

Religião e Processo Educativo: A Iniciação no *Candomblé* como Recurso Pedagógico

Religión y Proceso Educativo: la Iniciación al *Candomblé* como Recurso Pedagógico

Taissa de Luca
Wellington Carvalho
Universidade do Estado do Pará
Belém-Pará

Resumo

O presente artigo tem por objetivo analisar, a partir do estudo de caso, o processo iniciático de um *pejigan* no *Candomblé* de matriz *Jeje*. Este sacerdote é encarregado de realizar o sacrifício de animais, ritual de fundamental importância para as religiões de matrizes africanas em função da importância do sangue para a conferência de mana aos objetos sagrados. Trata-se de um estudo etnográfico da formação sacerdotal de um dos autores desta pesquisa, descrevendo sua *confirmação*, sua trajetória de aprendizado, a correlação estabelecida entre a construção da carreira religiosa, hierarquia e acesso ao conhecimento. Como categoria de análise faremos uso do conceito de pedagogia da atenção, desenvolvido por Tim Ingold (2010).

Palavras-Chaves: Religiões Afro-Diáspórica; Iniciação; Educação.

Resumen

Este artículo tiene como objetivo analizar, a partir de un estudio de caso, el proceso iniciático de un *pejigan* en *Candomblé* con matriz de *Jeje*. Este sacerdote es el encargado de realizar el sacrificio de animales, un ritual de fundamental importancia para las religiones de base africana debido a la importancia de la sangre a la hora de transferir maná a los objetos sagrados. Se trata de un estudio etnográfico de la formación sacerdotal de uno de los autores de esta investigación, describiendo su *confirmación*, su trayectoria de aprendizaje, de la correlación establecida entre la construcción de una carrera religiosa, la jerarquía y el acceso al conocimiento. Como categoría de análisis utilizaremos el concepto de pedagogía de la atención, desarrollado por Tim Ingold (2010).

Palabras Clave: Religiones Afrodiaspóricas; Iniciación; Educación.

1. Introdução

As religiões afro diaspóricas radicaram-se no Brasil ressignificando os reinos existentes na África pré-colonial. Num primeiro momento eles se agregaram pelas “frestas do catolicismo” (FIGUEIREDO, 2001), organizando-se em irmandades negras que funcionavam como grupamentos étnicos alterando a religião católica imposta a partir de uma ideia de sagrado africano cuja principal característica é a imanência.

A organização destes povos em terreiros é tardia. Apenas no século XIX surgem os primeiros templos de matriz africana, em centros urbanos como Salvador. Eram organizações político-religiosas que se estruturavam em “nações” que rememoravam os antigos reinos africanos em sua pluralidade. Neste sentido o candomblé se dividiu em *angola*ⁱ, *keto*ⁱⁱ e o *jeje*ⁱⁱⁱ.

Esses grupos sustentam uma identidade africana e constroem uma história que acessa a África. Vale mencionar que a África aspirada e referida nas narrativas identitárias destas nações é mítica e deita raízes numa temporalidade pretérita. Entre o continente africano e os terreiros espalhados pelas diversas cidades brasileiras, criou-se entrepostos de tradição, como Salvador.

Explica-se a escolha destes espaços pela gênese das referidas religiões em território nacional. Os terreiros constroem uma linhagem ancestral que os interliga ao continente negro, passando pelas cidades sagradas brasileiras. Acessar esses lugares é estabelecer vínculo entre passado e presente, abastecendo-se de tradição que funciona como capital simbólico legitimador. Trata-se de um entrelaçamento de tempos e espaços que africaniza.

O nascimento do sujeito nessas nações se dá através do processo iniciático chamado de *feitura*. Fazer-se no santo significa nascer de novo enquanto membro de uma linhagem ancestral. Trata-se de um rito de passagem (TURNER, 1976), cerimônia que retira o indivíduo de uma situação social e o insere em outra. O texto em questão vai falar de uma experiência iniciática acontecida por um dos seus autores, em terreiro de *candomblé jeje*. Esta nação alude ao antigo reino do Daomé, atual Benim. Trata-se do *Kwe Zanvis Avesan* mais conhecido pela denominação *yorubana Ilê Axé Oyá Nírolê Igbalé*.

Justifica-se o nome *yorubano* pela trajetória religiosa da sacerdotisa Rosalídia Sutelo (*Oyá Nírolê*) que foi iniciada no candomblé *keto*, conforme o texto de Perdigão (2011). Após o processo iniciático, esta religiosa *pagou obrigação* no *jeje* o que representou uma mudança substancial na liturgia do templo (PERDIGÃO, 2011).

Este terreiro, como todos os outros, é constituído de uma corte hierarquicamente organizada. O posto máximo é exercido pela sacerdotisa. Abaixo dela existe um séquito que se distribui em cargos de status e funções diferenciadas. Nesta hierarquia o lugar mais baixo é exercido pelos não feitos destituídos de poder.

Estes cargos representam a espinha dorsal do terreiro. Cada um deles possui uma importância para o funcionamento da casa. Alguns postos são exercidos por pessoas que experienciam o fenômeno do transe e por isso podem chegar a se tornar sacerdotes acessando o ápice da pirâmide hierárquica. Outros são ocupados por personalidades que, apesar de não entrarem em transe, são fundamentais para a liturgia do templo religioso. Dentre eles destaca-se os *axoguns* ou *pejigans*^{iv}, os *alabês*^v e as *ekedis*^{vi}.

A maior parte das pesquisas desenvolvidas em terreiros, no Brasil foca a figura das lideranças. No entanto queremos destacar que nenhuma casa de santo se sustenta apenas por elas. Dentre os diversos cargos existentes na corte de um terreiro escolhemos falar do *pejigan*. Trata-se de um cargo de extrema importância pois é responsável pela manipulação do *axé*, do *mana* (MAUSS, 1974) que alimenta o sagrado imanente. As religiões de matrizes africanas são sacrificiais. A principal forma de sacrifício realizada nos terreiros de *candomblé* é a imolação de animais que servem de alimento aos Deuses e aos homens.

O sacrifício representa uma relação de dádiva (MAUSS, 1974) com o divino que mobiliza serviços e sacraliza o ordinário. O sangue é a maior fonte de vida que confere ânima aos objetos e força vital às pessoas. Existe um sacerdote responsável pela realização do sacrifício de sangue. No *jeje* ele é chamado de *pejigan* e no *keto* de *axogum*. Este cargo é ocupado apenas por homens que passam por um processo de formação lento e cuidadoso pois em suas mãos está a manipulação da energia de uma casa.

Esse texto é o desdobramento da dissertação de mestrado de um dos autores, na qual a outra atuou como orientadora. Esta que se intitulou “O Sacrifício: Um Estudo Etnográfico no Terreiro *Ilê Áse Oyá Nírolê Igbalé (Kwe Zanvis Avesan)*” (2021) foi uma etnografia da ação sacrificial no terreiro a partir da análise do simbolismo do sangue. No presente artigo faremos uma descrição do processo pedagógico do *pejigan*, que foi preterido pela referida dissertação. Vamos, a partir daqui construir um estudo de caso e refletir sobre ele a luz pedagogia da atenção (INGOLD, 2010).

2. O Aprendizado de Sangue

O início da vida religiosa deste *pejigan* no *candomblé* se deu através do interesse acadêmico pelos conhecimentos da cultura afro-brasileira e africana quando o mesmo cursava graduação em história pela UEMA. Decidiu procurar um terreiro e acompanhar mais de perto algumas cerimônias em uma casa de *candomblé*, dirigida por uma liderança que atualmente é sua mãe de santo. A visita ao terreiro se deu sem pretensão de tornar-se membro, mas de observar as festas. Aos poucos, as manifestações, antes vistas de maneira preconceituosa começaram a tornar-se claras do ponto de vista religioso e a ser tratadas como um processo pessoal de aprendizagem que ia cada vez mais se aprofundando.

Todo o processo pedagógico se dá em torno de uma formatação familiar, onde pais e mães de santo, irmãos mais velhos e as próprias divindades, são os grandes mestres e mestras para o desenvolvimento religioso, espiritual e intelectual de cada indivíduo. Não há quem não possa ensinar, desde os mais novos, ainda que com uma pequena experiência na caminhada religiosa, até as grandes lideranças que em uma religião de oralidade são vistas como bibliotecas vivas, popularmente conhecidos como “os mais velhos”.

Lentamente houve a migração do *status* de pesquisador para o de religioso e, anos mais tarde, o retorno a antiga condição quando ingressou no programa de pós-graduação em ciências da religião (UEPA) na categoria de pesquisador nativo. A inserção no terreiro facilitou o acesso aos rituais. Passou a se movimentar dentro da religião, primeiramente como “amigo convidado”, depois como “pesquisador convidado”, até tornar-se *ogan suspenso*^{vii}.

A escolha de um *pejigan* se dá pela própria divindade. O sacrificador é consagrado para uma entidade específica o que não o impede de exercer a ação sacrificial para as demais. Geralmente ela se dá em meio a um ritual festivo quando o *orixá*^{viii} ou *vodum*^{ix} o aborda, o tira da assistência e o apresenta a comunidade em sua nova condição. Neste momento tem início o processo pedagógico que o habilitará a assumir o posto, o que acontece depois da iniciação quando pode gozar da plenitude das funções do cargo para o qual foi escolhido.

Após esse momento faz-se necessário que o eleito frequente o terreiro com assiduidade para que, através da vivência e da escuta, seja familiarizado com as peculiaridades do cargo que irá exercer. Nem todos os *ogans* suspensos, seja *alabê*, seja

pejigan, possuem dom para o exercício do cargo. Alguns são surpreendidos com a escolha e só a partir desse momento passam a dedicar-se ao aprendizado.

Em se tratando do processo de aprender, invariavelmente, este dura o quanto a vida religiosa ou física do iniciado durar. É constante e tem início a partir do primeiro contato com a casa, não se encerrando até o falecimento do indivíduo. Nesta religião de segredo o acesso à informação é gradativo e torna-se mais efetivo à medida em que o indivíduo ascende em posição na hierarquia do terreiro. Vale dizer que essa ascensão acontece de forma paulatina à medida em que o sujeito ganha senioridade, uns dos valores civilizatórios africanos de maior importância.

A senioridade segue acompanhada dos *pagamentos de obrigação*, espécie de renovação de *axé* que se consoma com ações rituais nas quais o filho recolhe-se ao terreiro por um número variado de dias. Geralmente elas acontecem após 1, 3, 7, 14 e 21 anos da iniciação. Todos dentro do terreiro passam por essa sequência ritual que se configura na carreira religiosa de *ogans*, *ekedis* e *iyàwós*^x, por exemplo, para quem as funções são diferentes.

Como *pejigan*, a fase inicial do aprendizado se deu ainda durante a condição de *suspenso*, ou seja, designado pela entidade, mas não feito. Nesse momento o acesso aos espaços sagrados e às cerimônias eram restritas apenas a pessoas que possuem os cargos *confirmados*^{xi}. O *abian*^{xii} aprendia que uma casa de candomblé há regras rígidas a serem cumpridas, começava a observar, os cuidados com as coisas religiosas, com o tempo dedicado às cerimônias, com os animais que seriam dados em sacrifício, com as ervas utilizadas em cada ritual, etc.

O método pedagógico era o exercício da escuta atenta e a participação constante em todos os rituais da casa. O direito a ensinar é sempre um privilégio dos mais velhos para com os mais novos. As pessoas mais experientes, chamadas carinhosamente de “nossos mais velhos” são professores por excelência. Desta forma, neste primeiro momento de contato de inserção na comunidade apenas o ouvir era permitido.

Dentro de suas limitações impostas pelo local ocupado na hierarquia religiosa e pelos conhecimentos amalhados, todos os mais velhos podem contribuir com o aprendizado dos que lhes são mais novos. Esse processo permite a agregação paulatina do sujeito na comunidade. Não há um cargo específico para o ato de ensinar. Cada um ensina aquilo que sabe e que aprendeu com os que lhe são superiores.

O papel da mãe de santo é primordial neste processo. *Oyá Nírolê*, sempre que é necessário, repassa os conhecimentos para o bom andamento da vida religiosa. Cabe à sacerdotisa a condução dos filhos, o ensinamento de suas atribuições e a mediação, através do jogo de búzios ou da mediunidade, dos recados e vontades das divindades.

Para alguns cargos específicos, figuras também específicas são destinadas para ensinar, como é o caso do cargo de *pejigan*. Neste caso, a pessoa mais habilitada para ensinar a função é outro *pejigan*, já iniciado e com experiência. Assim, o professor do sujeito desta pesquisa foi seu *pai pequeno*^{xiii}, Denilson Gursen, conhecido no *candomblé* de Belém como “Pai Dani”, um dos mais importantes e reconhecidos do *candomblé jeje* paraense.

Ainda sob o *status* de *suspense*, fora ensinado por Pai Dani a maneira correta de tratar os animais, o cuidado com a sua alimentação e com a manipulação dos mesmos até o momento do sacrifício. Também foi repassado o significado de cada elemento utilizado durante os rituais. Além disso, como grande conhecedor das ervas utilizadas, Pai Dani ensinou sobre a função de cada uma delas nos momentos das cerimônias.

Outro elemento aprendido é o respeito à senioridade, os mais velhos são cumprimentados de forma específica com saudações que fazem o mais novo prostrar-se aos seus pés. À medida que a pessoa ascende na carreira seu corpo dificilmente é levado ao chão, a menos que seja em honra a seu *orixá* ou ao seu iniciador. O maior ou menor *status* é performatizado através do corpo baixo, ou alto. Um iniciante jamais senta em cadeira alta, ao mesmo nível de seu iniciador, restringindo-se ao espaço do chão ou a pequenos banquinhos denominados *apotis*.

As pessoas que ocupam o mesmo cargo também se organizam de forma hierárquica. *Ekedis* mais novas reverenciam as mais velhas o mesmo acontece com os *pejigans*. Dentro de um terreiro é possível existir muitos *pejigans*. Cada um é *suspense* e sacrifica para um *orixá*^{xiv}. Quando mais de um sacrificador é iniciado para o mesmo *orixá*, quem corta, prioritariamente, é o mais velho, ou seja, o que foi iniciado há mais tempo. Caso no ritual sacrificial, esteja presente um sacrificador mais velho, porém iniciado em outro terreiro, a prioridade da ação sacrificial é dos *pejigans* da casa a não ser que, por respeito a senioridade do visitante, os anfitriões lhes cedam direito.

Outro elemento a ser destacado é o tempo de aprender. Não há universalismos no processo de ensino e aprendizagem dentro do terreiro. Cada indivíduo tem sua experiência de aprendizado que depende da maior ou menor celeridade no cumprimento da carreira

religiosa, na disponibilidade em estar presente para vivenciar o cotidiano da casa bem como seus rituais e na potencialidade de sua atenção para perceber os detalhes. O conhecimento não está apenas no que é oralizado com fins didáticos.

Ao se ensinar a receita do que leva em um ritual, dificilmente se repassa informações sobre as sutilezas como a hora de fazer, o movimento do corpo, a mão com a qual se deve preparar a alimentação sagrada, os tabus, etc... A maior riqueza do conhecimento está no que Malinowski (1978) chama de imponderáveis da vida real que só podem ser apreendidos pela experiência.

É possível que uma liderança exclua uma pessoa do processo de aprendizado sem sequer lhe informar que, por sua condição hierárquica, não pode ver um determinado ritual. Muitas vezes eles fazem isso deliberando tarefas que mantêm o sujeito fora do local sagrado enquanto a ação litúrgica está em curso. Certa vez ouvimos o exemplo de uma sacerdotisa, que pediu que o filho novo depenasse muitas galinhas no quintal para que ele não presenciasse um rito fúnebre.

No terreiro se aprende também cometendo gafes. Isso é corriqueiro na vida de quem está iniciando uma vez que a educação da atenção (INGOLD, 2010) depende da capacidade de adestramento do olhar. A pesquisadora autora deste artigo foi repreendida ao jogar água corrente na casa de Exu, quando solicitada por seu pai que a lavasse. Desta gafe ela aprendeu que existem *orixás quentes* e *frios* e que não se pode esfriar (com água) um *orixá quente* como Exu. Portanto “lavar a casa de Exu” significa fazer limpeza utilizando cachaça.

O momento mais rico em aprendizado é a iniciação que representa um nascimento simbólico do religioso, seu surgimento como africano, sua inserção em uma linhagem que o liga aos ancestrais. A iniciação de um *iyawó* é chamada de *feitura* e dos indivíduos que não entram em transe denomina-se *confirmação*. Neste ritual nasce um novo sujeito que ganha nova família e novo nome. Descreveremos a seguir o processo de *confirmação* de um *pejigan* e como a conversão religiosa representa uma oportunidade de denso aprendizado.

3. A Iniciação como Ritual de Aprendizado

Durante os rituais de *confirmação/feitura* poucas são as pessoas que participam. Há níveis de participação diferenciados a exemplo dos indivíduos que acessam os fundamentos entrando no quarto sagrado presenciando de perto o nascimento do novo

filho e há os que não têm senioridade para entrar nesse espaço, e ajudam de longe, exercendo tarefas braçais.

Para assistir a gestação do iniciante é preciso ter passado pelo mesmo ritual e ter ascendido na carreira religiosa. Fazem-se presentes o *pai ou mãe de santo*, os *pais pequenos*, as *ekedis*, os *pejigans*. A hierarquia entre as pessoas se expressa pelo corpo baixo do iniciante que ora senta-se em banquinhos, ora deita-se no chão.

Como nascituro ele não tem direito a fala, não olha as pessoas na horizontalidade, e nem tem autonomia para definir a hora de comer ou banhar-se. As figuras dos *pais pequenos* são importantes, para o exercício do cuidado com o iniciante, para o ensinamento da lógica da religião e do panteão. Geralmente o iniciante tem um casal de pais pequenos. A iniciação é realizada no espaço sagrado chamado *hundeme*, popularmente conhecido como *roncó* ou – em outras matrizes – *camarinha* que é referido como “útero da casa”.

Dentro do “útero da casa” o iniciante será gestado por 16 dias. Esse tempo varia de acordo com o cargo a ser assumido. Se o indivíduo entra em transe e for iniciado como *iyàwó*, a gestação dura 21 dias. Seja em que situação toda iniciação configura-se num intenso processo de aprendizado que ora faz-se pela oralidade, ora pela performance corporal, ora pelas duas coisas. Pela oralidade são repassadas as rezas, as doutrinas, as regras, os ensinamentos de ervas, de tabus, etc... Pela performance se aprende sobre hierarquia, sobre mitologia, sobre respeito etc.

Durante os 16 dias o iniciante permanece recluso no terreiro, limitado ao espaço do *roncó*, saindo em momentos rituais específicos. As roupas utilizadas são feitas de tecido simples e invariavelmente brancos e são chamadas de *axós*. O pano utilizado é geralmente o tergal. Em caso de o iniciante ter como *eledá^{xv}* um *aboró^{xvi}*, a roupa usada é um *devó*, espécie de vestido cujo comprimento chega ao joelho, amarrado no ombro esquerdo por um fio, uma calça que vai até a metade da canela. Caso o iniciado seja mulher por baixo do *devó* usa-se um *camisu*, uma blusa de manga curta. Em caso do iniciante ser de uma *iabá^{xvii}*, o homem usa a camisa e a calça e a mulher usa um vestido parecido com uma saia amarrada por um fio acima do seio

A rotina é semelhante por quase todos os dias. Acorda-se, com o raiar do sol, quando se é retirado do quarto sagrado por um dos pais pequenos e levado ao banho que acontece no banheiro ritual do barracão, denominado *untó*, geralmente aberto no teto

para o contato com o tempo. A água do banho fica depositada numa cacimba de onde é tirada com uma cuia. Não se toma banho de chuveiro nem se usa produtos de beleza industrializados. Para higiene pessoal lava-se com sabão da costa. No entanto como o iniciado em questão é filho do orixá *Oxalá*, ligado ao processo de criação do mundo cuja cor votiva é o branco, substitui-se o mesmo pelo sabão de coco^{xviii}.

Posterior a assepsia o iniciante toma um banho de ervas frias (cheirosas), usadas para acalmar a energia do orixá a exemplo do manjeriço. Na sequência o sujeito é trazido de volta ao onde lhe é servido o desjejum, geralmente chás, mingau, água, pão ou bolacha, sendo proibido bebidas escuras como o café. Os chás a serem servidos ficam a gosto do recolhido desde que não sejam travosos, amargos ou escuros. O iniciante é uma criança em processo de formação e, portanto, não tem autonomia para buscar alimento ou transitar pelo espaço do terreiro sem companhia de seu cuidador. Cabe a estes a tarefa da nutrição e de outros cuidados irrestritos para com o iniciante.

Terminado o desjejum, pelo turno da manhã, os pais pequenos ensinam as orações entoadas em forma de cantiga. Para que cada lição seja fixada, incentiva-se a anotação de tudo o que é ensinado em um caderno de *fundamentos*. No meio da manhã e da tarde é servido um lanche que se assemelha ao desjejum. As refeições do meio dia e noturna levam comidas claras e leves que não contenham nenhum alimento utilizado nos rituais de limpeza denominados de *ebó*. Também são servidos sucos de frutas claras e não travosas ou ácidas. As refeições são feitas com a mão, servidas em uma caneca de esmalte e um prato de barro, respectivamente denominados de *apomin* e *apá*.

Para além dessa rotina, a iniciação é repleta de rituais. Logo que o sujeito é recolhido ele passa por uma sequência de *ebós* que são realizados na área externa do terreiro, pela mãe de santo com o auxílio dos pais pequenos. Eles têm a função de limpar o indivíduo de todas as energias negativas e equilibrá-lo energeticamente.

Para cada *ebó*, tipos diferentes de vegetais são utilizados como grãos e cereais^{xix}, bolinhos^{xx} verduras cruas cortadas^{xxi}, etc. Acrescentam-se também a esta lista alguns tipos de bebidas alcoólicas, pólvora, água, fumo, tabaco de corda, tecidos, moedas, ovos, pedaços de carne e animais variados.

Todos os elementos – com exceção das bebidas – são passados em ordem predeterminada, no corpo do noviço, que permanece de olhos e braços abertos, realizando pedidos de saúde, prosperidade, abertura de caminhos, segurança e estabilidades,

enquanto são entoados cânticos. É o iniciador que se encarrega de passar os materiais do *ebó* no corpo do filho, o que é feito em movimentos expurgatórios que vão do centro para as extremidades.

Quando da necessidade de algum sacrifício, este é realizado no início do ritual e depositado no interior de um alguidar de barro, seguido dos demais materiais que são posteriormente cobertos e *despachados*, isto é, depositado nos domínios da divindade/entidade a quem é destinado^{xxii}.

Após os *ebós* realiza-se o equilíbrio de *odu* que representa o destino da pessoa. Este também precisa ser alinhado para que a pessoa siga, de forma perfeita, sua trajetória de vida. Os elementos deste ritual variam de acordo com o *odu* do iniciante. Eles invariavelmente têm vínculo com um dos orixás que lhes são regentes. Deste momento também só participam o sacerdote, os pais pequenos e, em alguns casos, pessoas que possuem cargo na casa.

O sujeito é posto em pé no barracão do terreiro, lhes são passados os elementos característicos de seu *odu* que depois são depositados em um recipiente que pode ser uma cuia, um alguidar, etc... Então o iniciante deixa o espaço com o pé direito, como um passo dádivo para uma vida nova, e vai tomar banho no *untó*.

O recipiente é coberto e circundado com velas brancas na quantidade numerológica do *odu* regente. No *untó* o neófito toma banho de água e sabão da costa ou de coco e na sequência joga-se um banho de quiabo, um de água de milho branco e outro banho de ervas cheirosas.

Após o banho a pessoa veste roupas limpas, é defumada e na sequência lhe é passado o *efum*, em pontos específicos do seu corpo como a palma e costas da mão, nos pés, no centro da cabeça, etc. Então ela senta no centro do barracão para esperar a cama de folhas ser preparada no *roncó*.

A cerimônia da cama de folhas tem por objetivo conferir ainda mais energia espiritual àquele que está recolhido. Consiste em um amontoado de vegetais^{xxiii}, correspondente aos *orixás* e *voduns*^{xxiv} postas sob duas *enis*^{xxv}, cobertas por um *alá*^{xxvi}, onde o “recolhido” irá deitar-se para dormir. Cerimônia é iniciada com o *paó* (palmas), em sequência de 4/5 palmas ritmadas e repetidas por três vezes.

Após o *paó*, segue-se outras saudações, tocando-se o solo com a mão direita, a testa, o centro da cabeça e a nuca e estendendo a mão em direção ao céu, com o objetivo

de saudar a terra, as divindades, o *ori*^{xxvii}, e o *orum*^{xxviii}. Entoa-se então uma sequência de cânticos ao orixá *Ossain*, guardião do poder das folhas, que duram o tempo da *desfolhagem*, isto é, o ato de se separar as folhas que serão utilizadas dos galhos que serão descartados.

Todas as pessoas do terreiro que estão participando da obrigação fazem-se presentes nesse momento. Os iniciados cuidam da *desfolhagem* e os não iniciados recolhem os galhos descartados. As folhas são depositadas sobre um lençol branco ao lado da qual fica uma vela e um copo de água. Sobre as mesmas é espalhado *efum*.

Depois da *desfolhagem* a *mãe de santo*, os *pais pequenos* e os cargos da casa levantam o lençol branco contendo as folhas, saúdam os quatro cantos do barracão, a porta, o *intoto*^{xxix}, os *atabaques*^{xxx} e entram para *roncó*. Neste espaço faz-se uma base com alpiste e arroz pedindo saúde, prosperidade, vida, bons caminhos e sobre eles é feito um retângulo de folhas em cima das quais é posta a esteira coberta com um lençol branco onde o iniciante irá dormir. Essa cama de folhas é organizada de forma que os pés do iniciante posicionem-se na direção do *ibá* (*assentamentos*) de suas divindades. Faz-se também um travesseiro de ervas como melão de São Caetano, conhecido por alguns sacerdotes como a erva dos sonhos que vai auxiliar o indivíduo a receber de forma onírica o seu nome iniciático.

Na sequência segue o *bori* que representa o equilíbrio para cabeça para receber a divindade. Conforme Miriam Rabelo (2013, p. 90), “*bori* é o rito de dar de comer à cabeça ou *ori*, entidade sagrada no candomblé, cultuada como lócus da divindade”. Além de animais sacrificados, são ofertadas as comidas preferenciais das divindades pedidas por estas através de um *jogo de búzios* executado antes da cerimônia.

São geralmente alimentos vegetais, o milho branco e/ou vermelho cozido, farinha e/ou amido milho, inhame cozido e/ou frito, arroz cozido; feijão fradinho^{xxxi} cozido e/ou frito (acarajé) e diversas qualidades de frutas e frutos. O mel-de-cana também é usado para comidas destinadas ao orixá *Oxóssi*. Tal cerimônia inicia com cânticos que louvam as divindades e os diversos elementos sagrados ao culto candomblecista, sobretudo à cabeça espiritual, a divindade particular e única a cada iniciado. Dentro do *roncó* são dispostas as comidas que servirão de comunhão entre o *orí*, as demais divindades e os humanos que desta cerimônia participam.

Sentado sobre uma esteira coberta por um lençol branco, o “recolhido” concentra-se em seus pedidos e desejos de equilíbrio espiritual, enquanto os cânticos são entoados pelos demais participantes, regidos pela(o) sacerdotisa(ote) da casa. Após isso, inicia-se o processo onde será cortado um *obí*^{xxxii} e sacrificados um pombo branco e uma galinha d’angola, tendo os sangues destas vertidos sobre o pequeno *assentamento* de *odú* e sobre uma certa quantidade de milho branco e *obí* depositado no centro da cabeça do indivíduo e enfaixado com um tecido branco.

Após o rito sacrificial, os animais ali utilizados são encaminhados à cozinha do terreiro, onde serão preparados para retornarem novamente ao quarto de santo, organizados diante o assentamento de *odú* e/ou à mesa dos demais alimentos que são enfim repartidos para cada participante. Durante esta fase do ritual, não são utilizados talheres e os alimentos são ingeridos apenas com as mãos.

O *fári* é a cerimônia mais importante do ciclo que trará à comunidade de terreiro um novo membro, agora, “nascido para o santo”. Durante a cerimônia, dentre vários processos, há o sacrifício de animais sempre escolhidos conforme os *orixás* que terão seus *ibás* sacralizados, reforçando o vínculo do iniciado com sua *divindade*, através da energia vital da vítima sacrificial. Este vínculo será carregado até o fim da vida do indivíduo, passando por vários processos periódicos de “reenergização” e evolução hierárquica e/ou espiritual.

Trajado com o mesmo tipo de roupa utilizado no dia a dia de recolhimento, o iniciante senta-se em um banco baixo de madeira de olhos sempre abertos, cabeça erguida e mãos com as palmas voltadas para cima. Neste momento são feitas as *escarificações*^{xxxiii} em diferentes locais do corpo. Posteriormente os seus *ibás*, são pintados com tinturas à base de elementos minerais, vegetais como o *efun*^{xxxiv}, o *wáji*^{xxxv}, o *osù*^{xxxvi} e a água.

Só então se inicia o ritual sacrificial, um animal após outro, conforme a hierarquia das divindades do indivíduo. Findo os sacrifícios, há o cortejo feito pelo iniciado e pelos demais participantes da cerimônia embalando por cânticos e dança, em direção ao *untó*, para que tome os banhos necessários e só então retorne para o *roncó*.

O ritual iniciático encerra após os 16 dias^{xxxvii} com uma festa pública na qual o novo membro da casa é apresentado ao público. Trata-se de um momento diplomático para o qual são convidados membros de diversas comunidades de candomblé da cidade. A configuração deste ritual varia de acordo com o cargo para o qual ele está sendo iniciado.

No caso da saída de um *pejigan* ele é retirado do *roncó* pelo *orixá* para quem ele está sendo *confirmado*, incorporado na sacerdotisa ou no sacerdote. Os dois, acompanhados pelo séquito hierárquico, volteiam o salão de festas por três vezes, saudando os espaços sagrados e recebendo palmas do público.

Ele é apresentado vestido com roupa de gala, na cor branca, portando uma faixa com nome de seu cargo no peito e uma faca, instrumento símbolo da atividade que passa a ocupar. Neste momento é anunciado seu novo nome pelo qual ele passa a ser conhecido dentro da casa. Após esse momento o *orixá* o saúda deitando-se aos seus pés ato o que o mesmo repete aos pés da divindade. Na sequência é sentado numa cadeira alta símbolo de seu novo status e do cargo que passa a ocupar, onde é cumprimentado por todos os presentes na casa.

Terminado o ritual de *confirmação*, o *pejigan* tornou-se efetivamente apto para exercer a função para qual foi escolhido, não terminando, porém, o processo contínuo de aprendizado. Em todas as cerimônias ele será ensinado sobre algum procedimento, algum *fundamento* ou postura a ser tomada nos diferentes momentos que abrangem os rituais ou até mesmo fora deles.

Diante da descrição percebe-se que ideia de educação vigente no espaço do terreiro não pode ser comparada com o modelo ocidental de escola. Os saberes não ocidentais, calcados na oralidade, no mito, na performance e no ritual foram historicamente desvalorizados e pensados como inferiores. O modelo de sociedade produtora de ciência ditava as regras do que era conhecimento por excelência e excluía a alteridade, atribuindo a seus saberes a pecha de folclore, ou credice popular. A medicina oficial se construiu na exclusão dos conhecimentos médicos tradicionais, a história positivista se opôs ao mito e as filosofias não ocidentais foram vítimas de duro epistemicídio.

Questionava-se a capacidade das sociedades ágrafas, classificadas então como “primitivas”, desenvolver conhecimento sistemático. Classificou-se seu pensamento como mágico (FRAZER, 1982) e pré-lógico (LÈVI-BRUHL, 2008) respaldados por um modelo de saber cartesiano que separava conhecimento das outras atividades da vida humana.

Ingold em seu texto acerca da educação da atenção (2010) diferencia a o que ele chama de educação do conhecimento cuja função é repassar informações, reproduzir padrões nas mentes dos sujeitos, da chamada educação da atenção com seu potencial criador e libertador, visível no modelo pedagógico exposto neste artigo. A educação

escolar em seu modelo tradicional é universalista, engessada e verticalizada a medida em que homogeniza os sujeitos e suas capacidades de aprendizados. Cria recursos pedagógicos intransponíveis e faz o conhecimento circular como via de mão única do mestre para o aprendiz.

Tim Ingold (2010) chama esse percurso de aprendizado de “Caminho do Crocodilo”, a medida que leva o aprendiz de uma posição a outra sem contratempos, sem possibilidade de devaneios, dando ênfase na figura do professor. A educação da atenção, por sua vez é um libertador caminho para fora, que percebe o mundo por todos os sentidos e para além deles ampliando as possibilidades sinestésicas e simbólicas de aprendizado. Ele compara a educação da atenção à caminhada de uma criança uma vez que ela sempre atenta aos sinais internalizados pela experiência sensível e prestando atenção a sutilezas que o adulto, preocupado com as racionalidades cotidianas não nota.

Para educar-se no espaço de um terreiro faz-se necessário libertar-se das amarras do utilitarismo e afiar o olhar para entender os sentidos de cada ação ritual. O aprendiz precisa viver a experiência sagrada atento ao que elas dizem por si. Qual o significado de realizar alguns procedimentos ao entardecer e outros ao amanhecer? Porque os rituais de limpezas são feitos em movimentos feitos do centro a periferia do corpo do médium? Qual o sentido de usar plantas fedorentas para banhos de descarga e cheirosas para atrativos? De que forma as características sensíveis das ervas definem seus nomes ou utilitarismos? Como o mito pode servir de suporte identitário de um grupo?

Trata-se de uma plêiade de informações que circulam pelas sutilezas e que o indivíduo só apreende pela vivência atenta, como uma criança que por vezes se esquece do ponto de chegada e se perde pelas nuances que o caminho apresenta. Nos terreiros não há escola dominical, centro de formação ou aula com objetivo único de repassar conhecimento. Este apresenta-se de forma funcional nas sutilezas de tudo que é ritualizado.

4. Considerações Finais

Estamos cientes de que este artigo não esgota o tema abordado, a relação íntima entre ensinar, aprender e ritualizar. Primeiro porque nos dedicamos a analisar apenas um dos muitos ritos praticados dentro do espaço de um terreiro. Poderíamos ter assentado o olhar sobre os rituais de cura, os feitiços de amor, as abertura de caminho financeiro e profissional.

A vida social é toda ritualizada e essas ações simbólicas tem sempre a ensinar. Os cortejos fúnebres falam sobre a mitologia ligada a morte num processo dialético que interliga o que é dito ao vivido. As ações mais do que provocar um fim sagrado, reproduzem visões de mundo. Quando uma sequência de cantos é organizada em uma festa pública elas ordenam o próprio panteão e estabelecem costuras entre as divindades encadeadas. Cabe ao fiel entender essa lógica e uma vez que isso acontece ele acessa a cosmologia da religião.

Outra possibilidade de pesquisa, seria avaliar de que forma a mitologia contada sobre as entidades reconta a história do continente africano e a própria história do Brasil, construindo uma narrativa que entrelaça os fatos ao imaginário fantásticos e aos dogmas incontestáveis da fé africanista.

Para finalizar valeria levar essa experiência para o espaço escolar propondo uma outra historiografia, decolonial e exercitando a desocidentalização do currículo através horizontalidade de saberes. Isso facilitaria a construção de uma ciência “de la liberacion” (FALS BORDA, 1970), ou seja, comprometida com uma educação libertadora e igualitária que atue em serviço da democratização do conhecimento e da simetria entre centro e periferia.

Transformar rito e mito em conhecimento escolar é abrir-se para uma outra epistemologia, não cartesiana, que não segrega as instâncias da vida humana, mas pensa o mundo de forma holística. Significa também exercitar um sistema de pensamento não etnocêntrico que não hierarquiza as formas de construção de conhecimento. À medida que caminhamos nesta direção, certamente faremos do espaço escolar menos universalista, homogenizador e segregacionista.

Referências

CARVALHO, Wellington. **O Sacrifício**: Um Estudo Etnográfico no Terreiro Ilê Àsé Oyá Nirolé Igbalé (Kwe Zanvisavesan). Belém: UEPA, 2021.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura. “Escravos e Senhores nas Irmandades Religiosas na Amazônia do Século XIX. In: **Amazônia Ipar**. Belém: Ipar, 2001.

FALS BORDA, Orlando. “¿Es Possible una Sociologia de La Liberacion?” In: **Ciencia Propia y Colonialismo Intecectual**. Cidade de Mexico: Editora Nuestro Tiempo, 1970.

FRAZER, James. **O Ramo de Ouro**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

INGOLD, Tim. “Da Transmissão de Representações à Educação da Atenção”. In: **Educação**. Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, jan./abr. 2010. Disponível em: <http://revistaeletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/article/view/6777/4943>. Acesso em: 25 set 2023

LÉVI-BRUHL, Lucien. **A Mentalidade Primitiva**. São Paulo: Pulos, 2008.

LUCA, Taissa Tavernard. **Tem Branco na Guma**. Belém: UFPA, 2010.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Os Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: EPU, 1974.

PERDIGÃO, Patrícia. **O Candomblé em Cima do Muro**. Belém: UEPA, 2011.

RABELO, Miriam C. M. “Os Percursos da Comida no Candomblé de Salvador” In: **Papeles de Trabajo**. Año 7, n. 11, p.86-108, mayo 2013.

TURNER, Victor. **O Processo Ritual: Estrutura e Anti-Estrutura**. Petrópolis: Vozes, 1974.

Notas

ⁱ Identidade remonta reino do Congo.

ⁱⁱ Deita raízes nos antigos reinos yorubanos.

ⁱⁱⁱ Memória refere-se ao antigo Reino do Daomé.

^{iv} Sujeito do sexo masculino responsável pela realização dos sacrifícios de animais.

^v Indivíduo do sexo masculino, responsável pela orquestra sagrada.

^{vi} Pessoa do sexo feminino responsável pelo cuidado com as entidades quando incorporadas

^{vii} Título dado ao indivíduo indicado pelo própria divindade para ocupar determinados cargos.

^{viii} Nome dado à divindade do panteão *yorubá*.

^{ix} Nome dado às divindades do panteão *jeje*.

^x Título utilizado pelos recém-iniciados até cumprirem suas obrigações de sete anos.

^{xi} Trata-se daqueles que já passaram pelo processo de confirmação/iniciação, a quem é conferida em definitivo a função que exercerá ao longo da vida religiosa.

^{xii} Denominação dada aos membros não são iniciados de uma casa de candomblé.

^{xiii} Se assemelha à função de “padrinho”, auxilia na “criação” do *iyawó* e demais cargos recém iniciados/confirmados na caminhada em sua vida religiosa.

^{xiv} É possível que um mesmo orixá possua mais de um *pejigan*.

^{xv} Primeiro orixá regente de um indivíduo, o dono de sua cabeça.

^{xvi} Divindade masculina.

^{xvii} Regido por um orixá feminino.

^{xviii} Faz-se isso pela cor escura do sabão da costa.

- ^{xix} Feijão, milho cru, cozido ou em forma de pipoca, arroz.
- ^{xx} Inhame cozido, farinha suruí ou de carimã.
- ^{xxi} Couve, beterraba, abóbora, quiabo, batata-doce e comum, cenoura etc.
- ^{xxii} Rua, mata, água, etc.
- ^{xxiii} Folhas e ervas.
- ^{xxiv} Folha de mangueira para *Ogum*; akokô, para *Xangô*; aroeira, para *Oyá*, etc...
- ^{xxv} Esteira em iorubá. É sagrada para o *candomblé* pois significa o retorno à ancestralidade e o nascimento em uma nova vida.
- ^{xxvi} Palavra que nesse caso designa lençol. Também pode ser usada para referir-se a um pano branco, geralmente feito de tecido nobre, utilizado para cobrir entidades ou pessoas de alto status dentro da religião.
- ^{xxvii} Cabeça.
- ^{xxviii} Céu.
- ^{xxix} Fundamento de sacralização do solo de um terreiro.
- ^{xxx} Nome dado aos tambores.
- ^{xxxi} Feijão da Colônia.
- ^{xxxii} *Obí* ou *noz-de-cola* é utilizado nas religiões de matriz africana e tido como sagrado por representar um meio de comunicação entre os homens e os deuses da mesma maneira que o jogo de búzios.
- ^{xxxiii} Chamada de *aberés* em língua nativa, ou *curas*, em linguagem popular das religiões de matrizes africanas.
- ^{xxxiv} Pó branco extraído do calcário branco.
- ^{xxxv} Índigo africano, coloração azul, de origem vegetal.
- ^{xxxvi} Coloração avermelhada de origem vegetal.
- ^{xxxvii} Caso o sujeito iniciado entrar em transe, o processo de iniciação dura 21 dias.

Sobre os autores

Taissa Tavernard de Luca

Doutora em Ciências Sociais pela UFPA, Professora do PPED (UEPA) e do PPGSA (UFPA). Coordenadora do Curso de Filosofia da (UEPA) e Membro do Instituto Histórico e Geográfico do Pará. Email: taissaluca@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4100-3008>.

Wellington Ramos de Carvalho

Graduado em História pela UEMA e Mestre em Ciências da Religião pelo PPGCR (UEPA). *PeJigan* do Candomblé Jeje. Email: wellcar@outloo.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6825-8997?lang=en>.

Recebido em: 11/11/2023

Aceito para publicação em: 12/11/2023