17</sup>, no dia 19 de janeiro de 2012. Foi confirmado aos 4 anos, em 28 de julho de 2013 e passou a desempenhar a função a partir daí. Mesmo antes de se confirmarem nos cargos as crianças (assim como os adultos que também recebem cargos) já se aproximam do caminho recebido para começarem a vivenciar as tarefas relacionadas a ele. Não há uma barreira para ensinar e aprender que separe as crianças dos adultos em terreiros. Ao menos nos terreiros onde pesquisei em diversos estados brasileiros.

Compartilhamos em textos anteriores (até mesmo de maneira repetida) algumas noções a respeito do que temos buscado compreender como modos de fazer os Estudos com Crianças de Terreiros. Me explico: as crianças de terreiros eram invisibilizadas mesmo nos estudos afro-diaspóricos, incluindo as pesquisas de religiões afro-brasileiras. Não é que nossos estudos as tenham trazido para o centro, porque elas continuam nas casas de santo como sempre estiveram, sendo iniciadas, recebendo cargos, brincando, tocando atabaques, cantando, dançando, cuidando dos orixás, por exemplo, sem que precisem de qualquer pesquisador. O que fizemos, então? Apenas começamos a romper uma certa cegueira epistemológica e política em diversas áreas de estudos e também de ativismo político. Muito lentamente, pesquisadores e pesquisadoras, com diferentes interesses de pesquisas, começam a perceber que as crianças de terreiros existem. Ou seja, as crianças de terreiros não precisavam ser movidas de lugar algum. Quem precisava (e precisa muito) sair do lugar continua sendo a academia.

Enfim, se um novo campo de pesquisa vem se desenvolvendo, com novos sujeitos e interlocutores de pesquisas, necessariamente precisamos questionar se conceitos e modos de pesquisar conhecidos, acostumados e confortáveis nos auxiliam a pensar esse campo. Me explico mais uma vez. De acordo com Sarmiento (2005), as crianças são indivíduos com a sua especificidade biopsicológica que, ao longo de sua infância, percorrem diversos subgrupos etários e varia a sua capacidade de locomoção, de expressão, de autonomia de movimento e de ação, etc. E acrescenta:

Mas, as crianças são também seres sociais que distribuem-se pelos diversos modos de estratificação social: classe social, etnia, raça, gênero, região do globo onde vivem. Os diferentes espaços estruturais diferenciam profundamente as crianças (SARMIENTO, 2005, p. 370).

---

<sup>17</sup> Ser suspenso (alguns terreiros usam a palavra apontado, também já ouvi abalado) significa ser escolhido pelo orixá (ou pelo inkise nos terreiros de Angola ou voduns, nos jejes). No caso de Odin, Oxaguiã — orixá masculino e guerreiro, regente das batalhas apaziguadoras, cuja origem é a cidade yorubá de Èjìgbò (JAGUN, 2015, p. 236) — o escolheu para ser ogan de Oxum — orixá feminino, poderosa, Deusa das águas doces e originária da cidade também iorubana de Ijexá.

Diferenciam, mas não quer dizer que determinem, já que, como indicou Cohn (2005), as crianças não são seres determinados pelas culturas, mas sim agentes produtores de culturas, ativas na fabricação de sentidos. Nos terreiros, as crianças incorporam Deuses, cantam para folhas e comidas, falam yorubá, fazem preces nos ouvidos de bichos, falam com parentes mortos, cospem na mão de pesquisadores para encerrar com saliva; a importância de sua fala.

Não é de estranhar que fôssemos localizando insuficiências nas teorias e metodologias que conhecíamos. Prudentemente, ouvimos o conselho da boca do mestre tradicionalista de Bandiagara, Tierno Bokar, ao dizer que a África dos velhos sábios avisa ao jovem pesquisador: “Se queres saber quem sou. Se queres que te ensine o que sei. Deixa um pouco de ser o que tu és. E esquece o que sabes” (BÂ, 2010, p. 212). O terreiro não é África, nem a reprodução fiel de alguns de seus rituais, mas guarda ligação profunda com ancestrais africanos. O aviso dos terreiros aos pesquisadores que buscam se aproximar de suas crianças é o mesmo.

“Andando se faz o caminho”, recupera do poeta Antonio Machado, o pesquisador José Machado Pais, argumentando que, da mesma forma que o caminho se faz no caminhar, também os métodos se vão descobrindo pesquisando. “Método vem do grego *méthodos*, isto é, *méta* (ao longo, percorrido) e *odos* (caminho). Método é, pois, o caminho que se percorre” (PAIS, 2015, p. 65). Refletindo sobre a produção artesanal de pesquisa, o mesmo Pais dirá que esta prática reclama uma sensibilidade sociológica atenta às experiências da vida cotidiana e que as tramas da criação passam pela aprendizagem processual e reflexiva. (PAIS, 2013). É por isso que repetidamente pensamos, escrevemos e reescrevemos sobre como fazemos aquilo que dizemos que fazemos. No caminho, provocamos inversões, subversões, formulamos conceitos, descobrimos autores e autoras, sobretudo, os silenciados em função de epistemicídios<sup>18</sup>. Se nos repetimos em alguns aspectos, é porque estamos pesquisando e pensando em nossos próprios passos pelo caminho.

O objetivo deste artigo é rever mais algumas questões sobre os Estudos com Crianças de Terreiros. Em nossa contínua aprendizagem processual e reflexiva,

---

<sup>18</sup> O genocídio que pontuou tantas vezes a expansão europeia foi também um epistemicídio: eliminaram-se povos estranhos porque tinham formas de conhecimento estranho e eliminaram-se formas de conhecimento estranho porque eram sustentadas por práticas sociais e povos estranhos. Ver mais em: SANTOS, 1995, p. 328.

compartilharemos conversas, fotografias, observações e vivências sempre *com* crianças de terreiros brasileiros com quem partilhamos vida e pesquisa.

## Pensando os passos, mais uma vez

Os Estudos com Crianças de Terreiros<sup>19</sup> nascem na interseccionalidade<sup>20</sup> de, pelo menos, três grandes negações: a primeira origina-se de concepções sociológicas que negam a criança como sujeito de conhecimento e participação social, portanto as silenciando; a segunda foi (e continua sendo) praticada pelo projeto colonial racista que submeteu pessoas, seus corpos, conhecimentos e memórias, negando a vida de africanos e africanas (e seus descendentes), homens, mulheres e crianças, arrancados e arrancadas de seu continente, escravizados, dispersados; a terceira herança hegemônica foi deixada pelo modo dominante com o qual a modernidade “via” os cotidianos, tidos como lugar de saberes menores.

Os Estudos com Crianças de Terreiros desenvolvem pesquisas que contrariam essa tripla negação para afirmar, também na interseccionalidade que, justamente aquelas consideradas insignificantes, incompletas, não confiáveis (as crianças), os conhecimentos e culturas igualmente considerados inferiores (afrodiaspóricos), incluindo os terreiros de religiões afrodescendentes e os *espaçostempos* considerados também menores (cotidianos) são fundamentos vitais para compreender a sociedade brasileira, bem como para desestabilizar suas lógicas coloniais profundas que, seguramente, afetam as crianças.

Por questionarem a visão da criança como incompleta e sem voz, os Estudos da Infância (sociologia, antropologia e filosofia da infância) são fundamentais para contrariar a primeira negação e afirmar as crianças como sujeitos ativos de si e do mundo. Para

---

<sup>19</sup> Essa interseccionalidade geradora desses estudos também foi abordada em CAPUTO (2016, 2018). Pontuamos, contudo, que neste texto a trazemos melhor organizada. Sugerimos que essa atualização seja a referenciada.

<sup>20</sup> De acordo com Carla Akotirene, tal conceito é uma sensibilidade analítica cunhada pela intelectual afro-estadunidense Kimberlé Crenshaw. A interseccionalidade, diz ela, visa dar instrumentalidade teórico-metodológica à inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado — produtores de avenidas identitárias onde mulheres negras são repetidas vezes atingidas pelo cruzamento e sobreposição de gênero, raça e classe, modernos aparatos coloniais (AKOTIRENE, 2018, p. 13-14). Em nossos estudos, usamos o conceito para nos referirmos a pelo menos três opressões geradoras de nossas pesquisas, bem como a três caminhos político-epistemológicos cruzados para pensá-las.

contrariar a segunda negação, nos valem dos Estudos Afro-brasileiros, pesquisas históricas, sociológicas, antropológicas que refletem a respeito da presença africana e afrodescendente no Brasil, incluindo os estudos de religiões de matriz africana. Porque afirmamos os cotidianos como *espaçostempos* de criação, culturas, solidariedade e invenção, os chamados Estudos com os Cotidianos nos ajudam a contrariar a terceira negação.

O que nos move não é analisar crianças nos cotidianos das casas de axé (candomblés de todas as nações e também os terreiros de umbanda), mas, nesses cotidianos, compartilhar seus modos de significar e interpretar a si mesmas e os terreiros, em todas as suas dimensões. Nos move também compartilhar com elas como significam e se relacionam com a sociedade para além do terreiro. (CAPUTO, 2012).

Saramago (1995, p. 10), disse: “se podes olhar, vê. Se podes ver, repara”. Chamamos o que fazemos de Reparar Miúdo e Narrar Kékeré. Sim, a ênfase do escritor português é no olhar, sendo este mais profundo quando conseguirmos ver e, mais profundo ainda, se conseguimos reparar, olhar mais detidamente e, por fim, ver, ou perceber melhor. Talvez essa percepção mais aprofundada do ver não se limite aos olhos. Se a discussão é importante para etnografias, ela se torna imprescindível para nós que pesquisamos com o que chamamos de Fotoetnografia Miúda<sup>21</sup>.

Embora sejam fundamentais, nunca foram só os olhos. Sempre achei que fotografava com o corpo inteiro por vários motivos. Sem flashes, por interdição e estética, quando usada, a velocidade baixa pede uma respiração delicada, o dedo leve. Olhos, ouvidos, respiração, todos os sentidos acionados, envolvidos e conectados na Fotoetnografia Miúda. Afinal, Cartier Bresson estava certo ao dizer que “fotografar é colocar na mesma linha de mira, a cabeça, o olho e o coração”. (BONNEFOY, 2009, p. 9)

Mas essa combinação de sentidos não ensina apenas sobre fotografia. Essa conciliação de sentidos é própria da cultura yorubá e aprendemos isso com a socióloga nigeriana Oyèrónké Oyewùmí, depois de muito praticar o que estamos apresentando até agora. Para esta pesquisadora, o termo *cosmovisão*<sup>22</sup>, usado no Ocidente para resumir a

---

<sup>21</sup> O conceito de Fotoetnografia Miúda nasce com os Estudos com Crianças de Terreiros. É uma etnografia feita com fotografias nos cotidianos das casas de santo, que tem as crianças como principais interlocutoras de diálogo e imagem. Pode ser pensada com crianças de outros campos de pesquisa. Maria Cristina Marques, doutoranda de nosso grupo, por exemplo, pesquisa com crianças ciganas e usa a Fotoetnografia Miúda. Ver mais, inclusive, sobre ética envolvendo o assunto em: CAPUTO, Stela. Reparar Miúdo, Narrar Kékeré — Notas sobre nossa fotoetnopoética com Crianças de Terreiros. Revista Teias, v. 19, n. 53, Abr./Jun. 2018

<sup>22</sup> OYEWÛMÍ, OYÈRÓNKÉ. Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects in: OYEWÛMÍ, Oyèrónké. The invention of women: making an African sense of western gender

lógica cultural de uma sociedade, capta o privilégio ocidental do visual. É eurocêntrico usá-lo, diz a pesquisadora, para descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos. Já o termo cosmopercepção, segundo defende, é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais. É por isso que sentimos assim: percebemos as crianças (reparamos miúdo) e narramos kékeré (pequeno ou também miúdo, em iorubá). Ou seja, sentimos, percebemos com elas, escrevemos e fotografamos também com elas. Não é nossa metodologia. É nossa cosmopercepção de mundo.

Mas e os modos de fazer? Sobre isso destacamos que fundamento é uma palavra bastante cotidiana nos terreiros quando se quer dizer que algo está envolvido por profundos e complexos conhecimentos, bem como seus modos de fazer. Caputo (2018a, 2018b)<sup>23</sup> detalha alguns fundamentos dos Caminhos dos Estudos com Crianças de Terreiros. Caminhos Kékeré, miúdos e impregnados de múltiplos sentidos.

## Terreiro e infância



**Figura 2:** Yasmin Pereira  
**Fonte:** Acervo da autora.

"O terreiro é o ilê, uma casa que mora dentro da gente e a gente mora dentro dessa casa que mora dentro da gente". A fala é de Yasmin Pereira (foto anterior), iaô de Xangô, última filha de santo iniciada, aos 3 anos, no dia 24 de outubro de 2015, por Iyá Omindarewá, iyalorixá do Ilê Axé Atará Magba, em Santa Cruz da Serra, Rio de Janeiro, quando eu buscava saber como algumas crianças de candomblé definiam os terreiros.

---

discourses. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997, p. 1-30. Tradução para uso didático de WANDERSON FLOR DO NASCIMENTO. Disponível em: <https://filosofia-africana.weebly.com/>. Acesso em: 12/07/2019.

<sup>23</sup> As interseccionalidades que geraram os Estudos com Crianças de Terreiros estão aqui melhor definidas do que nas duas publicações referidas. Contudo, nessas publicações anteriores, os fundamentos e caminhos praticados em nossas pesquisas estão detalhados. Os indicamos aos interessados, mas não os repetiremos aqui.

*Àgbòmi de Xangô*<sup>24</sup>, como Yasmin é chamada, fez uma espécie de dobradura. Dobrou o terreiro em ilê, sua tradução em yorubá, depois redobrou em casa, dobrou mais uma vez a casa para colocá-la dentro de si e, por fim, dobrou a si mesma para habitar em seu terreiro interior. O terreiro é uma casa, mas é mais do que isso, é um habitar interno como explicado por *Àgbòmi*.

Para o cientista político camaronês Achille Mbembe, a descolonização é um evento cuja significação política essencial residuiu no que chamou de *vontade ativa de comunidade* — como outros falavam outrora da vontade de poder. “Essa vontade de comunidade era o outro nome daquilo que poderíamos chamar de *vontade de vida*. Seu objetivo era a realização de uma obra compartilhada: erguer-se por si mesmo e constituir uma herança” (MBEMBE, 2019, p. 10). Sabemos que cada país colonizado teve sua experiência de descolonização que também envolveu escravizados em diáspora. Penso os terreiros brasileiros, portanto, como *vontade ativa de comunidade*, como *vontade de vida*, mesmo antes de se constituírem como ilês, casas e roças como conhecemos hoje. Com Yasmin, e com muitas outras crianças de terreiros, aprendi a pensar assim.

O candomblé é uma religião cercada de awô (segredo), e muito mistério (e polêmica) existe em função disso. Nesse momento, arrisco dizer que Yasmin, talvez tenha revelado o mais antigo e mais importante segredo do candomblé: o terreiro é dentro. Agô<sup>25</sup>. É possível que meus mais velhos e meus mais novos<sup>26</sup> concordem comigo: cada elemento manipulado no candomblé tem por objetivo fazer do corpo de uma pessoa uma casa para seu próprio orixá. Justamente por ser dentro, axé íntimo, o terreiro se fez *vontade ativa de comunidade* e *vontade de vida* ainda nas travessias coloniais que trouxeram nossos ancestrais do continente africano até o Brasil, até o pequeno okan (coração) de *Àgbòmi* e de todos nós, iniciados, iniciadas, confirmados ou confirmadas. Também é por isso que, seja aqui, no inverno de Braga, onde escrevo este texto, seja no verão do Rio de Janeiro, onde *Àgbòmi* está, o Ilê Axé Omi Lare Iyá Sagbá está dentro de mim e o Ilê Axé Atará Magba está dentro dela, para sempre. Isso nos liga de maneira singular, além do fato, de cada uma de nós ter Yemanjá por navalha<sup>27</sup>. Odò Iyá! Orí o<sup>28</sup>!

<sup>24</sup> Àgbò (carneiro) mi (pronome possessivo meu) de Xangô (orixá masculino da justiça, fogo, trovões. Rei da cidade yorubá de Oyó). *Àgbómi*: meu carneiro — símbolo da força de Xangô. Tradução realizada por Iyá Omindarewá, transmitida a Yasmin e sua família, que, mesmo depois da morte de Omindarewá, em janeiro de 2016, cultuam e preservam sua memória, amor e ensinamentos.

<sup>25</sup> Em yorubá, a palavra é usada nos terreiros para pedir licença ou desculpas.

<sup>26</sup> Maneira comum nos terreiros de manifestar reverência aos mais velhos e mais novos tanto em idade civil como iniciática.

<sup>27</sup> Yemojá, ou, como ficou mais conhecida no Brasil, Yemanjá, é orixá feminino. Seu nome é a junção de yèyé (mãezinha) + omo (filho) + eja (peixe), significando: “A mãe dos filhos peixes”. Seu culto começou à beira do Rio Lákásá, afluente do rio Ògùn, na cidade africana de Ibará, distrito de

## Por que pesquisamos terreiros e escolas?

Comecei este texto com a fala de Ísis de Oxum, uma criança de candomblé. Trata-se de uma opção teórico-político-epistemológica que já adotei há algum tempo, ou seja, começar nossas reflexões com falas das crianças e permanecer pensando com elas. Nossa intenção é seguirmos pareados com a sociologia da infância, que, ao ouvir a voz das crianças, condensa todo um programa, simultaneamente teórico, epistemológico e político (SARMENTO, 2011). Para Sarmiento, o *programa teórico* assenta na constatação de que as crianças têm sido silenciadas na afirmação da sua diferença ante os adultos, e, diz o pesquisador, na expressão autônoma dos seus modos de compreensão e interpretação do mundo. Em suas palavras:

Estudar as crianças como atores sociais de pleno direito, a partir do seu próprio campo, e analisar a infância como categoria social do tipo geracional é o objetivo a que se tem proposto a sociologia da infância, para quem “ouvir a voz das crianças” se constitui mesmo como uma diretriz vertebradora na compreensão de fatos e dinâmicas sociais em que as crianças contam. (SARMENTO, 2011, p. 27)

Já o *programa epistemológico*, diz Sarmiento, manifesta-se na ideia cara à abordagem socioantropológica da alteridade da infância que se exprime, afirma, “na peculiar organização do simbólico que a mente infantil e as culturas da infância proporcionam.” (SARMENTO, 2011, p. 28). A constatação de que as crianças permanecem extremamente distantes dos núcleos centrais de decisão sobre aspectos que dizem respeito às condições coletivas de existência, é a ênfase do *programa político*, que entende esse afastamento como expressão da dominação adulta.

No entanto, o paradoxo maior da expressão “ouvir a voz das crianças” reside não apenas no fato de que ouvir não significa necessariamente escutar, mas no fato que essa voz se exprime frequentemente no

---

Abédókúta. Ali, as mulheres levavam seus filhos para serem banhados nas águas sagradas, buscando a cura de enfermidades e a prevenção contra a morte prematura (ver mais em: JAGUN, 2017, p. 623). Na iniciação, usa-se uma navalha para raspar o iniciado ou iniciada. Em muitos terreiros é comum atribuir a navalha ao orixá do pai ou mãe de santo que inicia. Ainda que guardando as especificidades desse orixá, de cada casa, de sua mãe de santo (Iyá Omindarewá de Yemanjá) e de meu pai de santo (Babá Daniel de Yemanjá), tanto eu como Yasmin fomos raspadas/iniciadas por Yemanjá.

<sup>28</sup> Saudações à Yemanjá.

silêncio, encontra canais e meios de comunicação que se colocam fora da expressão verbal, sendo, aliás, frequentemente infrutíferos os esforços por configurar no interior das palavras infantis aquilo que é o sentido das vontades e das ideias das crianças. Mas essas ideias e vontades fazem-se “ouvir” nas múltiplas outras linguagens com que as crianças comunicam. (SARMENTO, 2011, p. 28).

Entendemos então que, embora Sarmento enfatize a importância de se ouvir as crianças, o pesquisador reconhece que esse ato de ouvir precisa ser ampliado, já que as crianças encontram outras maneiras de comunicar além da fala. Há pouco também entendemos, com a pesquisadora Oyèrónké Oyewùmí, os limites do ato de ver e a indicação de uma cosmopercepção de mundo. Essa junção de sentidos e esse alargamento de percepções nos parece mesmo um bom caminho para os Estudos com Crianças de Terreiros. Escolher essa fala de Ísis para abrir nosso texto foi intencional para o que pretendo discutir neste item. Como disse, ao afirmar que “as crianças de terreiro somos nós, as importantes”, essa filha de Oxum, fala da importância de si mesma, mas, ao mesmo tempo, nos indica, mais uma vez, a importância das crianças de candomblé para nossas pesquisas.

Quando começamos nossas pesquisas com crianças de terreiros, imaginamos que pudessemos permanecer exclusivamente nos terreiros brasileiros, compartilhando os modos das crianças perceberem a vida e significarem o mundo. Mas não foi assim. E por que não foi assim? Porque Ricardo Nery, um ogan de 4 anos, em 1992, me disse que foi chamado de “filho do Diabo” por sua professora, na creche. Porque a egbomi<sup>29</sup> Joyce Eloi, aos 13 anos, me disse que não ia para a escola com seus colares litúrgicos para não ser discriminada. Porque Luana Navarro, herdeira do Ilê Omon Oyá Legi, aos 7 anos, me disse que não queria mais ser do candomblé porque, em sua escola, as professoras só gostam dos alunos evangélicos. Porque a ekede Tauana dos Santos, prometida a Oxum desde o ventre (GUEDES, 1992), me disse que passou a infância e a adolescência afirmando ser católica nas escolas que frequentou, chegando mesmo a fazer a primeira comunhão, para ser mais aceita por amigos e professoras. E, finalmente, porque o racismo religioso sofrido pelas crianças de candomblé, não recuou na segunda geração de nossas pesquisas, já que, Eduarda de Souza Santos Faria, de 6 anos, filha de Tauana dos Santos, sofre o mesmo racismo na creche que frequentou, o que obrigou Tauana a trocá-la de escola. A pergunta que faço é: qual o lugar das crianças nas pesquisas com crianças? Qual o lugar das crianças nos Estudos com Crianças de Terreiros?

---

<sup>29</sup> Título de quem realizou a obrigação de sete anos no Candomblé Ketu. Ver: JAGUN, 2017, p. 548.

O antropólogo Evans Pritchard em *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande* (2005), por exemplo, ao analisar suas dificuldades iniciais de aproximação com campos de pesquisas com pessoas desconhecidas, recomenda a aproximação inicial através das crianças do grupo. "Entre os Azande, comecei por pedir aos meninos que me ensinassem jogos, e entre os Nuer, a ir pescar toda manhã com os rapazes. Descobri que, quando as crianças me aceitavam, então os adultos também me aceitariam" (PRITCHARD, 2005, p. 254). Pritchard não priorizava a fala das crianças, elas eram meras pontes utilitárias e facilitadoras para o que ele considerava como informante principal e confiável: os adultos.

Em algumas etnografias afrodiáspóricas, o desprezo pelas crianças também não foi diferente. No prefácio escrito pelo pesquisador Alberto da Costa e Silva, no livro *Agudás — os brasileiros do Benin*, de Milton Guran, por exemplo, lemos:

Milton Guran não repete Pierre Verger, também fotógrafo e scholar. Mas, na essência, o continua. Neste livro, aparecem pessoas com quem Verger talvez tenha falado quando eram crianças e que agora empregam um outro vocabulário para explicar-se (SILVA, 2000).

Ou seja, para Silva, somente quando adultas, as crianças que Verger talvez tivesse conhecido, encontrariam um vocabulário considerado apropriado. A incumbência de ouvi-las, ficaria, portanto, para um antropólogo da geração seguinte. Sendo pontes utilitárias para os sujeitos de pesquisa que interessam e desconsideradas em suas falas, as crianças passaram muito tempo desprezadas nas etnografias. E se hoje, mesmo nas pesquisas que afirmam ter as crianças como interlocutores principais, consideramos apenas aquilo que desejamos buscar como pesquisadores, também não as estaríamos desprezando de maneira adultocêntrica?

A reflexão feita por Fernandes (2016) sobre os modos como as pesquisas com crianças sustenta-se eticamente nos ajuda a pensar. Um dos muitos aspectos destacados pela pesquisadora, diz respeito às três dimensões identificadas por Alderson e Morrow (2011), quais sejam: os direitos, os deveres e os riscos/benefícios dos/para os sujeitos de pesquisa. Sobre direitos, indicam que a pesquisa salvasse a prevenção e proteção de qualquer dano, negligência ou discriminação. Os deveres devem garantir que a pesquisa seja útil e também não cause danos aos participantes e a terceira dimensão (riscos/benefícios) pondera de que maneira a pesquisa respeita os interesses de todos os envolvidos e suas prioridades. "Em uma pesquisa com crianças, qual o interesse a

prevalecer: o da criança? O dos pais? O do pesquisador? Ou o da sociedade?” (FERNANDES, 2016 apud ALDERSON; MORROW, 2011).

Fernandes menciona que as autoras afirmam não haver consenso sobre a hierarquia de importância de cada uma das três dimensões, mas propõe: “exercitar pelos processos de reflexividade que priorizem o interesse superior da criança na tomada das decisões para a pesquisa” (FERNANDES, 2016, p. 769).

No caso dos Estudos com Crianças de Terreiros, se as crianças trazem a escola que frequentam para dentro de suas casas de santo<sup>30</sup>, relacionando-a, em suas falas, a um lugar de dor e sofrimento, se dispensarmos essas falas, penso que sim, estaremos cometendo uma atitude absolutamente adultocêntrica. “Todo lugar é cruel para uma criança negra. Nenhum é tão cruel como a escola”, disseram-me de maneiras bem semelhantes, tanto a ekede Tauana dos Santos, do Ilê Axé Opô Afonjá, que já mencionamos aqui, como Raíssa Teixeira, makota do Kupapa Unsaba<sup>31</sup>.

No dia 22 de novembro de 2019, eu ouvia a Conferência de Encerramento do Seminário “Trocando em Miúdos”, na Universidade do Minho, em Braga, Portugal, pronunciada pela Procuradora Joana Marques Vidal. A atividade comemorava os 30 anos da Convenção sobre os Direitos da Criança e foi organizada pela professora Natália Fernandes, vice-presidente do Instituto de Educação da Uminho. Em certa altura, avaliando avanços e recuos a respeito do tema, disse a procuradora: “A criança não é apenas sujeito de direitos, ela é ontologicamente titular de direitos e é assim que precisa ser vista em todas as áreas em que atuamos”. Guardamos a fala da procuradora e refletimos com ela.

No que se refere aos nossos estudos, reafirmamos a importância de fazer pesquisas cotidianamente nos terreiros e cotidianamente nas escolas. Foi por isso que passamos a também refletir sobre racismo religioso e sobre laicidade na escola. Faz tempo que as crianças de terreiros nos indicaram esse caminho e elas são titulares em nossos estudos. Essa titularidade, no entanto, não pode ser uma palavra vazia, ela só existirá de verdade, se for uma construção conjunta entre pesquisador/pesquisadora e as crianças. Se for, portanto, co-construída<sup>32</sup>, o que exige muita dedicação e leva tempo, mas não qualquer tempo.

---

<sup>30</sup> Os terreiros também são chamados de roças, barracões, axé, casa de santo.

<sup>31</sup> Os cargos de ekede (ou ekedi) e makota já foram explicados em nota anterior. O Ilê Axé Opô Afonjá é um terreiro de nação Ketu, localizado em Coelho da Rocha, Baixada Fluminense. O Kupapa Unsaba é um terreiro de nação Angola, situado em Anchieta, Rio de Janeiro.

<sup>32</sup> Essa discussão sobre participação e protagonismo das crianças nas pesquisas foi realizada no dia 09/12/2019, durante o Seminário de Pesquisa coordenado pelo professor Manuel Sarmento. Agradeço aos colegas do grupo e, particularmente, às professora Natália Fernandes e Gabriela Trevisan que coordenaram o encontro nesse dia.

## Tempo

O filósofo queniano John Mbiti (1990), ensina que, no Ocidente, o tempo pode ser vendido ou comprado, consumido como mercadoria. Já nas sociedades tradicionais africanas, diz Mbiti, o tempo precisa ser produzido, ou mesmo, criado, pois, de acordo com o filósofo, o homem africano não é escravo do tempo, mas faz o tempo que deseja, necessita.

Tudo no terreiro leva tempo, a começar do preparo do abian<sup>33</sup> (aquele que chega no terreiro, que ocupará o último lugar na esteira até o momento de ser iniciado). A própria iniciação, período de longo recolhimento seguido depois de um longo tempo de preceito onde o novo iniciado terá interdições sobre o que comer, fazer ou onde poderá estar (inclusive as crianças). As comidas sagradas exigem tempo e nenhuma pressa. Não se faz doboru<sup>34</sup> no micro-ondas. Quem já preparou, sabe que a areia da praia é depositada ao fundo da panela que receberá os grãos de milho. No meu terreiro, batemos com a colher na lateral da panela, repetindo o som do opanijé, o toque sagrado entoado para o Senhor da Terra: tá tá tá/ta tá tá/tá tá/ tá. Mais uma vez e continuamente, até que a fina areia aqueça e, até que os milhos, muito vagarosamente, se abram em flor para Obaluaê<sup>35</sup>.

Em muitos terreiros (não em todos), observo que os candomblecistas dançam na roda em sentido anti-horário. A explicação que recebi dizia que o ato significava “estamos revertendo o tempo, interrompendo o tempo do mundo e indo em direção ao tempo dos ancestrais”. O que aprendi e que serve, ao menos para minhas pesquisas, é que a conduta de quem pesquisa candomblé precisa pertencer ao terreiro, ao seu tempo, que, sabemos, não é o tempo de relógio.

## Um doce de pedra e as culturas infantis em terreiros

**Iara:** Vamos levar as pedras pro lago.

**Lua:** Entregar para lemanjá?

**Iara:** Pra Oxum.

**Lua:** Mas ela gosta de Pedra?

**MaHe:** Então vamos fazer um doce de pedra pra ver se ela quer.

**Lua:** Tá. lemanjá ou Oxum que vai comer?

<sup>33</sup> Também já vi grafado abiã. Assim como já vi ogã e ogan.

<sup>34</sup> Pipoca, chamada também de flores de Obaluaiê, ou Omolu.

<sup>35</sup> No Brasil, Omolu e Obaluaê são considerados o mesmo orixá. O primeiro, mais velho, o segundo, uma energia mais jovem. Rege as doenças e a saúde. (JAGUN, 2017, p. 618)

**MaHe:** Vamos dar pro lago, quem vier come o doce.

A conversa acima aconteceu em um grupo de crianças que estava no Ilé Àxé Àiyè Obalúwáiyé e foi presenciada por mim, no dia 23 de setembro de 2018<sup>36</sup>. Em diálogo com Corsaro (1997) e James, Jenks e Prout (1998), Sarmiento afirma que o conceito de “culturas da infância” vem sendo estabelecido consistentemente pela Sociologia da Infância. “Por esse conceito entende-se a capacidade das crianças em construir de forma sistematizada modos de significação do mundo e de ação intencional, que são distintos dos modos adultos de significação e ação.” (SARMENTO, 2003, p. 4).

Yemanjá e Oxum são orixás femininos de domínio das águas. As crianças de terreiros sabem disso e sabem também que o gesto de levar pedras para um lago estaria carregado de sentido, pois sempre participam de rituais em que presentes, flores e comidas são entregues, seja para Oxum, seja para Yemanjá, em um rio, lago ou mar. Isso transforma a pedra imediatamente em uma oferenda. Mas “para Iemanjá”? Pergunta Lua, 9 anos, no que Iara, 8 anos, responde: “Pra Oxum”, já que tanto uma, como outra, têm a água por morada. Mas elas também conhecem as comidas dos orixás e sabem que as deusas possuem preferências culinárias. Talvez por isso, Lua tenha questionado: “mas ela gosta de pedra?”. Maria Hellena Nzinga (MaHe, de 3 anos e foto a seguir), oferece a solução: “Vamos fazer um doce de pedra pra ver se ela quer”.



**Figura 3:** MaHe

**Fonte:** Acervo da autora.

Ali, na brincadeira das meninas, no quintal do terreiro, circula o conhecimento ensinado em qualquer cozinha de axé: a comida sagrada precisa ser amorosamente preparada para que o orixá se agrade e aceite comer. Lua questiona quem, afinal, comerá a

---

<sup>36</sup> Terreiro de nação ketu, em Pedra de Guaratiba, Zona Oeste, Rio de Janeiro.

oferenda? E, de novo, MaHe traz a solução: “Vamos dar pro lago, quem vier come o doce”. Acariciaram a terra com a pedra, maceraram folhas e cantaram. Oferenda pronta, as meninas partiram em direção ao lago.

Para Corsaro (2011), um *grupo de pares* refere-se a um grupo de crianças, com idades próximas, que se reúne cotidianamente para as mais diversas atividades (brincadeiras, rituais, conversas, rotinas, etc.). Nessas interações, produzem o que chamou de *culturas de pares*, “um conjunto estável de atividades ou rotinas, artefatos, valores e preocupações que as crianças produzem e compartilham em interação com as demais.” (CORSARO, 2011, p. 128). As reflexões de Corsaro trazem importante sensibilidade para observarmos as culturas infantis nos terreiros, o que pretendemos fazer neste item.

De acordo com Sarmiento (2003), a pluralização do conceito “culturas da infância” significa que as formas e conteúdos das culturas infantis são produzidas numa relação de interdependência com culturas sociais atravessadas por relações de classe, de gênero e de proveniência étnica, que impedem, diz o sociólogo, definitivamente a fixação num sistema coerente único dos modos de significação e ação infantil. No entanto, é a “marca” da geração que se estabelece como denominador em todas as culturas infantis, “traço distintivo que se inscreve nos elementos simbólicos e materiais para além de toda a heterogeneidade, assinalando o lugar da infância na produção cultural” (SARMENTO, 2003, p.4).

Como pensar “grupo de pares”, “culturas de pares” e “culturas infantis” com crianças de terreiros? Já sabemos que as crianças guardam especificidades com suas muitas culturas relacionais e múltiplas redes educativas (ALVES, 2010). Sem pretender respostas, pontuamos:

**Idade iniciática** — Um grupo de pares de crianças de terreiros, embora tenha idade civil aproximada, se diferencia em idade iniciática (a idade que passa a contar a partir da iniciação no candomblé). Portanto, embora duas crianças tenham, digamos, 10 anos, se uma delas é iniciada, esta será mais velha do que a não iniciada. Mais: se uma criança de 10 anos não é iniciada, ela será mais nova do que uma criança de qualquer idade civil menor, porque uma criança de 5 anos, por exemplo, sendo iniciada, é mais velha do que uma criança de 10 anos não iniciada. É mais velha do que um adulto não iniciado.

**Cargos** — O mesmo acontece quando uma criança de terreiro já recebeu um cargo e passa, portanto, a ocupar um posto mais elevado na hierarquia do candomblé, do que uma criança que não recebeu cargo.

**Incorporação** — Em um mesmo grupo de pares existem crianças rodantes, ou seja, iaôs que incorporam orixás, inkises ou voduns. No entanto, a incorporação não acontece na mesma época para todas as crianças rodantes. Algumas incorporam bem cedo, outras sequer irão incorporar na infância, mesmo já tendo sido iniciadas.

Se trago esses elementos para pensarmos singularidades dos grupos de pares de crianças em terreiros, foi porque já vi todos eles se misturarem e afetarem as culturas de infantis observadas nas casas de axé. Só para dar um exemplo, já vi disputas entre crianças da mesma idade (civil) serem encerradas por uma delas, reivindicando a vitória na discussão, no jogo, ou na posse de um brinquedo, “por ser mais velha no santo”, “por ser um ogã e ser pai”, por ser “braço direito desse ou daquele orixá”, “por ser ekede que já nasceu feita”.

Menciono ainda outro aspecto que considero relevante. Para Sarmento:

A relação particular que as crianças estabelecem com a linguagem, através da aquisição e aprendizagem dos códigos que plasmam e configuram o real, e da sua utilização criativa, constitui a base da especificidade das culturas infantis. Ora, esta aquisição e aprendizagem é desenvolvida predominantemente nas instituições educacionais (jardins de infância e escolas), tanto quanto nas interações realizadas no espaço doméstico, através da educação familiar. (SARMENTO, 2003, p. 4)

Os terreiros não são escolas nem espaços domésticos. O terreiro é *espaçotempo* sagrado que mantém e perpetua complexos e sofisticados conhecimentos.<sup>37</sup> Há, portanto, muito a se pensar, ainda, nas especificidades dos terreiros nessa “relação particular que as crianças estabelecem com a linguagem, através da aquisição e aprendizagem dos códigos que plasmam e configuram o real”. É muito comum, por exemplo, que a primeira expressão pronunciada por uma criança de terreiro não seja mamãe, tampouco papai, mas seja “iê ê o” (saudação a Oxum), ou “epa Babá” (saudação a Oxalá), como também já vi acontecer (o que vem despertando nossa atenção para necessários estudos com bebês de terreiros).

As culturas infantis, portanto, são encarnadas em múltiplos *espaçotempos*. Nas culturas de pares vivenciadas pelas crianças de candomblé habitam crianças, adultos, orixás, parentes mortos que retornam e continuam falando, sonhos premonitórios,

---

<sup>37</sup> Em Ferreira (2019), há uma rica discussão sobre espaço sagrado e temporalidades. Destacamos aqui apenas, a indicação que o autor faz, a partir de outros autores, que o espaço possui uma temporalidade, tal como o tempo, uma espacialidade. Na sensibilidade dos Estudos com os Cotidianos, escrevemos *espaçotempo*, como Alves (2001).

artefatos, caboclos (como vemos na foto a seguir de Mikaela Carvalho, 2 anos, com os caboclos — antepassados predominantemente indígenas —, no Ilê Axé Omi Lare Iya Sagbá). Sugerimos que os *espaçostempos* sagrados habitados por crianças de terreiros não sejam desprezados pelas pesquisas, tanto para não reproduzirmos dicotomias empobrecedoras, como para não afirmarmos que algumas crianças não interessam às pesquisas.



**Figura 4:** Mikaela e Caboclos  
**Fonte:** Acervo da autora.

## Considerações Finais

### *Dar de Comer à escrita. Iniciar a Palavra*

No que se refere a nós, que nos dedicamos aos Estudos com Crianças de Terreiros, sugiro a mesma coisa: que os *espaçostempos* habitados pelas crianças de terreiros também nos habitem, habitem como pesquisamos e habitem a nossa escrita. Tudo no terreiro come sagradamente. As pessoas, os orixás, os fios de contas<sup>38</sup>, os atabaques, o chão. Tudo é alimentado com elementos específicos, necessários. O que escrevemos precisa ser alimentado pelos sons dos terreiros, pelas palavras, pelas memórias. Nossa escrita precisa vir das cozinhas das casas de santo, das panelas, das folhas, dos bichos. Nossa escrita precisa ter cheiro de abô<sup>39</sup>, dendê, milho cozido, roupa engomada e perfumada com

---

<sup>38</sup> Colares sagrados.

<sup>39</sup> Banho ritual preparado com ervas e outros elementos.

alfazema, o cheiro do marafo<sup>40</sup>. Precisa da risada de Padilha, da mirada de Marabô<sup>41</sup>, das brincadeiras dos erês<sup>42</sup>, das noites em claro vendo Égún<sup>43</sup> dançar e falar, seja na Baixada Fluminense ou em uma ilha na Bahia.

Eu paro de fotografar e de anotar qualquer coisa em meu caderno de campo, apenas para olhar a sombra que se debruça no poço de Oxalá, à tardinha, lá em meu terreiro, e me demoro nisso. É porque, mais uma vez, aprendi com o escritor malinês: “Esteja à escuta, dizia-se na velha África. Tudo fala, tudo é palavra, tudo procura nos comunicar um conhecimento”, disse Hampâtê Bâ, em “O menino Fula” (2008, p. 31). Nessa sua autobiografia, lembrando de sua própria infância, Hampâtê Bâ explica a importância da memória em uma cultura oral.

Estando à escuta a tudo que fala, ouviremos novas palavras impregnadas com sua vontade de comunicar novos conhecimentos, conceitos e modos de fazer. E, sobretudo: ouvir e perceber as crianças de terreiros. Essa nossa escolha política corresponde a um dos aspectos fundamentais que alimentam o que o sociólogo ganhês George J. Sefa Dei chama de metodologias de investigação descolonial e antirracistas. “Quem é representado na investigação? São contadas histórias de quem? Como é que a investigação reflete a ideia de comunidade enquanto conjunto de interesses e desejos múltiplos?” (SEFA DEI, 2008, p. 34). Alimentando assim nosso caminho, aos poucos, bem aos poucos, também a nossa escrita será uma escrita iniciática. Isso não quer dizer, de modo algum, que pesquisadoras e pesquisadores precisem ser iniciados no candomblé, mas que, sim, precisam dedicar disponibilidade aos terreiros e sensibilidades outras, que os impliquem com a comunidade pesquisada.

Muito depois dos africanos Hampâtê Bâ e Sefa Dei, Santos (2018), ao refletir uma vez mais a respeito do que denominou por Epistemologias do Sul e Ecologia de Saberes<sup>44</sup>, solicitou uma imaginação epistemológica a fim de descolonizar também as metodologias. É

---

<sup>40</sup> Aguardente de uso religioso, usado principalmente na Umbanda.

<sup>41</sup> Maria Padilha e Marabô são entidades muito conhecidas e amadas nos terreiros — em geral nos de umbanda, mas também cultuados em muitos terreiros de candomblé.

<sup>42</sup> Eré, aré, iré (em yorubá): jogo, brincadeira. Espírito infantil que se manifesta nos iniciados, com o intuito de trazer alegria e mesmo recado dos Orixás. (JAGUN, 2017, p. 990).

<sup>43</sup> Espírito que retorna nos cultos de egúngún.

<sup>44</sup> Conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam a supressão dos saberes levada a cabo ao longo dos últimos séculos, pela norma epistemológica dominante, valorizam os saberes que resistiram com êxito e as reflexões que estes têm produzido e investigam as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos. A esse diálogo de conhecimentos chamamos ecologia de saberes. (Santos, B.S, In: Santos e Meneses, 2010, p.7)

isso que temos tentado fazer em nossas práticas de pesquisa. Ou, em bom macumbês<sup>45</sup>, digo que temos arriado a comida em outros lugares. Tratando-se do Brasil, acredito que os terreiros, com suas crianças de terreiros, sejam o maior testemunho cotidiano de que o projeto colonial de morte e redução não venceu. Honrando essa herança de resistência, pesquisar com crianças de terreiros reivindica sim conhecimentos e modos de conhecer descoloniais.

Enquanto termino este artigo, alguma criança está recolhida no hunkó, seja em um barco<sup>46</sup> com mais irmãos e irmãs (adultos ou crianças) ou apenas ela e seu orixá. Todo terreiro estará em função desse novo nascimento com os mais amorosos cuidados. Assim ensinaram nossas mais velhas e nossos mais velhos. Assim resistiremos fazendo.

## REFERÊNCIAS

ACHEBE, Chinua. **A educação de uma criança sob o protetorado britânico**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

AKOTIRENE, Carla. **O que é interseccionalidade?**. Belo Horizonte: Letramento, Justificando, 2018.

ALVES, Nilda. A compreensão de políticas nas pesquisas com os cotidianos: para além dos processos de regulação. **Educação & Sociedade**, Campinas: CEDES, v. 31, n. 113, p. 1.195-1.212, out./dez. 2010.

BÂ, Amadou Hampâté. A tradição viva. In: **História Geral da África**. Volume 1. São Paulo: Unesco e Cortez, 2010.

\_\_\_\_\_. **Amkoullel, o menino fula**. São Paulo: Palas Athena, 2008.

BONNEFOY, Yves. In: **Henri Cartier Bresson. Fotógrafo**. São Paulo, Cosac Naify, 2009.

CAPUTO, Stela Guedes. Reparar Miúdo, Narrar Kékeré — Notas sobre nossa fotoetnopoética com Crianças de Terreiros. **Revista Teias**, v. 19, n. 53, Abr./Jun. 2018a

\_\_\_\_\_. App-ethoresearching: múltiplos usos de aplicativos no fazer etnográfico. In: SANTOS, Edméa; CAPUTO, Stela Guedes. **Diário de Pesquisa na Cibercultura: narrativas multirreferenciais com os cotidianos**. 1 ed. Rio de Janeiro: Omodê, 2018b

\_\_\_\_\_. **Educação nos terreiros** — e como a escola se relaciona com crianças de candomblé. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

<sup>45</sup> Digo macumbês como uma maneira respeitosa e insubmissa (por não assumir o preconceito com a palavra) de me referir a expressões de religiões afrobrasileiras. Arriar a comida sagrada é o que se faz, depois de prepará-la cuidadosamente para diversos rituais.

<sup>46</sup> Hunkó é o quarto onde ocorre a iniciação. Barco é o grupo de pessoas que se inicia ao mesmo momento.

“AS CRIANÇAS DE TERREIROS SOMOS NÓS, AS IMPORTANTES”: MAIS ALGUMAS QUESTÕES SOBRE OS ESTUDOS COM CRIANÇAS DE TERREIROS.  
CAPUTO, STELLA GUEDES.

\_\_\_\_\_. **Educação em terreiros de candomblé – contribuição para uma educação multicultural crítica.** In: CANDAU, Vera Maria. Educação Intercultural e cotidiano escolar. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006.

COHN, Clarice. **Antropologia da criança.** Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

CORSARO, William. Métodos etnográficos no estudo de cultura de pares e das transições iniciais da vida das crianças. In: MÜLLER, F.; CARVALHO, A. M. A. **Teoria e prática na pesquisa com crianças: diálogos com William Corsaro.** São Paulo: Cortez, 2009.

\_\_\_\_\_. **Sociologia da infância.** Porto Alegre: Artmed, 2011.

DEI, George J. Sefa; JOHAL, Gurpreet Singh. **Metodologias de Investigação Anti-Racistas – Questões Críticas** (org). Portugal: Edições Pedagogo, 2008.

FERNANDES, Natália. Ética com crianças: ausência e desafios. In: **Revista Brasileira de Educação**, ANPED, Rio de Janeiro: 2016.

FERREIRA, João Victor Gonçalves. Os terreiros como espaçostempos de aprenderensinar das crianças. **X Seminário Internacional As Redes Educativas e as Tecnologias (Anais).** Rio de Janeiro, 01 a 04 de julho de 2019.

GUEDES, Stela. **Os netos de Santo.** Jornal O Dia, 1992.

JAGUN, Márcio. **Vocabulário Temático do Candomblé.** Rio de Janeiro: Litteris, 2017.

\_\_\_\_\_. Orí: a cabeça como divindade. História, cultura, filosofia e religiosidade africana. Rio de Janeiro: Litteris, 2015.

MBEMBE, Achille. **Sair da Grande Noite.** Petrópolis: Vozes, 2019.

MBITI, John. **African Religion and philosophy.** Nigéria: Heinemann Educational Books, 1990.

OYEWÛMÍ, O. Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects. In: OYEWÛMÍ, Oyèrónké. **The invention of women: making an African sense of western gender discourses.** Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997. Disponível em: <https://filosofia-africana.weebly.com/>. Acesso em: 12/07/2019.

PAIS, José Machado. **Sociologia da vida quotidiana.** Lisboa: Universidade de Lisboa, 2015.

\_\_\_\_\_. O cotidiano e a prática artesanal da pesquisa. **Revista Brasileira de Sociologia**, vol. 01, n. 01, jan./jul. 2013.

PRITCHARD, Evans. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande.** Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, B. S.;

MENESES, M.P. **Epistemologias do Sul.** Coimbra: Almedina, 2010.

“AS CRIANÇAS DE TERREIROS SOMOS NÓS, AS IMPORTANTES”: MAIS ALGUMAS QUESTÕES SOBRE OS ESTUDOS COM CRIANÇAS DE TERREIROS.  
CAPUTO, STELLA GUEDES.

SARAMAGO, José. **Ensaio sobre a cegueira**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1995.

Sarmento, Manuel Jacinto. **Conhecer a infância: os desenhos das crianças como produções simbólicas**. In: A.J. Martins Filho & P.D. Prado (orgs), *Das Pesquisas com Crianças à Complexidade da Infância*. Campinas, Autores Associados, 2011.

\_\_\_\_\_. Sociologia da infância: correntes e confluências. In: SARMENTO, M. J.; GOUVEA, M. C. S. (Org.). **Estudos da infância: educação e práticas sociais**. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. Gerações e alteridade: Interrogações a partir da Sociologia da Infância. **Educ. Soc. Campinas**, vol. 26, n. 91, p. 361-378, Maio/Ago. 2005.

\_\_\_\_\_. As culturas da infância nas encruzilhadas da segunda modernidade. In: SARMENTO, M. J.; CERISARA, A. B. **Crianças e miúdos: perspectivas sociopedagógicas da infância e educação**. Porto: Asa, 2004.

\_\_\_\_\_. Imaginário e culturas da infância. **Cadernos de Educação**, Pelotas, ano 12, n. 21. jul/dez. 2003.

SILVA, Alberto Costa. Os agudás de Milton Guran. In: GURAN, M. **Agudás: os “brasileiros” do Benin**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

SOUSA, Boaventura Souza. **O Fim do Império Cognitivo** — A afirmação das Epistemologias do Sul. Coimbra: Almedina, 2018.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época**. Universidad Andina Simón Bolívar, Quito: Ediciones Abya-Yala, 2009.

\*Texto produzido no Contexto do Programa de Internacionalização CAPES/PRINT, enquanto a autora atuava como bolsista professora visitante sênior, no Instituto de Educação da Universidade do Minho, Braga, Portugal.

**Submetido em 18/12/2019**

**Aprovado em 13/04/2020**

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