

O terreiro e a antipedagogia

Romeu Sanches da Paixão¹, Itamar Pereira de Aguiar²

Resumo

O presente artigo busca apresentar como são socializados e mediados os saberes e conhecimentos dentro de um Terreiro de Candomblé, localizado na cidade de Jequié/BA, bem como apresentar a forma de mediação do conhecimento que acontece nele como antipedagógica, uma vez que sua estrutura está amparada nos saberes e nas práticas ancestrais e são ressemantizados e ressignificados. Por mais que apresentemos o tema como antipedagógico, percebemos que os conhecimentos são passados por meio de uma organização, que media o saber a partir de uma prática personalizada, fornecendo ao aprendiz a condição de um aprendizado singular proveniente de conhecimento pertencente ao grupo. Este artigo se lastreia teoricamente nas obras dos autores: Olivo (2016), Quijano (2005), Dore e Souza (2018), Gauthier (1998), Lima (2003), Prandi (2001), Braga (1998) e outros.

Palavras-chave

Terreiro. Antipedagogia. Saber.

¹ Mestrando em Relações Étnicas e Contemporaneidade na Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Bahia, Brasil. E-mail: romeusanches.da.paixao@gmail.com.

² Doutor em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, Brasil; estágio pós-doutoral pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, São Paulo, Brasil; professor na Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Bahia, Brasil. E-mail: itamarpaguiar@hotmail.com.

The terreiro and the antipedagogy

Romeu Sanches da Paixão³, Itamar Pereira de Aguiar⁴

Abstract

The present article seeks to present how knowledge and wisdom are socialized and mediated within a Candomblé Terreiro, located in the city of Jequié/BA, as well as to present its form of knowledge mediation as anti-pedagogical since its structure is supported by ancestral knowledge and practices that are resemanticized and re-signified. However anti-pedagogical it may be, we realize that the knowledge is passed on through an organization that mediates knowledge through a personalized practice, providing the learner with the condition of unique learning from a knowledge that belongs to the group. The article is theoretically based on the works of the authors: Olivo (2016), Quijano (2005), Dore and Souza (2018), Gauthier, (1998), Lima (2003), Prandi (2001), Braga, (1998) and others.

Keywords

Terreiro. Anti-pedagogical. Knowledge.

³ Master degree student in Ethnic Relations and Contemporaneity, State University of Southwest Bahia, State of Bahia, Brazil. E-mail: romeusanches.da.paixao@gmail.com.

⁴ PhD in Social Sciences, Pontifical Catholic University, State of São Paulo, Brazil; post-internship at São Paulo State of University “Júlio de Mesquita Filho”, State of São Paulo, Brazil; professor at the State University of Southwest Bahia, State of Bahia, Brazil. E-mail: itamarpaguiar@hotmail.com.

Introdução

Buscando compreender fenômenos que emergem nas casas de cultos cuja matriz é a africana, em muitos momentos nos reportamos ou buscamos aproximar o resultado de nossas observações às teorias consolidadas, e de certa forma validar em uma linguagem acadêmica a prática que resultou em produção científica. Consideramos as produções clássicas como de grande valor e não negamos suas contribuições para a sociedade, porém, é um exercício de reflexão importante a tessitura de críticas e apontamentos a algumas formas de analisar, pesquisar e documentar fenômenos sociais em comunidades de Terreiro.

Ao introduzirmos a discussão sobre Terreiro e antipedagogia, ressaltamos que esta análise se reporta a um Terreiro de Candomblé localizado em uma cidade interiorana da Bahia, que de muita sensibilidade abriu suas portas para me receber como filho de Santo e, a partir daí, produzir escritos relacionados ao que vivo, observo e dos atravessamentos que o espaço me proporciona, uma vez que na casa de louvação ao Orixá, nossa experiência é atravessada por seres viventes deste e de outros tempos. Um dos atravessamentos mais impactantes certamente foi o que nos aproximou ao conceito de antipedagogia. De forma introdutória, deixamos claro que o entendimento sobre Terreiro de Candomblé aqui é ampliado, reconhecendo-o como um espaço religioso e educativo, que se organiza e reorganiza de forma circular, sempre se reportando à ancestralidade afro-indígena-brasileira para seguir exercendo suas práticas e preenchendo lacunas em relação ao colonialismo.

Isso acontece a partir do processo de vivência e observação, realizado em diversos momentos, como: nas obrigações (atividades religiosas e cultos propriamente ditos), nas atividades de limpeza e cuidado do espaço físico, nos mutirões, dentre tantas outras atividades que emergiram nesse contexto. Era recorrente identificar algumas semelhanças entre o fazer pedagógico e as em-SI-nagens⁵ de Terreiro. Porém, percebemos uma maior recorrência da antipedagogia em dois momentos, o primeiro na cozinha, e outro no preparo e cuidado com as ervas sagradas. Nesse momento, percebe-se o envolvimento de várias pessoas, desde os neófitos que ainda não passaram pelo rito iniciático, até os mais velhos, com cargos e responsabilidades determinadas. Com uma grande bagagem adquirida a partir das observações, algumas questões e nuances das práticas provocavam inquietudes que propunham novas leituras e exigiam uma ampliação das interpretações, mobilizando, assim, as perspectivas inicialmente construídas.

⁵ Ato de socializar o saber singular, contido na experiência vivida por cada um dentro do Terreiro, envolvimento no destino do outro.

Durante a caminhada, algumas inquietudes tomaram forma e resultaram em produções, tal qual a que apresentamos a seguir.

Antes de finalizarmos essa seção do texto, e adentrando às matas conceituais que ancoram esta pesquisa, dois apontamentos são indispensáveis. O primeiro deles é que o fato de utilizarmos o termo “antipedagogia” não coloca essa forma de fazer como inferior, nem significa que ela necessita se modelar para tornar-se então a pedagogia acadêmica. O segundo ponto é que não estamos propondo ou sugerindo algum juízo de valor perante as formas de mediar os saberes e conhecimentos do Terreiro e a pedagogia escolar. Compreendemos que cada uma delas tem sua perspectiva e epistemologia própria, bem como é necessário ressaltar que os Terreiros de Candomblé são espaços religiosos singulares, tendo compreensões acerca dos mitos, da cultura e da história a partir de uma interpretação que se atrela à tradição que estrutura e sustenta o espaço religioso, sendo possível então que sejam encontrados outros espaços com outras formas de ser e fazer.

Portanto, prosseguiremos com a discussão, focando nossas atenções ao Terreiro de Candomblé e à antipedagogia, suas manifestações, a conceituação e a importância na mediação de saberes e práticas que preparam e reeducam os participantes do espaço educativo e religioso.

Antipedagogia e o terreiro

Para iniciarmos as discussões sobre antipedagogia, é importante pontuar onde acessamos tal conceito e o autor que propôs a discussão com maior aderência epistemológica, ao qual direcionamos nossas pesquisas. Deste modo, recorreremos às contribuições do filósofo colombiano Pedro Garcia Olivo, que, em seu livro “A Antipedagogia”, discorre sobre tal conceito. É importante ressaltarmos que o autor tem uma visão e posição contundente acerca da pedagogia escolar, e tece críticas incisivas sobre o modelo educacional hegemônico, como:

A antipedagogia não aparece como uma corrente homogênea, discernível, com autores que remetem uns a outros, que partem uns dos outros. Devém mais como “intertexto”, em um sentido próximo ao que este termo conhece nos trabalhos de J. Kristeva: conjunto heterogêneo de discursos, que avançam em direções diversas e derivam de premissas também variadas, respondendo a interesses intelectuais das muito distintas categorias (literários, filosóficos, cinematográficos, técnicos) (Olivo, 2016, p. 7).

Pedro Olivo (2016), com essa contribuição, provoca e movimenta o jogo das epistemologias, considerando que as correntes de pensamento podem partir de diversos

espaços, virando do avesso a lógica colonial do pensamento. Apesar de, em sua essência, a antipedagogia ser contra-hegemônica, é importante evidenciar o porquê de ela estar neste lugar. As perspectivas que consideram e reconhecem a pluralidade epistêmica estão diretamente evidenciando sua posição e tomando parte na luta por justiça intelectual, combatendo incessantemente as investidas coloniais que partem sempre da premissa da aniquilação da diferença. Essa tecnologia colonial fica explícita na consideração apresentada por Quijano: “os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e conseqüentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais” (Quijano, 2005, p. 118), porém, desconsiderar suas produções culturais, sociais e intelectuais é reconhecer que a ciência é europeia e somente suas considerações e formas de pensar são válidas. Portanto, quando apontamos a antipedagogia como uma prática contra-hegemônica, estamos anunciando que ela parte de

experiências, significados e valores que não fazem parte da cultura dominante efetiva; formas alternativas e opositoras que variam historicamente nas circunstâncias reais; práticas humanas que ocorrem ‘fora’ ou em ‘oposição’ ao modo dominante; formas de cultura alternativa ou opositora residuais, abrangendo experiências, significados e valores que não se expressam nos termos da cultura dominante, embora sejam praticados como resíduos culturais e sociais de formações sociais anteriores; formas de cultura emergente, englobando novos valores, significados, sentidos; novas práticas e experiências que são continuamente criadas (Dore; Souza, 2018, p. 254).

Portanto, com esta produção, buscamos apresentar o Terreiro a partir de uma teoria contra-hegemônica e a mediação de seus saberes e práticas como antipedagógica, pois não seguem um padrão e tampouco são estipulados a partir de sequências didáticas baseadas em teorias que se retroalimentam e seguem as mesmas premissas para a consolidação de um objetivo alheio aos interesses daquelas/es que ali aprendem. O Terreiro é vivência, espaço de vida, e viver nesse espaço é um ato de resistência e insistência, pois consideramos o viver como:

Viver não é ex-istir, mas sim in-sistir. [...] se trata de [...] intenção. As várias intensidades são as diferenças moleculares que não reconhecem nenhuma normalidade, nenhum padrão, nenhuma média. Assim é a vida, [...] esplêndida. A expansão/contração das diferenças produz singularidades, isto é, eventos que são ao mesmo tempo afetos no domínio da corporeidade e conceitos no domínio do pensamento, como a cara e a coroa de uma mesma moeda (Gauthier, 1998, p. 104).

A vida é um fenômeno que se afeta, ela é antagônica aos sistemas e organizações coloniais. A vida considera, pondera, reconhece e aprende com a diferença, exerce sua singularidade a partir do que se absorve e observa do coletivo. Viver é não anular, viver é um ato puramente antipedagógico. Partilhar essa perspectiva do viver é reconhecer que a vida não é fragmentada ou sistemática, ela está regada ao ineditismo, ao inesperado e a partir disso se remodela e redireciona seu caminhar. A vida é circular. No Terreiro, vida e saber se misturam; não há um espaço, tampouco hora para acessá-lo. Por vezes, ele se manifesta em uma conversa corriqueira, em outros momentos no macerar de ervas sagradas, na produção do alimento, tanto ritualístico quanto para o consumo comum. Mas, o saber respeita ciclos, não está dividido em caixas nem segue um padrão. Ressalto que o conteúdo pode parecer ser o mesmo em muitos casos, porém, a forma de mediar e sua personalização tornam a experiência do saber única. Muitos desses saberes são colocados em prática quase de forma instantânea, pois ao se encerrar a mediação o/a aprendiz já pode acessar o conteúdo do que foi exposto e manuseá-lo, quando este é físico. Em alguns momentos, o saber pode ser acessado somente pelo corpo, uma vez que no Terreiro o estado de presença pode ser modificado. Para entendermos o estado de presença, é necessário demarcar dois momentos: o estado de presença consciente, quando a pessoa controla seus movimentos e sentidos; e o estado de presença espírito-ancestral, quando as pessoas ocupam outro espaço em sua própria consciência, dando lugar à espiritualidade que movimenta saberes e práticas que se valem do corpo que ocupa enquanto mecanismo de apreensão e partilha de práticas e saberes ancestrais.

Assim, no Terreiro, o saber e suas referências seguem a antipedagogia e a contra hegemonia do saber, não se vinculando ou buscando atrelar suas práticas às considerações eurocêntricas e coloniais que são compartimentalizados, necessitam de horários, locais, formas de se portar, dentre tantos outros requisitos que colocam o aprendiz em uma condição de espectador. Os conteúdos utilizados no terreiro se valem e se manifestam de várias formas, podendo ser veiculados por meio das cantigas, das danças, da forma de se comportar como e quando acessar determinados espaços, dentre outras. A antipedagogia é o que possibilita a diversidade de conteúdos e formas de acessá-los, uma conversa pode conter grande carga de saberes e práticas ancestrais, a confecção de um prato para se ofertar nos ensina sobre a história de reis e rainhas ancestrais, que contam e recontam suas histórias, apresentando perspectivas anticoloniais da produção de teorias.

Organização do saber, controle de acesso e personalização do conhecimento

Pensar em como é organizado o saber dentro de um Terreiro de Candomblé requer, inicialmente, um breve entendimento e uma contextualização de sua organização enquanto espaço. Durante o período de leitura para esta discussão, encontramos em Lima (2003) uma definição trazida pelo antropólogo estadunidense Melville Herskovits apresentando:

Do ponto de vista da organização social, o candomblé deve ser considerado como um grupo baseado na livre participação que, por sua vez, é significativamente influenciada pelo parentesco e pela origem tribal africana. [...] Sua estrutura é hierárquica, com limites de autoridade e responsabilidade bem definidos. O princípio de senioridade desempenha um papel e, por vezes, limitador para determinar a posição do indivíduo no grupo. [...] (Herskovits *apud* Lima, 2003, p. 57).

O Terreiro de Candomblé conta com uma cultura reelaborada muito singular e procedente de ancestrais africanos e afro-indígenas-brasileiros, essa herança cultural foi estabelecida pela tríade de relações étnicas entre africanos, indígenas brasileiros e europeus. É importante destacarmos que as relações indicadas acima não eram harmoniosas. Pelo contrário, o período de escravidão mostra um dos mais violentos e torturantes meios de exploração trazidos pela expansão e invasão europeia. Porém, apesar dos processos de violência física, moral e intelectual, as comunidades e populações escravizadas resistiram e conseguiram introduzir na sociedade elementos de suas culturas e crenças, com eles sendo absorvidos e incorporados em muitos cultos de Candomblé.

O espaço é liturgicamente organizado com elementos cercados de mistérios e segredos que, para os olhos dos neófitos (no terreiro chamados de Abiãs), contém uma carga de conhecimento que só poderá ser mediada com o passar do tempo. No Terreiro, alguns sentimentos necessitam de controle, talvez o principal deles seja a curiosidade, já que nem todo ensinamento é mediado por uma explicação, tornando, em grande parte dos casos, a observação, a experiência e a vivência em requisitos indispensáveis para um bom aprendizado e uma boa relação com a casa de culto. A exemplo disso, nos valemos do Itan do Orixá Exú⁶, que durante

⁶ Exu não tinha riqueza, não tinha fazenda, não tinha rio, não tinha profissão, nem artes, nem missão. Exu vagabundeava pelo mundo sem paradeiro. Então um dia, Exu passou a ir à casa de Oxalá. Ia à casa de Oxalá todos os dias. Na casa de Oxalá, Exu se distraía, vendo o velho fabricando os seres humanos. Muitos e muitos também vinham visitar Oxalá, mas ali ficavam pouco, quatro dias, oito dias, e nada aprendiam. Traziam oferendas, viam o velho orixá, apreciavam sua obra e partiam. Exu ficou na casa de Oxalá dezesseis anos. Exu prestava muita atenção na modelagem e aprendeu como Oxalá fabricava as mãos, os pés, a boca, os olhos, o pênis dos homens, as mãos, os pés, a boca, os olhos, a vagina das mulheres. Durante dezesseis anos ali ficou

Rev. Ed. Popular, Uberlândia, v. 24, n. 1, p. 90-108, jan.-abr. 2024. 96

dezesseis anos se colocou enquanto aprendiz na casa de Oxalá, usando a observação como fonte de apreensão dos saberes e conhecimentos praticados pelo Orixá supracitado.

Este mito, com muitas variantes colhidas em terreiros brasileiros, ensina uma das mais caras tradições do Candomblé, segundo a qual o aprendizado iniciático deve ser lento e baseado na observação, de preferência sem que o iniciado faça perguntas. Quem pergunta muito não aprende (Prandi, 2001, p. 529).

O processo de aprendizagem, em muitos casos, pode ser lento, uma vez que não há demandas nem conteúdo a serem vencidos ali dentro, todo saber mediado requererá a experiência, ou, toda experiência requererá o saber que decorre de uma vivência.

Desta maneira, o acesso ao saber litúrgico naquilo que é considerado como ‘coisa de fundamento’, se faz de maneira gradual em consonância direta com os diferentes estágios ascensionais do indivíduo dentro do grupo religioso. Transgredir essa pedagogia, isto é, querer antecipar esta aprendizagem atropelando o tempo estabelecido, é ferir os sustentáculos da estrutura religiosa dos candomblés pondo em risco, entre outras coisas, a própria noção de poder que parece se apoiar também na noção de controle do saber religioso (Braga, 1998, p. 25).

Julio Braga, em sua extensa e brilhante obra, utiliza algumas vezes o termo “pedagogia” considerando e partindo de sua própria experiência, tanto no Terreiro que frequenta e onde ocupa o cargo de zelador, quanto nos demais espaços que convive e estabelece relações. Aqui, assumimos também que existe uma hierarquia que organiza e media o saber, porém, não podemos desconsiderar o *ejó* que exerce uma função de disseminador das informações, bem como um termômetro para pais e mães de Santo que conseguem identificar o nível e os saberes acessados por seus filhos e filhas:

O *ejó*, o fuxico feito, possibilita a circulação de informação, até mesmo das circunstâncias do sagrado, pela via não oficial, por meio da revelação de boca-em-boca, - o denominado “correio nagô”, do que está acontecendo de novidade em determinado terreiro de candomblé. Pelo *ejó* se chega às tramas mais complexas do mundo religioso alcançado, pelo detalhamento da ocorrência, aspectos preciosos que nenhuma competente etnografia seria capaz de captar (Braga, 1998, p. 24).

Aqui, os pais e mães de Santo, para além do nível de saber circulado, conseguem identificar como os filhos e filhas constroem vínculos, levando em consideração nesse aspecto

ajudando o velho orixá. Exu não perguntava. Exu observava. Exu prestava atenção. Exu aprendeu tudo (Prandi, 2001, p. 40).

as condicionantes que extrapolam o espaço sagrado e em alguns momentos são socializados frente a comunidade. Diferente do espaço escolar, e da pedagogia tradicional, no Terreiro tudo que é relacionado à vida importa, pois sem ela não existe Axé. Como a antipedagogia estrutura sua organização partindo de diversas categorias, a principal delas no Terreiro é a própria vida, em seu sentido mais amplo, manifesta em diversos tempos e espaços, a ancestralidade demarca, e movimenta a vida, logo, movimenta os saberes. O saber dentro dessa comunidade também representa acessos e poder, porém não é um poder irrestrito, tampouco inalcançável. As posições e suas funções são sempre apresentadas, e cada um ali sabe ou aprenderá sua posição. Assim, mais uma vez se revela um aspecto antipedagógico, pois até as entidades entendidas e respeitadas enquanto seres superiores se colocam no lugar de aprendizes quando necessário, invertendo a lógica tanto religiosa quanto educacional eurocêntrica ou baseada nos modelos eurocêtricos. As entidades também são responsáveis pelo controle de acesso às informações de seus filhos e filhas, juntamente com os/as Ogãs e Ekedis, bem como a própria mãe ou pai de Santo de cada casa, sendo que no caso dos/as Orixás/entidades que em determinadas atividades assumem o controle e a consciência dos corpos dos fiéis que recebem e viram no santo – que basicamente é entrar em um estado de presença que modifica a consciência e seu domínio.

Conforme explicitado aqui anteriormente, os Terreiros de Candomblé têm disposta sua organização hierárquica, marcada por atos que no Ilê Axé Oluayê N'lá chamamos de “suspensão”, entendido como um ato orientado pela/s entidade/s responsável/eis da casa, que revelam a posição que um filho ou filha ocupará dentro daquele espaço, delimitando desde aquele momento os saberes que deverão ser mediados para aquela pessoa. Sobre a hierarquia, Prandi (1991) apresenta sua consideração

Há duas classes de sacerdotes no candomblé, os que rodam no santo, viram no santo, entram em transe; e os que não. Os primeiros são os chamados rodantes e terão que passar pelo rito de feitura, fixação do orixá na cabeça (ori) e no assentamento, o ibá-orixá, que é o altar particular deste orixá pessoal [...]. Estes rodantes, uma vez “feitos”, formam a classe dos iaôs, os quais, após a obrigação do sétimo ano de iniciação, atingem o grau de ebômi, passando a fazer parte do alto clero, recebendo cargos na hierarquia, ao lado do pai ou da mãe-de-santo, a autoridade suprema (Prandi, 1991, p. 164).

É importante atentarmos ao que Prandi (1991) apresenta como obrigação, uma vez que no sistema hierárquico ela é um item de diferenciação e, após sua conclusão, uma nova gama de saberes poderá ser acessada. É importante destacarmos outra face da antipedagogia do Terreiro, uma vez que as obrigações representam a criação de vínculos, e nela muitos se

envolvem, não só aquele que a recebe e oferta a seu Orixá. É comum que, nas obrigações, os mais velhos em determinados momentos recolhidos, necessitem da participação dos mais novos, que por vezes contribuem mesmo sem ter exata noção das finalidades dos elementos que compõem uma obrigação. Damos o exemplo do rito iniciático, no qual muitos procedimentos de limpeza corporal e espiritual são feitos, nós os chamamos de ebó, e nesses ebós cantam-se cantigas que determinam a finalidade do processo, os ingredientes que compõem o ato, as folhas que preparam o banho, tudo isso é feito por um grupo de pessoas, que por vezes observam e seguem os comandos que são passados pelos mais velhos, e assim contribuem direta e indiretamente com a obrigação. Prandi infere que a compreensão acerca de obrigação para a comunidade de Terreiro é:

A ideia de obrigação, no candomblé, é sempre associada à obrigação ritual, ou seja, à relação entre o deus e seu filho iniciado para seu culto. Nessa relação a mãe ou o pai-de-santo é o único intermediador, pois só ele conhece a forma de lidar com o orixá da pessoa, orixá que ele “fez”, quando se trata do pai da iniciação original, ou orixá que ele “consertou”, quando se trata de filho ou filha anteriormente iniciada em outra casa. A ideia de dever é sempre referida à divindade, nunca ao outro, ao grupo, à sociedade envolvente. Ou seja, a ideia de obrigação, dever, dívida, pagamento, código de conduta, diz sempre de algo que se realiza no espaço sagrado de terreiro, no culto. No candomblé, o culto é todo ele organizado em torno de sacrifícios rituais e muitas vezes pessoais, como consequência (Prandi, 1991, p. 155).

As obrigações, quando já ofertadas, impõem algumas restrições a quem as ofertou, essas restrições são chamadas de resguardo ou preceito, que durante um período, pode inibir o filho de Santo a não consumir determinados alimentos, não poder sair em determinados horários, dentre várias outras restrições, é o respeito a essas imposições do resguardo que afina a relação do indivíduo com sua ancestralidade, e não existe um mecanismo avaliador do quanto se cumpre ou não, acredita-se que as entidades sustentam os filhos e filhas para que não se desviem do propósito, bem como na consciência do sujeito que oferta a obrigação, onde mais um aspecto de antipedagogia é apresentado, o mecanismo de autoavaliação é fundamental, tanto para a obrigação quanto para os possíveis caminhos que esta trará para a vida, tanto dentro quanto fora do Terreiro.

Com essa organização no Terreiro, podemos compreender sua divisão a partir de segmentos. Sendo: abiãs os novatos não iniciados; iaôs aqueles que já passaram por um processo de iniciação; a partir daí o iniciado passa por mais alguns rituais: a obrigação de um ano; de três anos, até alcançar o posto de ebômi, a saber: iniciados que já pagaram a obrigação

de sete anos. Ogãs e Ekedis que são pais e mães auxiliares da casa, com responsabilidades sobre o trato com os filhos e filhas e suas entidades, bem como o suporte, a organização e preparação de todos os ritos celebrados ou não celebrados junto à mãe ou ao pai, responsáveis pela casa de Axé. Por fim, os responsáveis por todos os filhos e filhas, pais e mães da casa e suas entidades, a mãe/pai de Santo que tem a responsabilidade com todas as entidades daqueles/as que compõem (que têm ou não cargo) o Terreiro, entendendo suas necessidades, pedidos e cuidados.

Compreender que no Terreiro as experiências e relações com o saber são proposições que partem de um arcabouço comum e único, não quer dizer que toda forma de ensinar ou mediar o conhecimento é a mesma, pois, partimos do princípio que cada ser tem uma experiência singular, dando a ela significados particulares que podem ou não ser compartilhados. Essa forma de lidar com o saber apresenta o que chamamos de em-SI-nagem, que basicamente é o saber contido na experiência vivida por cada um. Ou seja, os significados de uma experiência coletiva reelaborados a partir da acomodação singular do saber, que se converte no aprender ou sobre aquele saber ancestral, por vezes ressemantizado e ressignificado a partir do eu, porém sempre preservando os aspectos essenciais apresentados. Essa é uma forma de entender a personalização do saber, que parte do entendimento de que cada um é um, não sendo possível aplicar uma fórmula generalista e reducionista na mediação de saberes ancestrais, sendo ele então mediado pela vivência de cada filho e filha e o cargo que este ocupa na hierarquia.

Desse modo, o saber no Terreiro de Candomblé é circular, apesar de controlado, em momento algum é limitado ou se finda. Todo momento é propício para aprender e todo aprendizado é reverberado.

Cozinha, saberes e práticas: é hora do jejum

No Terreiro encontramos diversos espaços sagrados, cada um deles com a própria especificidade, mediando saberes e práticas para o mundo profano e religioso, alimentando os corpos daqueles que frequentam e os espíritos encantados que sustentam a casa. A cozinha tem grande responsabilidade nas atividades celebradas, ela manuseia, prepara e oferece axé em forma de alimentos consumidos pelos filhos e filhas da casa, pela comunidade que acessa o espaço e pelas entidades cultuadas no local. O professor Ferreira infere “A cozinha funciona como o coração do terreiro – uma das maiores salas de aula do Terreiro-escola” (Ferreira, 2021,

p. 85), dentro desse espaço, é exigida a compreensão da dimensão simbólica e da especificidade dos materiais e suas funções. “A cozinha é um compromisso firmado para tudo o que acontece no terreiro [...] Os rituais são regados e celebrados pelas comidas” (Lody, 2004, p. 43), e todo preparo dessa comida envolve o axé daqueles que a preparam, podendo ali cada preparo ter o axé de uma pessoa diferente. Na cozinha ainda está posta a condição hierárquica do Terreiro, sendo aquelas e aqueles que têm cargo responsáveis diretos pelo manuseio e preparo da comida dos Orixás e entidades, os filhos e filhas iniciados em muitos casos acompanham esses processos, observando e absorvendo tudo que é possível. Já os mais novos se envolvem no preparo do alimento para a comunidade externa, ou em atividades indiretas que auxiliam o preparo da comida oferecida ao sagrado. É importante ressaltarmos que a comida preparada para as entidades, é consumida exclusivamente por elas, tendo acesso restrito.

Outra consideração percebida é que cada Orixá e entidade tem sua singularidade também representada na comida oferecida, seja na predileção e interdições alimentares, ou na composição e arranjo dos alimentos no prato.

Oferendas de comida fazem parte da rotina das mães e filhos de santo, marcam o cotidiano de um terreiro, desde a mais simples – um pratinho de milho branco cozido para Oxalá e pipoca para Obaluaê – até as mais elaboradas, que envolvem diversos materiais e preparativos mais trabalhosos. As comidas ofertadas para os orixás, depositadas ao pé dos assentamentos, são feitas com os ingredientes prediletos de cada um e exibidas em belas composições de cor e textura, que não raro desenham algum elemento distintivo da divindade (Rabelo, 2014, p. 253).

Para acessarmos esses saberes, é necessário conhecermos as histórias dos Orixás, que são contadas de várias maneiras, nos cânticos, danças, cores, vestimentas, dentre outros, bem como contamos com os corpos-biblioteca, sendo eles: aquelas/aqueles mais velhos que acessaram as histórias e suas interpretações vinda de ancestrais, que mantiveram a compreensão, como mecanismo de singularidade e tradição. A tradição dos preparos observados, utensílios e disposição dos pratos, também seguem as determinações dos mais velhos. Miriam Rabelo aborda sobre alguns preparos simples citando a pipoca de Obaluaê, no terreiro chamado de *Doburu*⁷, a flor do milho. No caso desse preparo algumas singularidades são notadas, inicialmente se acorda o milho proferindo a saudação *atotô*⁸, mesma saudação do

⁷ **Doburu** (Kwa) (°LS) - s. Var **guguru**. **Guguru** (Kwa) (°LS) – s. pipoca. Var. **doburu**, **duburu**. Ver **maçango**. Yor. Gúgúrú. (Castro, 2001. p. 222-224).

⁸ **Atotô** (Kwa) (PS) – exp. grito de saudação para **Omulu**, sempre acompanhado pelo gesto de tocar na testa e no chão com a ponta dos dedos. Ver **ojuberô**. Yor. Atótó/Fon totó (Castro, 2001, p. 160).

Orixá que receberá tal oferenda, na tradução para o português compreende ao “silêncio”, forma de reverência ao rei da terra, na segunda parte do processo utiliza-se areia lavada para estourar o milho, devido a ligação deste Orixá com a terra e o milho, para finalizar o processo, acrescenta-se lascas de coco da Bahia, é imprescindível aqui uma determinada atenção nas especificidades dos preparos e cortes dos ingredientes. Esse prato e o Orixá que o recebe é contado em alguns ditos populares que veiculam no Terreiro, apresentado da seguinte maneira: certa vez Xangô deu uma festa e convidou todos os Orixás, menos Obaluaê, devido a suas chagas e aparência. Sabendo do festejo ele foi até o local onde se celebrava e ficou olhando de fora a alegria com que todos dançavam e cantavam, mesmo se esgueirando pelos cantos e tentando de alguma forma se esconder, sua presença logo foi notada, já que as palhas que o cobriam eram facilmente percebidas. Percebendo aquela situação, Iansã constata que Obaluaê estava ali, então o convida para o meio da roda, a dança dela era tão efusiva que logo começou uma ventania e as palhas de Obaluaê levantavam, e seu corpo azeitado para alívio das feridas brilhava, todos ficaram encantados com o que acontecia, logo, os ventos de Iansã e o calor da festa de Xangô fizeram as feridas estourarem e esse estouro produziu o *doburu*.

Outro alimento de grande importância é chamado de acaçá⁹, uma pasta de milho branco ralado ou moído enrolado ainda quente na folha de bananeira. Este prato está presente em quase todas as celebrações e cerimônias, compondo os rituais de vida e de morte, bem como nos mais simples e complexos processos de limpeza. Neste prato podemos compreender mais uma vez a importância dos elementos e das formas que estes assumem dentro do Terreiro de Candomblé, pois a pasta de milho branco sem ser envolta na folha de banana é chamada somente de eco (èko). Já foi observado que o preparo e manuseio do acaçá demonstra um recorte da hierarquia, na maioria dos casos sendo supervisionado pela mãe de Santo. O preparo da pasta de milho e seu boleamento normalmente é feito pelos filhos e filhas mais velhos, já o envolvimento da massa na folha de bananeira pode ser feito pelos mais novos, que por vezes sentem dificuldades no processo, porém, como a prática é a essência da antipedagogia do Terreiro, aguarda-se o tempo necessário para que aprendam uma instrução aqui, outra acolá, e o acaçá vai tomando a forma que se espera, aqueles que ainda não estão da forma que deveriam são feitos novamente até que se padronize e o aprendizado seja concluído.

⁹ **Acaça** (Kwa) 1. (°BR) – s. m. bolo de milho branco ou amarelo, cozido até se tornar gelatinoso e envolvido, ainda quente, em folha de bananeira; refresco de fubá de milho ou de arroz, fermentado em água açucarada; (p. ext.) coisa apetitosa, refrescante, Ver. **acaçá-de-leite**, **acaçá-de-milho-branco**, **acaçá-vermelho**. Cf, **ecó**. Fon akasá, akasã (Castro, 2001, p. 139).

O fundamento contido no preparo e sua importância nem sempre são apresentados, mas é sempre enfatizada a importância e os cuidados que se deve ter no preparo de toda e qualquer comida, pois da confecção ao consumo a energia vital circula, e sem o axé, não há *ajeum*¹⁰. Essa reflexão sobre a cozinha e o preparo de alguns pratos é mais um exemplo que demonstra a flexibilidade e circularização dos saberes e práticas, novamente recorremos a Ferreira (2021), quando afirma “não tenho como separar os conteúdos, todos eles são complementares” (Ferreira, 2021, p. 85). A fragmentação de conhecimentos é uma prática que não se reconhece no Terreiro nem na antipedagogia, já que neles se preserva a inteireza dos seres e saberes, pois é a partir dela que as práticas afro-indígenas referenciadas se reverberam. Não é possível considerar a vida sem admitir suas expansões, saber é vida enquanto possibilidade, os corpos humanos que preparam o ajeum, animais e grãos que compõem os pratos são diversas dimensões do viver, e cada dimensão revela sua necessidade, sua singularidade e seu modo de preparo, requerendo conhecimentos e habilidades específicas.

Ewê asá ô: salve as folhas sagradas

O Terreiro de Candomblé tem como uma de suas funções tornar recursos reais, visíveis e palpáveis em produto sagrado, valendo-se da cosmovisão que direciona o olhar e as interpretações para classificar as formas e funções de cada elemento, desse modo, na organização dos rituais, percebemos a utilização de diversos recursos, e a energia que cada um deles compõe para o tipo de culto celebrado. Sendo o Candomblé uma religião de estreita relação com os elementos naturais, as folhas ocupam diferentes lugares nas mais diversas formas e funções. Dentro desse universo de resignificação e ressemantização, as folhas assumem diferentes papéis, a colheita, manuseio e preparo delas não são atribuídos de forma aleatória, uma vez que nos ritos os seres humanos são parte do processo, que se torna coeso quando a relação entre humano, natureza e sagrado é harmônica. É importante refletirmos também que as folhas e ervas cumprem seu papel na cosmologia e manutenção de aspectos da matriz afro-indígena-brasileira criada na casa de culto.

Os africanos escravizados em terras brasileiras buscaram folhas e vegetais que se aproximassem daquelas utilizadas nos rituais celebrados em África, na Bahia encontraram

¹⁰ Ajeum - Comer, ou comer juntos, significado colhido junto aos integrantes do terreiro pesquisado. Encontramos, também: “Ajeun = Jeun – Pessoa que come comida. Ex.: Jeun Ko Ku. Comeu e vai morrer”. (Portugal, 1992, p. 49); **Ajeum** (kwa)1. (LS) – s. / v. comida; comer. Var. **jeum**, **onjé**. Cf. **inguidá**. Yor. Jeun. 2 (LS) – exp. convite para comer. Yor. Wajeun, venha comer (resp.) àjé mánún, coma em paz (Castro, 2001, p. 148).

algumas, porém a grande maioria das espécies encontradas eram desconhecidas, o que introduziu nos cultos desterritorializados novas ervas em substituição a aquelas não encontradas.

No contexto afro-brasileiro, o conhecimento iorubá das plantas litúrgicas veio da África para o Brasil por meio das centenas de encantamentos memorizados em versos em que se ditavam os poderes das folhas e dos orixás aos quais pertenciam. Desta forma, os negros quando chegavam ao Novo Mundo, desprovidos da maioria das folhas sagradas com quais conviviam em seus locais de origem, passaram a se ajustar à nova realidade, incorporando ao seu acervo de conhecimentos sobre as plantas rituais, as novas espécies vegetais, não só as nativas, aprendida com os indígenas, como também, aquelas exóticas, introduzidas pelos colonizadores, trazidas de outras regiões do mundo (Almeida, 2011, p. 25).

Sobre a utilização das plantas, Oliveira *et al.* (2007, p. 82) consideram:

A utilização de plantas nestas comunidades, podem ter finalidade mágico encantada, finalidade de prevenção ou tratamento de saúde, ou ambas a um só tempo, sem distinções rígidas entre males ou benefícios a que se atribuem causas físicas ou simbólicas e sem separação clara entre corpo e espírito.

No Terreiro a natureza é requisitada a todo momento, Verger (2005) declarou que a força das folhas e ervas fazem parte da farmacopeia africana. Conforme apresentado acima, o manuseio de ervas e folhas deve seguir recomendações e regras específicas, tanto pela força e axé produzido, quanto pelo Orixá que é responsável por todas as folhas e ervas, conhecido como Ossaim. A colheita é feita somente com a permissão do Senhor das ervas, e muitas vezes o pedido é feito com rezas, cantigas ou somente se pede licença (*agô*), Ossaim é detentor de um poder singular, pois suas folhas não atendem somente aos humanos, os Orixás também se banham com o poder contido no sangue verde delas, cercadas de segredos e mistérios, as observações de seus poderes e versatilidade é ato difícil de descrever. Alguns banhos produzidos com as ervas chamam a atenção, Barros (2003) aponta o *Ágbo* como um dos mais importantes, presente nos ritos de iniciação e compondo grande parte das obrigações celebradas na casa de culto, é interessante observar a flexibilidade desse banho e sua função, nesse caso, a diferenciação de finalidade faz parte do segredo da religião, mas, acreditamos que nos processos de preparação do banho, a forma de macerar as folhas, as rezas e cantigas entoadas certamente se diferenciam atendendo as necessidades do culto no qual serão utilizadas. Os banhos produzidos também precisam de atenção, pois nem todo banho pode ser dos pés à cabeça, uma vez que alguns banhos, quando despejados na cabeça, podem produzir o estado de presença

espírito-ancestral, chamado no Terreiro de “virar no Orixá”. É percebido que os filhos e filhas da casa, em alguns cultos específicos, tomam o banho com as ervas, porém não são todos os banhos que os filhos e filhas mais novos podem manusear, sendo assim, quando estão no banheiro, chama-se alguma pessoa mais velha para despejar o banho em seu corpo. Vale ressaltar que, no Terreiro observado, homens despejam banho em homens e mulheres despejam em mulheres.

Aduzir acerca dos banhos, ervas e folhas sagradas nos conduz a uma discussão sobre a medicina tradicional, colocada como um dispositivo utilizado pela população baseada na fé e na busca de uma melhoria

A medicina concebida pelo candomblé, presente nos espaços urbanos e rurais das cidades, coloca-se como uma opção diante das necessidades da atenção à saúde, apesar da situação marginal e estigmatizadora, cuja associação remonta ao processo histórico da religião (Araújo, 2013, p. 23).

Outra face antipedagógica identificada é o trato com a medicina tradicional, responsável por muitos tratamentos e limpezas feitas no dia a dia do Terreiro. Muitas ervas representam determinados domínios, requerendo manuseio, cântico, reza e preparo específico, como apresentado, por vezes, o saber contido nessa especificidade não é mediado de forma explícita, aquele corpo que já acessou os conteúdos e os saberes assume, inicialmente, a posição que trata e prepara as ervas, outros observam e aguardam a oportunidade de participar efetivamente do processo, desse modo, percebemos que a aprendizagem se estabelece em múltiplas formas.

Outra forma de saber dentro da casa de louvação, o/a Orixá que é identificado/a quando se observa a perspectiva da doença que está atrelada à cosmologia da religião, o tratamento proposto e apresentado pela zeladora, e está diretamente relacionado ao que lhe foi revelado no jogo de *buzo*¹¹, a saber

O jogo de búzios, nada mais é do que um sistema divinatório de Ifá, correspondente à interpretação básica dos dezesseis principais odùs, onde estes se apresentam, juntamente com divindades, para solucionar, aconselhar, questionar, ajudar etc. uma determinada pessoa (Pires; Escada, 2001, p. 76).

Assim, o ponto de partida para a preparação dos banhos e chás está dado. No atendimento aos clientes, a mãe de Santo acompanha todos os processos, e explica a forma de se utilizar o chá e os banhos, em muitos casos, os banhos que são levadas para casa não podem

¹¹ **Buzo** (FB) (° PS) – s. m. concha do mar, que servia de moeda na África [...] e é muito usada em adornos rituais e no jogo de **Ifá**. Var. **buzo-da-costa**, **buzo fêmea**, **buzo macho**. Ver **acué**, **jimbo**, **ouô**. Cf. Port. Búzio. (Castro, 2001, p. 182).

ser despejados na cabeça, já que a força das ervas pode provocar estado de lassidão. É importante destacarmos que em nenhum momento é sugerido a pausa ou suspensão do tratamento medicamentoso prescrito pelos profissionais da saúde, a medicina tradicional utilizada no Terreiro observado surge apenas como complemento na busca de um equilíbrio entre corpo e espírito.

Isto feito, compreendemos as ervas como um elemento indispensável, tendo seus significados e efeitos atribuídos por meio dos segredos, cantigas e rezas que regem seu encantamento e sendo o Terreiro um espaço de aspectos e saberes antipedagógicos, as folhas são polissêmicas, seus efeitos são estabelecidos ainda em seu preparo, podendo uma mesma erva atender mais de uma necessidade. As ervas refletem a amplitude das compreensões e contribuem com a afirmação da antipedagogia, pois um mesmo elemento não necessita atender exclusivamente a uma única finalidade, pois para cada demanda um canto encanta, então, um mesmo saber ou prática pode ser utilizado de várias formas.

Considerações finais

No Terreiro de Candomblé, a mediação de conhecimentos e saberes é singular, podendo sofrer variação de Terreiro para Terreiro, tendo como baluarte dessa singularidade o pertencimento ancestral. A mediação é baseada em práticas ancestrais que são socializadas oralmente, de geração para geração, nas quais os conhecimentos e saberes são considerados sagrados e, por isso, precisam ser respeitados e honrados. Estes, por sua vez, são apresentados de forma personalizada, adaptando-se às necessidades, capacidades e à posição ocupada por cada aprendiz, sendo a antipedagogia observada e vivenciada no Terreiro que nos recebeu, pode não operar ou até mesmo existir em outros espaços, dada sua proposta não hegemônica. Deste modo, compreendemos que a abordagem personalizada é possível devido à proximidade e confiança que existe entre a/o zeladora/zelador e seus filhos e filhas, que compartilham valores, crenças e objetivos comuns e os consideram enquanto corpos-bibliotecas.

Além disso, os saberes e conhecimentos podem ser mediados nos rituais, cerimônias e práticas cotidianas, o que permite uma aprendizagem prática e imersiva, se valendo do corpo e mente como uníssonos. Os iniciados, por exemplo, são solicitados a participar ativamente das atividades do Terreiro, a fim de observar, absorver e incorporar os aprendizados e assim cultivá-los em sua vida cotidiana. Ao contrário do que pode parecer, essa abordagem antipedagógica não é desorganizada ou aleatória, pelo contrário, é baseada em uma tradição enraizada, que foi

elaborada e reelaborada ao longo de muitos anos, adaptando-se às necessidades e realidades locais. Essa é uma forma de mediação de saberes e conhecimentos que valoriza a vida, a experiência, a intuição e a sensibilidade, em vez de uma abordagem meramente racional e intelectual.

Portanto, a mediação de saberes e conhecimentos dentro do Terreiro de Candomblé é baseada em uma abordagem antipedagógica, que valoriza a personalização, a experiência e a prática, tornando o aprendiz a figura central de seu próprio aprendizado, enraizando nele os saberes e conhecimentos mediados direta e indiretamente, valendo-se das experiências corporais, não depende exclusivamente de um estado de presença de plena consciência.

Referências

ALMEIDA, M. Z. **Plantas medicinais e ritualísticas**. 3. ed. Salvador: EDUFBA, 2011. DOI 10.7476/9788523212162. Disponível em: <https://books.scielo.org/id/xf7vy>. Acesso em: 8 mar. 2024.

ARAÚJO, K. A. **Concepção de saúde-doença-cuidado relacionada às práticas do candomblé em Boa Vista**. 2013. Dissertação (Mestrado em Ciências da Saúde) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Saúde, Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, 2013. Disponível em: <http://repositorio.ufrr.br:8080/jspui/handle/prefix/705>. Acesso em: 8 mar. 2024.

BRAGA, J. S. **A cadeira de Ogã e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

BARROS, J. F. P. **Ewé Orisà: uso litúrgico e terapêutico dos vegetais nas casas de Candomblé jêje-nagô**. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

DORE, R.; SOUZA, H. G. Gramsci nunca mencionou o conceito de contra hegemonia. **Cadernos de Pesquisa**, São Luís, v. 25, n. 3, p. 243-260, jul./ set. 2018. DOI 10.18764/2178-2229.v25n3p243-260. Disponível em: <https://periodicoeletronicos.ufma.br/index.php/cadernosdepesquisa/article/view/9961>. Acesso em: 8 mar. 2024.

FERREIRA, T. **Pedagogia da circularidade: ensinagens de Terreiro**. Rio de Janeiro: Telha, 2021.

GAUTHIER, J. *et al.* **Pesquisa em enfermagem: novas metodologias aplicadas**. Rio de Janeiro: Guanabara/Koogan, 1998.

LIMA, V. C. **A família-de-santo dos candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais**. 2. ed. Salvador: Corrupio, 2003.

LODY, R. **Santo também come**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

OLIVEIRA, M. F. S.; OLIVEIRA, O. J. R. **Na trilha do Caboclo**: cultura, saúde e natureza. Vitória da Conquista: UESB, 2007.

OLIVIO, P. G. Presentación de la antipedagogía. **Crítica**, [s. l.], v. 1, n. 1, jan.-jun. 2016. Disponível em: <https://www.critica.org.mx/Pedro.pdf>. Acesso em: 8 mar. 2024.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, E. (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e Ciências Sociais - perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 227-278.

PIRES, N. F.; ESCADA, F. **Búzios**: a interpretação dos segredos. São Paulo: Madras, 2001.

PRANDI, R. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PRANDI, R. **Os candomblés de São Paulo**: a velha magia na metrópole nova. São Paulo: HUCITEC; Editora da Universidade de São Paulo, 1991.

RABELO, M. C. M. **Enredos, feituas e modos de cuidado**: dimensões da vida e da convivência no candomblé. Salvador: EDUFBA, 2014.

VERGER, P. **Fundação Pierre Verger**: pesquisas: plantas. Disponível em: <https://www.pierreverger.org/br/pierre>. Acesso em: 16 jul. 2023.

Submetido em 20 de julho de 2023.

Aprovado 11 de dezembro de 2023.