



entrevista

uma conversa espiralada entre o terreiro e a ancestralidade: infância, comunidade e pertencimento

autores

edna olimpia da cunha

secretaria municipal de educação, duque de caxias, rio de janeiro, brasil

e-mail: olimpiaportprof@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3919-0169>

wanderson flor do nascimento

universidade de brasília, brasília, brasil

e-mail: wandersonn@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3250-3476>

doi: [10.12957/childphilo.2025.89258](https://doi.org/10.12957/childphilo.2025.89258)

entrevistadora

edna olimpia da cunha

entrevistado

wanderson flor do nascimento

resumo

O texto apresenta uma conversa entre a professora Edna Olimpia da Cunha e o professor Wanderson Flor do Nascimento, realizada na histórica Pedra do Sal, no Rio de Janeiro, que discute a infância a partir das tradições africanas e dos modos de pensar dos terreiros. O diálogo aborda o tempo espiral e a figura de Exu, que, representado como uma criança, carrega a memória coletiva e brinca com o tempo, conectando passado e presente. Essa perspectiva rompe com visões lineares e ocidentais de infância, reconhecendo as crianças como manifestações vivas da ancestralidade. A noção de comunidade é central na conversa, sendo descrita como uma entidade histórica e relacional que antecede e sustenta o indivíduo. A educação, por sua vez, é abordada como um processo contínuo, relacional e coletivo, enraizado nas práticas comunitárias, na oralidade e na ética. Nos terreiros, a ancestralidade é



vivida no presente, desafiando lógicas neoliberais e coloniais que fragmentam a coletividade e priorizam o individualismo. A professora e o professor destacam o papel político dos terreiros como espaços de resistência e formação, os quais integram tradição, pertencimento e transformação. As práticas valorizam a interdependência entre os membros da comunidade, criando modos alternativos de existir e educar. A continuidade desse modelo formativo, que questiona paradigmas hegemônicos, depende de um engajamento político e comunitário capaz de sustentar essas formas ancestrais de convivência, memória e formação.

palavras-chave: infância; ancestralidade; comunidade; tempo espiralar.

a spiral conversation between the “terreiro” and ancestry: childhood, community and belonging

abstract

The article presents a conversation between Professor Edna Olimpia da Cunha and Professor Wanderson Flor do Nascimento, held in the historic Pedra do Sal, in Rio de Janeiro, which discusses childhood from the perspective of African traditions and the ways of thinking of the “terreiros”. The dialog addresses spiral time and the figure of Exu, who, represented as a child, carries the collective memory and plays with time, connecting past and present. This perspective breaks with linear, Western views of childhood, recognizing children as living manifestations of ancestry. The notion of community is central to the conversation, being described as a historical and relational entity that precedes and sustains the individual. Education, in turn, is approached as a continuous, relational and collective process, rooted in community practices, orality and ethics. In the terreiros, ancestry is lived in the present, challenging neoliberal and colonial logics that fragment collectivity and prioritize

individualism. The teacher highlights the political role of terreiros as spaces of resistance and formation, which integrate tradition, belonging and transformation. The practices value interdependence between community members, creating alternative ways of existing and educating. The continuity of this formative model, which questions hegemonic paradigms, depends on a political and community engagement capable of sustaining these ancestral forms of coexistence, memory and formation.

keywords: childhood; ancestry; community; spiral time.

una conversación en espiral entre el terreiro y la ancestralidad: infancia, comunidad y pertenencia

resumen

El texto presenta una conversación entre la profesora Edna Olimpia da Cunha y el profesor Wanderson Flor do Nascimento, celebrada en la histórica Pedra do Sal, en Río de Janeiro, en la que se habla de la infancia desde la perspectiva de las tradiciones africanas y las formas de pensar de los terreiros. El diálogo trata del tiempo en espiral y de la figura de Exu, que, representado como un niño, es portador de la memoria colectiva y juega con el tiempo, conectando pasado y presente. Esta perspectiva rompe con la visión lineal y occidental de la infancia, reconociendo

a los niños como manifestaciones vivas de la ancestralidad. La noción de comunidad ocupa un lugar central en la conversación, describiéndose como una entidad histórica y relacional que precede y sostiene al individuo. La educación, a su vez, se aborda como un proceso continuo, relacional y colectivo, enraizado en las prácticas comunitarias, la oralidad y la ética. En los terreiros, la ancestralidad se vive en el presente, desafiando las lógicas neoliberales y coloniales que fragmentan la colectividad y priorizan el individualismo. El profesor destaca el

papel político de los terreiros como espacios de resistencia y formación, que integran tradición, pertenencia y transformación. Las prácticas valorizan la interdependencia entre los miembros de la comunidad, creando formas alternativas de existir y de educar. La continuidad de este modelo formativo, que cuestiona paradigmas hegemónicos, depende del compromiso político y comunitario capaz de sostener estas formas ancestrales de convivencia, memoria y educación.

palabras clave: infancia; ancestralidad; comunidad; tiempo espiral.

uma conversa espiralada entre o terreiro e a ancestralidade:

infância, comunidade e pertencimento

Transcrição da entrevista com o professor Wanderson Flor, da Universidade de Brasília, realizada em 8 de abril de 2024, por ocasião de sua vinda para a aula inaugural do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ). Nesse dia, durante a manhã, percorremos a Lapa, pois Wanderson queria visitar o Negro Muro¹, pintado pelo artista Cazé, no qual homenageia filósofas e filósofos negros, entre eles o próprio Wanderson. Seguimos para a Pedra do Sal e entramos num boteco para almoçar. Nossa conversa se deu nesse lugar de resistência do Rio de Janeiro, localizado no bairro da Saúde. A Pedra do Sal faz parte da região conhecida historicamente como Pequena África. Ao som de um samba ao fundo, saboreando comida gostosa, iniciamos a conversa...

Edna: Estamos aqui, no Boteco da Pedra do Sal, com o nosso querido Wanderson Flor, saboreando uma boa comida... Gostaria de, em primeiro lugar, pedir licença para a espiritualidade e agradecer também a nossa ancestralidade por estar aqui, por estarmos vivendo esse momento. Pedir licença e agradecer também ao Wanderson, por sua disponibilidade, o carinho, a acolhida, para a gente bater um papo, conversar... Wanderson, obrigada por tudo, gratidão! A gente vai começar falando um pouquinho sobre infância... Nós, no grupo do Núcleo de Estudos de Filosofias e Infâncias (NEFI)² da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), há muito tempo nos dedicamos a estudar as infâncias, no plural, e eu queria te ouvir um pouquinho, nesse início de conversa, sobre teu livro *Entre apostas e heranças* (Flor do Nascimento, 2020). Me permita abrir aqui no capítulo “Infância e formação: entre temporalidade, memória e ancestralidade” (Flor do Nascimento, 2020, p. 53-64), justamente em que você tratará da relação entre infância e formação; temporalidade, memória e ancestralidade. Você apresenta esse capítulo de uma forma muito bonita, instigante, e nos convida a outros modos de pensar em infâncias. Você vai pela tradição africana, o tempo

¹ Negro Muro é um projeto de Pedro Rajão e Fernando Sawaya, mais conhecido como Cazé, que consiste em mapear a memória negra através da arte urbana. Disponível em: <https://intervencoestemporarias.com.br/intervencao/negro-muro/>.

² Para mais informações sobre o NEFI: filoeduc.org.

nessa cosmovisão... Gostaria de te ouvir um pouco mais sobre isso. Vamos começar por aqui, comentando esse capítulo do livro... estudando as infâncias dentro dessa tradição africana...

Wanderson: Bom, primeiro quero te agradecer pelo convite. E saudar também o senhor da comunicação: hoje é segunda-feira, dia de Exu, que é o senhor da comunicação e o senhor da palavra. E não é à toa que eu começo saudando Exu para falar sobre infância. Muitas representações de Exu são vinculadas à infância, como em Cuba, por exemplo, e em outros lugares nos quais a imagem de Exu nos chega. Aí, Exu é um menino que carrega na mão uma chave. E essa é uma das representações que vemos de Exu no Rio Grande do Sul.

Como eu cresci no terreiro³ – fui uma criança de terreiro –, sempre vivi muito envolto a essas imagens; mais as do orixá Exu do que as da infância. Porque a imagem de infância, ou pelo menos a palavra “infância”, não é muito presente no vocabulário do terreiro. Não há uma palavra, na língua iorubá falada nos terreiros, para a infância, embora haja uma representação dos começos da vida e o que esses começos significam... e Exu é uma dessas imagens, uma dessas figuras. É por isso que Exu, muitas vezes, é representado como um menino, mas um menino que começa, que abre tudo e, por isso, ele é o que come primeiro, assim como as crianças e, muitas vezes, é o mais velho, ao mesmo tempo, porque todo mundo depende dele em alguma medida para se comunicar. Ele é aquele que oferece a palavra para os demais.

Essa representação dele como uma criança, usando a nossa terminologia, é interessante porque torce a ideia de criança como um projeto para o futuro, a criança é o futuro do nosso povo, da nossa nação, da nossa família, etc. Isso não é o caso para Exu. Exu é sempre aquele que provoca dobras no tempo, ele está no passado, está no presente, ele é a memória que se movimenta, é a encarnação da memória. Ele é um mensageiro. E o mensageiro, acima de tudo, precisa da memória. Ele carrega na memória a mensagem que precisa ser transmitida. Só que, como um menino, ele brinca com as palavras, brinca com a memória. A ideia da brincadeira é muito próxima da imagem de Exu, essa figura irreverente e, por isso, muita gente o entenderá como um *trickster*. A ideia de que ele seja um brincalhão é muito forte nos terreiros.

³ Os terreiros são territórios experienciais nos quais se vivenciam as tradições de matrizes africanas e afro-ameríndias, tais como os candomblés e as umbandas.

Isso fez com que eu visse essa experiência de infância, para pensar na educação, de modo que não precisasse movimentar a memória com o futuro, em uma relação com o futuro. É por isso que, nesse capítulo, fiz uma espécie de contraste com o debate de Nietzsche (2010), no *Zaratustra*, usando uma das parábolas que ele traz ali, a das três metamorfoses, em que a criança é potência porque a criança não tem um ressentimento, ao contrário do camelo e do leão, porque a criança não tem passado.

A criança, no terreiro, assim como o Exu, é principalmente passado. Ela é a reencenação presente de um passado sempre intenso e, portanto, ela nunca é entendida como algo que ainda será. É, pelo contrário, aquilo que *vem sendo*, é um presente que vem sendo e que, portanto, nos informa uma relação outra com a própria temporalidade, com a abertura, com a tentativa de fazer outras coisas com o próprio tempo, que não se abrir a um futuro sobre o qual não sabemos muito.

Por isso, essa imagem da infância que aparece no terreiro é, sobretudo, uma imagem de uma ancestralidade que persiste. Essa figura da criança, no terreiro, é um signo dessa ancestralidade que nos habita e que nos fala que a ancestralidade move o tempo de duas formas: ao dizer que as crianças não são o futuro, mas também diz que a ancestralidade não é só o passado; a ancestralidade também vive no presente, no corpo da criança. Na experiência da criança, o presente e o passado se encontram. O que acontece daí em diante depende de como a gente viva; por isso, o terreiro não tem uma preocupação tão forte com o futuro, mas tem uma preocupação forte com o que a gente é, com o modo com o qual vivemos a ancestralidade, com o como vivemos e o que a gente quer fazer com isso.

É um signo da infância que me parece muito interessante para pensar a educação, que não seja um treinamento das pessoas para o futuro, uma preparação para o que a gente não sabe exatamente o que é, mas para pensar nessa relação com uma tradição que não seja repetição que aprisione, que seja capaz de produzir outros sentidos, produzir outros mundos.

Edna: Esse capítulo tem uma imagem que gosto muito... Vou ler o trechinho que está na página 58, que diz assim: “O tempo com qual a criança está conectada aqui é expresso nessa repetição do dinâmico, do instável, do incerto com um compromisso com o passado que a todos rege. Não há aqui um eterno retorno do mesmo, mas um eterno retorno da pirueta, que tem sempre o

compromisso com o chão que vem antes”. Acho muito interessante, instigante e bonita essa imagem, esse tempo da criança, esse tempo da infância que você traz e que também tensiona muito essa concepção hegemônica que a gente tem desse tempo linear, dentro de uma visão hegemônica ocidental. Torna-se um desafio a gente fazer um exercício para pensar nessas infâncias plurais com essa ideia de um tempo que faz uma pirueta, “o eterno retorno da pirueta...”. Isso me fez lembrar também de um capítulo que li, escrito por Tiganá Santana (2022), que traz uma imagem que tentarei colocar lado a lado dessa imagem tão bonita do “eterno retorno da pirueta”. O Tiganá Santana falará desse tempo da ancestralidade como “um tempo que se dilata, um tempo dilatado”... Queria te ouvir um pouco sobre isso, esse “tempo da pirueta” ao lado desse “tempo dilatado”, a partir dessa imagem da infância como Exu, que você trouxe, aqui, como senhor dos caminhos, da palavra...

Wanderson: O tempo de Exu, assim como o próprio corpo de Exu, é uma espiral... É esse o movimento da espiral, que a gente não sabe exatamente se está indo para frente ou para trás, porque a espiral pode ir em qualquer um dos sentidos, não tem necessidade que a espiral vá só para frente e, muito menos, que ela vá só para trás: ela roda nos dois sentidos. Essa aparente ambiguidade dos sentidos/tempos é o que me interessa: esse giro da pirueta é o giro da espiral, do corpo e do tempo de Exu... E essa temporalidade é sempre expansiva, uma potência de expansão, tal como o Tiganá vem pensando com a abordagem de Fu-Kiau (2024).

Essa ideia é a de um tempo vivo, que não é só um sequenciamento de eventos; o tempo não é só aquilo que a gente percebe porque os eventos estão acontecendo; pelo contrário, esse tempo – que se expande – é um tempo que também cria a possibilidade para o acontecimento dos eventos. Essa matriz espiralar do tempo – que Leda Maria Martins (2021a, 2021b) discute em *Afrografias da memória* e em *Performance do tempo espiralar* – tem a ver com essa relação de um presente que depende do passado – o que parece que é mais ou menos óbvio –, mas ele não depende só porque é uma sequência cronológica linear, mas exatamente porque ele se dobra; uma repetição criativa, móvel do passado, fazendo com que revivamos essa criança o tempo inteiro...

Isso é muito interessante, por exemplo, na experiência dos terreiros, na figura do Erê, que não é uma criança do passado, é uma criança do presente, é uma criança sempre presente. Você verá, no estado de Erê de uma senhora de 80 anos, uma criança do presente; não é uma memória de uma infância que já passou: é uma infância que se encarna naquele corpo, naquela experiência, naquela ancestralidade infinita no presente. É um passado-presente e um presente tributário de um passado que se move a cada vez que o presente necessita que o passado seja diferente. Não é um passado concluído, ele é um passado móvel. Às vezes nos parece que só o presente é construído... Mas não, tudo é construído; o passado também é... O Erê é uma figura que faz a gente entender isso, ele é um passado presente, uma criança que sempre volta, que sempre está aí...

Edna: Isso também nos faz pensar... Tentar desconstruir esse modo hegemônico de pensar a nossa relação com o tempo, tempo que a gente desde cedo aprendeu a perceber de modo linear, enfim... De acordo com o que você disse, é como se essas dimensões não tivessem uma demarcação e elas se interpenetrassem... É algo que, de certo modo, escapa ao controle. Porque essa concepção linear do tempo está muito, muito ligada a uma ideia de controlar o tempo *khronos*, de controlar tudo, de medir. Parece que o tempo que você nos traz escapa ao controle, não é? Me perguntando aqui a partir dessas imagens instigantes: esse tempo espiralar, da Leda Martins (2021a, 2021b), o tempo dilatado do Tiganá (2022), e o que faz o tempo que faz piruetas (Flor do Nascimento, 2020), conforme você diz...

Estamos numa Faculdade de Educação, estou pensando em como uma maneira mais plural e aberta de entender essa relação com o tempo, infância, criança, poderia contribuir nos cursos de formação, já que a gente pensa tanto na formação de um professor, uma professora, em uma licenciatura, num curso de pedagogia... De que maneira você acha que essas contribuições podem se potencializar?

Wanderson: Há duas coisas que eu queria frisar nessa sua pergunta. Uma das coisas tem a ver com o pressuposto dela: uma certa imagem do tempo, uma certa imagem da formação que estão colocadas... Embora sejam múltiplas na prática, heterogêneas, nem todo mundo opera com a mesma noção de tempo e muito menos com a mesma noção de infância e nem com a noção de formação.

Temos imagens que se hegemonomizam, que acabam organizando os currículos, as linhas de financiamento das pesquisas. Elas prevalecem, as suas publicações são mais respeitadas. Mas, por outro lado, temos experiências de vida, de formação em espaços não escolares, como é o caso do terreiro, que é um espaço de formação constante...

Nesse contexto, a noção de iniciação se refere ao início de um processo formativo que não acaba nem com a morte. Temos um processo contínuo, permanente de aprendizado: viver é se formar, viver é habitar nesse tempo em espiral. Não temos um mundo pronto, no qual já estejamos preparados e preparados para viver nele. Essa formação é incessante, então temos uma certa imagem de formação contínua e persistente, o que não é incidental. É uma consequência da estrutura da realidade percebida nos terreiros: precisamos nos formar o tempo inteiro!

A outra coisa é o fato de que esta não é uma concepção abstrata: é muito concreta para o território dos terreiros. É o jeito que todo mundo aprende; isso não é apenas uma teorização, não é um conceito em que as pessoas falam: “Ai, meu Deus do Céu, vamos nos opor a uma abordagem positivista...”. O terreiro não se preocupa com os modos de aprender dos outros lugares, e nem forma uma imagem reativa a um padrão de educação. Penso que esse seja um ponto importante. Na educação, tal como é vista e hegemonomizada nas faculdades de educação, há uma disputa entre modelos. Mas a percepção do terreiro não está em disputa com eles. Não é uma questão de um conflito entre dois projetos educacionais: esse é o primeiro ponto... Ali, no território do terreiro, já há uma experiência concreta, em que há uma escuta permanente das crianças e das infâncias, que são múltiplas, inclusive porque a própria capacidade de falar é atravessada pela infância de Exu, no exemplo dessa capacidade de começar.

A infância, Exu e a palavra estão ligados no terreiro. Isso não é abstrato, está na vivência. Por isso percebemos essa ideia da pirueta, da brincadeira, do lúdico, da ambiguidade, da contradição, da tensão: tudo se encarna no corpo de Exu. Isso não é abstrato. Então, teremos que lidar com as tensões da palavra, com as tensões da formação, com as múltiplas tensões que nos cercam. O terreiro não precisa teorizar sobre isso: é o chão do terreiro que tem nos contado sobre isso... Na medida em que as faculdades de educação, os processos de formação se abrem

para esses outros espaços formativos – em que não há uma dicotomia entre teoria e prática – você faz e pensa o que está fazendo, pensa fazendo e faz pensando (essas coisas não são separadas).

A ideia de aliar a experiência ao abstrato totalmente posta em prática nos terreiros, assim como a necessidade de aprender no coletivo, a existência de uma cadeia de responsabilidade entre o mais velho e o mais novo... Nada disso são modelos ideais – são práticas que já vemos funcionar. E eu não estou falando aqui de questões religiosas, espirituais. Mas de uma tradição formativa que se instaurou dentro do terreiro, que tem muito mais uma relação com uma certa percepção de ancestralidade como uma continuidade daquilo que se vem pensando na resistência, na criação, do que com um conflito com qualquer outro modelo educativo, acho que esse é o ponto...

Então, tenho a impressão de que na universidade, na Faculdade de Educação, sobretudo, gastamos uma energia gigantesca disputando os cenários educativos, o que nesse cenário político é importante... Mas isso não acontece no terreiro, porque o terreiro não é um lugar monolítico e homogeneizante, ou seja, mesmo quando o espaço é tensionado, não se busca necessariamente a hegemonia, mas se busca um bom espaço de convívio para lidar com outras propostas sem precisar dispendir tanto tempo e energia, que é mais desafiador por fazer conviver com a diferença, de fato. A hegemonia não está interessada na diferença, ou seja, é a diferença que precisa disputar com a hegemonia o seu lugar, para poder falar na universidade. É a diferença que precisa disputar com a hegemonia a possibilidade de falar no currículo, na prática pedagógica, ou na formação de maneira geral. Isso no terreiro não é um problema, as pessoas não são iguais e sabe-se disso, mas a diferença não gera poder por si mesma, e nem esvazia de poder também...

Então, o que me interessa nessas imagens de infância e de formação que vemos no terreiro é uma outra alternativa, não só de um projeto emancipatório, de um projeto aberto, mas de um outro jeito de lidar com a própria disputa pelo poder na formação. Isso vem de um lugar que já se acostumou a ser um espaço de resistência – porque é isso que o terreiro é: um espaço de resistência – e resistência contra as formas mais radicais de desumanização...

Temos essas imagens muito diluídas hoje na universidade... Quando se é uma professora negra, tem-se que reivindicar a sua própria humanidade para saber se ela é de fato uma professora, em que medida os seus saberes ancestrais são saberes mesmo, ou se ela só será professora se conseguir reproduzir um certo cânone daquilo que está na história da formação... Isso é uma reprodução, nessa formação, daquilo que o passado colonial já trouxe para nós. O terreiro é *expert* em lidar com isso, desde sempre!

Edna: De acordo com o que você diz, não há esforço para validar esses múltiplos convívios, como existe no terreiro, diferentemente de outros espaços em que existe a tensão, o conflito... Daí muitas vezes também o silenciamento, o apagamento acontece. E temos que lidar com isso ainda... Muitas vezes, nos espaços em que, teoricamente, pelo menos, reivindicam exatamente um outro caminho...

Tem outro ponto também, naquele capítulo que já mencionei, que é muito fecundo... A relação da filosofia, da infância, a partir dessa tradição africana que você traz, com a ideia de comunidade. Gostaria de te ouvir mais sobre isso. Quando você fala da oralidade, como uma base dessa memória africana, você afirma que não é apenas a palavra que está em jogo na oralidade, mas a pessoa, a comunidade e a realidade. Ouvimos tanto essa palavra: "Comunidade", repetidas vezes, "comunidade, comunidade, comunidade...", mas o que é uma comunidade? O que faz uma comunidade se tornar uma comunidade? E aí também podemos ter muitas maneiras de pensar, o diverso pode estar aí. Gostaria que você falasse um pouquinho sobre essa relação da infância com a ancestralidade e com a comunidade...

Wanderson: Essa noção de comunidade é herdeira do imaginário africano que habita as estruturas de resistência que a gente tem por aqui, como os terreiros. A comunidade não é um ajuntamento de pessoas, ela é anterior às pessoas do ponto de vista ontológico. As pessoas são filhas de um encontro múltiplo, de uma multiplicidade de elementos, em que o território faz parte da comunidade, em que os ancestrais fazem parte da comunidade, em que aquilo que a gente entende como natureza faz parte da comunidade, em que a história faz parte da comunidade, em que a palavra faz parte da comunidade. Qualquer um de nós só

existe porque tem esse arranjo desses elementos, a gente nasceu em um território, tem uma família que nos precede, múltiplas relações coletivas que nos precedem...

Ontem mesmo falávamos dessa ideia do território: de parte de sua família ser pernambucana e da minha também, o que faz com que a gente se identifique em alguns elementos, inclusive o território... Isso não é um acidente. O território se relaciona com o modo em como somos atravessados de história também: não é uma essência. A comunidade, então, é uma espécie de força histórica que vincula quem nela habita nela, não é posterior: primeiro você tem um conjunto de elementos que se juntam e fazem uma comunidade. As pessoas que pertencem a essa comunidade, nessa relação de pertencimento, chegam depois. Para a noção de comunidade que mobilizo, há um vínculo histórico... e o conteúdo desse vínculo histórico dependerá do tempo.

Por exemplo, o caso da população negra brasileira está conectado com o histórico colonial. E isso é completamente diferente, por exemplo, das comunidades africanas do passado, quando não havia um histórico colonial. Essas comunidades estavam vinculadas com uma história do território, de outro território, com uma história de um outro tipo de sociabilidade, que não era atravessado pelas estruturas coloniais, ou seja, é sempre um vínculo que responde a uma história. A comunidade é uma entidade histórica. E o que é muito importante: *é uma história que nos precede*. Obviamente, contribuímos para a história que continua. Também temos agência sobre essa história e sobre essa comunidade à qual pertencemos. Podemos mudar nossa comunidade, mas não determinamos hoje a comunidade que nos precedeu; somos filhas e filhos dessa comunidade.

Você falava do Tiganá Santana (2022), que traduziu um trabalho bonito do Fu-Kiau (2024). Nesse livro, por exemplo, se descreve um processo formativo, em que se pergunta sobre a questão da punição. Se vamos punir alguém pensando que essa pessoa tem uma responsabilidade individual, que apenas ela é responsável pelos seus erros, singularmente, individualmente, particularmente, desconsideramos que há uma espécie de ambiência em que aquele erro se dá. Para essas comunidades africanas sobre as quais Fu-Kiau (2024) trabalhou (e pertenceu), e que Tiganá (2022) traduziu pra nós, se agimos na punição individual, retiramos a pessoa da comunidade.

Por outro lado, quando percebemos o erro como coletivo, passaremos a pensar, por exemplo: eu roubei os seus óculos! O que é que aconteceu naquela comunidade que, primeiro, me fez achar que eu poderia fazer isso? O que me formou para achar que eu poderia ter o direito de roubar uma coisa que é sua? Segundo: a comunidade não conseguiu construir uma rede de sentidos em que eu não sentisse a necessidade de roubar, ou seja, a punição nunca será só sobre quem roubou, mas vai ser uma avaliação crítica do tecido da comunidade para entender o que tornou possível que aquele gesto acontecesse. Então todo o sistema de punição obviamente alcança quem cometeu o ato, que deve ser punido, mas também responsabiliza a comunidade, porque ela, de certa forma, é também responsável por cada um de nós de uma maneira absolutamente irrenunciável.

Isso é muito diferente da lógica kantiana da autonomia, em que você é autônomo, sua vontade é autônoma, então você responde isoladamente por uma decisão que tomou. Para essa percepção africana/bakongo de mundo, as pessoas não são autônomas, umas dependem das outras o tempo inteiro... A comunidade, inclusive, dará sentido a essa dependência. É um mundo diferente, as pessoas são feitas, formadas de maneira diferente. No terreiro ao qual pertencço, dependo de que as pessoas estejam bem, para que eu esteja bem, isso não é uma metáfora... Se ali alguém está sem trabalho e a gente não consegue mobilizar forças para que aquela ausência de trabalho não vá impactar na saúde, no bem-estar, o coletivo da comunidade tem, ali, um problema... Um jogo, um arranjo específico é necessário pra que todo mundo seja responsável por todo mundo. E, se ainda assim, acontecer de uma pessoa querer roubar uma outra, a gente vai tentar entender o que foi que aconteceu... Foi um ato voluntarioso? Ela está se desligando da comunidade ou a comunidade não foi capaz de suprir aquele conjunto de necessidades que tornaria dispensável, por exemplo, o gesto do roubo? Isso não é metafórico: é assim que funciona.

Outro exemplo, do ponto de vista ritual: eu vou fazer alguma coisa para mim, se alguém não estiver bem na comunidade, aquilo que estou fazendo, para mim, dará errado. Se quero fortalecer a minha cabeça para pensar melhor, entender melhor, para conseguir fazer o meu trabalho, minha cabeça não vai melhorar se as cabeças das outras pessoas não estiverem bem. Por isso que a ideia de saúde mental nos terreiros é completamente atravessada por uma dimensão

coletiva. Como é que a gente cria uma situação para lidar bem com as tensões? Não é para viver no mundo sem tensão, porque isso não existe, todo o mundo tem tensão. A questão é como é que transformamos essa tensão, que poderia ser destrutiva, em algo positivo; e isso não é uma questão individual, é coletiva.

A comunidade aqui tem a responsabilidade de fazer um rearranjo das forças que organizam o modo como a gente tem sido, o modo como a gente tem pensado... Essa é marca dessa noção de comunidade, e que impacta a noção de formação, de maneira muito importante, porque precisamos ser formadas e formados para pertencer a essa comunidade. Essa comunidade não é algo pronto e acabado. Portanto, não se trata só de supor que ela exista. Se não formarmos as pessoas para viverem nesse tipo de comunidade, elas não viverão. E teremos os mesmos problemas que encontramos nessas subjetividades neoliberais, radicalmente individualistas, e a violência...

Essa ilusão – e para nós é uma ilusão – de independência, de liberdade individual, de autonomia, cria um problema também para o terreiro. Se ele começar a funcionar como um mercado, como um shopping, como uma loja onde cada um é empreendedor de si, empresário de si, torna-se inviável essa ideia de comunidade. Assim, vemos que essa experiência de comunidade é histórica, e não está dada. Ela precisa ser construída, cuidada, mantida.

Edna: Estou numa leitura muito inicial de Sobonfu Somé (1999)... Ela fala das crianças e de comunidade. Em um determinado momento, ela traz com muita força essa dimensão relacional. Como é que você vê isso? Fico pensando no que faz uma comunidade ir se tornando aquilo que ela é, já que ela não está pronta, mas ela está inserida também numa história – pelo menos estou tentando pensar assim... Acho que traz também a força dessa ideia, dessa imagem, dessa infância, de Exu, desse tempo espiralar que você mencionou que, de uma certa maneira, rompe com a ideia de autonomia, de cada um por si, tensionando de uma forma muito interessante a noção de comunidade como se fosse um mero ajuntamento... É algo muito mais além...

Wanderson: Na realidade a coisa é simples de entender: *esse modo de experimentar o tempo só funciona nesse tipo de comunidade*. O tempo espiralar não é uma estrutura da realidade... Diversos povos africanos e os terreiros pensam a ontologia em termos relacionais, que coloca para jogo uma política da ontologia,

em que essa própria estrutura da realidade depende de conseguirmos ou não que essa comunidade funcione. No dia que a gente não conseguir mais, o tempo espiralar deixará de existir e, provavelmente, Exu também. Isso é muito importante para que entendamos o tamanho da responsabilidade do que temos a fazer, porque esse tipo de comunidade não é mágica. Depende de nosso engajamento, do que queiramos com o mundo e como mundo, do que queiramos...

O projeto da colonização queria que, em algum momento, deixássemos – as pessoas negras – de existir. Se isso acontecesse, também essa imagem de Exu desapareceria, assim como essa imagem de comunidade, porque são saberes ancestrais negros. Se tentou fazer isso também com os povos indígenas e, por sorte, não deu certo. E continuamos por aqui, mas o que é importante nesse contexto é entender que essas ideias e práticas só existem em função desse esforço comunitário permanente: é um projeto político, sobretudo. É uma política da ontologia, o que implica que o que é, é o que a gente faz que seja, não o que é por si, independente de nós; é o que a gente faz a partir dos nossos arranjos políticos, os nossos arranjos comunitários.

Se criarmos uma comunidade neoliberal – e existem coletividades neoliberais, clubes, sociedades –, se conseguimos conviver com isso e não vemos problema, teremos outros tipos de relação possível com a comunidade, com a formação, com a infância, com o tempo, com a ancestralidade... Então é muito importante lembrar que toda essa teorização, *essa* noção de tempo, *essa* noção de formação, *essa* noção de ancestralidade só fazem sentido em um mundo em que *essa* noção de comunidade também funciona, tal como nossas ancestrais africanas, indígenas e as que criaram os terreiros pensaram e viveram. Digamos que *essa* comunidade é a condição de possibilidade, é a condição de existência desse tempo, dessa formação e dessa ancestralidade.

Em mundo no qual as pessoas não dependam umas das outras, em que a comunidade não seja prévia ao sujeito, nada disso faz sentido, nada disso funciona. Tem algo de muito bonito, mas tem algo de muito triste também, neste cenário: *depende de nós se vai continuar ou não...*

Edna: Em algum momento no livro, a Sobonfu Somé (1999) também diz que “crianças são doadoras de vida, as curandeiras, as mensageiras dos ancestrais, elas trazem à tona o espírito da comunidade, elas trazem pertencimento”.

Wanderson: Porque elas são ancestrais que voltam...

Edna: Então, nesse sentido, a criança seria a velha, e a velha seria a criança... Quando li o seu livro, Uã (2020), e agora Sobonfu (1999), esse pensamento veio com mais força... O velho é a criança, a criança é o velho... Muitas vezes, a gente começa a estudar a infância presa a essa ideia de uma etapa da vida, de um determinado período, mas essa criança está no velho, o velho está na criança. É nesse sentido que Sobonfu (1999) tem pensado, ligando à ideia de pertencimento.

Lembrei que outro dia eu estava com uma turma de nono ano, em uma roda de conversa, então perguntei: “Vamos falar sobre o que hoje?”. A turma queria falar sobre amor. Eu tinha lido, feito um trabalho com eles com cartas e, em algum momento da conversa, eu perguntei a diferença entre amar pessoas, amar uma coisa, amar um lugar, amar um bicho... Perguntei a eles quem se sentia amando a escola, o que seria amar uma escola, amar estudar? Ficou um silêncio muito grande... Um aluno, o Ryan, falou que, para ele se sentir amando, ele tem que se sentir pertencendo... Aí perguntei quem se sentia pertencendo à escola. Aí mais uma vez um silêncio... Ninguém falou nada, então perguntei: “Alguém poderia falar o que é pertencer? O que é pertencimento, o que acha que significa pertencer? O Ryan falou que para amar tem que se sentir pertencendo, mas o que é pertencer a alguma coisa?”. E, de novo, ficou o silêncio. O que significa pertencer a uma comunidade?

Wanderson: Acho que esse é o grande ponto da diferença entre essas noções modernas e as noções tradicionais de comunidade. Se temos uma comunidade que é anterior, a comunidade não é sua; você não pode dizer “a minha comunidade”. Você não é proprietário porque é um componente dessa comunidade, pelo contrário. Fica mais nítido quando você pensa, por exemplo, nos casos dos povos indígenas. Em vez de dizermos que a floresta é nossa e que temos uma espécie de posse dela, pelo contrário, dizemos que pertencemos à floresta, de tal maneira que ela nos deixa viver ali. Essa ideia de pertencimento tem a ver com que sejamos parte do que pensamos pertencer, e não o contrário. Se alguém diz assim: “Ah,

esta é a minha casa”, no conjunto das coisas que tem propriedade, a casa pertence a essa pessoa. E, quando estou dizendo que pertenço à minha comunidade, não é que ela me pertence, pelo contrário, eu pertenço a ela, essa ideia de pertencimento está vinculada exatamente com o modo em que ela me é anterior e prévia e me insere em meios de subjetivação. Ela me faz ser quem sou, essa comunidade é o que torna possível ser quem sou. Então, temos ali uma noção de comunidade que vai organizando nosso modo de ser. Paralela à ideia cartesiana do “penso, logo existo”, em que a existência tem a ver com essa capacidade de afirmar um eu pensante, um eu que se distingue do restante das coisas, e nessa afirmação de um restante das coisas, você se afirme como existente. No contexto africano e de terreiro, temos a ideia de “pertenço, logo existo”. Talvez essa seja uma boa tradução de ubuntu, que, inclusive, se afasta da ideia do “eu sou porque nós somos”. Talvez essa ideia de “eu pertenço e por isso eu existo”, pertenço a um coletivo de gente – é preciso que a humanidade como um coletivo exista para que existamos. Essa característica informa essa noção específica de comunidade em que *ser significa pertencer!* Significa que a nossa própria existência emana dessa comunidade e não que a comunidade só exista se eu existir enquanto indivíduo, enquanto átomo, enquanto composição individual...

Edna: Continuo pensando nisso, de que maneira receber esses jovens, eu, que trabalho com a EJA (Educação de Jovens e Adultos), trabalho com idades diferentes, faixas etárias diferentes, mais jovens, mais velhos, mais velhas... Dentro da própria universidade também, esses lugares assim, em que passamos uma vida toda frequentando, mas não conseguimos criar uma relação de pertencimento... Você falou dos currículos, ainda tão presos dentro de uma tradição dura, de um olhar único, que quer se fazer cada vez mais único... Então eu fico me perguntando sobre como podemos contribuir a partir do viemos fazendo... Você falou tão bonito sobre a relação entre pertencimento e comunidade... Talvez seja isso: não é “eu sou porque nós somos”, mas sim “eu pertenço, por isso eu existo”...

Wanderson: Tem algo que penso ser importante frisar. Existem muitas noções de pertencimento distintas. Essa sobre a qual estamos aqui conversando, digamos, talvez não seja a mais intuitiva. Se torcemos para um time, somos flamenguistas, por exemplo... Isso não quer dizer que você pertence ao Flamengo.

Temos muitos níveis de afinidade, que fazem entrarmos em comunidades, em associações, em clubes de leitura, em clubes de afinidade, mas isso não define necessariamente quem você é – embora, em alguma medida, essa possibilidade esteja posta.

E há outras noções de pertencimentos que apontam para a posse. Podemos falar em pertencimento, por exemplo, nas relações monogâmicas... Há uma noção neoliberal de pertencimento que está nos casamentos: quando alguém vai se casar, tem-se a ideia de que uma pessoa pertence a outra, “você é minha mulher, mas eu sou o seu marido”.

Edna: A ideia de posse?

Wanderson: Pertencimento e posse podem ser intercambiáveis numa lógica neoliberal, uma posse destrutiva, que consome as pessoas.

Edna: Posse ou propriedade?

Wanderson: As duas coisas... Em um mundo neoliberal, todas essas coisas se confundem: posse, propriedade, pertencimento e, de certa forma, a própria identidade... Tudo tende a se confundir. Tem-se essa ideia da pessoa como um empreendedor de si. Se entendemos o empreendedor como aquele sujeito que trabalha para possuir propriedades e é um proprietário de si, isso tem muitas implicações complicadas se seguimos o que viemos dizendo aqui sobre essa noção de pertencimento comunitário como nos terreiros. E isso faz que possamos pensar no pertencimento coletivo de pessoas individualizadas. Por exemplo, a “pertença” à torcida de um time de futebol; cada um tem uma maneira diferente de chegar a essa torcida, alguém está ali porque aprendeu com os pais, alguém está ali porque se apaixonou, alguém está ali porque viu um jogo e aquele time mexeu com ela, porque vai fazer companhia para alguém, enfim... Muitas razões. Tem muitas razões pelas quais alguém pertence, se vincula ou se associa à torcida de um time de futebol. Não é dessa noção de pertencimento que falamos aqui; pertencer a um grupo, ou a afiliação a um partido político – que tem a ver com uma agenda, com uma aposta no futuro... –, tudo isso pode fazer com que mobilizemos noções individualistas de pertencimento. Para essa noção que vem dos terreiros, que vem do pensamento africano, tal como a Sobonfu Somé (1999) coloca para nós – e os terreiros também sustentar isso, assim como vários outros povos africanos, além dos Dagara, sobre os quais Somé trata –, há uma pressuposição de comunidade na

qual pertencer é lógica e ontologicamente anterior a nós. A comunidade não é aquilo que deriva daquilo que nós somos, pelo contrário, nós derivamos dela.

Isso é muito difícil de confundir, por exemplo, nessa percepção, com a ideia de que são os noivos que criam o casamento e, portanto, um pertence ao outro. É o casamento que cria casal, e aí ambos (ou múltiplos) lidarão com essa relação estabelecida e que se vincula com o que vem depois do casamento, e não com a comunidade que o precede, neste exemplo moderno ocidental.

Edna: Isso também tem a ver com o que Sobonfu Somé (1999) diz sobre a criança ser um ancestral. A comunidade, no sentido de pertencimento, está ligada a essa ontologia relacional que você menciona, e é difícil mesmo pensar assim, que a criança é ali um ancestral; então esse componente relacional está aí, por isso, num determinado momento, ela pergunta: “Como vai ver comunidade sem essa criança?” [...]. Vou ler de novo aquele trechinho do livro: “Elas trazem à tona o espírito da comunidade, elas trazem pertencimento”; então é como se essa criança trouxesse com ela esse componente, porque essa criança, na verdade, é um ancestral, ela é velha...

Wanderson: Há, novamente, camadas aí. De novo, a criança só é ancestral nesse tipo de comunidade à qual Sobonfu (1999) e os terreiros se referem. Nas sociedades modernas, “a criança é o futuro”, é aquilo que projetaremos, é aquilo que sabemos ser, é um ser humano incompleto, e que por isso sabemos bem o currículo que ela precisará percorrer para se completar... No cenário dos terreiros, a criança não é ontologicamente nada fora dessas comunidades, ao mesmo tempo que as comunidades determinarão o que faremos com essas crianças e nossa relação com elas. Acho que esse é um ponto fundamental, por isso que estou insistindo que, fora dessa noção de comunidade, a gente não terá essa maneira de organizar a percepção da infância.

Edna: [...] Para terminarmos, na página 60 do seu livro (Flor do Nascimento, 2020), você diz: “Nomear uma criança é situá-la em uma ontologia relacional, reconhecendo sua pertença ao grupo e à realidade, dando seguimento a uma história que lhe precede”. E aí eu lembrei do Bispo (Santos, 2019), do “começo, meio e começo”... Isso seria um recomeço?

Wanderson: Nessa noção espiralar, qual o começo da espiral? Esse é o ponto...

referências

- FU-KIAU, Kimbwandende Kia Bunseki. *O livro africano sem título: cosmologia dos Bantu-Kongo*. Tradução de Tiganá Santana. Rio de Janeiro: Cobogó, 2024.
- MARTINS, Leda Maria. *Afrografias da Memória: o reinado do Rosário do Jatobá*. 2. ed. Belo Horizonte: Mazza; São Paulo: Perspectiva, 2021a.
- MARTINS, Leda Maria. *Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.
- FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. *Entre apostas e heranças: contornos africanos e afro-brasileiros na educação e no ensino de filosofia no Brasil*. Rio de Janeiro: NEFI, 2020.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- SANTANA, Tiganá. Temporalidades, história e memória. In: CARNEIRO, Natália et al. (orgs.) *Insumo para ancoragem de memórias negras*. São Paulo: Oralituras, Fundação Rosa Luxemburgo, Casa Sueli Carneiro, 2022. p. 43-53.
- SANTOS, Antônio Bispo. *Colonização, quilombos: modos e significados*. 2. ed. Brasília: Ayó, 2019.
- SOMÉ, Sobonfu. *Welcoming spirit home: ancient African teachings to celebrate children and community*. Novato, California: New World Library, 1999.

edna olímpia da cunha

Graduada em Letras pela UERJ (1994), Doutora em Educação pela UERJ (2024). Professora de Língua Portuguesa da Prefeitura Municipal de Duque de Caxias e integrante do Núcleo de Estudos de Filosofias e Infâncias (NEFI/UERJ).

wanderson flor do nascimento

Graduado em filosofia, mestre em filosofia e doutor em bioética pela Universidade de Brasília (UnB). Professor do Departamento de Filosofia da UnB. Conselheiro do Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial (CNPPIR/MIR), período 2023-2025.

como citar esse artigo:

ABNT: CUNHA, Edna Olímpia; NASCIMENTO, Wanderson Flor. Uma conversa espiralada entre o terreiro e a ancestralidade: infância, comunidade e pertencimento. *childhood & philosophy*, Rio de Janeiro, v. 21, p. 1-22, 2025. ISSN 1984-5987. Acesso em: _____. doi: 10.12957/childphilo.2025.89258.

APA: Cunha, E. O., & Nascimento, W. F. (2025). Uma conversa espiralada entre o terreiro e a ancestralidade: infância, comunidade e pertencimento. *Childhood & Philosophy*, 21, 1-22. 10.12957/childphilo.2025.89258

créditos

- **Reconhecimentos:** Não aplicável.
 - **Financiamento:** Não aplicável.
 - **Conflitos de interesse:** Os autores certificam que não têm interesse comercial ou associativo que represente um conflito de interesses em relação ao manuscrito.
 - **Aprovação ética:** Não aplicável.
 - **Disponibilidade de dados e material:** Não aplicável
 - **Contribuição dos autores:** Conceitualização: CUNHA, E; Redação, revisão e edição do texto: CUNHA, E.; NASCIMENTO, W.; Análise formal: NASCIMENTO, W.; Investigação; Metodologia: CUNHA, E.; NASCIMENTO, W.; Recursos; Supervisão; Validação: NASCIMENTO, W.
 - **Imagem:** Não aplicável.
 - **Preprint:** Não houve publicação de *preprint*.
-

artigo submetido ao sistema de similaridade 

submetido em: 20.01.2025 aprovado em: 20.01.2025 publicação: 24.02.2025

editor: walter omar kohan