
**TERREIRO E PRODUÇÃO DE EPISTEMOLOGIAS DECOLONIAIS:
NARRATIVAS DE UM PESQUISADOR-FILHO DE SANTO**

**TERREIRO AND PRODUCTION OF DECOLONIAL EPISTEMOLOGIES:
NARRATIVES OF A RESEARCHER-SON OF SANTO**

**TERREIRO Y PRODUCCIÓN DE EPISTEMOLOGÍAS DECOLONIALES:
NARRATIVAS DE UN INVESTIGADOR-HIJO DE SANTO**

João Augusto dos Reis Neto¹

RESUMO

Este texto é uma reflexão sobre as “com-vivências” de um pesquisador-filho de santo em sua comunidade. O objetivo do texto é refletir sobre como o terreiro anuncia outras possibilidades de existências, conhecimentos e educações. Além disso, trato de pensar como a dupla pertença (à academia e ao terreiro) do pesquisador pode impactar na produção do conhecimento, na produção (e resgate) de outras epistemologias e na construção de uma perspectiva decolonial para a educação e a práxis da pesquisa. Para esse movimento, recorro à pesquisa (auto)biográfica e adoto os estudos decoloniais, especialmente os afro-latino-americanos como referencial teórico. Com isso, tento anunciar uma outra perspectiva de mundo, incluindo aí as políticas do conhecimento, os modos de produzir conhecimento, de ensinar e aprender.

PALAVRAS-CHAVE: Epistemologia decolonial. Epistemologias de terreiro. Educação nos terreiros. Narrativas (auto)biográficas.

ABSTRACT

This paper is a reflection on the “experiences” of a researcher-son of a saint in his community. The aim of the text is to reflect on how the terreiro announces other possibilities of existences, knowledge and education. In addition, I try to think how the researcher's double belonging (to the academy and the terreiro) can impact the production of knowledge, the production (and rescue) of other epistemologies and the construction of a decolonial perspective for education and research praxis. For this movement, I resort to (auto) biographical research and adopt decolonial studies, especially Afro-Latin-Americans as a theoretical framework. With that, I try to announce another perspective of the world, including the politics of knowledge, the ways of producing knowledge, of teaching and learning.

Submetido em: 07/12/2020 – **Aceito em:** 01/03/2021 – **Publicado em:** 13/07/2021

¹ Doutorando no Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal de São Paulo, Mestre em Educação pela Universidade Federal de São João Del Rei.

KEYWORDS: Decolonial epistemology. Terreiro's epistemologies. Education in the terreiros. (Auto)biographical narratives.

RESUMEN

Este texto es una reflexión sobre las “vivencias” de un investigador-hijo de un santo en su comunidad. El objetivo del texto es reflexionar sobre cómo el terreiro anuncia otras posibilidades de existencia, conocimiento y educación. Además, trato de pensar cómo la doble pertenencia del investigador (a la academia y al terreiro) puede impactar la producción de conocimiento, la producción (y rescate) de otras epistemologías y la construcción de una perspectiva decolonial para la praxis de la educación y la investigación. Para este movimiento, recurro a la investigación (auto) biográfica y adopto los estudios decoloniales, especialmente los afro-latino-americanos como marco teórico. Con eso, trato de dar a conocer otra perspectiva del mundo, incluida la política del conocimiento, las formas de producir conocimiento, de enseñar y aprender.

PALABRAS CLAVE: Epistemología decolonial. Epistemologías del terreiro. Educación en los terreiros. Narrativas (auto) biográficas.

INTRODUÇÃO

*Sopre Exu teu hálito
no fundo da minha garganta
lá onde brota o
botão da voz para
que o botão desabroche
se abrindo na flor do
meu falar antigo
por tua força devolvido
monta-me no axé das palavras*

(Padê de Exu libertador – Abdias do Nascimento)

Laroyê! É reverenciando o senhor dos inícios que principiamos este texto. Invocamos as potências de Exu, nas palavras do velho Abdias, rogando que ele seja sempre a força das nossas palavras, a potência do nosso *ofô*² para o mundo. Na pegada de Exu pisamos para pedir *àgò* (licença) aos ancestrais para continuarmos a nossa caminhada, que vem de longe.

² *Ofô* é uma palavra de origem yorùbá (pronunciada como “ofó”, em Português) que corresponde à ideia de “encantamento pela palavra”. Vale pontuar que as palavras e/ou expressões presentes no cotidiano dos terreiros são, em grande parte, de origem iorubana. Elas aparecem, ao longo deste texto, sempre que possível, grafadas em yorùbá, e em itálico, acompanhadas de seus sentidos na Língua Portuguesa.

Certo de que Exu é por nós, tratamos deste texto como um grito da encruzilhada, uma forma de resistir à colonialidade e anunciar outros amanhã, outras possibilidades de *ser-viver* plenamente.

Esse texto, como uma inscrição decolonial no tempo da colonialidade (QUIJANO, 1997), trata-se de uma reflexão sobre as experiências e *com-vivências*³ de um *educador-pesquisador-filho-de-santo* em uma comunidade-terreiro umbandista no município de Lavras, interior Minas Gerais. O objetivo é refletir, a partir de narrativas (auto)biográficas (PASSSEGGI, 2010), das experiências coletivas vivenciadas neste espaço, de que modo as comunidades de terreiros anunciam/vivenciam outras possibilidades de existência, de conhecimento, de educações e de construção do mundo. Além disso, busco, pensar de que modo a dupla pertença (à academia e ao terreiro) de intelectuais engajados⁴ tem impacto na prática de construção do conhecimento, sobretudo no campo da educação.

Para isso, recorreremos à pesquisa (auto)biográfica⁵, também chamada de (auto)narrativa (MARQUES; SATRIANO, 2017) e aos estudos decoloniais afro-latino-americanos, o pensamento social afro-brasileiro e as perspectivas dialógicas de Paulo Freire e Mikhail Bakhtin como as nossas lentes teórico-metodológicas. Buscamos por meio desse diálogo pensar o ofício do pesquisador como sujeito interpretante da realidade na medida em que ele (re)vive e narra as experiências em sua trajetória. Para Bakhtin (2003) a autobiografia é como se fosse um olhar no espelho, oferecendo inclusive condições ao sujeito para formação de sua identidade. Nesse movimento, o “eu” pesquisador (agente) e o “eu” narrador (ator-autor),

³ Temos usado esta grafia, ao invés de “convivência”, por compreender que essa forma (re)potencializa, no sentido que emprega o Babalorixá Sidnei Nogueira, os sentidos de um ser-fazer coletivo que estão intimamente relacionados à perspectiva e cosmopercepção (OYĚWŪMÍ, 2002) afro-brasileira. A coletividade ancestral como fundamento da cosmovisão dos povos africanos e dos negros da diáspora é o útero desta expressão. Nesse sentido, tomando também as perspectivas dialógicas de Paulo Freire e Mikhail Bakhtin, o termo *com-vicência* expressa uma vivência coletiva inscrita num tempo-espaco e que não pode ser experienciada fora da alteridade. Entendemos, no sentido que emprega bell hooks (2017), que a língua é uma fronteira a ser ocupada pelos oprimidos ressignificando os sentidos coloniais que essa possa ter já expressado.

⁴ A ideia de um intelectual engajado, em minha leitura e uso, tem suas raízes no pensamento de bell hooks (2017), quando ela anuncia e conceitua a pedagogia engajada. Por pedagogia engajada a autora entende toda prática a serviço da educação como prática da liberdade e comprometida com o combate ao sexismo, ao racismo e às desigualdades geradas pelo capitalismo hetero-patriarcal. Nos apropriamos desta ideia para pensar uma prática intelectual, uma pesquisa engajada, nestes moldes. Daí o termo ‘intelectual engajado’.

⁵ A opção por grafar (auto)biografia – com o uso de parênteses – foi feita em virtude, de acordo com Passaggi (2010), da abrangência que ela nos oferece, no sentido das “matérias-primas” das narrativas, além de assinalar a implicação do sujeito narrador na reflexão sobre as suas narrativas e memórias. Desse modo, o sujeito-narrador produz um sentido próprio sobre suas narrativas, não se limita apenas a relatar memórias.

ambos inseridos no mundo dos outros, se sobrepõe e narram a sua própria vida para que os “outros” (no sentido da coletividade) a conheçam e possam dela se apropriar na medida em que desvela sentidos sobre o mundo.

Esta perspectiva também me faz lembrar do *abebé* de Oxum⁶ que nos convida ir além da imagem ali refletida e buscar o autoconhecimento e a alteridade na medida em que este também está mirando o outro e, assim, também constrói as nossas percepções de identidade, que não são fixas, estanques. O *abebé*, nesse sentido, é uma forma de olhar para as memórias e é também o encontro com os nossos ancestrais para a potencialização da vida. Como um bom filho de Oxum, o *abebé* me inspira e nesta operação da memória vivencial-discursiva é possível que outros sentidos sejam desvelados ampliando o olhar do pesquisador-narrador sobre a minha própria história e prática intelectual.

Faço isto também no rastro de pensadores como Paulo Freire (2013) que criou uma maneira bastante particular de pensar a própria trajetória, tendo na memória e nas narrativas autobiográficas uma fonte permanente de reflexão e crítica, de ampliação da leitura, análise e compreensão do mundo. Freire, em “*Cartas a Cristina*” (2013), por exemplo, em uma elaboração bastante complexa, nos sentidos que conta Bueno (2002), articula sua história individual à história produzindo uma reapropriação do mundo, outras leituras de si, impactando inclusive suas construções teóricas.

Em um exercício semelhante ao de Freire, bell hooks (2017) se dedica a pensar sua práxis e trajetória a partir de suas memórias, experiências e *com-vivências* construindo outros sentidos sobre o ofício de educadora-pesquisadora negra. No conjunto de ensaios apresentados pela autora na obra “*Ensinando a transgredir*” (2017) encontramos a potência da memória como fio condutor da/para produção de outros saberes. Como uma mulher negra em diáspora, bell hooks cresceu em uma comunidade onde a oralidade foi fundamental em sua formação e esta marca fica impressa inclusive neste sobrevoos sobre a memória e suas narrativas, ainda que escritas.

Denise Botelho (2020) se dedica a um movimento parecido, ao refletir sobre sua trajetória de professora-pesquisadora e Ialorixá. A autora, do lugar da dupla pertença (à academia e ao terreiro), anuncia como a memória pode nos ensinar e inspirar inclusive a repensar nossos lugares na estrutura social, tema ao qual nos dedicamos com uma maior profundidade à frente. É na companhia destes meus/minhas “mais velhos/as” que faço este movimento,

⁶ Orixá associado à fecundidade, fertilidade, riqueza cujo domínio são as águas doces, rios e cachoeiras. Em sua indumentária o abebé está sempre presente. O adereço sagrado é uma espécie de leque com um espelho no centro.

empunhando o *ofá* (da memória disparando flechas na espiral do tempo, encarnando a lógica do *òkòtó* (o caracol que representa a circularidade) de Exu, como movimento para pensar esse texto.

O texto está organizado em três partes: primeiramente tratamos das questões e do percurso teórico-metodológico, na qual elucidamos nossa opção por Exu como aporte para compreender este movimento e, por conseguinte, a elaboração deste texto. Na segunda parte conto sobre as experiências e com-vivências no terreiro “*Castelo de São Jorge*”, trazendo memórias e tratando de discutir, em um esforço circular de reelaboração e síntese, como estas com-vivências (re)potencializam uma outra perspectiva de mundo e inscreve no tempo outros modos de existência.

Na terceira parte do texto me dedico a pensar sobre como a dupla pertença tem impactado minha práxis de pesquisa como um intelectual engajado, inscrito no movimento decolonial de produção do conhecimento, especialmente no campo da educação. Com isso, buscamos refletir, como nos ensina Babá Sidnei Nogueira (2020), sobre a imagem do mercado e a potência da troca.

MATAR O PÁSSARO ONTEM COM A PEDRA QUE SÓ LANÇOU HOJE

Os mais velhos e velhas contam que Exu é aquele que faz o erro virar acerto e o acerto virar erro; é aquele que pode subverter o que está posto e nos fazer ver (e aprender) pelos avessos. Mãe Beata de Iemanjá sempre dizia que Exu é o menino brincalhão que pode dar uma alegria no meio de uma grande tristeza. Exu é a potência da possibilidade, da subversão e sobretudo do diálogo. Por isso ele é a minha escolha para pensar (e construir) uma outra lógica de pensamento, forjada na resistência ancestral afro-pindorâmica (SANTOS, 2015) e inscrita como um movimento decolonial do *ser-fazer* humano. O título que nomeia esta primeira parte do texto é a materialização, pela tradição oral, da natureza subversiva de Exu. É ele quem rompe com as lógicas coloniais da linearidade, com as perspectivas temporais do colonizador, com a obsessão cartesiana (branca) sobre o *tempo* e refunda outra lógica da existência, na qual o passado não é estanque, não é separado do presente e do futuro. Passado, presente e futuro se conectam permanentemente pela lógica circular do tempo, de Exu.

O passado é visto como presença no tempo do presente e, de algum modo, por esta determinação, acaba por apontar uma direção para o futuro, em certo sentido, antecipa-o (BAKHTIN, 2011, p. 278). Esta concepção bakhtiniana pode ser apreendida, em um

movimento que é próprio de Exu, como uma nuance da ancestralidade, ou como ousadamente chamo, uma possibilidade de conceituação. Assim, digo que ancestralidade é a presença daqueles/as que nos precederam no tempo (e vivência), de seus feitos e memórias no tempo do presente e que, por esta determinação, nos apontam a direção para o futuro. Esta é uma re-orientação⁷ do tempo e da vida.

O *tempo* para os iorubás, e estendendo esta compreensão para os negros da diáspora e os adeptos das religiões de matriz africana que bebem da fonte nagô, “é dinâmico e o homem não é prisioneiro de um mecânico retorno cíclico” (KING; RIBEIRO, 2015, p. 39). Esta compreensão liberta o ser humano do maniqueísmo ocidental que concebe o tempo sob a égide da produção e não da existência. Prandi (2001) ainda vai dizer que o tempo, na perspectiva afro-diaspórica e para aqueles/as que vivenciam as religiões de matriz africana, é o tempo da ação, ou seja, está submetido à criação dos próprios sujeitos e não o contrário. A circularidade do tempo revitaliza a potência dos humanos como sujeitos de existência, criação e não da produção cumulativa orquestrada pelo tempo fabril do capitalismo industrial moderno.

É a partir desta lógica que enuncio a potência de Exu para subversão do que está dado como “certo”. Ao dizer que Exu matou um pássaro ontem com a pedra que só lançou hoje estamos realizando a *presentificação* do passado no movimento circular do tempo. E se esta lógica parece deslocada da realidade, não para justificar, mas para ser didático, podemos tomar a psicanálise como um exemplo disto. Por vezes, em uma sessão de terapia, muitas pessoas, já adultas, “resolvem” traumas e questões de sua mais tenra infância; matam o pássaro ontem com a pedra que só lançou hoje. É circular, é Exu. Pensando nesta dimensão circular do tempo,

a memória não se separa da consciência, mantendo com ela uma via de mão dupla. As memórias dizem quem somos. Integram nosso presente ao passado, tanto na perspectiva de que inventamos um passado adequado ao presente, quanto o contrário. (NUNES, 2003, p. 5).

E, desse modo, a memória se constitui também como fonte para pensarmos outras formas de construir o conhecimento, como aponta Jesus (2020). Neste contexto surge a perspectiva da (auto)narrativa, aqui *exulizada*, como forma de refletir e pesquisar sobre minha trajetória enquanto intelectual engajado no trânsito circular e dialógico entre o terreiro e academia na construção de outras epistemologias, re-orientadas pela perspectiva decolonial e exúlica.

⁷ *Orí*, no complexo mítico-filosófico iorubano, é um conceito complexo, mas que se refere à divindade pessoal de cada humano, literalmente cabeça. Daí o sentido de utiliza-la nesse neologismo, no sentido de “reposicionar/refazer” a nossa orientação epistêmica, filosófica e espiritual, fora das forjas coloniais.

Digo exulizada porque compreendo que o movimento de pensar e criar o hoje pela narrativa da memória é reencontrar a ancestralidade como algo concreto e contemporâneo, não como algo estanque preso ao passado. A ancestralidade consiste na produção de memórias (SÃO BERNARDO, 2018). Assim, à medida em que minhas memórias são fontes de reflexões também se consagram como louvações àqueles/as que coletivamente me (re)constroem, no passado e no presente. Narrar minhas memórias, então, como construção alteritária do “eu”, vai além da lembrança acabada de uma experiência, “mas se reconstrói na medida em que é narrada” (BOHNEN, 2011, p. 15). É circular, é Exu com a pedra na mão.

Para Souza (2008) as (auto)narrativas representam uma oportunidade crítica-reflexiva sobre a própria trajetória e, acrescento, podem oferecer a possibilidade de ampliação do conhecimento do sujeito sobre si (e sua comunidade) e a construção da alteridade na medida em que todos os “outros” que povoam o meu “eu” estão presentes no meu discurso, dançam nesse grande *xirê* da memória. Desse modo, a perspectiva da (auto)narrativa me permite, enquanto narrador-autor, a oportunidade de pensar a minha história e memórias articulando-as com o momento vivido e o movimento histórico presente; e, além disso, ter nela uma fonte de produção de conhecimento. Como *ômó orixá* (filho de orixá) compreendo a centralidade da memória no processo de manutenção dos saberes ancestrais do povo de santo, exilados forçosamente nos terreiros, daí opção pela narrativa da memória como fio condutor para produção de uma epistemologia decolonial comprometida com a diversidade e a justiça cognitiva, epistêmica.

De acordo com Jesus (2020) o narrador-memorialista assume um duplo *ser/estar* (objeto-sujeito) enquanto constrói a narrativa e, desse modo, vive em seu empreendimento epistemológico o lugar de agente-autor-ator. Nesse sentido, ainda de acordo com a autora, o autor-ator do conhecimento, como protagonista, define as situações que enfrenta, como as interpreta e compreende, mediando, portanto, o diálogo entre a ordem social e a sua história pessoal. Dessa forma, nos implicamos em um ato responsável de produção de sentidos na relação entre o “eu” e o “mundo”.

A partir destas concepções, recorri à perspectiva (auto)biográfica para pensar como as com-vivências partilhadas no terreiro podem impactar o *meu* ser-fazer pesquisador à medida que revelam e anunciam outras possibilidades de existências e produção de epistemologias. Para Bakhtin (2003, p. 139) o “valor biográfico pode organizar não só a narração sobre a vida do outro, mas também o vivenciamento da própria vida e a narração sobre a minha própria vida, pode ser forma de conscientização, visão e enunciação da minha própria vida”. Nesse sentido, o movimento de narração (auto)biográfica me lança a um processo de reflexão permanente encontrando aí outros sentidos sobre o papel do educador-pesquisador que habita dois mundos aparentemente opostos e sobre o papel dos conhecimentos que produz.

ENTRE O ÒRUN E O AYÉ: COM-VIVÊNCIAS COM OS ANCESTRAIS E A EGBÉ

Antes de contar sobre as minhas com-vivências no terreiro de umbanda, preciso situar o leitor neste contexto, por isso vamos falar primeiro das raízes e tradições do Castelo de São Jorge. O Castelo de São Jorge é um uma casa de umbanda (com determinadas singularidades) e está localizado no município de Lavras, em Minas Gerais. O terreiro fica numa zona periférica da cidade e conta com uma comunidade de aproximadamente cem membros, dentro e fora do município. O fato de estar localizado na periferia é algo a ser destacado já que o terreiro em inúmeras situações cumpre inclusive as funções do Estado ao promover saúde, ao cuidar da comunidade com a medicina tradicional, ao apoiar mães solas, ao promover seguridade social, a inclusão de sujeitos LGBTQIA+ e muitas vezes matar a fome daqueles que são depositados na marginalidade pela lógica assassina da colonialidade e da necropolítica (MBEMBE, 2018). Talvez esta seja uma grande marca das comunidades tradicionais de terreiro e a com-vivência e prática da *egbé* (comunidade) do Castelo de São Jorge não é diferente. Uma comunidade aberta, que está sempre disposta a acolher e a ser refúgio para aqueles/as que precisam. Fato que remonta à noção diaspórica da família ampliada, como apontada por Sodré (2002).

O Castelo de São Jorge é uma comunidade-terreiro com cinquenta e cinco anos de existência e está na terceira geração de sacerdotes, sendo o atual, o primeiro homem a ocupar este posto. A casa, de tradição nagô⁸, tem como patronos os orixás Oxum e Oxóssi (orixás da primeira mãe-de-Santo), acompanhados dos orixás Ogum e Iansã, orixás do atual sacerdote e possui diferenças marcantes em relação a outras tradições de umbanda. Dentre elas, a chamada “feitura de Santo”, ritual no qual os adeptos “passam a ser” desse ou daquele orixá conforme a determinação de Olódùmarè (o Deus criador do complexo mítico nagô-iorubá). A iniciação, de certo modo, é a formalização do pertencimento àquela *egbé*, embora o rito religioso não seja uma condição para este pertencimento que é baseado no acolhimento e na partilha coletiva.

Aqui vale destacar, que

para o povo-de-santo a preposição “de”, que estabelece uma relação de posse, presente em boa parte dos sobrenomes brasileiros como indicativo de pertença do opressor, é ressignificada devolvendo a pertença aos ancestrais africanos, assim ao invés de sermos de Souza, da Silva, dos Santos etc. Somos de Oxum, de Ogum, de Oxalá, ou como popularmente se diz de santo, de axé, de candomblé etc. (SOUZA, COSTA, 2019, p. 47).

⁸ Para saber mais sobre os *nagôs* ver a obra “Os nagôs e a morte” de SANTOS (2012, p. 27-30).

Se diz, então, que o Castelo de São Jorge é uma casa de Oxum e todos os orixás do panteão nagô estão dentro do axé e têm suas devidas atribuições e importâncias. Outras divindades, de diferentes tradições, como as do povo *Bantu*, também são cultuados na casa, este é o caso do *Tempo* (*Nkisi Kitembo* do candomblé de tradição Congo-Angola). A casa de Oxum atualmente é dirigida pelo neto carnal da segunda mãe-de-santo da casa que conta com o apoio de uma espécie de “conselho” de mulheres, todas de Oxum, para gerir o terreiro.

A mãe de santo, já contando quase oitenta anos de idade, é o elo que mantém essa *egbé* unida. A Casa conta hoje com cerca de cem filhos iniciados, desde bebês até anciãs centenárias, como é o caso da filha mais velha da casa, Sebastiana de *Nanã*. Este é, sem dúvida, um aspecto importante de nossa *egbé*, já que é na com-vivência com os/as mais velhos/as que vamos (re)construindo nossas identidades, aprendendo pelo fazer coletivo, como nos conta Mãe Beata, no texto de Caputo e Passos (2007, p. 95). A ancestralidade viva, manifestada pela oralidade, é dinâmica, a circularidade da vida, a lógica exúlica vivida no cotidiano.

A umbanda é um ritual afro-brasileiro, formada a partir de matrizes africanas bantu e nagô, indígenas e cristã-kardecistas, que data, oficialmente, do início do século XX, entretanto já se sabe que rituais semelhantes já existiam antes, a exemplo das “macumbas cariocas” e outros cultos no recôncavo baiano (COSTA, 2012). Uma religião sincrética que desde 1908, considerado seu ano de “fundação”, vem sofrendo transformações e está longe de ser homogênea e/ou padronizada. Tal perspectiva reafirma o que comumente escutamos nos terreiros, de vivos e dos seres encantados: “*cada um tem seu axé, cada um mexe sua panela conforme acha melhor*”. Assim, cada casa, semelhante ao que nos conta Souza e Costa (2019), tem sua singularidade, suas práticas e sua condução própria dos ritos, incluindo aí as iniciações. Não cabe, neste contexto, então, afirmar que esta ou aquela tradição está errada ou equivocada. A tolerância, o respeito e o acolhimento são valores fundamentais das tradições afro-brasileiras.

O terreiro como espaço de acolhimento e resistência

O cheiro forte do dendê, a defumação de ervas e a alfazema tomavam conta do ar. Era um dia de função quando pela primeira vez entrei no Castelo de São Jorge, uma quinta-feira, feriado de sete de setembro. O pai de Santo envolvido numa atmosfera de excitação e alegria veio me

receber. Embora muito jovem, pouco mais velho que eu, sua tez morena revelava os sinais da responsabilidade do sacerdócio. Entrava como cliente, sem saber o que me aguardava. A “semiótica da macumba” me fascinou: *adé, ofà, abebés*⁹, os orixás representados em esculturas de tamanho natural, as cores, as roupas, tudo ali me encantou.

No centro do barracão, o axé da casa (uma espécie de centro energético) com Oxum, Iansã, Omolu e Oxalá, figurava como um encanto atraindo meus olhos. Não imaginava que mais tarde, dali alguns poucos meses, seria confirmado como *Omo Oxum*, um filho de Oxum com Ogum, os donos da Casa. Era um território *outro*, negro por essência, materno, ainda que tivesse um homem à sua frente, liderando.

O patrimônio simbólico do negro brasileiro (a memória cultural da África) afirmou-se aqui como território político-mítico-religioso, para a sua transmissão e preservação. Perdida a antiga dimensão do poder guerreiro, ficou para os membros de uma civilização desprovida de território físico a possibilidade de se "reterritorializar" na diáspora através de um patrimônio simbólico consubstanciado no saber vinculado ao culto aos muitos deuses, à institucionalização das festas, das dramatizações dançadas e das formas musicais. É o *egbé*, a comunidade litúrgica, o terreiro, que aparece na primeira metade do século XIX (...) como a base físico-cultural dessa patrimonialização (SODRÉ, 2002, p. 53).

O terreiro ultrapassa a concepção cartesiana de espaço. Na diáspora negra africana, estes espaços passam ser uma forma de “repatriação” daqueles que foram sequestrados em África e escravizados no “novo mundo”. Um território, como assevera Sodré (2002), que permitiu a condensação do próprio espaço geográfico africano na reunião de elementos morfossimbólicos para permitir a reconstituição familiar comunitária das tradições africanas e a reconstrução das identidades violadas pela escravidão e colonização. Ali, na perspectiva da cosmopercepção¹⁰ nagô, se achavam as representações dos grandes espaços que se assenta a existência: o *òrun* (o invisível) e o *àiyé* (visível). Orum e ayê (de modo aportuguesado), embora sejam diferentes, se interpenetram-se, coexistem (SODRÉ, 2002, p. 53-54). Nessa cosmopercepção, a terra é parte fundamental, é sagrada, condição indispensável para a

⁹ Objetos sagrados atribuídos a cada divindade semelhante a coroas, espelhos, arco e flecha. As “paramentas de Santo”, como são chamados estes objetos, atribuem identidade a cada divindade e estão relacionadas aos seus domínios, títulos na tradição nagô.

¹⁰ O termo “cosmovisão”, que é usado no Ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, capta o privilégio ocidental do visual. É eurocêntrico usá-lo para descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos. O termo “cosmopercepção” é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais (OYĚWÙMÍ, 2002, p. 03).

existência dos humanos, e é nela que os ancestrais são restituídos à vida. Portanto, o terreiro é a reterritorialização “qualitativa” da África, expressa um ecossistema “tradicional africano” onde se integram espaço e organização político-social (SODRÉ, 2002).

Para além do universo mítico-filosófico recriado neste espaço e o resguardo das tradições e ritos ancestrais, o terreiro passou a ser um espaço de resistência e acolhimento que permite a reconstrução dos laços familiares destruídos pela colonização e a escravização. A construção de uma organização familiar possibilitou uma outra estrutura social, avessa àquela colonial. Um espaço de resistência onde se pode, não sem perseguições, falar a língua ancestral, cultivar seus deuses, manter suas tradições e cultura.

Essa relação dos povos da diáspora, e posteriormente com todos adeptos das religiões afro-brasileiras, com o território político-identitário, inscrevendo-o para além do “templo”, foi algo que me chamou a atenção no primeiro contato com o Castelo de São Jorge. Enquanto aguardava para ser atendido via crianças brincando no barracão, outras comiam frutas dos balaies que estavam nos pés de Oxóssi. Algumas filhas de santo andando para lá e para cá, vestindo branco, sorriam enquanto trabalhavam. Algumas carregavam água. Sem exceção, todos e todas, em sua maioria mulheres negras, vinham me cumprimentar com abraços maternos e sorrisos acolhedores. Uma gente que ainda não me conhecia, mas me recebia de modo aberto, sincero, como quem me diziam “bem-vindo ao lar”. Havia uma energia maternal que reinava naquele ambiente, era uma família. Era a materialização de uma outra forma de sociabilidade, negra ancestral, mantida e recriada na religiosidade afro-brasileira. Expressava-se ali o que Sodré (2002) chamou de reterritorialização da África negra. E eu neste momento ascendia a esse “lugar” que é essencialmente educativo (FERREIRA, 2019). Nas palavras de Ekede Sinha, da Casa Branca, o terreiro é um espaço de educação¹¹.

Este é um grande fundamento que aprendemos com o povo de santo para uma outra ética da com-vivência, uma outra forma de sociabilidade: a prática da comunidade (a *egbé*). Neste espaço somos inseridos em uma lógica de partilha, forjada numa cosmopercepção que tem na coletividade seu fundamento. A comida é de todos e todas, assim como o trabalho e a responsabilidade pela manutenção do bem estar da comunidade e a educação das crianças. Assim, experimentamos na prática, o que a Ialorixá Denise Botelho (2020) chama de um “socialismo afro-indígena”. Uma insurgência decolonial que pode nos inspirar na construção de uma outra organização social e de produção. A comunhão dos filhos e filhas de santo entorno do crescimento da casa e do *axé* (força vital) revela um modo ímpar de sociabilidade onde o fundamento é a comunidade. Obviamente, pensando nos sentidos que coloca Bakhtin

¹¹ Fala registrada no documentário “*Ekede: a mãe de todos*” (2017), disponível no site “Nós, transatlânticos”.

(2011), a convivência com o *outro* implica em tensões, negociações, mas é o fim último da humanização.

A família de santo é uma extensão dos laços consanguíneos e passa a ser um lugar onde todos e todas dividem o acolhimento, o trabalho e os frutos desta com-vivência (BOTELHO, 2020). Essa é uma marca da nossa comunidade. Recordo-me de uma passagem em que uma irmã de santo, de Omolu (orixá das doenças, da terra), ia dar sua “obrigação de ano” onde, em linhas gerais, o iniciado “comemora” um ano de sua iniciação. Ela chegou ao terreiro sem ter todos os materiais necessários para o ritual e nos contou sobre as suas necessidades. Sem sequer perguntar os motivos, o pai de santo pediu que buscassem o balaio de Omolu e põe ali a primeira contribuição, em seguida, sem perguntar todos os irmãos e irmãs ali presente fizeram o mesmo. Em alguns minutos o balaio estava farto e minha irmã chorava de gratidão. O rei Omolu estava esplêndido em sua festa que aconteceu alguns dias depois. Este é o sentido da egbé, o acolhimento, o abraço coletivo. E não me refiro só ao campo das necessidades materiais, mas sobretudo no acolhimento à pessoa humana. Como a própria terra, que pertence a Omolu, a comunidade é responsável por sustentar cada um de seus membros. Isso vale inclusive para o conhecimento. Para mim, só há sentido no conhecimento se ele está enraizando em sua comunidade, se ele a faz prosperar.

Um dos momentos mais expressivos desse acolhimento, dessa outra rede de sociabilidade, dessa organização horizontal, dessa gestão compartilhada da vida é o *ajeum*. O *ajeum*, expressão de origem iorubá que pode ser traduzida como “comer”, se refere ao rito de comer, sejam as divindades ou a própria comunidade partilhando os alimentos. Portanto, *ajeum* pode ser considerado um “comer junto”, ou seja, a partilha da comida entre a comunidade e as divindades e entre seus membros.

Uma questão a se destacar aqui é que os alimentos oferecidos aos orixás fazem parte da alimentação da comunidade, reforçando mais uma vez o caráter vivencial da religiosidade afro-brasileira que não separa o sagrado da vida cotidiana. Parte destes alimentos, inclusive, será responsável por encher as dispensas da comunidade, como é o caso das práticas do Castelo de São Jorge. A “fatura do Santo” é uma espécie de parte das frutas e alimentos consagrados aos orixás e que se compartilha com a comunidade. Ogum, o orixá patrono da casa, todo ano em sua festa, faz questão de encher os balaies de frutas, pães, muito inhame para que possa, no meio da cerimônia em seu louvor chamada de “rum”, distribuir entre os presentes. Este é o compromisso ancestral dos orixás com seu povo, sua comunidade. O orixá é a expressão maior da ancestralidade que não é algo imaginado e preso no passado, ao contrário, está presente e integrado com os seus.

Além do acolhimento material, das práticas de partilha, de troca, a comunidade do Castelo de São Jorge é um espaço de reafirmação da identidade negra, de preservação da memória e das tradições ancestrais do povo negro. A comunidade, que também abriga um centro de capoeira Angola, na tradição de mestre Pastinha, reafirma seu compromisso com a luta antirracista na medida em que se reconhece como território negro e de resistência. Seu caráter político se refirma também na medida em que se opõe à lógica necropolítica da colonialidade, ao racismo e à racionalidade colonial. A religião, expressa na com-vivência da egbé, devolve aos sujeitos negros e negras sua humanidade violada pela escravidão e pelo racismo. Como conta o Babalorixá Sidnei Nogueira (2020) a religião afro-brasileira devolve aos negros e negras o direito a um nome, a uma raiz ancestral, a uma pátria.

Muitas ações, por vezes inconscientes, corporificam essa resistência, como nos ensinamentos do pai de santo sobre dever enfrentar o racismo e denunciá-lo; no enfrentamento público de atitudes de intolerância e até mesmo ao colhimento psicológico a filhos e filhas que por vezes sofrem racismo. Dizem os mais velhos que o pai de santo ou a mãe de santo, é o psicólogo/a dos pobres. De certo modo é isso mesmo. Silva (2005) nos conta que muitas vezes estes espaços funcionam como territórios de acolhimento às demandas psíquicas e das subjetividades de seus frequentadores.

O terreiro favorece uma conexão afetiva e política entre seus membros, protegendo e revitalizando a identidade negra e a cosmovisão afro-centrada, operando como resistência à hegemonia colonial, euro-centrada, branca e racista (GOMES, 2020, p. 87).

O terreiro, expressa então, a territorialização de um modo de *ser-viver* descolonizado e anuncia no interior de suas práticas e cosmopercepção uma alternativa às narrativas coloniais e os modos de “vida” fundados na/pela colonização. Os terreiros, como territórios de resistência, materializam um saber ancestral, forjado fora da lógica colonial, produzindo outras epistemologias. Epistemologia, no sentido que se refere Oliveira (2009), é o veículo pelo qual flui a ética, que por sua vez está intimamente ligada à cultura de um povo, ao conjunto de saberes produzidos por ele ao longo do tempo.

O terreiro se configura como um espaço de acolhimento, de proteção, de construção de identidade, de combate ao racismo e como um território potente para a reinvenção do mundo. Simas e Rufino (2020) nos ensinam que encantar significa a radicalização da vida neste mundo que se centra em uma política antvida e, nesse sentido, o terreiro passa a ser um centro produtor de vida e axé, de potencialização da vida. Nesse sentido, o terreiro pode nos inspirar uma inflexão ética, nos sentidos que emprega Teixeira (2019), levando-nos a pensar em uma outra relação com a natureza, com a fé, com os modos de ensinar e aprender.

Abraçando e aprendendo com o invisível

Souza e Costa (2019) ao falar do pertencimento mítico dos iniciados ao seu orixá, discorrendo sobre o uso da preposição “de”, outrora usado pelo colonizador no sentido de posse, nos conta que para o povo de santo esta expressão foi ressignificada conferindo ao iniciado um status de pertencimento. Nesse processo, podemos perceber que há uma redefinição da própria identidade. Assim, abraçamos o invisível. Aprendemos que os nossos mortos não estão presos no passado, ao contrário, comungam da vida e do presente conosco, estão vivos em cada cantiga e cada rum, em cada filho de santo que nasce para o orixá.

Os orixás, na cosmopercepção nagô, são essencialmente os ancestrais divinizados e miticamente nós descendemos deles. Somos filhos de um Deus que dança, nossos Deuses e nossos mortos estão em nós, ainda que invisíveis, estão dentro de nós, dançam, comem e festejam. Para os africanos, como nos conta Guerra (2008), a expressão do corpo faz parte da própria vida, movimento da natureza. Nesse sentido, não há separação entre corpo e mente. Esses valores foram trazidos para este lado de cá do Atlântico e fincaram raízes profundas no *ser-viver* negro e são marcas indiscutíveis nas religiões de matriz africana. O toque, a dança, os movimentos, tudo isto compõe e diviniza nosso corpo. Exu é o senhor do nosso corpo - *Bará*, aquele que nos movimenta, nos permite a vida.

O mês de junho, no sincretismo da umbanda, é dedicado a Xangô, o orixá da justiça e do fogo, aquele que é considerado o maior dos *Obá* (reis) do povo nagô. No Castelo de São Jorge, todo ano nessa época é realizada a “Fogueira de Xangô”, uma festa linda que é esperada por toda a comunidade. Foi numa festa de Xangô, que compreendi a grandeza e a potência dos orixás em nossas vidas, como eles anunciam uma outra perspectiva de existência. Repotencializam a nossa existência desfazendo a mentira colonial da separação entre corpo e mente.

O cheiro do dendê toma conta do barracão já que as comidas preferidas de Xangô são regadas a muito dendê, como os acarajés de Iansã, a parceira fiel do orixá. Nós, o povo de santo, os chamamos carinhosamente de casal do dendê, tamanha a sua conexão. O dia era de festa, as cores de Xangô, o marrom, o vermelho, o alaranjado de Iansã tomavam conta do barracão, era uma explosão de sentidos. A fogueira montada no fundo do barracão à espera do grande Rei. Era dia de festa. A macumba, como chamamos a roda de Santo, começou. Os atabaques cantavam em uma harmonia ímpar, *rum, rumpi e lê* cantando para o grande Obá. *Kaô Kabiesilê, Xangô!*

De súbito Xangô toma em transe o corpo de seus filhos. Agora não eram mais simplesmente meus irmãos, o que eu via era Xangô em terra, o grande rei de Oyó. Em meio a palmas calorosas, gritos saudando o grande rei e cantigas, Xangô gira, se exhibe, dança a dança ancestral da resistência do povo negro, do povo de Santo. O rito que revive o mito, que conta a história do grande rei nagô. Meus olhos mais uma vez contemplavam a verdade que os nossos deuses dançam.

Guerra (2008) nos conta que o som e os movimentos do corpo são para os africanos (e para os povos da diáspora) os mediadores entre o eu e o mundo, entre o eu e o outro. O corpo é a expressão da natureza divina de cada um de nós. A cosmopercepção afro-brasileira não criminaliza, não pune nem condena o corpo. O gozo, o sangue, a respiração, a menstruação, enfim, tudo é sagrado. Os ensinamentos orais de Babá Sidnei Nogueira, também presentes em sua obra escrita (NOGUEIRA, 2020), a este respeito são claros: não há pecado para nós, povos de terreiro, essa é uma invenção branca, colonial, cristã. O corpo é a casa do sagrado, por isso não há nenhuma condenação e/ou estigma aprisionador sobre sua natureza.

O rum (a ‘dança’) do orixá é a expressão dessa potência. Ogum, empunhando seu alfange, rodando no barracão, nos ensina a arte da guerra, a peleja pelo seu povo. Ao tomar o pai de santo, em transe, Ogum abraça seu povo, sua comunidade, afaga as crianças, dança com filhos e filhas e presentifica a sacralidade do corpo. Esse é o farol que nos guia, a comunhão entre o visível e invisível. Ogum é o senhor do progresso, aquele que nos ensina que o conhecimento só faz sentido em comunidade, pois nossa existência é coletiva. Valores que estão em suspenso pela lógica colonial que hierarquiza, conhecimentos e existências, produzindo as sobras-viventes (SIMAS; RUFINO, 2020). Mas a ética nagô faz o oposto, nos mostra é que juntos que avançamos, *ubuntu*.

Abraçar o invisível é aprender com aqueles que não estão mais, em corpos, entre nós, mas que nenhum dia se ausentam do nosso cotidiano. Como é o caso de Exu e de seus “catiços” (espíritos ancestrais divinizados): Tranca-Rua, Maria Padilha, Sete Encruzilhadas e Seu Zé Pelintra. Ancestrais míticos que estão na cotidianidade da egbé oferecendo ensinamentos, filosofias do bem-viver, como diz mestre Zé Pelintra: “*Malandro bom é o que ganha a vida sem ferir aos seus*”. Esses seres mágicos, encantados, produzem, como bem pontua Rufino (2019) os saberes de frestas, aqueles que secularmente foram subalternizados pela lógica colonial, mas que resistiram. São esses encantados os orí-entadores do povo de Santo, os mestres da sabedoria ancestral afro-ameríndia que forma nosso povo.

Tem feminismo nas palavras da Pomba-gira Rainha das Sete Encruzilhadas, Maria Figueira, Maria Padilha e Maria Mulambo e Pomba-gira Cigana. Seus discursos sobre liberdade sexual,

sobre emancipação infestam o barracão, silencia o discurso patriarcal que subalterniza as mulheres e toda condição sagrada do feminino. Oxum, a senhora das águas doces, dança e ensina suas filhas a matripotência do feminino (OYĚWÙMÍ, 2016), a manutenção do poder do feminino resistindo ao patriarcado colonial.

Há cura nas pajelanças de Seu Tupinambá, Seu Sete Folhas, nas mandigas de Vovó Cambinda, Pai Antônio de Angola, Vovó Joana, Vovó Maria Conga, nas sabedorias dos homens da terra como Seu Gentileiro e João Mineiro, boiadeiros de coragem que conta da força do povo brasileiro. É na doçura dos erês (entidades infantis) que aprendemos o valor das crianças, que aprendemos a acolher a infância como potência de vida.

O encantamento, como noção de prática da vida (SIMAS; RUFINO, 2020), é que potencializa a existência contracolonial e amplifica os saberes e as epistemologias ancestrais afro-ameríndias. É no calor do abraço de marinheiros, do povo de rua, dos caboclos e orixás que o povo de santo ressignifica suas existências, constroem suas resistências contra o racismo e o epistemicídio. “Afinal, meus camaradinhas, Exu é o que substancia o contragolpe à colonialidade, uma rasura, um cruzo e uma traquinagem em tom de feitiço” (RUFINO, 2019, s.p.).

Kò sí ewé, kò sí òrìsà: sem folha não há orixá

A cosmopercepção dos povos de matriz africana e as epistemologias de terreiro preconizam a conexão do humano com todo o ambiente, tirando-o do lugar antropocêntrico construído pela racionalidade colonial ocidental, como nos ensinou Makota Valdina¹². A essência do orixá é a própria natureza. “*Kò sí ewé, kò sí òrìsà*” (sem folha, não há orixá). Nesse sentido, as com-vivências do povo de santo, tal qual na egbé do Castelo de São Jorge, inspira-nos a pensar outras políticas de vida, outros modos de produção e de relações com o meio-ambiente. As comunidades tradicionais de terreiro inspiram-nos à uma economia solidária de partilha, mas que acima de tudo se pauta na com-vivência harmoniosa com a terra, com a natureza.

¹² Aula ministrada por Makota Valdina no Programa de Formação “Saberes Tradicionais” da Universidade Federal de Minas Gerais, disponível em <https://www.saberestradicionais.org/retrato-da-mestra-makota-valdina/>.

Os orixás, assim como os *nkisis* (divindades semelhantes aos orixás do povo Bantu) e *voduns* (do povo Jeje) são a própria essência da natureza. Por isso dizemos que Oxossi não é só o senhor das matas, ele é a mata, que Iemanjá não é só a senhora do mar, ela é o próprio mar. Essa noção de integração, de nos vermos como próprios elementos da natureza, que não se separa dela, faz emergir uma consciência ambiental que nos faz, por obrigação, guardiões da preservação.

Makota Valdina, educadora e ativista pela preservação da natureza, nos ensina que a terra é a nossa casa, nossa mãe, pois dela é que somos feitos. *Kavungo* (divindade do povo Bantu da terra, próximo ao Obaluaiê da tradição nagô) é o senhor da terra, das doenças, e que nos ensina o valor da terra-casa-mãe. Dela somos feitos, dela temos obrigação de cuidar e para ela retornaremos quando nos ancestralizarmos, pois o povo de santo não morre. Makota Valdina, na referida aula, nos ensina que a natureza é o nosso templo, é um espaço sagrado, por isso é preciso ter consciência e cuidar dela.

Esses ensinamentos estão dentro das com-viências da egbé do Castelo de São Jorge na medida em que aprendemos que sem a natureza não há nosso culto, sem a folha, sem a água, sem o ar, não há religião. As crianças aprendem e ensinam a cuidar do nosso espaço sagrado, que ainda que este seja em meio urbano, busca o contato com a natureza. O “cantar folhas”, em rituais específicos e internos na casa, é um momento de aprendermos sobre as folhas que nos alimentam, banham e curam. De modo semelhante, quando nas matas, os caboclos nos ensinam sobre a importância de cada planta, de cada bica d’água, da necessidade de cuidarmos da nossa casa-mãe. Reconhece-se nessas práticas a interdependência da religião com a natureza que ultrapassa as práticas religiosas e passa a fazer parte do cotidiano dos iniciados.

Àyàfi máa dide láti kó, ẹnítí ti jókó láti kékó: a pedagogia do axé

Só se levanta para ensinar, aquele que se sentou para aprender. Em tradução livre, esse é o significado da expressão que dá título à essa seção e é também uma fala muito conhecida nos terreiros. Eu a ouvi da boca do meu Babalorixá, em uma ocasião em que me ensinava a fazer

um padê¹³ para Exu. Era festa de Ogum, em abril, e ele me ensinava da importância de “agradar” Exu antes da festa para que ele nos visse com bons olhos e favorecesse nossa comunicação. Dizia ele, no pé da casa de Exu: “Exu é o nosso convidado mais importante. Por isso ele é o primeiro a comer, o primeiro a ser agradado. A gente faz isso é para que ele nos dê bons caminhos, para que nos faça ter uma festa boa, com tranquilidade”. Dirigindo-se à porta do terreiro com a quartinha de barro contendo água fresca, meu pai, lançou a água no chão rogando caminhos de tranquilidade e paz a Exu. Estava ‘apaziguando’ Exu.

Essa cena me marcou, porque ainda “muito menino” na religião, compreendi que isso era o *aprender-ensinar-aprender* dos terreiros, como menciona Caputo (2020). Era essa a pedagogia do axé. Sentados ali, descalços, nos pés do orixá aprendendo. Exu é quem preside todos os processos de aprendizagem. Sendo o senhor da comunicação, do diálogo, ele nos permite pensar em uma educação pela com-vivência, calcada nos saberes ancestrais afro-pindorâmicos, historicamente submetidos ao epistemicídio (CARNEIRO, 2005). Exu subverte a lógica colonial hegemônica da pedagogia tradicional, que hierarquiza e subalterniza conhecimentos produzidos fora das fronteiras das academias, e nos ensina a criar, a pensar fora do maniqueísmo ocidental.

Na cosmopercepção afro-brasileira, a religiosidade e a própria vida não se separam. Nessa perspectiva, o exercício da nossa espiritualidade é cotidiano, mistura-se aos nossos afazeres comuns seja na vida secular ou no próprio terreiro. No terreiro, a cozinha é um espaço de aprendizagem, o barracão, os tambores, o *ossé*, o banho, enfim, tudo ali se torna um território do ensinar-aprender. Na mesma festa de Ogum a que me referi no início do texto houve outra passagem interessante, dessa vez entre as crianças e o babalorixá. Sentados na porta da casa de Ogum as crianças desfiavam o mariô (*igi ôpê* em iorubá), as folhas do dendezeiro, para as portas do barracão, da casa de Ogum e as próprias vestes desse orixá. O mariô é consagrado a esse orixá, é um símbolo de sua proteção. Ogum também se veste com ele. No meio do processo, que é completamente artesanal, uma das três crianças, um menino de aproximadamente quatro anos, disse ao pai de Santo: “Pai, porque Ogum veste mariô?”, e o pai de santo contou um itã (“história de orixá”). A seguir reproduzo parte do itã contada pelo babalorixá, também contada por Beniste (2006, p. 130-131):

Certa vez Ogum foi caçar nas matas e voltou com muita caça. Ele então fez uma festa e convidou seus amigos para comer e beber com ele. A festa durou muito tempo, todos se divertiam, comiam e bebiam, menos um dos convidados que ficou ali, mas ficou sóbrio. Uma hora todos adormeceram, menos aquele que ficou sóbrio.

¹³ Comida ritualística presente na liturgia do culto a Exu. Presente em todos os rituais antes de começar uma festa pública. É feita como uma forma de pedir a Exu que guarde o espaço sagrado da cerimônia e que favoreça nossa comunicação com os orixás, que nos dê uma boa festa.

Ele então começou a juntar as roupas de Ogum e as levou, todas, partiu para bem longe”. Quando amanheceu os convidados acordaram e foram indo para suas casas. Ogum ficou sozinho e de repente se deu conta que tudo que era seu havia sido roubado. Ossaim, que por ali passava, entrou na casa de Ogum e viu Ogum naquela situação. “O que foi que houve, Ogum?”, perguntou Ossaim. Ogum lhe respondeu: “Ontem, ao voltar da caçar, decidi dar uma festa e quis repartir a caça com todos, bebemos, festejamos e esse foi o resultado”. Ossaim, recriminando Ogum, respondeu: “Beber mais do que o suficiente dá nisso. Você perdeu a discrição e ficou fora de si, perdeu sua personalidade. Mas, vou lhe ajudar, vou te dar roupas feitas da folhagem de palma”, e assim o fez. Ogum então as vestiu e foi à caça com suas armas. Quando voltou trouxe animais, tirou seu couro, preparou ele, e fez roupas que usou juntamente com as folhagens. Quando o povo o viu daquela forma, lembrou-se das injustiças que Ogum sofrera. As roupas de mariô passaram, então, a ser um registro e lembrete do que houve com Ogum naquela festa. Até hoje ele usa o mariô.

Certamente as palavras do babalorixá não foram exatamente com as de Beniste, contudo, o menino respondeu: “Ah, então eu vou falar para o meu pai não ficar bebendo muito, porque ele é do Ogum”. Todos ali riram da perspicácia da criança em aprender com o itã, com o conselho de Ossaim. Essa cena nos remete ao que nos conta Ferreira (2019) quando diz que no terreiro se apreende valores, se aprende muito mais do que mitos e ‘obrigações religiosas’.

Segundo Conceição (2006) há nos territórios de terreiro uma pedagogia diferente da hegemônica, sustentada fundamentalmente, pelos saberes ancestrais do povo africano e que contribuem, de maneira robusta, para a construção da cultura afro-brasileira. O que se passa na cena narrada acima é parte dessa educação do axé, como nos conta Mãe Rosa de Oyá, no documentário “Do que aprendi com as minhas mais velhas” (2016).

Em relação a esse modo particular de aprender-ensinar-aprender, como nos conta Caputo (2018), a oralidade é uma marca indelével na tradição afro-brasileira. A palavra oral é a principal forma de transmissão do conhecimento e do axé. A palavra abençoa, apazigua, cria mundos, cria guerras, mas traz a paz, assim aprendemos no axé do Castelo de São Jorge. Quando perguntado sobre a importância da palavra, meu babalorixá, responde que ela é parte sagrada da nossa existência, o *emí* (considerado o hálito, o sopro) é o que potencializa toda a liturgia na tradição nagô. Quando se “fala” com o orixá, se fala pelo *obí* (fruto africano sagrado), mas é o hálito é que dá vida às palavras, tal qual Olodumare deu-nos o sopro da vida. As palavras de meu babalorixá encontra eco nas de Hampâtê Bâ (2010) quando nos conta da sacralidade da palavra oral para os africanos: a palavra é o testemunho daquilo que se é. É também pela oralidade que preservamos o axé e a nossa memória ancestral. Os itãs, contados pelos nosso mais velhos e mais velhas, nos ensinam sobre nossa ancestralidade, sobre os modos de ser-viver negro ancestral, vindo de África.

Outro traço marcante, que inclusive nos inspira a pensar pedagogias descolonizadoras, é a com-vivência, é o sentido comunitário e essencialmente coletivo da família de Santo. As crianças, por exemplo, são educadas de modo coletivo. A comunidade é responsável pela educação daquela criança, a família de Santo é a família ampliada pela ancestralidade, como nos conta Caputo (2020). Há um velho provérbio africano que diz: “é preciso uma aldeia inteira para se educar uma criança”. Esse provérbio nos conta dos modos de se educar, de aprender-ensinar-aprender no axé.

É uma noção contra-colonial de educação, que vê na comunidade a potência da construção humana em coletivo. Uma perspectiva que vai contra o moralismo eurocêntrico branco cristão que atribuiu, historicamente, o sentido de “educação” restrito à família. Esse talvez seja também um importante elemento para nos inspirar outras pedagogias. Além disso, uma pedagogia da com-vivência, como acontece nos terreiros, implica na (in)tensa com-vivência com as diferenças, com a diversidade e isso, certamente, deixa uma marca naqueles que desfrutam dessa partilha comunitária.

Por fim, reafirmo, junto a Araújo (2015), que os terreiros são territórios de uma educação que vai além da instrução e iniciação religiosa, são verdadeiros espaços de memória, de resgate da história dos afro-brasileiros onde se legitima e (re)constroem as identidades negras, rasuradas pela colonização. Conceição (2006) e Nascimento (2016) também argumentam, nesse sentido, sobre a potência educativa dos terreiros. De acordo com os autores estes espaços ajudam na constituição da identidade dos sujeitos para além dos ritos religiosos extrapolando os limites físicos das casas de axé. Estes espaços reorganizam e arregimentam um modo de vida, um jeito de ser, uma identidade negra e fortalecem uma perspectiva de educação e vida antirracista.

ENTRE O TERREIRO E A ACADEMIA: A DUPLA PERTENÇA E A PRODUÇÃO DE EPISTEMOLOGIAS DECOLONIAIS

Até aqui me dediquei a refletir sobre como as comunidades-terreiros, sendo espaços de resistências, de educação e de produção de epistemologias, nos orientam para uma outra de vida, destacada da lógica racista, patriarcal, cis-heteronormativa da colonialidade. O terreiro, em nossa leitura, é, além de resistência, um território de encantamento, de produção de vida (SIMAS, RUFINO, 2020). Ele nos inspira a pensar outros caminhos para nossas (r)existências, educação e nossos modos de fazer pesquisa. Esses territórios (re)fundam uma

outra perspectiva de mundo, incluindo as políticas do conhecimento, os modos de fazer ciência e produzir conhecimento, inclusive no campo da educação.

Tal fato implica pensar uma práxis intelectual engajada, como já discutimos anteriormente. Como um pesquisador-filho de santo tenho refletido de que modo a dupla pertença (à academia e ao terreiro) tem impactado o conhecimento que tenho produzido. Como essa dupla pertença é refletida na produção (e resgate) de outras epistemologias? Como ela pode contribuir para a construção de um discurso e práxis decolonial no campo das ciências da educação?

Ao mergulhar nessas reflexões recordo-me das palavras de Arroyo (2012) quando nos conta que aqueles sujeitos (e seus saberes) historicamente silenciados e excluídos dos espaços de produção de conhecimento, portanto de poder (CARNEIRO, 2005), passam a demandar outras narrativas sobre si, sobre suas histórias, cultura e saberes. Esse é o caso das epistemologias negro-ancestrais. Nessa perspectiva, abandonando o lugar do negro-objeto, homens e mulheres negras passam a construir outras narrativas sobre si e sobre seus saberes. Fraturam a colonialidade do saber (QUIJANO, 1997) e passam, em um movimento duplo entre a academia e o terreiro, questionar os conhecimentos e narrativas hegemônicas ao mesmo tempo em que passam a produzir outras epistemologias.

E, é preciso apontar, que essas epistemologias são forjadas nas com-vivências e cotidianos das comunidades e territórios negros, como nos terreiros (NASCIMENTO, 2016). As epistemologias dos terreiros emergem da encruzilhada e de toda a sua potência de diversidade, de criações, de trocas e de encantamento e produção de vida (RUFINO, 2019; NOGUEIRA, 2020). Essas epistemologias ao começarem a ocupar os espaços de saber/poder, dominado historicamente pela branquitude, são, efetiva e permanentemente, um grito de insurgência decolonial. Ao mesmo tempo, de acordo com Nogueira (2020), é a existência das epistemologias culturais pretas que reafirmam a resistência dos corpos e das memórias pretas. São elas que reafirmam a ancestralidade do povo preto e indagam a ordem epistemicida e eurocêntrica da colonialidade.

Ao contrário do eurocentrismo, as epistemologias pretas, das encruzilhadas, não se querem universais, como bem apontam Rufino (2019) e Nogueira (2020). Não se trata, portanto, de produzir um projeto contracolonial que se quer hegemônico. Ao contrário, a presença dessas epistemologias nas universidades, na academia, aponta para aquilo que Santos (2010) nomeou de ecologia de saberes e diz respeito à diversidade epistemológica existente no mundo. Partir dessa perspectiva é assumir uma perspectiva fora do pensamento abissal ocidental para o conhecimento (SANTOS, 2010). Além disso, essa presença na academia/escola, em última

instância, quer dizer que o colonialismo e a colonialidade não venceram e que nós, os afro-pindorâmicos (SANTOS, 2015), (re)existimos e agora falaremos de nós, por nós mesmos.

“A episteme preta é a episteme da vida em oposição à negação da vida” (NOGUEIRA, 2020, p. 122), é o encantamento como forma de pelear contra a morte, é o encanto enquanto forma de produção de vida (SIMAS, RUFINO, 2020), é criar histórias para adiar o fim do mundo, nas palavras de Ailton Krenak (2019). É isso que tem sustentado minha caminhada entre o terreiro e a academia. Exu, nesse contexto, é o grande ‘orientador’ que articula a resistência e ‘escurece’ as minhas vistas para produção de outros saberes. Exu é aquele que opera o cruzo nas esquinas da colonialidade, aquele que pega o erro e transforma em acerto e que rompe com a lógica colonial sem interditar o diálogo.

Exu é o anúncio e o signo da nossa não-redenção ao colonialismo e as epistemologias de terreiro são as epistemologias de caminho completo, “que valorizam a jornada e não precisam recusar o erro ou a morte como estados para reparação e continuidades” (NOGUEIRA, 2020, p. 122). Ao mesmo tempo elas são potências de cura para essa sociedade colonizada que fora erguida na culpa, na dor, na escravidão, no silenciamento, no racismo e na violência em nome de um deus punitivo, mesquinho e cheio de cólera. São um dos caminhos para a repotencialização da vida (NOGUEIRA, 2020).

Dessa cosmopercepção de mundo, desses afro-sentidos (NOGUEIRA, 2020), emerge uma imagem muito rica e cara para pensarmos a dupla pertença: a banca do mercado (deslocado do sentido colonial, capitalista) encarnada na figura de Exu. *Exu Olojá* é o dono do mercado é aquele que preside, dinamiza toda e qualquer relação de troca, de escambo, é o senhor das sociabilidades, aquele que estabelece as possibilidades de intercâmbio.

Enquanto princípio dinâmico que permite o estabelecimento de trocas entre os diversos aspectos do mundo, especialmente entre o coletivo e o individual, Exu institui a reciprocidade como um valor negro-africano. [...] Na tradição nagô, a lógica da circulação se contrapõe à acumulação (WILLIAM, 2019, p. 21).

Nessa perspectiva, Exu nos ensina que o contrário da acumulação não é a escassez, mas a circulação. A circulação, como uma dimensão de Exu, anuncia que não há axé (energia vital) sem a troca e esse processo exige o *outro*, evoca a alteridade como fundamento. Exu é o que nos movimenta nesse processo e dinamiza nossas relações e na troca afirma nossa potência comunitária, inclusive na produção de conhecimentos. Por isso afirmamos que na dupla pertença o valor que dinamiza o processo é a troca.

Mãe Stella de Oxóssi, que foi uma das maiores Ialorixás do Brasil, também nos ensina sobre o valor da troca e se refere ela como uma ‘Lei universal’, como algo que é inerente à própria existência.

Uso aqui a palavra Troca com letra maiúscula para demonstrar a importância deste comportamento, que é uma Lei Universal. A terra nos alimenta, mas pede em troca os nossos corpos como alimento. A Lei da Troca, como todas as leis que entendemos regular o Universo, não está limitada a nenhum setor. (...). Sempre existiu e sempre existirá a troca. (OXÓSSI, 2012).

As palavras de Mãe Stella reafirmam a importância da troca como um valor civilizatório negro que constrói a própria existência na cosmopercepção afro-brasileira, e, nesse sentido, demarca uma outra forma de pensar nossas relações, a produção do saber e a própria pesquisa. A troca, então, se funda na ideia de reciprocidade e de benefício mútuo.

Orientado também por este princípio, amparado pela lógica exúlica, na dupla pertença tenho experienciado um verdadeiro processo de troca na medida em que faço o caminho entre o terreiro e a academia. *Escurecemos* a academia com as epistemologias pretas, ao mesmo tempo em que questionamos as posições subalternas em que fomos colocados, as narrativas estereotipadas e racistas sobre nossos modos de ser-viver, sobre nossas religiosidades. Além disso, tomamos posse de um lugar, na academia, que nos foi historicamente roubado, interdito. Ao adentrarmos esses espaços estamos tensionando os jogos de poder e de produção do conhecimento. Com isso, entretanto, não busco ‘legitimar’ nossos saberes ancestrais. Meu desejo é reivindicar seu lugar na construção de nossa cultura e sociedade e que devem estar presentes nesses espaços de produção do conhecimento.

Trata-se de uma postura decolonial contra a colonialidade do poder que está posta na produção de verdades universais que devem ser aceitas independente de quanto essas verdades subalternizam tudo que se relacione à alteridade. (...) A episteme preta não é excludente, não quer dizimar o outro, não quer ou não precisa invalidar a alteridade para edificar a existência de sentidos novos, diversos e diferentes (NOGUEIRA, 2020, p. 128).

O que se dá nesse trânsito é a prática do cruço, das sabedorias de fresta (RUFINO, 2019) que visam a liberdade dos corpos e mentes, a diversidade e a multiplicidade, como nos ensina Exu. A episteme preta não odeia o outro ou a diferença (NOGUEIRA, 2020). Assumir essa perspectiva, como quefazer de um intelectual engajado, implica uma práxis, um modo de se fazer pesquisa que se baseia na troca, no diálogo e na (trans)formação mútua. Ou seja, na medida em que o terreiro alimenta o filho de santo, o filho de santo abraça o intelectual produzindo outros saberes, desvelando outros sentidos fora da cartilha colonial, fratura a ordem eurocêntrica da academia. Assim, o que estamos fazendo é trazer as gramáticas dos

terreiros para dentro dos espaços de produção. Em última instância, como um ato ético-político esse movimento é parte importante da luta contra o racismo estrutural, epistêmico e religioso.

Uma práxis intelectual engajada baseada na troca, portanto, significa habitar dois mundos, aparentemente opostos, e ser Exu, no sentido daquele que liga, que comunica, que faz o diálogo acontecer e produz a novidade, o “mais um”. Caputo (2012; 2020), Botelho (2020), Souza (2016), Oliveira (2008), dentre outras pesquisadoras/es, têm feito esse caminho da dupla pertença e, considerando-as como minhas mais velhas, como aquelas que vieram antes, aprendo que percorrer esse caminho duplo é estar na encruzilhada, é aprender a ver o que está invisível, nas frestas, nas fronteiras e desvelar sentidos próprios dos dois mundos. É aprender a ver.

Encarno, nesse processo, meu ofício de aprendiz, como mencionado por Òkòtò (2019) quando conta sobre a natureza do aprendiz na cultura afro-brasileira. Com isso, assumo a incompletude, o devir, o erro e a possibilidade de criação. Aprendo com Exu que não estamos prontos, acabados, somos seres em movimento e mudança constante, assim, nosso caminho também não está acabado. Com Exu aprendo que é na espiral do tempo que nos reconectamos com nossa ancestralidade, com saberes produzidos muito antes de nós para produzirmos outros, no presente.

Como resultado disso tenho colhido alguns frutos, no sentido de construir uma perspectiva exúlica para o conhecimento que produzimos. Isso significa, ainda que em uma escala modesta, um rompimento com as perspectivas epistemológicas etnocêntricas, eurocentradas e colonizadoras. Isso implica repensar também as práticas de pesquisas, as metodologias para construção de dados. As epistemologias exúlicas, como venho nomeando, apoiando em Rufino (2019) e Nogueira (2020), têm sido fontes importantes para pensarmos a pesquisa e o campo das educações, especialmente a educação das relações étnico-raciais e a produção de epistemologias descoloniais. Exu, como saber praticado no cotidiano das comunidades de terreiro, nos inspira a pensar outros caminhos para a pesquisa, outros instrumentos metodológicos construídos com base na circularidade de Exu, na potência da palavra oral, do diálogo e do encontro.

Nosso esforço, meu e dos meus/minhas interlocutores/as e parceiros/as de pesquisa, têm sido para construir, como parte de um projeto mais amplo de educação, uma perspectiva decolonial para o conhecimento, fortalecendo o diálogo e construindo pontes entre a universidade e o terreiro. Com isso, reafirmo, não buscamos a legitimação da sabedoria ancestral do povo negro, do povo de santo, mas o que desejamos é disputar os espaços/territórios de saber/poder que se arvoram à universalidade, que se (auto)proclamam

hegemônicos. Ao vivenciar a dupla pertença estamos tacando fogo nas monoculturas do saber. Como *Eleguá*, o menino travesso de Olodumare, estamos brincando roda do tempo, para anunciar nossos conhecimentos, do nosso lugar.

Em realidade, o que temos feito é construir mais um cruzo na encruzilhada do conhecimento, assumindo a educação, assim como apontado por Rufino (2019), como um imbricamento entre conhecimento, arte e vida. E, nessa encruzilhada, temos o terreiro como útero de nossas perspectivas epistemológicas, território-referência para a construção de nossos conhecimentos impregnados de axé, de cheiro e gosto do *ajeum* sagrado que alimenta nosso corpo, espírito e intelecto. Nosso saber tem cheiro, cor, calor e gosto.

Exu, o grande pedagogo do axé, nos movimenta em direção à novidade, abre nossos olhos para ver o que está diante de nós. O orixá do diálogo permite os nossos encontros, dentro e fora do terreiro, para construir uma perspectiva de mundo, uma cosmopercepção que se centra na partilha, na escuta, na generosidade, no devir, no inacabamento e na vida em comunidade. Retomando o pensamento de bell hooks (2017), nossa intenção é construir verdadeiras comunidades de aprendizagem, que sejam capazes de devolver a nós, povos colonizados, nossa identidade, nossa autoestima intelectual e que veja nos cotidianos dos terreiros, nas gramáticas contracoloniais uma fonte permanente de construção e partilha de saberes para encantar o mundo.

Nossa busca é pela reconexão, como empregada por Simas e Rufino (2020), no sentido de refazer conexões que foram perdidas, entre o humano e a natureza, entre si, entre as comunidades. É nossa tarefa como intelectuais engajados, junto a Exu, transgredir as regras do jogo da colonialidade, do eurocentrismo, desobedecer às gramáticas coloniais do assujeitamento para produzir um conhecimento enraizado em nosso povo, em nossos saberes-vivências. Em suma, é a afirmação da vida como projeto político, epistemológico, ético e estético, uma (re)conexão entre os humanos, com a natureza e com a ancestralidade. Nesse ponto afirmamos que nossa trajetória, na encruzilhada da dupla pertença, tem sido uma inflexão ética (TEIXEIRA, 2019) que fratura a ordem posta pela branquitude acadêmica e se afirma na diversidade, na pluralidade e na alteridade. É um enfrentamento aos ‘homens de bem’ para produzir o dissenso, habitar as fronteiras e buscar o bem-viver coletivo.

COSIDERAÇÕES FINAIS (OU NOVAS ENCRUZILHADAS)

Neste texto, por meio das narrativas (auto)biográficas, tratei de pensar as comunidades tradicionais de terreiro, em especial o meu axé, como um grande útero para a produção de

uma outra cosmopercepção de mundo, fora da lógica colonial. Esses territórios anunciam outras possibilidades de construção de nossas existências inscritas na comunidade, na pluralidade, na diversidade, no diálogo e na troca. A troca, como um valor central dos povos da diáspora africana, enraizado nos modos de ser-viver dos terreiros, nos inspira a pensar uma outra ética e uma outra perspectiva de sociabilidade, baseada na comunidade.

Ao mesmo tempo, por esse sobrevoo na memória, por essa viagem exúlica na espiral do tempo, pude dividir aquilo que (inicialmente) tenho aprendido no processo de vivenciar a dupla pertença. Esse movimento, inscrito em uma prática intelectual engajada, tem como objetivo reafirmar a potência de nossos *orís* (cabeças) para pensar e construir um mundo mais justo, mais belo, mais colorido, mas infantil, mais encantado, ao mesmo tempo em que busca e persegue a justiça cognitiva. O que está em disputa é a narrativa sobre nós e a construção de um mundo outro. Um mundo em que nossos saberes não são vistos como folclore e os nossos corpos sejam mais do que alvo da violência colonial do racismo e do epistemicídio.

Em tempos de desencantamento, como esses que temos atravessados, somos lembrados pelo som do *rum*, do *rumpi* e do *lê*, que o colonialismo não venceu, que a colonialidade não tem em nós a vitória. Pelo balançar da bandeira do Tempo, em cada casa de axé, somos lembrados que nossos passos vêm de longe, parafraseando Jurema Werneck. Em cada *sassanha* (ritual do “cantar folhas”), em cada iaô que nasce estamos vivenciando, de novo, a vitória da vida sobre a morte. Em tempos como esse, que parece que a injustiça reina e a mentira é a ordem, que possamos lembrar do som do *Alujá*, do calor que emana do grande Obá Xangô, senhor da justiça.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Patrício Carneiro. **Entre o terreiro e a escola: Lei 10639/03 e intolerância religiosa sob o olhar antropológico**. 242f. Tese, Doutorado em Antropologia, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2015.

ARROYO, Miguel. **Outros Sujeitos, Outras Pedagogias**. Petrópolis: Vozes, 2012.

BÂ, Amadou Hampâte. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph. **História Geral da África - Volume 1**. 1º Edição. São Paulo: Unesco e Cortez, 2010, p. 167-212.

BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. 4ª Edição. (Tradução de Paulo Bezerra). São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BAKHTIN, Mikhail. **Estética da Criação Verbal**. 6º Edição. (Tradução de Paulo Bezerra). São Paulo: Martins Fontes, 2011.

BENISTE, José. **Mitos Yorubás: o outro lado do conhecimento**. 7º Edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

BOHEN, Neusa Teresinha. **A jornada do herói: a narrativa autobiográfica na construção da identidade profissional do professor**. 108f. Dissertação, Mestrado em Estudos Linguísticos, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2011.

BOTELHO, Denise Maria. **Memografias de Fé**. Revista Calundu, v.4, n.1, p. 6-18, jan./jun. 2020.

BUENO, Belmira Oliveira. **O método autobiográfico e os estudos com história de vida de professores: a questão da subjetividade**. Educação e Pesquisa, n.28, v. 1, p.11-30, jan/jun, 2002.

CAPUTO, Stela Guedes. **“As crianças de terreiros somos nós, as importantes”**: mais algumas questões sobre os Estudos com Crianças de Terreiros. Educação e Cultura Contemporânea, v. 17, p. 362-382, fev. 2020.

CAPUTO, Stela. Guedes. **Educação em terreiros e como a escola se relaciona com crianças de candomblé**. 1º Edição. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

CAPUTO, Stela Guedes. **Reparar miúdo, narrar kékeré - notas sobre nossa fotoetnopoética com crianças de terreiros**. Teias, v. 19, p. 36-63, jul. 2018.

CAPUTO, Stela Guedes.; PASSOS, Mailsa. Cultura e conhecimento em terreiros de candomblé - lendo e conversando com Mãe Beata de Yemonjá. In: **Currículo sem Fronteiras**, v. 7, n.2, p. 93-111, jul./dez.2007.

CARNEIRO, Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 339f. Tese, Doutorado em Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CONCEIÇÃO, Lúcio André Andrade da. **A pedagogia do candomblé: aprendizagens, ritos e conflitos**. 128f. Dissertação, Mestrado em Educação e Contemporaneidade, Universidade do Estado da Bahia, Salvador 2006.

COSTA, Oli dos Santos. **Exu, o orixá fálico da mitologia Nagô-Yorubá: demonização e sua ressignificação na Umbanda**. 127f. Dissertação, Mestrado em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2012.

FERREIRA, João Victor Gonçalves. **Terreiro é lugar de aprender: pensando as infâncias nos espaços educativos dos terreiros**. Revista Giramundo, v. 6, n. 12, p. 103-116, jul./dez. 2019.

FREIRE, Paulo. **Cartas a Cristina: reflexões sobre minha vida e minhas práxis**. 3ª Edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013.

GOMES, Marcela de Andrade. **CRAS e intervenção psicopolítica: Os terreiros como lugar de pertença, acolhimento e resistência política**. Revista Psicologia Política, vol. 20, n.47, p. 87-101, abr. 2020.

GUERRA, Denise. **Um olhar sobre a cultura corporal de movimento afro-brasileira construída a partir da corporeidade africana**. Revista África e Africanidades, ano I, n.2, p.1-6, ago./2008.

hooks, bell. **Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade**. 2ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2017.

JESUS, Rita de Cássia Dias Pereira de. **Narrativas implicadas sobre memória, cultura e negritude no recôncavo da Bahia**. Revista Brasileira de Pesquisa (Auto)Biográfica, v.5, n. 14, p. 612-626, maio/ago. 2020.

KING, Síkírù Sàlámì; RIBEIRO, Ronilda. **Exu e a ordem do universo**. 2ª Edição. São Paulo: Editora Oduduwa, 2015.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 1ª Edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

MARQUES, Valéria.; SATRIANO, Cecília. **Narrativa autobiográfica do próprio pesquisador como fonte e ferramenta de pesquisa**. Linhas Críticas, v.23, n.51, p. 369-386, jun./set. 2017.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. 1ª Edição. São Paulo: n-1 Edições, 2018.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. **Sobre os candoblés como modo de vida: imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis**. Ensaios Filosóficos, vol. 13, p. 1-18, ago./2016.

NUNES, Clarice. **Memória e História da Educação: entre práticas e representações**. Educação em Foco, ano 2002, v. 1, p. 1-17, 2003.

ÒKÒTÓ, Táíwò. **Exu, Sabedoria e Transmissão do Conhecimento**. Revista Òkòtó, set. 2019. Disponível em: <https://medium.com/revistaokoto/exu-sabedoria-e-transmiss%C3%A3o-do-conhecimento-e1de1a5a8700>. Acesso em 13 de set. 2020.

OLIVEIRA, Eduardo. **Epistemologia da Ancestralidade**. Entrelugares: Revista de Sociopoética e Abordagens Afins, v. 1, p. 1-10, 2009.

OLIVEIRA, Kiusam. **Candomblé de Ketu e educação: estratégias para o empoderamento da mulher negra**. 213f. Tese, Doutorado em Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

OXÓSSI, Mãe Stela de. **Bom, bonito e barato**. Opinião, 2012. Disponível em: <http://mundoafro.atarde.uol.com.br/tag/mae-stella/>. Acesso em 13/09/2020.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects**. In: COETZEE, Pieter; ROUX, A. P.J. (eds). The African Philosophy Reader. New York: Routledge, 2002, p. 391-415. Tradução para uso didático de Wanderson Flor do Nascimento.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **Matrilinearity: Ìyá in philosophical concepts and sociopolitical institutions**. In: What Gender is Motherhood? New York: Palgrave Macmillan, 2016, p. 57-92. Tradução didática de Wanderson Flor do Nascimento.

PASSEGGI, Maria da Conceição. Narrar é humano! Autobiografar é um processo civilizatório. In: PASSEGGI, Maria da Conceição; SILVA, Vivian Batista (Org.). **Invenções de vida, compreensão de itinerários e alternativas de formação**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010. p. 103-130.

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

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad del Poder, Cultura y Conocimiento en América Latina**. Anuário Mariateguiano, v. 9, n. 9, 1997.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas**. 1º Edição. Rio de Janeiro: Mórula Editora, 2019.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, Quilombos, Modos e Significações**. 1º Edição. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. 1º Edição. São Paulo: Cortez, 2010, p. 23-73.

SÃO BERNARDO, Augusto Sérgio dos Santos de. **A lenda e a lei: A ancestralidade afro-brasileira como fonte epistemológica e como conceito ético-jurídico normativo**. Revista Odeere, v. 3, n.6, p. 226-250, dez. 2018.



SILVA, Maria Lúcia da. Racismo e os efeitos na saúde mental. In: SEMINÁRIO SAÚDE DA POPULAÇÃO NEGRA ESTADO DE SÃO PAULO, 2004, São Paulo. **Anais do Seminário Saúde da População Negra**. São Paulo, São Paulo: Instituto de Saúde, 2005, p. 129-132.

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. **Encantamento: sobre política de vida**. 1º Edição. Rio de Janeiro: Mórula Editora, 2020.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. 1º Edição. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2002.

SOUZA, Elizeu Clementino de. **(Auto)Biografia, identidades e alteridade: modos de narração, escritas de si e práticas de formação na pós-graduação**. Revista Fórum Identidades, ano 2, v. 4, p. 37-50, jul./dez. 2008.

SOUZA, Ellen Gonzaga Lima; COSTA, Daniel Gonzaga. **Culturas infantis e Oxóssi: descolonizando com a assertividade do filho de um caçador**. Crítica Educativa, v. 5, n. 1, p. 45-54, jan./jun.2019.

SOUZA, Ellen Lima. **Experiências de infâncias com produções de culturas no Ilê Axé Omo Oxé Ibá Latam**. 179 f. Tese, Doutorado em Educação, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2016.

TEIXEIRA, Thiago. **Inflexões éticas**. 1º Edição. Belo Horizonte: Editora Senso, 2019.

WILLIAM, Rodney. **Apropriação cultural**. 1º Edição. São Paulo: Pólen Editora, 2019.



Este é um artigo de acesso aberto distribuído sob os termos da Licença Creative Commons Atribuição Não Comercial-Compartilha Igual (CC BY-NC- 4.0), que permite uso, distribuição e reprodução para fins não comerciais, com a citação dos autores e da fonte original e sob a mesma licença.