

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

CORRENTEZA BRABA ROCHA RIBEIRO

TERREIRO-ESCOLA NA CIDADE DE MANAUS
Processos afro-educacionais no Recanto de Preta Mina Ilê de Iansã

MANAUS
2026

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

CORRENTEZA BRABA ROCHA RIBEIRO

TERREIRO-ESCOLA NA CIDADE DE MANAUS
Processos afro-educacionais no Recanto de Preta Mina Ilê de Iansã

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Amazonas como requisito parcial para obtenção de título de Mestre em Educação sob a orientação da Prof.^a Dr.^a Vanessa Miranda.

Linha de Pesquisa 1: Educação, Estado e Sociedade na Amazônia.

ORIENTADORA
VANESSA MIRANDA

MANAUS
2026

Ficha Catalográfica

Elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

R484t Ribeiro, Correnteza Braba Rocha
Terreiro-escola na cidade de Manaus: processos afro-educacionais no
Recanto de Preta Mina Ilê de Iansã / Correnteza Braba Rocha Ribeiro. -
2026.
165 f. : il., color. ; 31 cm.

Orientador(a): Vanessa Miranda.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Amazonas, Programa
de Pós-Graduação em Educação, Manaus, 2026.

1. Pretagogias. 2. Terreiro-escola. 3. Chãos de terreiro. 4. Omelokô e
muzenza. 5. Manaus. I. Miranda, Vanessa. II. Universidade Federal do
Amazonas. Programa de Pós-Graduação em Educação. III. Título

CORRENTEZA BRABA ROCHA RIBEIRO

TERREIRO-ESCOLA NA CIDADE DE MANAUS: PROCESSOS
AFRO-EDUCACIONAIS NO RECANTO DE PRETA MINA ILÊ IANSÃ

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Amazonas, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Educação.

Aprovada em: 29 de abril de 2026

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Vanessa Miranda

Presidente

Universidade Federal do Amazonas

Prof. Dr. Odair Furtado

Membro Titular

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Prof.^a Dr.^a Sílvia Cristina Conde Nogueira

Membro Titular

Universidade Federal do Amazonas

AGRADECIMENTOS

A Zambiapongo e a todos os Orixás, pela dádiva da vida, e principalmente, à minha mãe Oxum que me colocou no caminho da felicidade, das Artes e da Ciência. A todos os encantados e invisíveis que conduzem minha caminhada.

Ao matriarcado que me permitiu existir, na figura de minha mãe, Veruza Mendonça da Rocha, que me ensinou sobre o poder do amor “do tamanho de dois rios”, o da educação e o do trabalho, e possibilitou todos os acessos necessários para eu chegar até aqui.

À Mãe Preta Mina pela permissão concedida para realizar essa pesquisa e por me acolher em seu terreiro.

Ao Tatazazi Adalberto Nunes de Xangô, por me ensinar tanto, por acreditar e cuidar de mim e de meus Orixás. À minha família do Recanto de Preta Mina, por navegarmos juntos nas águas sagradas do Omolokô.

À Prof.^a Dr.^a Vanessa Miranda pela afetuosa orientação e aos encontros leves para “centrar fogo” e dar propulsão a essa pesquisa;

Às professoras, Dr.^a Silvia Cristina Conde Nogueira e Dr.^a Candida Soares da Costa, pelas contribuições e abertura de caminhos no exame de qualificação;

Aos meus amigos, “afetinhos”, por acreditarem em meu trabalho e sempre lembrarem de sua importância, por partilharem a vida em um elo de confiança, cuidado e muito samba.

À Universidade Federal do Amazonas (UFAM), à Faculdade de Educação (FACED) e ao Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE/UFAM) que possibilitaram a estrutura e o convívio para a realização desta dissertação de mestrado;

À CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior pela bolsa de estudos concedida.

RESUMO

A presente dissertação analisa os processos afro-educacionais que se constituem por meio de práticas artísticas nos rituais de iniciação do Omolokô, culto afro-brasileiro de origem Angolana, no Recanto de Preta Mina Ilê de Iansã, terreiro que há mais de cinco décadas preserva a cultura negra mediante a comunicação de saberes ancorados nas tradições Bantu e Yorubá na cidade de Manaus. O estudo reúne pesquisa historiográfica crítica acerca do processo de modernização durante a chamada Belle Époque (1890–1920) em Manaus, visando compreender na atualidade as relações étnico-raciais na formação do espaço urbano e a consolidação dos cultos afro-religiosos na Amazônia. Com investigação etnográfica, somada a escrivências e narrativas de sujeitos iniciados no Omolokô, são descritas práticas educacionais vivenciadas no ritual de iniciação aos orixás no Ilê Axé nomeado Muzenza. À luz dos referenciais teórico-metodológicos das Pretagogias, Pedagogias e Pedagogias da Circularidade propõe-se a construção da noção de “chãos de terreiro” para designar modos de ensinar e aprender que se realizam pelo canto, dança, oralidade e produção de paramentas sagradas. A sistematização dos “chãos de terreiro” fundamenta a categoria de análise “terreiro-escola”, compreendida neste trabalho como expressão de uma educação afro-referenciada, artística e transdisciplinar no espaço urbano. Tais princípios podem contribuir para o fortalecimento e efetiva implementação da Lei 10.639/2003, marco da educação brasileira, modificada pela Lei n.º 11.645/2008, que tornou obrigatória a inclusão da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena” no currículo oficial da rede de educação básica nacional em especial no ensino de Arte, Literatura e História.

Palavras-chave: Pretagogias, Terreiro-Escola, Chãos de Terreiro, Omolokô/Muzenza, Manaus.

ABSTRACT

This dissertation analyses the afro-educational processes that take shape through artistic practices in the initiation rituals of Omolokô, an Afro-Brazilian cult of Angolan origin, at the Recanto de Preta Mina Ilê de Iansã, a terreiro that has been preserving Black culture for over five decades by passing on knowledge rooted in Bantu and Yoruba traditions in the city of Manaus. The study brings together critical historiographical research on the process of modernisation during the so-called Belle Époque (1890–1920) in Manaus, aiming to understand, in the present day, the ethnic-racial relations in the formation of urban space and the consolidation of Afro-religious cults in the Amazon. Through ethnographic research, combined with written accounts and narratives from individuals initiated into Omolokô, the study describes educational practices experienced during the ritual of initiation into the orixás at the Ilê Axé known as Muzenza. In light of the theoretical and methodological frameworks of Pretagogies, Pedagogingas and Pedagogies of Circularity, this study proposes the construction of the concept of ‘chãos de terreiro’ to designate modes of teaching and learning that take place through song, dance, oral tradition and the production of sacred vestments. The systematisation of “chãos de terreiro” underpins the analytical category “terreiro-school”, understood in this work as an expression of Afro-referenced, artistic and transdisciplinary education in the urban space. These principles can contribute to the strengthening and effective implementation of Law 10.639/2003, a landmark in Brazilian education, as amended by Law No. 11.645/2008, which made it compulsory to include the subject “Afro-Brazilian and Indigenous History and Culture” in the official curriculum of the national basic education system, particularly in the teaching of Art, Literature and History.

Keywords: Pretagogies, Terreiro-school, Chãos de Terreiro, Omolokô/Muzenza, Manaus.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Assentamento de Iansã no Recanto de Preta Mina.....	p. 46
Figura 2: Comemoração de 51 anos do Terreiro Recanto de Preta Mina Ilê de Iansã.....	p. 60
Figura 3: Chegada de Preta Mina durante sua festa (Tatazazi ao centro).....	p. 60
Figura 4: Tatazazi no encerramento de “saída de santo”.....	p. 61
Figura 5: Orixá sendo guiado por Tatazazi durante “saída de santo”.....	p. 89
Figura 6: Representação gráfica da noção “Chãos de terreiro”.....	p. 99
Figura 7: Dança para Xangô durante o ritual da <i>muzenza</i>	p. 104
Figura 8: No canto direito, os três atabaques cobertos no salão do Recanto de Preta Mina.....	p. 123
Figura 9: Couro orgânico secando ao sol para criação de tambor.....	p. 125
Figura 10: Processo de criação de fio de conta de sete pernas de Xangô.....	p. 134
Figura 11: Bela de Oxum ensinando yawô a criar fio de contas de Ogum.....	p. 138
Figura 12: Miçangas sendo bordadas no <i>mokan</i> de neófito iniciado para Ogum.....	p. 141

LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Equivalência entre Orixá, Inquices e Voduns.....	p. 46
Quadro 2: Práticas nos “Chãos de Terreiro”	p. 83
Quadro 3: Ordem de Orixás na <i>muzenza</i>	p. 93
Quadro 4: Descrição dos movimentos dos Orixás.....	p. 105
Quadro 5: Pontos de Orixás cantados na <i>muzenza</i>	p. 128
Quadro 6: Feituras Manuais.....	p. 140

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
Andanças, feitura, oralidades e sonhos do corpo-cosmo-influenciado.....	11
Quadro teórico-metodológico: (des)caminhos da yawô-pesquisadora e notas para despachar eguns coloniais.....	16
CAPÍTULO 1.....	25
A NEGRITUDE NA MARGEM ESQUERDA DO RIO NEGRO.....	25
1.1 O imaginário eurocêntrico e a segregação na formação de Manaus.....	26
1.2 O quilombo, o terreiro e a favela.....	36
1.2.1 O quilombo.....	40
1.2.2 O Terreiro.....	44
1.2.3 As favelas.....	53
1.3 A fundação do Terreiro Recanto de Preta Mina Ilê de Iansã: pedaço, história e comunidade.....	56
CAPÍTULO 2.....	64
PRETAGOGIAS DE TERREIRO E O TERREIRO-ESCOLA.....	64
2.1 Educação para as relações étnico-raciais.....	64
2.2 Pretagogias e o terreiro-escola.....	71
CAPÍTULO 3.....	98
CHÃOS DE TERREIRO.....	98
3.1 Chão de corpografias.....	100
3.2 Chão de oralidades.....	115
3.3 Chão de musicalidades.....	122
3.4 Chão de feitura manual.....	131
CONCLUSÕES EM PROCESSO.....	143
REFERÊNCIAS.....	147
GLOSSÁRIO.....	154

INTRODUÇÃO

Andanças, feitura, oralidades e sonhos do corpo-cosmo-influenciado¹

Caminhar por territórios marcados pelo apagamento de nossas memórias e histórias é uma missão de repovoamento de nossos imaginários, dos nossos semelhantes e dos nossos opostos. Traço linhas neste mapa, fios invisíveis aos olhos, porém marcados pelos afetos daqueles que vivem e resistem em beiras de estradas, sobre as águas de um rio ou na corrente do mar, em salas brancas de frias instituições, nas fábricas, em mesas de plástico na calçada, em uma gira na quarta-feira ou no bar quando chega a sexta-feira. Acreditar na educação como prática da liberdade e na beleza efusiva dos nossos encontros é a nossa maior tecnologia.

Escolher o Teatro e a Educação como espaços de criação, pesquisa e vida é uma decisão no mínimo corajosa ao percebermos os percursos históricos e contemporâneos de como o Estado brasileiro tem fomentado o direito à arte, tanto na educação quanto em espaços culturais na cidade. Profissionais, de ambas as áreas, em condições limitadas de trabalho têm resistido por inúmeros processos de organização contra as ameaças de políticas neoliberais. Ademais, fazer um Teatro Negro e uma Educação de Terreiro na Amazônia significa percorrer caminhos tortuosos, nos quais as marcas dos conflitos étnico-raciais da invasão e invenção do Brasil se revelam entre o passado e o tempo presente.

O epistemicídio, os apagamentos históricos, os genocídios dos povos originários e comunidades tradicionais, a escassez de políticas de preservação da memória em acervos e centros de documentação a respeito de povos invisibilizados constituem as raízes de processos de dominação no país. São ocultamentos que precisamos enfrentar na universidade quando nossas pesquisas estão interessadas em propostas filosóficas, estéticas, epistemológicas, pedagógicas e metodológicas fundamentadas em tradições não brancas, como as africanas (Carneiro, 1958). São esses obstáculos enfrentados pelas pesquisas afro-referenciadas, no entanto, que intensificam a importância deste estudo na educação através da revalorização da cultura de terreiro e da arte no Terreiro Recanto de Preta Mina Ilê de Iansã em Manaus, com pouco mais de meio século de contribuições para as comunidades de terreiro do estado do Amazonas.

¹ Expressão criada nessa dissertação para se referir aos corpos/sujeitos que relacionados a cosmo-percepções permitem serem influenciados pelas filosofias que os fundamentam. Como no caso das cosmo-percepções africanas que guiam a vida das comunidades de terreiro.

Com a participação ativa de movimentos sociais, a universidade pode proporcionar caminhos de formação para o registro da memória e reconhecimento das práticas dos coletivos artísticos, espirituais e humanos. A graduação em Licenciatura em Teatro pela Universidade do Estado do Amazonas - UEA (2020-2024) e o mestrado em Educação pela Universidade Federal do Amazonas - UFAM (2024-2026), instituições públicas do território amazônico, possibilitaram à minha intelectualidade um olhar sensível e comprometido para com os processos sociais de formação na Amazônia. O caminho em construção junto aos diversos profissionais e pesquisadores indica a virada epistemológica que os pensamentos contracoloniais estão propondo no âmbito acadêmico, artístico e à sociedade contemporânea.

Compartilhar na universidade tecnologias criadas e aprimoradas por povos africanos e tradicionais, para os quais o espaço acadêmico nem sempre foi aberto ao diálogo, e muito menos à presença, é um exercício político de transmutação e alargamento para o pertencimento dessas instituições de ensino e demais lugares de cultura por aqueles que são excluídos da história brasileira. A ginga da capoeira, o girar anti-horário no terreiro, a dança do mestre-sala, o samba, a cuia, o alguidar, o igbá, a quartinha, a macumba, a encruzilhada são traçados afro-diaspóricos imbuídos de memória e historicidade. Esse movimento de pertencimento também significa uma virada epistemológica para as narrativas, éticas, estéticas, filosofias e vivências de pessoas negras, originárias, afro-indígenas, quilombolas, ciganos, LGBTQIAPN+, e demais comunidades excluídas, a fim de que possamos aprimorar uma prática científica que dialogue na perspectiva do Estado democrático de direitos.

A ocupação de corpos dissidentes no âmbito acadêmico como produtores de conhecimento, sendo sujeito e não objeto de pesquisa, é relativamente recente no Brasil e no estado do Amazonas. Após 135 anos desde uma suposta abolição da escravidão no Brasil, e 40 anos depois da ditadura civil-militar (1964-1985), foi graças aos esforços de movimentos sociais, como o Movimento Negro Unificado - MNU, que a sociedade pode conquistar direitos básicos, como exemplo, o acesso à educação superior através das políticas de cotas raciais (Lei 12.711/2012, atualizada pela Lei 14.723/2023).

Atualmente, podemos conferir o crescimento percentual de pessoas racializadas cursando o ensino superior e ainda muito lentamente a incorporação no quadro de professores(as) negros(as) e indígenas na universidade. Essas mudanças e avanços políticos permanecem sendo emergenciais, pois são décadas de produções científicas norteadas por visões limitadas, resultantes do racismo científico e de práticas hegemônicas da branquitude, como as classificações raciais de Carl Linnaeus (séc. XVIII), a craniometria e frenologia (séc. XIX) e a Eugenia (fins do séc. XIX – XX). Logo, é preciso que reconheçamos que muito do

que a ciência branca produziu sobre nós, os outros, diz respeito ao preconceito e ao racismo estrutural presentes em nossa sociedade.

Em oposição às práticas racistas na ciência, intelectuais, como Frantz Fanon em “Pele Negra, Máscaras Brancas” (1952), o movimento indígena e negro latino-americano, já criticavam os efeitos do colonialismo em suas comunidades. Na contracorrente, criaram tecnologias de superação do racismo, o que se consolidou mais recentemente como campo de estudos decoloniais entre a década de 1990 e início do ano 2000, apontando que mesmo após o período colonial formal, ainda persistem formas de dominação econômica, política, epistêmica e racial através da colonialidade do poder (Quijano, 2005). Para a sua superação, tornou-se necessária a valorização de saberes que são subalternizados, como as cosmovisões não ocidentais e práticas ancestrais. A tal ponto que saberes orais, corporais, espirituais e comunitários sejam reconhecidos como formas legítimas de aprendizagem e conhecimento na educação básica. Reconhecimento obtido pela aprovação da Lei 10.639/2003, marco da educação brasileira, modificada pela Lei n.º 11.645/2008, que tornou obrigatória a inclusão da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena” no currículo oficial da rede de educação básica nacional em especial no ensino de Arte, Literatura e História.

Repensando o par de expressões como decolonial/descolonial, Antônio Bispo dos Santos (2023) sugere a força-conceito contracolonial, termo utilizado nessa pesquisa para identificar e demarcar no espaço urbano a presença de modos de vida de comunidades tradicionais, como a cultura de terreiro na cidade de Manaus. Nesse caminho, as Pedagogias (Rosa, 2020), Pretagogias (Petit, 2015; Silva, 2013), Pedagogias da Circularidade (Ferreira, 2021) vêm contribuindo para a formação do pensamento contracolonial no campo da Educação e das Artes. São essas práticas afro-referenciadas nos fundamentos de terreiros, quilombos e manifestações negras que sustentam o desenvolvimento do pensamento contracolonial nessa dissertação.

No estudo dessas obras de pesquisadores(as) negros(as) que escrevem sobre territórios de cultura, dos quais eu partilho, como o terreiro, perspectivas afro-referenciadas revelam a importância das práticas de ensino de minha *egbè*², *lòcus* da presente pesquisa e minha comunidade escolhida, o terreiro Recanto de Preta Mina Ilê de Iansã. Fundado em agosto de 1974, o terreiro de Preta Mina está localizado no bairro Educandos em Manaus. Viver o terreiro de forma integral como yawô³ e estar no ilê axé é experiência que exige concentração e entrega

² Substantivo de origem africana que significa na língua Yorubá sociedade, comunidade ou grupo.

³ Substantivo de origem africana que significa na língua Yorubá filho ou filha de santo iniciada na “feitura de santo” ou no ritual da Muzenza.

para a aprendizagem afro-diaspórica. Nesse sentido, o enlace entre a pesquisa e a espiritualidade cultivada no terreiro apontam caminhos para registrar a história desse espaço e suas práticas nos (des)encontros entre educação, as artes e a universidade. Movimento de pesquisa que tem me proporcionado compreensão sobre os primeiros fundamentos do terreiro como espaço não escolar de educação antirracista, mas que ao espaço da escola poderá retornar, por sua vez, como produção e manutenção de saberes afro-diaspóricos no Amazonas.

O recorte no Terreiro Recanto de Preta Mina Ilê de Iansã se justifica ainda, pois “se em um ponto essas religiosidades afro-brasileiras confluem em seus sagrados, elas diferem intensamente de casa para casa, terreiro para terreiro” (Silva, 2018, p. 23). Assim, o Recanto possui fazeres em comum com outras casas, mas suas práticas particulares não haviam sido registradas no contexto acadêmico com finalidade de pesquisa para produção de memória na educação e na cultura amazônicas. Somado a isso, a revalorização desses saberes também possibilita que a comunidade interna ao terreiro em sua relação com a comunidade externa possa apropriar-se do que já produz. Com isso contribuir para o registro e preservação da memória dos estudos afro-referenciados na confluência entre a Educação, as Artes e a História nesse território corpo amazônico.

Encruzilhadas entre os conteúdos programáticos e metodologias propostas pela formação acadêmica e grande parte do material organizado para este estudo surgem pelo envolvimento cultural e político de diversos outros espaços ocupados durante a pesquisa, como o chão do terreiro, galerias de arte, museus, teatro, exposições, assim como pelas mais diversas funções em que pude neste período produzir e participar, como escritora, atriz, diretora, multiartista, professora, produtora cultural e yawô-pesquisadora. Dessas andanças, feitura, vivências e sonhos de um corpo-cosmo-influenciado emerge o labor com as palavras, forças-conceito na escrita dessa dissertação de mestrado organizada em três capítulos.

O primeiro capítulo, intitulado A negritude na margem esquerda do Rio Negro, procuramos apresentar dimensões do processo de formação da cidade de Manaus durante a chamada *Belle Époque* (1890 - 1920). Período marcado pela reprodução no centro da cidade de uma estética da urbe europeia e de práticas higienistas de exclusão de mulheres e homens indígenas, negros e migrantes para regiões mais periféricas e sem recursos básicos de manutenção da vida. Esse planejamento de cidade, lido a contrapelo, desvela as intenções concretas do colonizador de oprimir e ocultar narrativas subalternas, e de enriquecer o projeto falacioso de uma Amazônia moderna e civilizada, esquadrihada pela “ilusão do fausto” (Mascarenhas, 2019).

A segregação gerou redutos de sujeitos racializados nas primeiras periferias de Manaus, passado de exclusões que se perpetua no tempo presente sob nova roupagem do capitalismo neoliberal. Conforme dados do censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE) de 2022, o Amazonas é o estado da federação com maior concentração populacional vivendo em favelas e comunidades urbanas com baixo Índice de Desenvolvimento Humano (IDH). Com isso, buscamos problematizar aspectos da formação de três tipos de território fundamentais para a compreensão da história negra e originária no Brasil, visando a reestruturação social e manutenção das culturas afro-diaspóricas: o quilombo, o terreiro e a favela. No reconhecimento desses espaços como lugares de cultura na cidade, identificamos a construção de uma historiografia social que pretende evidenciar movimentos de união interétnica para que das tecnologias negras e originárias sejam cultivadas memórias, experiências sociais e práticas ancestrais.

Na contracorrente de processos de segregação e exclusão, o terreiro constitui-se como espaço de experiências sociais em disputa pela preservação da cultura negra em confluência a outros saberes tradicionais na cidade de Manaus. Nesse sentido, o Recanto de Preta Mina Ilê de Iansã, existente há pouco mais de 50 anos em Manaus, é o *lócus* da presente pesquisa. Assim, estabelecemos como amplo objetivo desse estudo evidenciar a criação de práticas culturais instituintes de cidadania cultural, memória, educação e democracia na cidade de Manaus. Nesse percurso, o terreiro é arte e escola de ensino-aprendizagem, que engendra no tecido social urbano e amazônico valores de união e solidariedade em tempos áridos e neoliberais de precarização da vida e da subjetividade⁴.

No segundo capítulo, Pretagogias de terreiro e o terreiro-escola, são apresentadas dimensões das lutas sociais e caminhos percorridos para a criação da Lei 10.639, de 09 de janeiro de 2003, que tornou obrigatório o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana na Educação Básica em escolas públicas e privadas no Brasil. Contudo, após mais de vinte anos de sua aprovação, a sua plena implementação no sistema educacional brasileiro ainda não se constitui como política consolidada no cenário da Educação brasileira e amazônica. Visando contribuir para o fortalecimento de políticas públicas educacionais, partimos do referencial teórico-metodológico das Pretagogias (Petit, 2015; Silva, 2023) fundamental na construção de saberes negro-referenciados em currículos escolares.

⁴ Cf.: FURTADO, Odair. Trabalho e Solidariedade. São Paulo: Cortez, 2011.

No terceiro capítulo, as Pretagogias alcançam articulação para fundamentar os processos educativos realizados durante o ritual de iniciação da *Muzenza*⁵ no Omelokô⁶. Pela problematização de tais práticas são forjadas as bases para o estabelecimento da noção de “chãos de terreiro”, expressão que intitula o presente capítulo. Para tanto, buscamos apresentar por uma descrição densa as estruturas mito-poéticas e litúrgicas que fundamentam as realizações ritualísticas, como chão de corpografias, chão de oralituras, chão de musicalidade e chão de feitura manuais, que juntas perfazem o chão de terreiro. Todos estes rituais estão imersos em práticas e produções artísticas que envolvem a produção de linguagens, como a dança, o teatro, a música e o artesanato, e que para a cultura de terreiro são consideradas modos de vida inerentes à sua cosmologia. Buscou-se nesse capítulo costurar caminhos entre os territórios do chão de terreiro, da cidade e do chão da escola que mediados por políticas públicas educacionais possuem como intenção genuína revalorizar a Cultura Afro-Brasileira e Africana no currículo escolar. Assim, as práticas ritualísticas da Muzenza no Omelokô do Recanto de Preta Mina Ilê de Iansã formam no seu conjunto um terreiro-escola como experiência social de união, solidariedade e resistência negra na cidade, na escola e na universidade.

Quadro teórico-metodológico: (des)caminhos da yawô-pesquisadora e notas para despachar eguns coloniais

Esta pesquisa baseou-se em metodologia qualitativa e perspectivas de estudo etnográfico, articuladas a referenciais decoloniais e contracoloniais situados na produção do conhecimento em Educação na Amazônia. Parte-se do entendimento de que os processos educativos aqui sistematizados são atravessados por dimensões históricas, territoriais, culturais e políticas, exigindo prática de investigação que valorize a experiência, a escuta sensível e a convivência referenciada no terreiro-escola.

Nessa dissertação, buscamos aprofundar estudos sobre processos formativos realizados no terreiro-escola Recanto de Preta Mina Ilê de Iansã. O objetivo geral desta dissertação consiste em refletir sobre o entrelaçamento de práticas educacionais e produções artísticas presentes nos rituais de iniciação da Muzenza no Omelokô e suas possibilidades de contribuição para a formulação de políticas públicas educacionais no Brasil, estas últimas,

⁵ palavra de origem Bantu, também é o termo utilizado para se referir ao neófito, iniciada/iniciado (semelhante ao Yawô da nação Ketu), o seu plural é azenza. Nessa pesquisa, buscando pela melhor compreensão, foi decidido que o termo muzenza será utilizado para se referir ao ritual, e quanto aos sujeitos serão chamados de iniciados/iniciadas, neófitos ou yawôs.

⁶ Culto afro-brasileiro de origem Angolana.

historicamente, demarcadas pela tensão entre epistemologias eurocentradas e os saberes de matriz africana. Tendo em vista o objetivo geral, foram estabelecidos os seguintes objetivos específicos: a) investigar relações histórico-culturais da comunidade negra no processo de formação da cidade de Manaus; b) analisar os processos educativos desenvolvidos através da arte no ritual de iniciação da Muzenza no Omolokô para fundamentar a noção de terreiro-escola; c) descrever a partir de perspectivas afro-diaspóricas as práticas educativas e artísticas do terreiro-escola Recanto de Preta Mina Ilê de Iansã para fundamentar a noção de chão de terreiro.

A presente investigação utiliza os pressupostos teóricos da pesquisa social qualitativa para fazer emergir a arte da memória nos sistemas de crenças e valores praticados e atualizados por essa comunidade de terreiro (Antonacci, 2014). A abordagem qualitativa justifica-se pela necessidade de aprofundamento teórico-metodológico e interpretação dos processos formativos identificados no *lôcus* da pesquisa, que são históricos e simbólicos, e que evidenciam saberes, valores e significados da comunidade de terreiro. Desse modo, de acordo com Minayo (1994, p. 21-22),

A pesquisa qualitativa responde a questões muito particulares. Ela se preocupa, nas ciências sociais, com um nível de realidade que não pode ser quantificado. Ou seja, ela trabalha com o universo de significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes, o que corresponde a um espaço mais profundo das relações, dos processos e dos fenômenos que não podem ser reduzidos à operacionalização de variáveis.

Levando em consideração que as relações estabelecidas no cotidiano do Recanto de Preta Mina Ilê de Iansã são construídas baseadas nas tradições (fundamentos, valores e motivações) do Omolokô, de raiz Angolana, é necessário pensar o processo inseparável entre a linguagem, as práticas instituídas e instituintes de crenças e valores próprios nesse espaço que se constituem na relação entre mulheres e homens na cidade de Manaus.

Os autores que seguem em tal corrente não se preocupam em quantificar, mas, sim, em compreender e explicar a dinâmica das relações sociais, que por sua vez, são depositárias de crenças, valores, atitudes e hábitos. Trabalham com a vivência, com a experiência, com a cotidianidade e também com a compreensão das estruturas e instituições como resultados da ação humana objetivada. Ou seja, desse ponto de vista, linguagem, as práticas e as coisas são inseparáveis (Minayo, 1994, p. 24)

No contexto do Recanto de Preta Mina Ilê de Iansã no estado do Amazonas, de matriz Omolokô, o “objeto não é um dado inerte e neutro; está possuído de significações e relações que sujeitos concretos criam em suas ações” (Chizzotti, 2000, p. 79). Nesse campo de significações vividas, a pesquisa qualitativa permitiu uma compreensão mais rica e holística do processo de ensino-aprendizagem nesse ambiente, considerando as complexidades das interações e mutações na Muzenza. Trata-se, portanto, de investigar culturas preservadas e

dinamizadas no terreiro, reconhecendo-o como território educativo e como espaço legítimo de produção de conhecimento.

A investigação assume objetivos exploratórios, buscando compreender em profundidade os processos educativos no terreiro de Omolokô, especialmente no Recanto de Preta Mina Ilê de Iansã. Conforme aponta Antonio Carlos Gil (2002), “pesquisas exploratórias têm como objetivo proporcionar a maior familiaridade com o problema, como vistas a torná-lo mais explícito ou a construir hipóteses, inclui levantamento bibliográfico e entrevistas.” No que tange a intenção de registrar práticas pretagógicas, artísticas e rituais da cultura de terreiro, outro método utilizado na pesquisa é o estudo de caso etnográfico. Para Marli Eliza André (2005, p. 49) esse método poderá ser aplicado:

(1) quando se está interessado numa instância em particular, isto é, numa determinada instituição, numa pessoa ou num específico programa ou currículo; (2) quando se deseja conhecer profundamente essa instância particular em sua complexidade e em sua totalidade; (3) quando se estiver mais interessado naquilo que está ocorrendo e no como está ocorrendo do que nos seus resultados; (4) quando se busca descobrir novas hipóteses teóricas, novas relações, novos conceitos sobre um determinado fenômeno; e (5) quando se quer retratar o dinamismo de uma situação numa forma muito próxima do seu acontecer natural (André, 2001, p. 51-52)

A escolha do *lôcus* desta pesquisa fundamenta-se nos pressupostos do estudo de caso etnográfico, especialmente, no que se refere ao interesse por uma instância particular, compreendida em sua complexidade, dinamismo e totalidade. Ao eleger esse território, buscou-se aprofundar o conhecimento acerca dos modos de vida ali estabelecidos, investigando como se articulam processos educativos, práticas artísticas e rituais iniciáticos na produção de saberes e na constituição de sujeitos. Vale ainda ressaltar a noção de “descrição densa” proposta por Geertz (1978, p. 20):

O que o etnógrafo enfrenta [...] é uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e inexplicitas, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar.

Nesse contexto, interessou compreender como valores, fundamentos e sabedorias negras são transmitidos e ressignificados no cotidiano do terreiro, revelando a educação como prática viva, relacional e enraizada na cultura afro-religiosa.

Essa etnografia compõe-se como exercício de investigação e interpretação dos sistemas simbólicos do terreiro de Omolokô, buscando evidenciar, por meio da “descrição densa”, os contrastes de “um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado” (Geertz, 1978, p. 20). Através desse

método foi possível adentrar o processo iniciático da Muzenza, e pela descrição densa de cada uma das quatro formas de ensino, como chão de corpografias, chão de oralituras, chão de musicalidade e chão de feitura manuais, através da produção artística, chegar na noção de “chãos de terreiro”.

A respeito da etnografia como possibilidade de imersão na cultura, Laplantine (2000, p. 150) afirma ser necessária a “aculturação invertida”, isto é, não apenas ler o que se exterioriza dessas práticas, mas interiorizar-se nelas para compreendê-las. Nesse sentido, a noção adotada nesta pesquisa implica cuidado ético-político para que o diálogo com a ciência ocidental e os modos de refletir sobre essa experiência não descaracterize a relação com o ilê axé.

Nessa caminhada, o lugar político da escrita apontado por Conceição Evaristo propõe que os registros da história e as narrativas negras sejam concebidos e escritos por corpos negros, desafiando as interpretações pré-concebidas do colonizador. Ela chama esse ato de “escrevivência”, destacando que este é um

ato de escrita das mulheres negras, como uma ação que pretende borrar, desfazer uma imagem do passado, em que o corpo-voz de mulheres negras escravizadas tinha sua potência de emissão também sob o controle dos escravocratas, homens, mulheres e até crianças. E se ontem nem a voz pertencia às mulheres escravizadas, hoje a letra, a escrita, nos pertencem também. Pertencem, pois nos apropriamos desses signos gráficos, do valor da escrita, sem esquecer a pujança da oralidade de nossas e de nossos ancestrais. Potência de voz, de criação, de engenhosidade que a casa-grande soube escravizar para o deleite de seus filhos. E se a voz de nossas ancestrais tinha rumos e funções demarcadas pela casa-grande, a nossa escrita não. Por isso, afirmo: ‘a nossa escrevivência não é para adormecer os da casa-grande, e sim acordá-los de seus sonos injustos’” (Evaristo, 2020, p. 30).

As escrevivências da yawô-pesquisadora serviram como construção etnográfica para relatar o processo iniciático no Omolokô e a participação ativa nos rituais de *Muzenza* e festas de Orixás, no período de 2020 a 2026. Outras metodologias utilizadas na pesquisa foram a seleção de registro de imagens fotográficas no acervo do terreiro e durante os rituais de iniciação, bem como a realização de entrevistas, pois pode-se recorrer a ela,

(...), sempre que se tem a necessidade de dados que não podem ser encontrados em registros ou fontes documentais e que se espera que alguém esteja em condições de prover. Assim, se se trata de conhecer a atitude, preferência ou opinião de um indivíduo a respeito de determinado assunto, ninguém, está mais em condições do que ele para dar tais informações (Nogueira, 1977, p. 112).

Assim as entrevistas aqui analisadas foram registradas entre 2024 e 2026, com quatro frequentadores do terreiro Recanto de Preta Mina Ilê de Iansã. Dentre eles, uma tamborzeira, uma yawô com cinco anos de iniciada, uma yawô em preparação para tornar-se *yvalorixá* e o babalorixá Tatazazi Adalberto Nunes com mais de cinquenta anos de sacerdócio. Os registros

orais dessas experiências possibilitaram maior aproximação dos significados e sentidos atribuídos por diferentes sujeitos durante a Muzenza no Omolokô, ampliando a compreensão a respeito dos rituais de iniciação praticados no lócus da pesquisa, mas ainda pouco difundidos em repositórios acadêmicos da atualidade.

Encruzo ainda o pensamento de Henrique Cunha (2015) que rompe com a hierarquia do conhecimento ocidental, ao introduzir a “metodologia da afrodescendência”, e coloca a população negra como produtora de conhecimento e não como objeto, gerando assim uma ruptura com determinados reducionismos estabelecidos pela ciência ocidental. O mesmo autor, discorre sobre engessamentos no campo científico. Chega a utilizar como exemplo, certos usos repetitivos do marxismo dogmático que se alinhou ao racionalismo científico ocidental por leituras esquemáticas. Comenta o autor sobre essa tendência que o marxismo sob esse viés teria perdido

(...) seu potencial de introduzir novas ideias de base teórica e criou um léxico de repetições e recriação das mesmas ideias e não de proposição de novas interpretações da sociedade e da cultura humana. Também representa o predomínio da pesquisa teórica sobre a empírica. Desta em perfeita harmonia estável com as teorias do racionalismo científico ocidental. Entrou para parte operante do conhecimento ocidental como forma de dominação sobre os conhecimentos africanos e asiáticos (Cunha, 2015, s/p).

Em que pese essa crítica a formas do marxismo dogmático que oculta experiências, modos de vida e identidades afrodescendentes reduzidas às determinações econômicas, ao mesmo tempo, não podemos deixar de citar trabalhos na historiografia que buscaram superar esses esquematismos na formação do pensamento marxista e seu desdobramento em *marxismos*, no plural. E. P. Thompson (2012) propôs a “história vista de baixo” para superar no campo da escrita da história visões da classe trabalhadora (Sharpe, 1992), que submetida ao imaginário acadêmico dogmático, pensada como um objeto, está sempre a serviço do campo hegemônico, pronta para satisfazer como categoria de análise expectativas racionalizantes, seja pelo viés liberal ou pelo viés revolucionário de vanguarda. E. P. Thompson também propôs pensarmos o processo histórico a partir da noção de experiência, com a intenção de evidenciar que a história é construída por um fazer-se de mulheres e homens da classe trabalhadora. Logo, o movimento da luta de classes deve ser analisado pela revalorização das experiências de mulheres e homens que pressionam e tratam na sua consciência e na sua cultura seus interesses e antagonismos e agem sobre situações determinadas através das estruturas de classe resultantes (Thompson, 1981, p. 182).

Raymond Williams (2015) criticou o projeto da teoria cultural marxista de querer educar as massas. Afirmou o autor que “as massas” não existem. O que existe são pessoas reais que se movimentam e crescem desordenadamente e diariamente em uma velocidade que exige de nós um olhar para a cultura como algo comum a todos. Desde que esse “todos” seja compreendido pela perspectiva da participação social e do Estado democrático de direitos. Com a perda da dimensão da experiência, aquela vertente do pensamento marxista, para Williams,¹ teria esquecido que a cultura e a classe trabalhadora não são definidas por um conjunto de valores ou coleção de elementos externos. A cultura para Williams está colocada no campo das relações sociais concretas, pelas quais homens e mulheres disputam e criam suas formas de viver como todo um modo de vida global entre campo e cidade.

Stuart Hall (2003, p. 27), assim como Williams, também pelo campo dos Estudos Culturais, analisou os efeitos coloniais na formação histórico-cultural das identidades para afirmar que “na situação da diáspora as identidades se tornam múltiplas”. Com isso, Hall refundou o entendimento sobre a expressão diáspora para além do entendimento de uma dispersão geográfica.

A experiência da diáspora, como aqui a pretendo, não é definida por pureza ou essência, mas pelo reconhecimento de uma diversidade e heterogeneidade necessárias; por uma concepção de ‘identidade’ que vive com e através, não a despeito, da diferença; por hibridização. Identidades de diáspora são as que estão constantemente produzindo-se e reproduzindo-se novas, através da transformação e da diferença (Hall, 1996, p. 75).

Em consonância, a “metodologia da afrodescendência” reconhece os saberes negros produzidos nas relações sociais existentes nas dinâmicas dessas sociedades, assim como na cultura de terreiro:

Neste sentido a pesquisa afrodescendente é uma metodologia de postura nova, relacionando a ação à pesquisa, procurando uma dialética entre ação – pesquisa – ação, tendo como partida o campo e o conhecimento sobre o campo e procurando a construção explicativa teórica depois como consequência e não como fonte. Está no campo da discussão da epistemologia das ciências e das rupturas necessárias para integração do continente africano, de africanos e descendentes como produtores de um conhecimento, com base na experiência criadora de populações africanas e negras na diáspora (Cunha, 2015, s/p).

Outrossim, a “encruzilhada”, operador metodológico, que permite à investigação transitar entre os campos semânticos e sistêmicos, surge dos processos interculturais ou transculturais de matrizes simbólicas diversas, nem sempre amistosas ou harmônicas, como afirma Martins (1997, p. 28):

Nessa concepção religiosa e filosófica da gênese e da produção espiralada do conhecimento, a encruzilhada é um princípio de construção retórica e metafísica, um

operador semântico pulsionado de significância, ostensivamente disseminado nas manifestações culturais e religiosas brasileiras de predominância nagô e naquelas matizadas pelos saberes bantos. O termo encruzilhada, utilizado como operador conceitual, oferece-nos a possibilidade de interpretação do trânsito sistêmico e epistêmico que emergem dos processos inter e transculturais, nos quais se confrontam e dialogam, nem sempre amistosamente, registros, concepções e sistemas simbólicos diferenciados e diversos.

Nesse sentido, surgem ainda nesse trabalho de campo as grafias e a utilização de palavras bantu e yorubá, tais quais aparecem no cotidiano do terreiro. Ter essas duas línguas coabitando em um mesmo ilê axê é parte da herança de condensação e hibridização das culturas afro-diaspóricas de encruzilhadas. As palavras de origem africana que aparecem nesta dissertação e que fazem parte do cotidiano do terreiro estão presentes no glossário ao fim do trabalho para contribuir com o processo de leitura, e para registrar esses idiomas presentes no ilê axê.

Os povos de terreiro são detentores de diversas tecnologias de manutenção da vida. Nessa comunidade, os mais velhos, apesar de resguardados seus lugares em uma hierarquia temporal e espacial, não são figuras autoritárias que monopolizam o poder sobre os aprendizados e sobre os iniciados. Ao contrário, os mais velhos perfazem experiências sociais de longas caminhadas que trazem consigo os ensinamentos ancestrais. Para um Babalorixá ou Yalorixá ocuparem o cargo que desempenham junto à sua egbè (comunidade) foi necessária uma combinação de muita dedicação intelectual, espiritual e física em horas de trabalho realizadas dentro e fora do terreiro, em práticas ritualísticas de envolvimento do sujeito consigo mesmo, do sujeito com a sua comunidade, do sujeito com o cosmos.

O corpo que vive o terreiro assume o trabalho de exercitar-se como um corpo que busca o estado de presença no cosmos. Viver o presente em sua plenitude é estar em relação com perspectivas de passado e de futuro. Nesse contexto, são muitos os momentos em que o sujeito no terreiro-escola está em contato com novos aprendizados que envolvem o canto, a dança, a compreensão afro-filosófica do trânsito entre o visível e o invisível, pois a matéria-corpo sustenta a passagem para os espíritos ancestrais darem vida durante o Omelokô. Há também o treino da atenção e da observação, pois nos rituais de iniciação como a Muzenza, deve-se aprender a sacrificar e cortar um animal, cantar os pontos na gira, preparar determinado prato, ornamentar uma obrigação, bem como saber em qual sequência deve ser arriada as oferendas, quais as palavras que precisam ser ditas em saudação aos espíritos e de que maneira devem-se dirigir a cada encantado. Todas essas práticas possibilitam o trabalho de percepção e de pertencimento étnico pela construção de uma negritude no terreiro-escola em Manaus. Trabalho

que une a educação à cultura de terreiro na cidade como reconhecimento de memória e patrimônio histórico na luta contra o racismo em nosso tempo presente.

Os povos de terreiro possuem modos culturais para despachar aquilo que aqui nomeio de “eguns coloniais”, energias de seres da branquitude que continuam sendo evocadas por uma memória hegemônica no campo do pensamento e da escrita. Analisando essa memória, entendemos os riscos que apresentam esses registros escritos para a coletividade, pois fizeram o uso da Razão para defender ideias racistas, incentivar a exploração pela violência física e intelectual, destruir modos de vida e culturas desde África. Os “eguns coloniais” são reforçadores sociais das tramas visíveis e invisíveis do racismo estrutural na sociedade brasileira.

A fim de elucidar alguns desses “eguns coloniais”, cito aqui o primeiro exemplo, pelo qual podemos observar o incentivo à violência física de corpos negros e a ridicularização de seus modos de vida.

A Pluma de um pássaro, o chifre de uma vaca, uma concha, ou qualquer outra coisa ordinária, tão logo sejam consagrados por algumas palavras, tornam-se objetos de adoração e invocação nos encantamentos. Os negros são muito vaidosos, mas à sua própria maneira, e tão matraqueadores, que se deve dispersá-los a pauladas. (Kant, p. 75-76 apud Lopes; Simas, 2020, p. 51) (grifos meus).

Desqualificam-se as sabedorias africanas menosprezando as suas práticas ritualísticas, principalmente no que diz respeito à palavra falada, à sua origem e aos poderes nela depositados. No segundo exemplo de egun colonial, percebemos a continuidade de um ódio antinegro:

[...] a principal característica dos negros é que sua consciência ainda não atingiu a intuição de qualquer objetividade fixa, como Deus, como leis [...] negro representa, como já foi dito o homem natural, selvagem e indomável [...]. *Neles, nada evoca a ideia do caráter humano [...]. Entre os negros, os sentimentos morais são totalmente fracos – ou, para ser mais exato inexistentes* (Hegel, 1999, p. 83-86 apud Lopes; Simas, 2020, p. 50) (grifos meus).

A “selvageria” tão mencionada pelo racionalismo europeu negava a possibilidade de povos racializados – negros, indígenas e afro-diaspóricos – de produzirem filosofias. Ao falsear a inexistência de consciência para se organizarem, fosse no mundo das leis ou do espírito, os ditos cientistas separavam cultural e racialmente os sujeitos racializados dos brancos europeus. Esse segundo egun colonial contribui para o pensamento moderno e “postula que as configurações sociais da Europa pós-iluminista são o ápice do desenvolvimento do espírito” (Silva, 2019, p. 39).

É importante expor o trabalho desses dois eguns coloniais, pois os seus pensamentos continuam até a contemporaneidade influenciando epistemologias e o pensar acadêmico. Eles

são comumente evocados, e quase sempre sem se estabelecer relações de criticidade, durante processos de formação na graduação e pós-graduação, sendo comum aulas e atividades inteiras voltadas para esses nomes, ditos clássicos, e suas ideias, muitas vezes sem problematizar as construções racistas presentes em seus escritos (Brasileiro, 2021, p. 18).

Este trabalho é, portanto, um despacho dos eguns coloniais que atormentam os nossos intelectos pulsantes de vida. A esses que buscaram infertilizar nossos imaginários, memórias e práticas, ao propagarem pensamentos de inferiorização de nosso poder de pensar, e violências aos nossos modos de vida e aos nossos corpos, que sejam revelados pela história como aliados da Casa Grande. Para isso, grafo nessas folhas palavras, cachaças, farofas, dendês, pimentas malaguetas, pólvoras, mescladas a encruzilhadas de escritos de pensadoras(es) negras(os) ao lado de uma proposta de problematização de escrevivências etnográficas no terreiro-escola. Reivindicamos junto à beleza de nossas criações, ampliando os sentidos e abrindo portas para as contribuições dos povos que sustentam essa terra em espaços que são seus por direito, para que possamos preservar no presente para nossas gerações de avós a construção na cidade de seus legados culturais, e oferecer às gerações futuras um caminho de orgulho, pertencimento e um campo aberto, formoso e criativo para sua produção intelectual.

CAPÍTULO 1

A NEGRITUDE NA MARGEM ESQUERDA DO RIO NEGRO

O presente capítulo busca investigar relações histórico-culturais da comunidade negra no processo de formação da cidade de Manaus. Para tanto, inicialmente, recuamos ao período conhecido como Belle Époque (1890 – 1920), fortemente difundido como décadas prósperas para a economia, arquitetura e o desenvolvimento urbano da sociedade manauara. No entanto, destacam-se leis de controle e repressão no período do Brasil império e primeira república que visavam apagar as culturas dos povos não-brancos do país e que ecoaram no Estado do Amazonas durante a chamada Belle Époque.

Entre a opressão e vestígios de liberdade, indígenas, negros e migrantes, expulsos do centro de Manaus para as margens da cidade, passaram a cultivar relações sociais de resistência pela criação de territórios de cultura como o quilombo, a favela e o terreiro. Nesse ponto, a definição de Sodré (2024) é basilar para compreender a importância desses espaços para a manutenção da cultura negra na Amazônia.

A ideia de território coloca de fato a questão da identidade, por referir-se à demarcação de um espaço na diferença com outros. Conhecer a exclusividade ou a pertinência das ações relativas a um determinado grupo implica também localizá-lo territorialmente. É o território que, à maneira do Raum heideggeriano, traça limites, especifica o lugar e cria características que irão dar corpo à ação do sujeito. Uma coisa é, portanto, o espaço - sistema indiferenciado de definição de posições, em que qualquer corpo pode ocupar qualquer lugar -, outra é o território (Sodré, 2024, p. 24)

É, portanto, nesse território, lugar de criação e relação de identidades, em que os sujeitos negros no contexto da cidade de Manaus se juntam e se unem, não de forma desordenada, mas através de organizações sociais que priorizam laços de solidariedade. Nesse caminho, o território para os povos de terreiro é fundamental para a sua manutenção, ofertando à comunidade negra a possibilidade de preservação de suas potências.

Do lado dos ex-escravos, o terreiro (de candomblé) afigura-se como a forma social negro brasileira por excelência, porque, além da diversidade existencial e cultural que engendra, é um lugar originário de força ou potência social para uma etnia que experimenta a cidadania em condições desiguais. Através do terreiro e de sua originalidade diante do espaço europeu, obtém-se traços fortes da sua subjetividade histórica das classes subalternas do Brasil (Sodré, 2019, p. 21).

Pela história de formação do terreiro como uma territorialidade que possui força e potência social podemos apreender experiências, lutas sociais que disputam o direito à memória, à educação e à cidadania cultural.

1.1 O imaginário eurocêntrico e a segregação na formação de Manaus

*Uma cidade que não é verdadeiramente cidade, mas decoração,
cenografia, palco ideal para a reificação colonialista.*

Márcio Souza

Caminhar pelas ruas do centro histórico de Manaus é movimentar-se entre prédios edificadas nos quais o desejo colonizador é expressão ainda viva de padrões estéticos europeus impostos no meio da floresta Amazônica. A chamada Paris dos Trópicos foi um plano arquitetônico e urbanístico de tentativa de construção de uma cidade, impulsionado pela exploração e exportação da borracha de seringueira, seguindo o modelo europeu do século XIX, período conhecido como a *Belle Époque* amazônica.

Um período da última década do século XIX à primeira década do século XX, aproximadamente, e teve como dinamismo econômico a extração e exportação de borracha de seringueira, crescentemente demandada no mercado internacional, abundante na região e capaz de auferir rendimentos vultosos. Sob seus auspícios, a cidade de Manaus – ou, mais ainda, a sua área central – foi objeto de um processo de renovação urbana e arquitetônica, também impulsionado pela intenção de suas elites de afastamento do passado colonial e de aproximação de uma ideia de progresso fortemente eurocentrada (Martins, 2023, p. 16).

Torres de igrejas, azulejos, rochas portuguesas, relógios, pontes, edificações de estilo neoclássico e renascentista são marcas do projeto de dominação empreendido durante a época áurea da borracha (séc. XIX - séc. XX), quando Manaus alcança status na economia internacional fazendo do desenvolvimento urbano aproximação do que seria o modelo pretense de *urbe* moderna no meio da floresta. Mas, por qual razão iniciar esta pesquisa na área da educação pela formação da cidade? Muniz Sodré, em seu livro “O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira”, define a história de uma cidade pela maneira como os seus “habitantes ordenaram as suas relações com a terra, o céu, a água e os outros homens. A história dá-se num território, que é o espaço exclusivo e ordenado das trocas que a comunidade realiza na direção de uma identidade grupal” (Sodré, 2002, p. 23).

Embora Manaus não tenha sido fundada no período da *Belle Époque*, é nesse momento em que a cidade passa a ganhar notoriedade nacional e internacional devido os grandes interesses do capital industrial em torno da extração do látex dos seringais amazônicos. As transações econômicas durante os períodos áureos do ciclo da borracha influenciaram o “embelezamento” do centro da cidade.

Ainda hoje persiste pelos discursos midiáticos, governamental e escolar que este foi o período mais abundante e próspero para a sociedade manauara. Assim, a *Belle Époque* tornou-se praticamente um mito de formação da cidade, fomentado pela narrativa dos tempos áureos da borracha em detrimento das histórias dos povos originários deste território e de outros povos africanos que chegaram durante as diásporas para a região amazônica, e como ambas as identidades contribuíram para a formação do território.

Portanto, ao refletir sobre a história da cidade é indispensável salientarmos as presenças dos povos originários Baré e Manau, que habitavam a região antes da invasão colonial. Foi justamente a etnia Manau, tendo como um de seus líderes Ajuricaba, que formou uma frente de defesa e resistência contra o homem branco invasor de terras. Esses povos originários trabalhavam a terra, a mata, o rio e possuíam suas organizações sociopolíticas, econômicas e culturais sem a perspectiva de acumulação de riqueza advento da sociedade de classes. Seus modos de vida estavam alinhados com a fauna e flora da região, bem como suas práticas alinhadas à historicidade de suas cosmologias. Ainda no período colonial, como movimento de disputas e resistências contra a exploração, juntam-se aos indígenas as sabedorias dos povos afro-diaspóricos e as contribuições dos migrantes advindos do nordeste brasileiro, estes dois últimos que, respectivamente, chegam na região norte pelo tráfico negreiro durante o período colonial e durante os ciclos da borracha na Amazônia.

Grada Kilomba, em seu livro *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*, recolhe fontes literárias, pesquisas sobre o colonialismo, práticas de poder, autores e autoras para a partir da escrita como ato político desvelar formas de dominação e opressão que ocupam a própria linguagem e impedem o exercício de *tornar-se* sujeito na relação entre o eu e o Outro. A narrativa do colonizador apropriou-se da “máscara do silenciamento” como instrumento sádico de dominação e forma de apagamento do *sujeito* negro e de povos subalternizados (Kilomba, 2019, p. 33). A autora citada refere-se ao objeto de tortura utilizado durante a escravidão para amordaçar a boca de mulheres negras e homens negros escravizadas(os) como forma de castigo, privação severa da fala, da alimentação e assujeitamento do corpo pela imposição do medo e da cultura do silêncio. Ao analisar imagem da escrava Anastácia, exposta no Museu do Negro na Bahia, registrada em gravura pelo francês Jacques Arago, durante

expedição ao Brasil entre 1817 e 1818, Kilomba evidencia a continuidade dessa violência reeditada em políticas sádicas de conquista e dominação do Outro.

Tal máscara foi uma peça muito concreta, um instrumento real que se tornou parte do projeto colonial europeu por mais de trezentos anos. Ela era composta por um pedaço de metal colocado no interior da boca do sujeito negro, instalado entre a língua e o maxilar e fixado por detrás da cabeça por duas cordas, uma em torno do queixo e a outra em torno do nariz e da testa. Oficialmente, a máscara era usada pelos senhores brancos para evitar que africanas/os escravizadas/os comessem cana-de-açúcar ou cacau enquanto trabalhavam nas plantações, mas sua principal função era implementar um senso de mudez e de medo, visto que a boca era um lugar de silenciamento e de tortura. Neste sentido, a máscara representa o colonialismo como um todo. Ela simboliza políticas sádicas de conquista e dominação e seus regimes brutais de silenciamento das/os chamadas/os "Outras/os": Quem pode falar? O que acontece quando falamos? E sobre o que podemos falar? (Kilomba, 2019, p. 33).

“Quem pode falar?”. Se começarmos pensando a cidade e sua história sob a ótica branca, leia-se, ocidental, colonizadora, capitalista, cristã, fortaleceremos uma narrativa única, pela qual a branquitude mantém suas práticas de poder repostas por relações de submissão e docilização dos corpos no movimento da história (Foucault, 2014).

Kilomba (2020, p. 28) inspirada em bell hooks (1989, p. 42) nos esclarece sobre relações de opressão entre os “sujeitos”, como aqueles que decidem sobre a vida dos subalternizados, e os “objetos” (leia-se: originários, negros, migrantes...), como aqueles que têm a sua identidade performada pelos “sujeitos”. Assim nessa visão,

(...) sujeitos são aqueles que “têm o direito de definir suas próprias realidades, estabelecer suas próprias identidades, de nomear suas histórias” (hooks, 1989, p. 42). Como objetos, no entanto, nossa realidade é definida por outros, nossas identidades são criadas por outros, e nossa “História designada somente de maneiras que definem (nossa) relação com aqueles que são sujeitos (hooks, 1989, p. 42 apud Kilomba, 2020, p. 28).

Desse modo, a decisão dos “sujeitos” da dominação é a de apagar, enterrar, afastar, expulsar física e simbolicamente a história e memória daqueles(as) que são definidos(as) por uma relação de poder como “objeto”. Na fundação de Manaus, podemos observar dois fatos importantes sobre a relação sujeito - objeto, colonizador - subalternizado: o marco zero de Manaus - espaço de fundação da cidade, construído no entorno do chamado Largo do Pelourinho (atual praça D. Pedro II) e o aterramento de cemitérios indígenas, lugares em que até os anos mais recentes são encontradas urnas funerárias de etnias que existiram na localidade.

O pelourinho, inventado na Idade Média, era uma coluna de pedra ou madeira erguida para castigar criminosos, foi trazido para o Brasil pelos portugueses durante a fundação da cidade de Salvador, visando o castigo dos homens e das mulheres escravizados(as):

Inicialmente, no Brasil, o pelourinho era construído apenas nas fazendas dos senhores de engenhos para castigar seus escravos. Entretanto, para demonstrar autoridade à população, os senhores de escravos juntamente com as demais autoridades da região resolveram construí-lo no centro da cidade [...] (Lima, 2008, p. 2).

A prática do pelourinho também existiu na cidade de Manaus, nomeou o espaço público que ocupava no centro da ainda pequena província. Atualmente visitamos o local, a praça D. Pedro II, sem que se possa ser possível imaginar o número de escravizados(as) negros(as) e indígenas que eram amarrados(as) a essa coluna de pedra e castigados(as) publicamente diante da sociedade.

Ygor Cavalcante estudou formas de organização de escravos no Amazonas Provincial, entre os anos de 1850 e 1870, evidenciando práticas de resistência como as fugas do cativeiro durante esse período. Outras formas de luta dos escravizados também são mencionadas pelo autor, como a derrubada do Pelourinho em uma madrugada de 1857. Sobre esse feito, analisando registros policiais sobre interrogatórios, prisões e perseguição à população negra na antiga província, Cavalcante (2013, p. 115) revela que,

Essa conjuntura de “suspeição generalizada” e repressão aos movimentos de negros e índios não passou ilesa aos protestos. Embora não tenha ocorrido de modo aberto – e frontal – contra as autoridades, a oposição à truculência diária atingiu com precisão cirúrgica, e mesmo simbólica, os instrumentos de manutenção da ordem pública. No dia 6 de setembro de 1857, para o espanto dos transeuntes, amanheceu derrubado o pelourinho da cidade. A coluna que servia aos castigos e açoites de escravos, e mesmo às correções para os demais prisioneiros, foi destruída a golpes de machado durante a madrugada. A investigação da polícia não obteve sucesso na captura dos culpados. A praça das condenações amanheceu sem o seu monumento máximo, indicando, em termos simbólicos, que as tensões atingiam níveis perigosos e certamente colocou as autoridades de sobreaviso.

No que tange às Igaçabas (*tupi*) ou urnas funerárias, seus registros históricos na cidade são numerosos, melhor dizendo, sabe-se da existência de mais de cinquenta sítios arqueológicos urbanos espalhados pelo território manauara. Foi naquela mesma praça, o antigo Largo do Pelourinho, no centro da cidade, onde foram encontradas igaçabas durante a revitalização recente do espaço em 2003 e 2008.

Manaus é considerada pelos estudiosos no assunto como um grande cemitério indígena em razão dos mais de cinquenta sítios arqueológicos urbanos aqui existentes. Ao longo da história, a área onde tem ocorrido o maior número de descobertas de urnas funerárias indígenas localiza-se no espaço compreendido pelas praças Nove de Novembro e Dom Pedro II, no Centro. Em 2003, durante a reforma da praça Dom Pedro II, e mais recente em 2008, quando da restauração do Paço Municipal, foram encontradas igaçabas de, ao menos, 1.500 anos de idade (Duarte, 2009, p. 144).

As tentativas de apagamento dos povos originários deste território e o ocultamento da participação afro-diaspórica na construção da cidade imprimiram suas marcas nas edificações aterrando cemitérios indígenas, instalando equipamento de castigo em uma de suas primeiras praças.

As diversas edificações construídas durante a Belle Époque foram também estratégia de dominação, “Os colonizadores tinham perfeita noção da importância da arquitetura e urbanismo na consolidação da conquista dos espaços” (Sodré, 2019, p. 33), por isso na *Belle Époque*, Manaus passou por construções relativamente aceleradas de palácios, teatros, boulevards, na tentativa de adequação ao modelo europeu de cidade, já que este “apresentava-se como um cenário a ser reproduzido abaixo do Equador o assemelhamento de espaços reforçava o direito de ocupação das terras colonizadas” (Sodré, 2019, p. 35). E essas referências estéticas são notórias na cidade de Manaus, que sob a influência do projeto de modernização dos espaços urbanos, buscou reproduzir na antiga Manaós a haussmanização na área central da cidade.

O modelo de inspiração foi a Europa, especificamente Paris - com seus boulevards, pontes de ferro, mercados, calçamentos, os grandes magazines - cuja reforma, empreendida pelo barão Haussmann foi, de acordo com Marshall Berman, “universalmente aclamada como verdadeiro modelo de urbanização moderna, naquela época”. Como tal, logo passou a ser reproduzida em cidades de crescimento emergente em todas as partes do mundo (Dias, 2019, p. 45).

Os modelos europeus de arquitetura estão visíveis até hoje no centro de Manaus, mantidos por políticas de revitalização e manutenção nem sempre tão recorrentes. São algumas obras são o Teatro Amazonas, o Palácio da Justiça, o Palácio Rio Negro, Hotel Cassina, o Palacete Provincial e o próprio Paço Municipal (sede da primeira prefeitura próximo à praça D. Pedro II, antigo Largo do Pelourinho).

De alguns poucos anos para cá, projetos como o “Nosso Centro” vinculado à Prefeitura Municipal de Manaus (PMM) têm contribuído para a revitalização do centro histórico. Política pública importante para a cidade, mas não podemos esquecer que fora o centro, localizado na região sul, Manaus possui outras cinco regiões sem estrutura urbana voltada para a cultura, as artes e o lazer. Segundo Cifelli e Peixoto (2012) as estratégias de reparos de áreas degradadas e centros históricos de cidades de pequeno e médio porte foram adotadas por diversos países europeus e nos Estados Unidos, e desde os anos 1990, na América Latina.

Os projetos recentes de intervenção urbana levados a cabo em áreas centrais degradadas de relevante valor histórico, artístico e cultural constituem uma nova face do planejamento urbano contemporâneo. Grosso modo, essas intervenções pretendem conferir uma maior visibilidade a certas porções do território citadino, quer por meio da exaltação simbólica das suas referências

culturais, quer da sua promoção e dinamização econômica, com o intuito de reverter o quadro de degradação física e social em que se encontram, mas também como aproveitamento do prestígio político que essas intervenções conferem (Cifelli; Peixoto, 2012, p. 36).

As referências culturais utilizadas para a exaltação simbólica da cidade de Manaus, que se distinguem dos vestígios arquitetônicos de estilo europeu, ainda giram em torno da espetacularização de culturas originárias para agradar o capital estrangeiro. A exemplo disso, quando cruzeiros de viagem chegam ao porto de Manaus, são recebidos por grupos folclóricos vestidos com peças de plástico, sementes e penas sintéticas, em corpos de homens viris e mulheres de peitos e nádegas avantajados – tal qual no romantismo indianista do século XIX – para homens e mulheres brancos estadunidenses e europeus, de diversas idades, se entreterem e se sentirem bem-vindos(as) na Amazônia idealizada.

As contribuições originárias e diaspóricas são preteridas de espaços de visibilidade e influência, enquanto a arquitetura colonial é fomentada e revitalizada. As imagens de corpos desse território e de sua cultura são sempre utilizadas como forma de manutenção de uma cultura local. Mas que aparecem quase sempre de forma exótica, inclusive e até mesmo, erotizada. Aos corpos indígenas cabe sempre performar uma imagem estática de costumes de uma Amazônia pré-colombiana.

Durante o século XIX, foi a mão de obra, indígena e negra, que possibilitou a construção dos prédios da “Paris dos Trópicos” serem erguidos. Suas marcas estão impregnadas em cada bloco de pedra e barras de ferro dos edifícios construídos em condições subumanas e com intensa exploração. Apesar de todo o esforço físico, mental e todas as demais contribuições direcionadas para a formação desse território, dentro dessas instituições a memória desses povos fica limitada a poucas exposições locais. Com alguns pequenos registros dentro dos poucos museus e a alguns espaços culturais na cidade aparecem de forma resumida, passiva e estática, além dessas exposições serem pouco frequentadas pela população local.

O que tem ao redor do centro “revitalizado” de Manaus? Enquanto são feitas manutenções nos prédios históricos de estilo colonial, as pessoas em situação de rua, quase sempre corpos negros, vão sendo expulsas para as margens das ruas e da cidade. Contudo, muito embora os braços do Estado busquem formas de higienizar e apagar a presença desses sujeitos, os indesejados exercem o seu direito à cidade, insistindo em ocupar esses espaços urbanos. Infiltram-se também na arte urbana através de lambes, pichação, graffiti e nos corpos que cortam o centro de Manaus. Essas formas de insubmissão preenchem o exterior das edificações urbanas, estão na rua, onde a vida acontece, não estão dentro dos prédios ou existindo de forma institucionalizada, essa realidade revela a impotência da cidade em

reconhecer outros modos de vida e revela o desinteresse estrutural de valorização da cultura originária.

Pessoas em situação de rua e vulnerabilidade social, cortiços e prostíbulos adicionam outros tons em contraste ao tom neoclássico das edificações europeias no centro de Manaus. O alto investimento na recuperação da infraestrutura não deu conta de proporcionar dignidade para os que habitam o seu entorno. O que nos deixa a reflexão: a quem interessa a revitalização desses espaços? Para quem está sendo planejada a cidade?

Busca-se, dessa forma, fazer do patrimônio cultural, mundialmente reconhecido e institucionalmente consagrado, uma mercadoria representativa da memória, da identidade e de uma tradição, em muitos casos, reinventada, em busca do resgate de um passado ideal (Cifelli; Peixoto, 2012, p. 41).

No caso da capital amazonense, é notório que o seu passado ideal está centralizado na *Belle Époque*, pelo qual a força discursiva e midiática se direciona para narrar este momento como o apogeu dessa civilização, e a sociedade burguesa que define os modos universais de vida.

A moderna cultura ocidental - ou seja, o desdobramento da ideologia humanista dos séculos XVII e XVIII, que procura fazer da sociedade individualista burguesa o padrão regulador do fenômeno humano no mundo inteiro - decorre de um *nomus* universal que ordenou cientificamente os espaços terrestres no início dos tempos modernos (Sodré, 2019, p. 30).

Tornando as largas ruas em palcos para desfile da burguesia, com seus metros de tecido francês que cobriam totalmente os corpos no clima quente e úmido da Amazônia, “Teatros, bancos, magazines, palacetes, boulevards, praças e monumentos não combinavam (e ainda não parecerem combinar) com as imagens da floresta, do labirinto de rios e da propaganda ecológica do mais rico ecossistema do planeta” (Figueiredo, 2001, p. 274). Manaus tornou-se a “cidade vitrine” do progresso e da evolução no meio da floresta. No entanto, o sonho colonial de criação da Paris dos Trópicos não durou muito.

Esse período de modernização da região Norte do país inicia o seu fim a partir de 1911, quando sucede o declínio dos preços da borracha amazônica no mercado internacional. Isso aconteceu por conta da competição trazida pela borracha asiática, que supera a produção regional com uma lógica sistemática de plantio da seringueira e com preços mais baixos, proporcionados por diferentes condições de extração (Martins, 2023, p. 44).

O efêmero e quase mitológico período durou pouquíssimas décadas, com o fim da importação da borracha, a cidade que havia “evoluído” graças a este investimento se viu despreparada para manter as suas infraestruturas burguesas. É possível notar este declínio no

cotidiano da cidade em um trecho da obra “Manaus, amor e memória” do escritor amazonense Thiago de Mello:

Do dia pra noite, se foram acabando o luxo, as ostentações, os esbanjamentos e as opulências sustentadas pelo trabalho praticamente escravo do caboclo seringueiro lá nas brenhas da selva. Cessou bruscamente a construção dos grandes sobrados portugueses, dos palacetes afrancesados, dos edifícios públicos suntuosos. Não se mandou mais buscar mármore e azulejos na Europa, ninguém acendia mais charutos com cédulas estrangeiras. O enxoval das moças ricas deixou de vir de Paris. Os navios ingleses, alemães e italianos começaram a escassear na entrada da barra. Muitas grandes firmas exportadoras, de capital europeu, começaram a pedir concordata. Das casas aviadoras (que forneciam dinheiro e mercadoria aos seringalistas do interior da floresta), as mais fracas faliram logo, algumas resistiram um pouco, mas não puderam evitar a falência. As companhias líricas de operetas italianas foram deixando de chegar para as suas temporadas exclusivas no sempre iluminado Teatro Amazonas (Mello, 1984, 27-28).

Dos versos do autor, que mais parecem soar como um lamento burguês, é possível imaginar a degradação, a brutal realidade das relações comerciais e de mando no interior da mata amazônica que escravizou indígenas e seringueiros. Estes últimos, migrantes negros nordestinos, estabeleceram-se nos varadouros para trabalhar nos seringais e pagar aos patrões/seringalistas as infindáveis “dívidas” que eram obrigados a contrair no comércio organizado pelos barracões (Antonacci, 1994).

Essa classe trabalhadora foi duplamente afetada com o fim do ciclo da borracha, pela decadência de uma invenção da Amazônia próspera e por uma condição de pobreza reconfigurada pelo abandono completo do Estado brasileiro. Dessa forma, os migrantes nordestinos, os povos originários, os afro-diaspóricos estavam juntos, mas abandonados pelo poder público em uma Manaus que buscava por uma higienização da dita “selvageria”.

Como resultante do pensamento humanista iluminista a partir do século XVIII criam-se “oposições do tipo território selvagem barra território civilizado” (Sodré, 2019, p. 31). O planejamento urbano de Manaus também seguiu essas divisões para conceber os seus espaços “civilizados”, como o centro de Manaus, e jogou para as margens os considerados “selvagens” ou “primitivos”.

A vitória do humanismo e do conceito de cultura a partir do século XVIII aprofunda essencialmente as posições discriminatórias e escravagistas fundadas numa concepção de espaço destinado a reprimir toda e qualquer manifestação dita primitiva ou primária (Sodré, 2019, p. 31).

Na obra “A ilusão do Fausto: Manaus - 1890 - 1920” a historiadora Edineia Mascarenhas Dias aponta os impactos sociais negativos da urbanização apressada e como se deu o projeto de apagamento de memórias, traços e combates de sujeitos históricos silenciados,

nos mostrando a outra face do “Fausto”. A autora revela as verdadeiras condições impostas pelo poder público e privado àqueles que não se enquadravam à nova imagem higienizada da cidade.

A classe trabalhadora, em sua maioria, corpos subalternizados de migrantes, indígenas e negros não usufruíram a tão prometida prosperidade do apogeu da borracha. Muito longe disso, Manaus se mostrou uma cidade de contradições. Enquanto projetava uma imagem de civilização e prosperidade para o exterior, afogava a base da sua população em condição de vida precária e exploração de antigos(as) e novos(as) trabalhadores(as) que se unem em torno de diferentes formas de reivindicação e protesto.

Ao contrário do que relata a historiografia ufanista do apogeu da borracha, houve em Manaus uma concentração muito grande de trabalhadores mal pagos, explorados nos mais diferentes tipos de serviços, que sofrem com o aumento do custo de vida, provocado pelos altos preços dos produtos importados e pela carência dos gêneros de primeira necessidade, o que contribui para péssimas condições de vida desses trabalhadores. A tudo isso, somam-se às exigências e controles desenvolvidos pelos regulamentos com relação ao exercício das diversas atividades e profissões, acrescentando mais dificuldade à sobrevivência daqueles que sonharam com melhores dias, como de muitos que veem o dia a dia da cidade alterando-se de uma forma violenta. São os antigos trabalhadores que se juntam aos novos para protestar, reivindicar, das mais diferentes formas, contra as cobranças advindas do controle rigoroso sobre o uso do espaço físico, as novas medidas para o exercício do trabalho, da escassez dos produtos de primeira necessidade e as imposições de novos hábitos. Sem falar das manifestações contra o atraso dos pagamentos e o horário de trabalho (Dias, 2019, p. 121).

Além do regulamento de atividades e profissões, o Município de Manaus promulgou através da Lei n.º 19, de 24 de setembro de 1896, o Código de Posturas Municipais, criando regras que proibiam as pessoas de praticar os seus costumes ancestrais e realizar a manutenção de suas raízes, “Tais decisões sepultam hábitos e saberes locais e imposições de novos. Manaus se torna uma cidade ordenada e expropriada de seus antigos costumes, memórias e tradições” (Dias, 2019, p. 46). Ficaram proibidas atividades como partir lenha e cozinhar na rua, andar em público “indecentemente” ou em “completa nudez”, pescar pirarucus e a caçar nas matas próximas da cidade. Não bastando a proibição de costumes da população, o plano de modernização da cidade ainda envolveu o afastamento físico das classes mais pobres da área central.

Para dar conta dos pobres e desocupados que transitavam pela cidade que passam a incomodar e até mesmo ameaçar a ordem com suas presenças, as estratégias estabelecidas foram amplas compreendendo uma política de separação e isolamento de seus segmentos em bairros distantes da área central (Dias, 2019, p. 97).

Os lugares longínquos destinados aos pobres e trabalhadores na “cidade vitrine” foram demandando a criação de novos bairros, favelas, e os igarapés centrais foram aterrados para a construção de largas avenidas como a Avenida Eduardo Ribeiro. Alguns poucos igarapés foram preservados para mobilidade dos(as) trabalhadores(as) que precisavam atravessá-los.

Aos trabalhadores são destinadas as áreas mais desvalorizadas e distantes. A área urbana amplia-se com a criação de novos bairros, segregando a pobreza, pois a maioria deles, além de distantes, eram separados do centro por igarapés, sendo meio de transporte realizado por catraias, muitas vezes serviço de péssimo atendimento (Dias, 2019, p. 100).

É necessário compreender a segregação dos pobres para as áreas distantes do centro como um plano político de afastamento, punição e controle dos indesejados, uma vez que esses bairros distantes não possuíam condições mínimas para a manutenção de direitos básicos da vida dos cidadãos.

Afastados, compulsoriamente da área central da cidade pela política de demolição de suas casas, para atender às necessidades de reedificação e embelezamento da capital, passando a ocupar bairros distantes, desprovidos de qualquer infraestrutura. Para esses marginalizados do “fausto”, restava o isolamento no Mocó, Colônia Oliveira Machado, São Raimundo e Constantinopla, sem luz elétrica, bonde, esgoto, mercado, água encanada, com o impaludismo, beribéri, febre amarela e tuberculose (Dias, 2019, p. 125).

Os bairros citados acima podem ser compreendidos como as primeiras regiões periféricas da cidade de Manaus, onde foram aglomeradas diversas pessoas em situação de pobreza e os(as) trabalhadores(as), para além do não acesso à direitos básicos, também ficavam privados do acesso a mercados, bancos, teatros, cinemas etc. Os bairros Colônia Oliveira Machado, São Raimundo e Constantinopla (este definitivamente nomeado Educandos a partir de 1979) são atingidos até a atualidade com problemas sociais de saúde, segurança e educação, reflexos da exclusão dos pobres do planejamento urbano da cidade, “a pressa do capital de engrandecer a capital do Amazonas”, concentrou a classe dominante em bairros centrais ou em condomínios fechados e expulsou os subalternizados para áreas afastadas da cidade, que hoje formam grandes favelas.

Em um corte nessa linha do tempo, saímos da farsa da *Belle Époque* (1890 - 1920) e mergulhamos em uma Manaus mais real, subversiva ao conceito de belo que tentou nos impregnar durante décadas. Resultado de uma tentativa, uma cópia falida da Europa, a Paris dos Trópicos submergiu em igarapés poluídos, ergueram-se palafitas. A concentração do capital no centro da cidade e a expulsão dos pobres para as margens da cidade, da mata, do rio, do igarapé, formaram comunidades negras, indígenas, quilombolas.

De acordo com o Censo de 2022, “Entre as vinte Favelas e Comunidades Urbanas mais populosas do País, oito estavam na Região Norte (sete delas em Manaus)”, sendo que uma das “Unidades da Federação com as maiores proporções de sua população residindo em Favelas e Comunidades Urbanas” é o Amazonas (34,7%) (Bello, 2024, s. p.). No imaginário brasileiro, a palavra favela está associada às imagens da pobreza em São Paulo e Rio de Janeiro, não enxergamos Manaus como uma das cidades com o maior número de concentração de pessoas vivendo em favelas.

Homens, mulheres, crianças e idosos(as) são cada vez mais empurrados(as) do centro e sobrevivem cada vez mais próximos(as) das matas que margeiam a cidade. São nesses espaços onde as manifestações culturais negras acontecem e fortalecem as suas raízes. Os sujeitos que foram expulsos do centro constroem suas vidas e se organizam nas periferias da cidade. Nesses espaços, a periferia resiste à violência policial e de Estado e cria, em que pese todas as dificuldades de acesso a direitos básicos, outros toques, tons, tessituras e belezas, como os terreiros de matrizes afro-diaspóricas.

A Manaus do tempo presente é esta que exala os cheiros do Rio Negro, o pitiú dos peixes em suas feiras, as frutas regionais em seus mercados degradados. É o sol quente que queima o corpo por inteiro, que faz muitos rirem alto e dizer palavrões. É a prostituta e o morador de rua dividindo a praça da matriz, é a mãe haitiana que vende meias e trança cabelos, é o pai venezuelano que vende frutas e verduras no carrinho de mercado, é a rua que alaga em dias chuvosos, é o “corre” que se faz na Manaus do século XXI. É a travesti que prospera trabalhando com arte. É a preta que samba no quilombo todo sábado. É o senhor que cura desmentidura na feira do produtor, é o jovem que terminou o ensino médio e vai trabalhar no Distrito Industrial, é a avó que vem para capital todos os meses para tratamento médico.

Nessas periferias, historicamente, expressões negras, como as afro-religiosidades, florescem, enraízam e tornam-se um ponto de manutenção das culturas negras em contraposição às forças coloniais que insistem em se manter superiores neste território desde a sua fundação como “civilização”. Mesmo desterritorializadas e expulsas de espaços, as identidades negras e originárias constroem territórios de produção de vida, dignidade e educação. São essas identidades que resistem ao colonialismo e nos lembram a verdadeira história dessa cidade, um chão fundamentalmente indígena e negro.

1.2 O quilombo, o terreiro e a favela

A terra é meu quilombo, o meu lugar é meu quilombo. Onde eu estou, eu estou. Onde eu estou, eu sou.

Beatriz Nascimento⁷

O centro da cidade de Manaus passou por um acelerado processo de “embelezamento” com o objetivo de alcançar credibilidade perante o capital internacional na década final do século XIX e início do século XX. Esse processo, que tinha como base a exploração da classe trabalhadora local, a partir da suposta reprodução de valores da cultura europeia, será concretizado nas margens da cidade, para onde foram segregadas as coletividades indígenas, migrantes e negras. Embora seus costumes e culturas tenham sido historicamente silenciados para promover a narrativa de uma Manaus branca e euro-cristã, as populações marginalizadas continuaram, e continuam, a lutar pela manutenção de seus modos de vida. É na contracorrente das diversas formas de controle empreendidas pelo Estado com o uso da força e violência, bem como de práticas e tentativas de eliminação das culturas não-brancas, que mulheres e homens indígenas, migrantes e negros têm resistido e se reinventado no interior de suas culturas e nas relações interétnicas no espaço urbano.

Para uma cidade erguida no coração da maior floresta tropical do mundo, estar à margem da cidade, é estar na fronteira entre o urbano e as regiões de mata. As marginalidades aqui estão nas beiras de rios, nos igarapés, dentro da mata. Quanto mais afastadas, mais dentro da paisagem natural deste território estão. Assim, em contraponto à ideia de desenvolvimento na *Belle Époque* e os modos de produção do capital que deformam a cidade, as favelas manauaras, espaços resultantes de processos de exclusão social, estão, por sua vez, diretamente envolvidas com o orgânico desse lugar. Assim, nos aproximamos do pensamento do líder quilombola, filósofo, poeta e professor Antonio Bispo dos Santos (2023), o Nego Bispo, e a sua definição de cidade:

O que é a cidade? É o contrário de mata. O contrário de natureza. A cidade é um território artificializado, humanizado. A cidade é um território arquitetado exclusivamente para os humanos. Os humanos excluíram todas as possibilidades de outras vidas na cidade. Qualquer outra vida que tenta existir na cidade é destruída. Se existe, é graças à força do orgânico, não porque os humanos queiram (Santos, 2023, p. 18).

⁷ Trecho de texto citado nas imagens do documentário e longa-metragem “Ôrí”, dirigido pela cineasta e socióloga Raquel Gerber. Com estreia em 1989, o documentário transita entre registros do movimento negro paulistano, mineiro e nordestino recolhidos a partir de 1977 e acompanha a trajetória da historiadora Beatriz Nascimento que durante os anos de 1980 desenvolveu no Brasil estudos sobre a formação dos Quilombos como espaços de resistência. O documentário Ôrí pode ser acessado integralmente através do link: <https://drive.google.com/file/d/1PBQutmbgkx63IUUD8qOgIM2wKVId4n/view>

Para Nego Bispo, os povos da cidade são os povos euro-cristãos colonialistas, são os que criam tudo o que é sintético, em contraposição aos povos orgânicos, os quilombolas, os negros, os indígenas. A cidade criada para os “humanos” afasta a força vital que possibilita a existência dos povos orgânicos e a manutenção de seus modos de vida. O líder quilombola, se opõe à ideia de “desenvolvimento”, pois, a produção capitalista do espaço retira o envolvimento das coisas, esvazia. E são justamente esses “humanos” que adestram/colonizam e expropriam os sujeitos orgânicos de seus modos de vida.

Adestrar e colonizar são a mesma coisa. Tanto o adestrador quanto o colonizador começam por desterritorializar o ente atacado quebrando-lhe a identidade, tirando-o de sua cosmologia, distanciando-o de seus sagrados, impondo-lhes novos modos de vida e colocando-lhe outro nome. O processo de denominação é uma tentativa de apagamento de uma memória para que outra possa ser composta (Santos, 2023, p. 11 - 12).

No caso da cidade de Manaus, foram desterritorializadas as diversas etnias como Baniba/Baniwa, Baré, Manau, Passé, Tarumã, dentre outras, que habitavam o território onde foi construída a Cidade da Barra do Rio Negro. Em 1856, passou a ser chamada de Manaus. Retirados dos territórios também foram os negros traficados para o Brasil e que chegaram na Amazônia como mão de obra escravizada, bem como os nordestinos, que atraídos e incentivados por governos de diferentes momentos na história brasileira⁸ e local, estabeleciam-se precariamente nos seringais em bioma desconhecido e situações de trabalho análogas à escravidão. Nesse novo espaço, as identidades desses grupos tornam-se vulneráveis. Distantes de seus territórios para a manutenção de suas culturas ficam suscetíveis à cultura e ao olhar do *outro*, do adestrador/colonizador.

Como estratégia de controle e repressão da cultura desses povos desterritorializados, o Código de Posturas Municipais (Lei n.º 19, de 24 de setembro de 1896) manteve sob novas vestes os ideais racistas expostos desde o Código Penal do Império (Lei de 16 de dezembro de 1830) que associava os crimes de “desordens públicas”, “vadios” e “desacatos à autoridade” à prática da capoeira e demais manifestações da cultura negra, como o terreiro.

Vale então ressaltar algumas leis empreendidas pelo Estado brasileiro como forma de adestramento na esfera nacional. A exemplo, podemos observar o Código Penal brasileiro promulgado em 1890 através do Decreto nº 847, de 11 de outubro, o primeiro do período republicano em vigor a partir de 1891. Esse dispositivo legal criminalizou oficialmente a

⁸A exemplo, cito o Serviço Especial de Mobilização de Trabalhadores para a Amazônia (SEMTA), órgão criado em 1942 pelo ministro João Alberto Lins de Barros, da Coordenação de Mobilização Econômica (CME) para alistamento e transporte de trabalhadores para a extração de borracha na Amazônia.

“capoeiragem”, a “vadiagem” e o “curandeirismo”. No capítulo III, o Decreto nº 847, tratava dos crimes contra a saúde pública. Os artigos 156, 157 e 158 atacavam diretamente as práticas religiosas de comunidades negras e originárias. Os detentores de saberes ancestrais, como sacerdotes, pais e mães de santo, bem como adeptos dos cultos afro-indígenas, passaram a ser criminalizados e perseguidos por suas práticas de cura e pela utilização da medicina tradicional dos povos africanos e originários do Brasil.

O artigo 156 estabelecia a centralização da prática médica formal, estabelecia multa e prisão para aqueles que cultivassem outros costumes de cura. Configurava-se como um mecanismo de desqualificação dos saberes de negros e indígenas, historicamente transmitidos por via oral e de modo não formal. Nesse contexto, evidencia-se a adoção de uma concepção de saúde pautada em parâmetros científicos eurocêntricos, que atuava na deslegitimação e marginalização das práticas tradicionais.

O artigo 157, por sua vez, tipificava como crime o espiritismo e o uso de oráculos sagrados, abrangendo práticas de caráter religioso e espiritual. O dispositivo dispunha como crime “Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública” (BRASIL, 1890, art. 157). Nota-se, nesse enunciado, uma compreensão reducionista e estigmatizada dessas práticas, limitando, por exemplo, a cartomancia a questões de sedução, fascínio ou ódio. Tal perspectiva desconsiderava os múltiplos sentidos atribuídos a esses saberes, especialmente enquanto formas de preservação da saúde, da espiritualidade e do bem-viver das populações historicamente subalternizadas.

O artigo 158 criminalizava as práticas de cura realizadas por meio da manipulação de elementos naturais, atribuídas aos chamados “curandeiros”. O dispositivo estabelecia como proibido “Ministrar, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substância de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o ofício do denominado curandeiro” (BRASIL, 1890, art. 158). Sabe-se que as religiões de matriz africana e os cultos originários possuem, em suas distintas cosmovisões, práticas profundamente integradas à natureza, utilizando ervas, favas, grãos, cipós e outros elementos da mata como base para a elaboração de remédios voltados à cura tanto física quanto espiritual. A criminalização desses usos revelou-se como um mecanismo de controle do Estado durante a primeira república. Entrelaçadas a interesses de setores do capital, essas tentativas de apagamento das práticas rituais negras e originárias no território brasileiro,

operou cirurgicamente na deslegitimação de saberes tradicionais para o estabelecimento de uma ciência médica eurocêntrica e racista.

No capítulo XIII, do Código Penal de 1890, intitulado “Dos vadios e capoeiras”, o artigo 402 estabelecia como vadiagem a capoeiragem:

Fazer nas ruas e praças públicas exercícios de agilidade e destreza corporal conhecidos pela denominação capoeiragem; andar em correrias, com armas ou instrumentos capazes de produzir uma lesão corporal, provocando tumultos ou desordens, ameaçando pessoa certa ou incerta, ou incutindo temor de algum mal (BRASIL, 1890, art. 402).

De forma semelhante, a chamada “vadiagem” foi tipificada de maneira mais direta durante a Primeira República, no artigo 399, que a criminalizava nos seguintes termos: “Deixar de exercitar profissão, officio, ou qualquer mister em que ganhe a vida, não possuindo meios de subsistência e domicílio certo em que habite” (BRASIL, 1890, art. 399). Assim, em 1890, a criminalização dessas práticas foi nacionalizada e sistematizada, constituindo-se em instrumentos jurídicos amplamente utilizados contra negros(as) recém-libertos(as) e trabalhadores(as) pobres no período pós-abolição.

Nessa linha de leis, podemos observar que este território que o colonizador decidiu inventar e nomear de Brasil, desde a sua invasão movimentou uma força intensa nas diversas camadas administrativas do Estado empenhando-se na criação e execução de mecanismos de repressão e controle das culturas não-brancas. No entanto, os povos subalternizados pelo colonizador, fundamentando-se em seus patrimônios culturais e nas sabedorias ancestrais reorganizaram-se nesse novo território e perpetuaram o seu legado, utilizando fortemente de processos educativos para possibilitar tal feito. Priorizando a coletividade e manutenção de seus modos de vida, os povos tradicionais resistiram contra o sistema colonial e constituíram a forma social do negro-brasileiro estruturada principalmente em três tipos de territórios: o quilombo, o terreiro e a favela. Nas linhas que se seguem são destacados os contextos históricos da criação desses territórios de resistência na conjuntura do Estado brasileiro e na cidade de Manaus.

1.2.1 O quilombo

“Veja-se o caso do quilombo: não foi apenas o grande espaço de resistência guerreira. Ao longo da vida brasileira, os quilombos representavam recursos radicais de sobrevivência grupal, com

uma forma comunal de vida e modos próprios de organização”
(Sodré, 1988, p. 66)

No que tange a origem do quilombo no Brasil, o professor e antropólogo Kabengele Munanga afirma que a palavra “quilombo” é de origem bantu: “O quilombo é seguramente uma palavra originária dos povos de línguas bantu (*Kilombo*, aportuguesado: quilombo)” (1996, p. 58). No continente africano, o quilombo promovia uma organização social com força militarizada contra os ataques exteriores, promovia a manutenção da espiritualidade e da cultura. Nesse sentido:

O quilombo africano, no seu processo de amadurecimento, tornou-se uma instituição política e militar transétnica, centralizada, formada por sujeitos masculinos submetidos a um ritual de iniciação. A iniciação, além de conferir-lhes forças específicas e qualidades de grandes guerreiros, tinha a função de unificá-los e integrá-los ritualmente, tendo em vista que foram recrutados das linhagens estrangeiras ao grupo de origem (Munanga, 1996, p. 63).

No continente africano, essa organização social está diretamente ligada à sua cosmologia, e os *Kilombos* contribuíram para a manutenção da religião e da espiritualidade dos povos bantus como os “grupos lunda, ovimbundo, mbundo, kongo, imbangala, etc., cujos territórios se dividem entre Angola e Zaire” (Munanga, 1996, p. 58). Preservam, assim, fundamentos como a crença em uma divindade suprema, Zâmbi, que criou o mundo e dele se distanciou deixando a responsabilidade administrativa aos seus filhos divinizados (Orixás, iniquices, voduns). A força vital, emanada de Zâmbi, explica toda a existência da vida, da doença e da morte, tudo o que é positivo à vida é interpretado como crescimento da força vital, tudo o que é considerado como privação é diminuição da força vital (Munanga, 1996, p. 58).

Esta tecnologia de ajuntamento entre negros chegou ao Brasil com os corpos traficados do continente africano, em meados do século XVI (por volta de 1530 e 1540). Diante da necessidade de união e reterritorialização entre os milhares de sujeitos que aqui chegavam, o quilombo tornou-se um espaço de resistência.

O quilombo brasileiro é, sem dúvida, uma cópia do quilombo africano reconstruído pelos escravizados para se opor a uma estrutura escravocrata, pela implantação de uma estrutura política na qual se encontra todos oprimidos (Munanga, 1996, p. 63).

O quilombo foi, portanto, uma reafirmação da cultura e dos estilos de vida africanos no novo continente, uma forma de transgressão contra as imposições feitas pela sociedade dita oficial, de forma coletiva os negros buscavam a restauração de seus valores.

Nesse contexto, os registros documentais apontam que a formação do primeiro quilombo no Brasil deu-se na antiga Serra da Barriga, no município União dos Palmares (AL) no fim do século XVI. O notável Quilombo dos Palmares foi o maior da América Latina “chegando a reunir cerca de 20 mil pessoas – número de habitantes da maioria (70,6%) das cidades brasileiras da atualidade” (Fundação Cultural Palmares, s.d.). Segundo a Fundação Cultural Palmares o referido quilombo “Integra, ao lado dos povoados de Ambrósio (MG) e Campo Grande (SP/MG), o grupo dos maiores núcleos de resistência negra do País” (s.d.),

Os habitantes do conjunto de mocambos que formavam o grande território de Palmares, o chamavam de “Angola Janga”, que significa “pequena Angola”, apresentando uma inter-relação entre o Brasil com os povos de línguas bantu uma vez que muitos dos que estavam ali eram oriundos da região de Angola, como os seus líderes mais conhecidos: Aqualtune, Ganga Zumbi e Zumbi.

Vale ressaltar a relação familiar entre essas lideranças de Palmares e o reconhecimento do posto de princesa ocupado por Aqualtune. Traficada para o Brasil após a Batalha de Mbwila (1665), Aqualtune foi princesa do antigo Reino do Congo. Seu filho, Ganga Zumba, foi o primeiro grande líder político de Palmares. Zumbi, neto de Aqualtune e sobrinho de Ganga Zumba, tornou-se líder militar e político após a morte de seu tio. Outrossim, mesmo em condição de escravizada, Aqualtune, ao fazer parte de Palmares, teve seu legado como princesa congoleza reconhecido pela comunidade e assumiu o posto de liderança. É preciso ressaltar essas questões, pois a mesma filosofia da relação familiar e o reconhecimento de hierarquias estão presentes na atualidade das organizações dos terreiros, como veremos mais à frente.

Avançando na reflexão, Maria Beatriz do Nascimento dedicou-se em pesquisar a historiografia do quilombo no Brasil e a compreender as mutações dessa experiência entre os séculos XVI e XIX, para o quilombo do século XX. A autora defende que essa territorialidade, o quilombo, teria sido estigmatizado e reduzido à ideia de fuga, no entanto, “se forma mais na necessidade humana de se organizar de uma forma específica que não aquela arbitrariamente estabelecida pelo colonizador” (Nascimento, 1976, p. 70).

Um dos principais pontos defendidos pela historiadora é a crítica ao conceito limitado de quilombo. No Conselho Ultramarino, de 2 de dezembro de 1740, define-se quilombo como “toda a habitação de negros fugidos que passem de cinco em parte desprovida, ainda que não tenha ranchos levantados nem achem pilões neles” (Nascimento, 1976, p. 68). A historiadora aponta que “É corrente na documentação oficial denominar quilombo a qualquer agrupamento de negros, inclusive comunidades onde claramente se vê sua constituição religiosa”

(Nascimento, 1976, p. 73), nesse contexto histórico a multiplicação dos números de quilombos amedrontava a sociedade colonial e escravista.

O quilombo não é como a historiografia tem tentado traduzir, simplesmente um reduto de negros fugidos, simplesmente a fuga pelo fato dos castigos corporais, pelo fato de os negros resistirem a tentativa dentro de uma sociedade opressora, mas também a tentativa de independência de homens que procuram por si só estabelecer uma vida para si, uma organização social para si. (Nascimento, 1977, p. 129).

O quilombo, portanto, é uma condição social, um território gerido pelos negros que precisavam reterritorializar seus corpos e seus modos de vida ameaçados pelo racismo instaurado na colônia. O quilombo foi antes de tudo um agrupamento de negros empreendidos pelos negros, onde o indígena, igualmente negado, poderia ser acolhido dentro dessa estrutura (Nascimento, 1977, p.126), para formarem juntos um território de reorganização social e resistência.

No contexto da cidade de Manaus, a Fundação Cultural Palmares certificou, em 23 de setembro de 2014, a Comunidade do Barranco como remanescente de quilombo, através da Portaria nº 104, publicada no Diário Oficial da União. Essa conquista é fruto da longa luta da comunidade para o reconhecimento do território pelos anos de mobilização cultural e manutenção da cultura negra transmitidas de geração em geração no estado do Amazonas.

O reconhecido Quilombo Urbano do Barranco de São Benedito está localizado na Av. Japurá, bairro Praça 14 de Janeiro, zona sul de Manaus/AM. A sua formação foi iniciada com a migração nordestina, principalmente do estado do Maranhão, para o Amazonas durante o ciclo da borracha em meados de 1890. Os primeiros sujeitos que formaram o agrupamento de migrantes foram “Felipe Beckman, um negro descendente de bardadianos, sua esposa Maroca Beckman e Maria Severa Nascimento Fonseca, ex-escravizada, que veio acompanhada de seus filhos Raimundo, Manoel e Antônio, trazendo a imagem de São Benedito” (Silva, 2020, p. 25), posteriormente outros migrantes do Maranhão juntaram-se a esse espaço que ficou conhecido como Colônia dos maranhenses ou Reduto dos negros.

Os costumes mantidos, há mais de um século, como a tradição religiosa nos festejos de São Benedito, contribuíram para o reconhecimento da comunidade pelas instituições públicas locais. Às comemorações ao santo negro, que marcam as memórias ancestrais dessa comunidade, somam-se outras manifestações culturais negras como o Pagode do Quilombo (2015). Tradicional no circuito de pagodes da cidade tem ligação direta com o Grêmio Recreativo Escola de Samba Vitória Régia. A comunidade recebe artistas, arte-educadores e ativistas para realização de atividades educativas ancorados nas matrizes africanas.

O quilombo também participa do movimento negro com a criação do Movimento Alma Negra (MOAN), fundado pelo descendente de família de maranhenses migrantes, Nestor Nascimento, em 09 de maio de 1980, com o intuito de fortalecer e divulgar a cultura afro-brasileira no estado e criar uma frente de combate à discriminação racial. E a Associação Crioulas do Quilombo de São Benedito, com recorte de gênero, tem como propósito a geração de renda das mulheres e da comunidade através do artesanato e da culinária afro-brasileira.

Atualmente no estado do Amazonas são reconhecidos pela Fundação Palmares oito quilombos que começaram a ser certificados desde o ano de 2006.

A primeira comunidade quilombola reconhecida pela Fundação Palmares no estado do Amazonas foi a do Tambor, localizada entre os municípios de Barcelos/Novo Airão, certificação esta obtida em 2006. Posteriormente, as comunidades de Boa Fé, Ituquara, São Pedro, Trindade e Tereza do Matupiri foram igualmente reconhecidas no município de Barreirinha em 2013, e, respectivamente, a comunidade do Barranco em Manaus e Sagrado Coração de Jesus do Lago de Serpa em Itacoatiara no ano de 2014. Ainda de acordo com os relatórios da Fundação Palmares, a comunidade de São José, na cidade de Careiro, desde 2015 encontra-se com a tramitação do processo no aguardo de documentos suplementares aos já existentes para avançar em direção a certificação (Oliveira; Matta, 2022, p. 211-212).

Esses territórios de resistência, criados a partir do ajuntamento entre sujeitos negros e originários, possibilitou a reorganização social desses que foram desterritorializados e tiveram suas culturas negadas.

1.2.2 O Terreiro

No Brasil, as civilizações africanas conseguiram se reorganizar socialmente também através da manutenção de suas espiritualidades no culto aos seus ancestrais e divindades: Orixás, Inquices e Voduns. As diversas etnias traficadas como escravos no início do século XIX para a Bahia, como os congos, benguelas, mandingas, ijexás, ashantis e outros, estruturaram o modelo ritualístico reorganizando os saberes de diversas etnias e nações, deixando os seus conflitos interétnicos para priorizar a existência de suas culturas no novo continente.

A associação litúrgica organizada, o terreiro/egbé/Nzo, permitiu a transferência do patrimônio cultural negro-africano para o Brasil. A palavra patrimônio é compreendida aqui como “uma metáfora para o legado de uma memória coletiva, de algo culturalmente comum a um grupo” (Sodré, 2019, p. 51), essa noção abrange, tanto os bens físicos, como a competência técnica ou um lugar social, quanto os bens imateriais e simbólicos.

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 dos muitos deuses, à institucionalização das festas, das dramatizações dançadas e das formas musicais (Sodré, 2019, p. 52).

Assim, é a partir da memória que os negros combateram o poder colonial de fragmentação das identidades negras. Através do terreiro realizou-se a condensação dos saberes religiosos africanos como afirma o antropólogo Muniz Sodré: “uma poderosa condensação espaço-cultural, de uma reterritorialização operada pelo terreiro através do sagrado” (2019, p. 54). Foi transportada para o Brasil uma África qualitativa e repleta de simbologias de diversa etnias do continente “Pouco importa, assim, a pequenez (qualitativa) do espaço topográfico do terreiro, pois ali se organiza, por intensidade, a simbologia de um Cosmos” (Sodré, 2019, p. 54). Seja nos primeiras toques de tambores em pequenas faixas de terras/terreiros ou na fundação do primeiro Ilê axé no século XIX, o culto a esses panteões de divindades começou a germinar nesse novo chão, de modo a reterritorializar os costumes e tradições negros na América.

De forma prática, essa condensação de África nos terreiros no Brasil, resulta em fatos como no apresentado pelo antropólogo Muniz Sodré:

Na África ocidental, originalmente, uma região ou uma cidade tinha como patrono às vezes um único orixá, pois se supunha uma relação de ancestralidade entre a dinastia local e o deus cultuado. Assim, um orixá como Oxalufã predominava em Ifan; Oxaguiã, em Ejibé; Xangô em Oyó, e assim por diante. No Brasil, entretanto, os orixás concentravam-se numa mesma região ou cidade, propiciando a criação de um novo espaço mítico e histórico, no qual estava em primeiro plano a preservação de um patrimônio simbólico que seria responsável pela continuidade da cosmologia africana no exílio (2019, p. 58).

Assim, no Brasil, quando visitamos um terreiro, é comum notar essas condensações, como a presença de assentamentos ou quartos de santos de diferentes orixás. Seja em rituais ou festas públicas é possível presenciar a incorporação de mais de um orixá, mas em África esses cultos pertenciam a regiões geográficas distantes uma da outra. Ademais, dos mais de 400 orixás cultuados no continente africano, apenas o culto a 16 foram estruturados no Brasil, muitas divindades africanas passaram a corresponder a um único orixá por semelhança de suas qualidades.

Figura 1: Assentamento de Iansã no Recanto de Preta Mina.

Fonte: acervo da pesquisadora.

Os sacerdotes de orixás, de origem Ketu, traficados para a Bahia no século XVIII, contribuíram para a manutenção das tradições nagô no Brasil, estruturando um modelo ritualístico que visava aglutinar as diferentes etnias negras ou “nações” como são chamadas (Sodré, 2019). Essas nações são: Ketu (Iorubá - composto por Ketu, Ijexá, Oyó, Efan, Egbado, Egba); Jeje (fon/ewe) e Angola (Bantu - zulus, shona, hutus e congos) cada uma dessas nações cultuam energias específicas do cosmos/natureza que são chamados de orixás, inquices ou voduns, embora possuam qualidades semelhantes essas divindades vêm de lugares distintos, logo, suas formas de se apresentarem, suas vestimentas, suas danças e seus comportamentos são diferentes, abaixo segue um quadro das nações e suas respectivas divindades:

Quadro 1: Equivalência entre Orixá, Inquices e Voduns.

Orixás (Ketu)	Inquices (Banto)	Vodun (Fon)
Exú	Aluvaia	Elegbara / Bara / Elégua
Ogum	Inkosse	Gun / Doçu
Oxossi	Mutalambô	Azacá
Ossain	Katendê	Agué
Oxumaré	Angorô	Dã / Bessém -
Obaluaiê	Kavungo	Xapanã / Acóssi-Sapatá
Xangô	Zaze	Badé / Quevioso
Yansã	Matamba	Sobô
Obá	Assacitamba	Não há correspondência direta.

Oxum	Dandalunda	Aziritobosse / Navê / Navezuarina
Ewá	Angoroméia	Euá
Yemanjá	Kaiá	Abê
Nanã	Zumbarandá	Nanã
Oxaguian	Lembá Dilê	Heviosso
Oxalufã	Tateto Lembá	Liçá

Fonte: acervo pesquisadora.

Houve troca da nomenclatura Nagô por Iorubá, pois: “O nome nagô era utilizado, pelos fons, em forma de menosprezo para designar os adversários que penetravam em suas terras, ou lá chegaram escravizados como troféus de guerra, provenientes dos territórios de língua iorubá” (Kileuyk; Oxaguiã, 2009, s/p), como forma de xingamento a palavra remetia a “refugo, lixo, sujo”, acabou por ser acoplado ao vocabulário da religião para se referir aos povos do sudoeste da Nigéria. Ainda para evitar o caráter pejorativo, foi feita a utilização de Fon, em substituição de Jeje, pois “O termo jeje (adjeji) origina-se da língua iorubá e significa ‘forasteiro, estrangeiro’. Era uma forma que os iorubás encontraram para humilhar, melindrar e afrontar os fons” (Kileuyk; Oxaguiã, 2009, s/p). No Brasil, o termo designa o candomblé formado pelos povos fon e ewe.

A respeito da adaptação dos laços familiares e clânicos traficados para o Brasil, a antropóloga Glacy dos Santos aponta que, “Não se trata definitivamente de uma reestruturação com base na consanguinidade que trouxe a recomposição das famílias espirituais, e sim, de laços que projetaram a relação com o sagrado e que possibilitaram aliançar-se a outras etnias” (Santos, 2022, p. 4). Dessa forma, compreendemos que, os clãs destruídos na diáspora foram reunidos em clãs espirituais, que são os terreiros. Essa atualização da tradição, mostra-se como um ponto benéfico e primordial para a existência da cultura negra nesse solo, pois “A tradição afirmava-se não como uma forma paralizante, mas como algo capaz de configurar a permanência de um paradigma negro na descontinuidade histórica” (Sodré, 2019, p. 58). Portanto, no terreiro são realizados os entrelaces espirituais entre sujeitos fragmentados pela diáspora e a ancestralidade africana.

Os primeiros terreiros abertos no Brasil datam do século XVIII na Bahia, na cidade de Salvador. O Ile Àșe Íyá Nassô Oká (popularmente conhecido como Casa Branca do Engenho Velho) seria o primeiro terreiro de candomblé fundado no Brasil, em meados de 1830. Suas fundadoras foram três mulheres africanas: Íyá Nassô, Íyá Detá e Íyá Kalá. Duas descendentes,

filhas de santo, do terreiro da Casa Branca, abriram dois outros terreiros muito conhecidos nacionalmente, Ilê Ìyá Omin Àṣẹ Ìyá Massê (Terreiro do Gantois) e o Ilê Àṣẹ Opô Afonjá. Ambos os terreiros são de candomblé, mantêm fortes características dos fundamentos praticados no culto tradicional em território africano. Ainda assim, o candomblé é uma religião afro-brasileira, pois nasce no Brasil a partir da diáspora africana.

Vale ressaltar que junto com esta religiosidade, existiram e existem muitos outros cultos negros que germinaram no solo brasileiro, entre eles: a Cabula, a Jurema, o Batuque, o Xangô de Recife, o Tambor de Mina, o Terecô, o Toré, o Jarê, a Umbanda, a Quimbanda, o Egungun, o Catimbó, o Omelokô e tantas outros cultos que germinaram por todo o território brasileiro. Esses cultos todos são fundamentados nas cosmologias de nações africanas, que ora se entrecruzaram com tradições de outras etnias do mesmo continente, e algumas também se juntaram fortemente com as etnias originárias do Brasil, como no caso do Catimbó, a Jurema e o Toré. Ademais, a presença de ritualidades brancas também atravessam alguns desses cultos, como no caso da Umbanda, onde unem-se saberes de cultos afro-brasileiros, do catolicismo e do kardecismo.

Tal qual na formação do quilombo/*kilombo* percebemos os entrecruzamentos interétnicos como formas de preservação da cultura e conquista de um território social como afirma Sodré (2019, p. 59):

O entrecruzamento das diferenças e a aproximação dos contrários não produziram uma síntese histórica de dissolução das diferenças, mas um jogo de contatos, com vistas à preservação de um patrimônio comum na origem (embora diversificado na especificidade do ritual) e a conquista de um território social mais amplo para a etnia negra.

Ainda que com variações de nome, como barracão, seara, egbè, nzo, roça, as diferentes expressões assumem o terreiro como um lugar político-mítico-religioso da cultura africana, de suas práticas. Espaço de preservação da cultura afro-diaspórica e originária no Brasil, os terreiros são sustentados por sujeitos subalternizados a despeito do sistema colonial, das diversas estratégias de controle e repressão para impedir as práticas negras, esses chãos resistem e mantêm-se firmes na promoção e defesa da educação, da saúde e da dignidade aos seus e a quem os procuram.

Ao passo que os corpos negros se espalhavam pelo Brasil, os espaços de culto às suas divindades os acompanhavam e eram cultivados por este chão. Em meados de 1830, formam-se os primeiros terreiros em Salvador/BA e espalham-se pelo Nordeste. E por volta de 1900, a migração nordestina para o Amazonas movimenta as práticas de terreiro para Manaus.

A região amazônica, que passava pela plena expansão da economia da borracha, com sua extensão de mata verde e rios, vivia em um cenário contrastante com as imagens da Grande Seca⁹ do Nordeste. Aportaram então nos portos de Belém/PA e Manaus/AM um grande contingente de homens de diferentes regiões do nordeste

Não há consenso nas pesquisas sobre os números exatos de nordestinos que chegaram a Manaus. Samuel Benchimol apresenta dados estimados, entre 1850 e 1915, de trezentos e cinquenta mil migrantes, oriundos em massa do Maranhão, Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco, Alagoas e Ceará (Tenório, 2022, p.07).

Foram os negros e negras advindos da região nordeste, atraídos pelo “ouro branco” das seringueiras e pela promessa de abundância econômica, que contribuíram como mão de obra para a modernização da cidade, bem como para a organização e fortalecimento de fundamentos do culto aos orixás.

A entrada desses nordestinos na cidade para trabalharem não somente na extração do látex como também nas construções da cidade possibilitaram estabelecer conexões com o sagrado afro-religioso já a partir da segunda metade do século XIX. É importante realizar esse destaque quanto à presença de maranhenses em Manaus, pois é neste momento que se estabelecessem três sacerdotisas negras maranhenses, que irão nortear novos rumos da afrorreligiosidade em Manaus (Santos, 2022, p. 28).

As práticas espirituais e cultos negros, que já eram presentes nos modos de vida dos povos negros e originários que habitavam a cidade de Manaus, passaram a ser reestruturadas e atualizadas através do contato com os nordestinos que chegavam na Amazônia. A antropóloga Glacy dos Santos, discorre sobre um dos primeiros terreiros da cidade, fundado por uma sacerdotisa maranhense: “A primeira sacerdotisa por nome Joana Gama, maranhense, adquiriu um terreno no bairro Morro do Tucumã (Morro da Liberdade, zona sul da cidade) e ali fundou um dos primeiros terreiros de Manaus em 1892” (2022, p. 28). A cidade passou então a ser povoada por cultos negros de influência daomeana, como continua a antropóloga “Os batuques manauaras teriam origem de casas de culto tradicionais de origem daomeana como a Casa das Minas no estado do Maranhão bem como cultos de negros professados na Bahia e Belém” (2022, p. 28). Em 1908 duas sacerdotisas maranhenses, Maria Rita Estrela de Jesus e Antônia

⁹ Entre os anos de 1877 e 1880, as províncias do norte brasileiro (o império se dividia em duas regiões: Norte e Sul), que atualmente são as regiões entre o Piauí e a Bahia, foram atingidas pela ‘Grande Seca’, um desastre climático causado pelo fenômeno El Niño que impactou a dinâmica de milhares de vidas sertanejas, “provocou 500 mil mortes em oito províncias, tanto por sede e fome quanto por doenças. O número representa 5% da população do Império, que na época rondava os 10 milhões de habitantes” (Westin, 2021, s/p) se comparado com o número de mortos em razão da pandemia do coronavírus em outubro de 2021, dos 213 milhões de brasileiros, 600 mil morreram com o vírus, proporcionalmente, a Grande Seca foi 17 vezes mais mortífera que a pandemia.

Lobão fundaram o Terreiro de Santa Bárbara, ambos terreiros tocando para os Voduns, denominado Tambor de Mina.

O termo “bатуque” foi a forma designada para identificar os cultos com características mais próximas das influências da cultura negra em Manaus durante o início do século XX, conforme nos apresenta a tese do pesquisador canadense Chester E. Gabriel (1985), antropólogo que realizou na década de 1980 estudo sobre cultos negros em Manaus.

Alargando caminhos para compreender os cultos na cidade de Manaus e apontar para a presença de grupos de “pretos” atuando com sua religião, o pesquisador Adriano Magalhães Tenório (2022) levantou documentos jornalísticos do periódico amazonense o Jornal do Comércio no acervo da Hemeroteca Digital Brasileira, encontrando vestígios desses cultos, nomeados genericamente como “pajelança” ou “bатуques” entre os anos de 1907 e 1920.

Se por um lado foi possível compreender a presença de cultos negros na cidade de Manaus, por outro, torna-se evidente a forte perseguição investida aos seus praticantes. Esses relatos revelam a presença de cultos e práticas afro-indígenas, mas também indicam a contínua perseguição às práticas religiosas negras, uma vez que as notícias estão, em sua maioria, nas colunas policiais do Jornal do Comércio entre 1907 e 1920, demonstrando o empenho daquela imprensa em cobrar e encorajar a perseguição dos cultos negros pela polícia.

A análise de notícias sobre esse tema nos ajuda a observar o cenário cultural de Manaus, nas primeiras décadas do século XX, marcado pela perseguição e criminalização dos cultos e ou práticas mágico-religiosas populares. Essa percepção é demarcada nitidamente no conjunto dos textos jornalísticos que mostram a campanha do jornal, a partir de 1912, aliada à polícia, contra esses cultos e/ou práticas mágico-religiosas. (Tenório, 2022, p. 4).

A campanha do jornal aliada à perseguição policial revela, mais uma vez, as preocupações da classe dominante local, desejosa por inculcar o pensamento positivista europeu de modernidade, para o qual as supostas definições de “atrasado”, “arcaico” e “primitivo” precisavam ser silenciadas na sociedade manauara, e nessa perspectiva racista estariam as práticas religiosas negras.

No bairro da Cachoeirinha, em 1913, um caso surge após denúncias dos moradores sobre uma “célebre curandeira”, nas “imediações do esquadrão da cavalaria”, a “muito conhecida Mãe Luzia”. A publicação sobre essa “feiticeira” é fruto de uma investigação do jornal, que deslocou seus “repórteres” para “sondar o terreno e apurar os fatos denunciados”. A notícia tinha a intenção de apontar a praticante e desvendar mais um “antro de pajelança” em Manaus, sem deixar de lembrar seus leitores sobre os “perigos dessa gente”, que leva a “vida fácil”, “explorando a boa fé da população (Tenório, 2022, p. 10).

O modo como o jornal conduzia a criação de uma figura de perigo iminente à sociedade, ao chamar a senhora Luzia de “feiticeira” vai ao encontro das linhas do código penal de 1890 que visava punir praticantes e cultos de origem africana. Ademais, outro relato que vale ser mencionado, no que diz respeito ao modo de se referir as práticas africanas de cura, é o fato de terem sido pejorativamente divulgadas no jornal do Comércio, ainda que em tom jocoso, como “pajelança”, “mandiga”, “catimbó”. Sendo pajelança designação da cultura indígena, também essa seria uma forma violenta de menosprezar lado a lado negros e índios, sensação que se confirma na sequência do texto do jornal “Ah! As bizarras curiosas e incuráveis da gota de sangue africano”.

gente boa e gente de baixa condição. Desde a dama de auto coturno à preta de pés descalços. Do ancião venerando à criança inocente. Homens, mulheres e meninos, muitos, inúmeros, infinita é a quantidade dos que, aqui e por toda parte do Amazonas, como pelo vasto Brasil a fora, acreditam, temem, procuram os mistérios ocultos e tremendos da ‘pajelança’ ou da ‘mandinga’ ou do ‘catimbó’ e dezenas de outras denominações. Ah! As bizarras curiosas e incuráveis da gota de sangue africano [...]” (Jornal do Comércio, 04/03/1914, p. 1, *apud* Tenório, 2022, p. 10).

Há no relato do jornal o reconhecimento de que diferentes classes sociais e sujeitos frequentavam coletividades afro-indígenas e suas práticas religiosas. No entanto, a extrema perseguição da polícia e as tentativas de controle do Estado, fortemente influenciados por aquela imprensa, contribuíram para a represália de sacerdotes e adeptos dos cultos negros no início do século XX em Manaus.

A despeito das perseguições do passado e do presente, apesar de reconhecer que Manaus ainda carece de um levantamento do número exato de terreiros presentes na cidade, Glacy Santos (2022, p. 43) prospecta que o número de templos na capital amazonense seja de “(...) mais de 300 casas de culto afro reconhecendo o tambor de Mina, Umbanda, Quimbanda e Candomblés como registro de afro-religiosidades na cidade”.

Ainda que o poder público local não invista no mapeamento dos terreiros para o fomento de políticas públicas em áreas como educação, meio-ambiente, cultura, saúde e patrimônio, pesquisadores têm dedicado esforços nessa sistematização em trabalhos de iniciação científica, dissertações e teses. Contudo, a presença dos terreiros na cidade pode ser notada a olho nú. Quando caminhamos pelas periferias de Manaus, como em bairros das regiões leste e norte, algumas características possibilitam essa percepção. Os terreiros mais tradicionais, com a fachada branca e ornamento simples de plantas, como o *Pèrègún* (*Dracaena fragrans*) ou pau-d’água, no jardim da calçada, ou com bandeira branca do orixá Tempo (Iroko) hasteada. Há também aqueles que dividem terrenos com residências, esses costumam ter uma

fachada de casa, e no fundo do terreno um espaço onde acontecem as giras. Mais recentemente há ainda templos de umbanda nos quais seus dirigentes optam pelo aluguel de galpões industriais e os adequam para a realização das atividades espirituais.

Outra forma de reconhecer simbolicamente a presença de adeptos e prospectar a quantidade de terreiros são em encontros públicos como o Balaio de Oxum e a Marcha de Exú que reúnem diversas casas e adeptos em cortejo anual no bairro Ponta Negra e Centro, respectivamente. Esses encontros são formas de festejo, mas também maneiras de ocupar as ruas e reivindicar e chamar a atenção da população para a presença de cultos negros na cidade de Manaus.

Por estas razões, importante para a área da Educação evidenciar e registrar que, em 29 de novembro de 2024, foi aprovado pelo Ministério da Cultura a Política Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiro e Matriz Africana (Brasil, 2024). A iniciativa é resultado das lutas sociais por união e solidariedade travadas por movimentos sociais do povo negro, pelo direito à preservação da memória e da cultura africanas, contra o racismo estrutural e o racismo religioso no Brasil. A política está estruturada em três eixos definidos pelo Plano Bial (2025-2026) de Ação, são eles:

I - Direitos socioculturais e cidadania: Ampliação do acesso a direitos fundamentais e fortalecimento da cidadania; II - Enfrentamento ao racismo religioso: Proteção aos praticantes de religiões de matriz africana e seus espaços sagrados; III - Fortalecimento territorial e inclusão produtiva: Apoio ao desenvolvimento sustentável e à segurança dos territórios de terreiro (Brasil, 2024).

Os eixos de ação previstos por esta política nacional decorrem, por sua vez, dos princípios, diretrizes e objetivos estabelecidos em sua construção. Dos princípios, destacamos o direito à autodeterminação, autoidentificação e ao reconhecimento da ancestralidade; o respeito aos modos de vida tradicional (culturas, memórias e práticas); proteção contra a discriminação e violência; reconhecimento de danos decorrentes do racismo e a garantia de participação social para a criação e promoção de seus direitos. Das diretrizes, a transversalidade de gênero e raça; o reconhecimento das comunidades tradicionais de terreiro e de matriz africana como parte constituinte da identidade brasileira. Dos onze indissociáveis objetivos da política nacional, ressaltamos três, *como articular nas redes de ensino a efetividade da inclusão da história e das culturas afro-brasileira e indígena; estimular a participação dos povos e das comunidades tradicionais de terreiro e de matriz africana no âmbito da Política Nacional sobre Mudança do Clima e das demais políticas estruturantes de governança ambiental; promover a segurança alimentar e nutricional dos povos e das comunidades tradicionais de terreiro e de matriz*

africana, respeitados os seus sistemas de organização social, e valorizar as suas práticas, os seus conhecimentos, e as suas tecnologias próprias (grifos meus).

1.2.3 As favelas

É inquestionável que os séculos de escravização no Brasil, último país das Américas a abolir a escravidão, geraram diversos conflitos étnico-raciais e desigualdades sociais que afligiram e afligem até a contemporaneidade as populações subalternizadas nesse país. O caminho até chegar a Lei Áurea foi de decisões judiciais que não resolviam os problemas dos negros no Brasil, como a Lei Eusébio de Queirós de 1850, que proibiu o tráfico de escravos, porém não obrigava o fim do trabalho escravo no Brasil; a Lei do Ventre Livre de 1871 que declarou livres os filhos de escravas, no entanto, as mães continuariam escravizadas. A Lei dos Sexagenários de 1885 libertou os escravos com mais de 60 anos, sabendo que poucos eram os que chegavam a tal idade. Estes corpos que sofreram os horrores da escravidão encontravam-se em condições subumanas no contexto urbano.

Eram atirados à rua, à própria sorte, qual lixo humano indesejável; estes eram chamados de “africanos livres”. Não passava, a liberdade sob tais condições, de pura e simples forma de legalizado assassinio coletivo. As classes dirigentes e autoridades públicas praticavam a libertação dos escravos idosos, dos inválidos e dos enfermos incuráveis, sem lhes conceder qualquer recurso, apoio ou meio de subsistência (Nascimento, [1978], 2016, p. 79).

O suposto compromisso com o fim da escravatura retirava a responsabilidade do poder público de reparar os danos sociais causados aos sujeitos traficados, que sem moradia, sem condições físicas e mentais para o trabalho muitos ficariam impossibilitados de gerar renda para a sua própria sobrevivência. Mesmo após a suposta abolição, esses problemas não foram erradicados, pelo contrário, aumentaram, “Em 1888, se repetiria o mesmo ato “libertador” que a história do Brasil registra com o nome de Abolição ou de Lei Áurea, aquilo que não passou de um assassinato em massa, ou seja, a multiplicação do crime, em menor escala, dos ‘africanos livres’” (Nascimento, [1978], 2016, p. 79).

O que Abdias Nascimento nomeou de o ‘genocídio do negro brasileiro’ foram as diversas estratégias que o Estado Brasileiro desenvolveu para apagar, matar, higienizar a presença negra no Brasil, como no movimento eugenista que chega ao país em 1914, influenciado pela ciência europeia, que visava a erradicação em massa dos negros no Brasil, muito embora, não houvesse mais a colônia continuava-se a reproduzir o pensamento colonial.

Obtivera em 1822 uma independência apenas formal, permanecendo sua economia, sua mentalidade e cultura, dependentes e colonizadas. Gravítamos

espiritualmente em torno da metrópole, a Europa, obrigatório ponto de referência, sobretudo no que se refere às ideias, padrões de julgamento estéticos, e atividades científicas de qualquer ramo. Foi natural que de lá chegassem ao Brasil os conceitos racistas do ideal ariano (Nascimento, [1978], 2016, p. 82).

Porém, o número de negros no país não deixou de crescer e as desigualdades sociais e econômicas igualmente. Aqueles que foram jogados nas ruas sem qualquer assistência do poder público, precisaram recorrer a moradias em situações degradáveis de pobreza e exclusão social. Na historiografia do Brasil é possível reconhecer movimentos sociais que lutam para garantir terra e moradia aos sujeitos injustiçados na formação desse país (MST – Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, UMM – União dos Movimentos de Moradia), bem como o Movimento de Defesa dos Direitos dos Favelados (MDDF).

Sobre a formação das favelas, palavra que designa espécie de planta da família Euphorbiaceae, a transformação da palavra em territorialidade que denuncia a exclusão da população pobre no acesso a direitos básicos, como a moradia, atravessa a experiência das lutas em Canudos (BA), no final do século XIX, e chega à cidade do Rio de Janeiro, no início do século XX.

Favela é o nome popular atribuído a diferentes plantas brasileiras. Ao que tudo indica, a espécie da família Euphorbiaceae passou a caracterizar os agrupamentos de domicílios urbanos precários graças a um contexto geográfico e histórico muito peculiar. Esse conjunto de circunstâncias pode ser sintetizado pelo encadeamento de quatro principais elementos: planta, topografia, combate e narrativa. A ocorrência da planta favela deu nome a uma encosta do arraial de Belo Monte de Canudos, o Alto da Favela. Nessa vila, localizada no semiárido baiano, aconteceram violentos combates no final do século XIX, início do período republicano no Brasil. Belo Monte foi o cenário da Guerra de Canudos, na qual se confrontaram o Exército Brasileiro e os integrantes de um movimento popular religioso liderado por Antônio Conselheiro (Queiroz Filho, 2011, p. 5).

De acordo com Sagmacs (1960), a palavra favela teria sido trazida de Canudos para o Rio de Janeiro. Encerrados os combates em Canudos, parte dos soldados sobreviventes e das vivandeiras (mulheres que acompanham as tropas e fornecem comestíveis) se instalou no Morro da Providência, no Rio de Janeiro, capital do país na época. Também trouxeram uma cruz, que foi instalada numa pequena capela no topo do morro, em devoção a Antônio Conselheiro. Uma das decorrências dessa ocupação foi o surgimento do novo nome para o local, o Morro da Favela (Sagmacs, 1960 apud Queiroz Filho, 2011, p. 6)

Segundo Vaz (1994), o substantivo favela tornou-se nome próprio, o nome do morro passou a ser utilizado pelos jornais, na década de 1920, para caracterizar esse tipo de ocupação. Da mesma forma, a palavra favela se tornou um nome genérico para denominar assentamentos

precários na segunda década do século XX. Ao consultar o documento Observatório de Favelas (2009), percebemos que essas ocupações possuem características muito mais profundas e próprias, definidas como espaços com:

Insuficiência histórica de investimentos do Estado e do mercado formal, principalmente o imobiliário, o financeiro e de serviços; Forte estigmatização sócio-espacial, especialmente inferida por moradores de outras áreas da cidade; Edificações predominantemente caracterizadas pela autoconstrução, que não se orientam pelos parâmetros construídos pelo Estado; Apropriação social do território com uso predominante para fins de moradia; Ocupação marcada pela alta densidade de habitações; Indicadores educacionais, econômicos e ambientais abaixo da média do conjunto da cidade; Níveis elevados de subemprego e informalidade nas relações de trabalho; Taxa de densidade demográfica acima da média do conjunto da cidade; Ocupação de sítios urbanos marcados por um alto grau de vulnerabilidade ambiental; Alta concentração de negros (pardos e pretos) e descendentes de indígenas de acordo com a região brasileira; Grau de soberania por parte do Estado inferior à média do conjunto da cidade; Alta incidência de situações de violência, sobretudo a letal, acima da média da cidade; *Relações de vizinhança marcadas por intensa sociabilidade com forte valorização dos espaços comuns como lugar de convivência* (Observatório de Favelas, 2009, p. 21).

Desde 1950, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE pesquisa as Favelas e Comunidades Urbanas. No ano de 2010, pela primeira vez, foi apresentado o quantitativo populacional nas Favelas e Comunidades. Em seus dados mais recentes, resultados do Censo demográfico de 2022, apontaram crescimento significativo de populações vivendo nessas regiões. São expressivos os números em relação ao Norte do país em estados, como Pará, Amapá e com grande destaque o Amazonas, e a sua capital Manaus. Segundo o Censo de 2022:

Entre as 12.348 Favelas e Comunidades Urbanas do país, a Rocinha, no Rio de Janeiro (RJ), era a mais populosa, com 72.021 moradores, seguida por Sol Nascente, em Brasília (DF), com 70.908 habitantes; Paraisópolis, em São Paulo (SP), com 58.527 pessoas e Cidade de Deus/Alfredo Nascimento, em Manaus (AM), com 55.821 moradores.

A mesma pesquisa apontou que as Unidades da Federação com as maiores proporções de sua população residindo em Favelas e Comunidades Urbanas eram Amazonas (34,7%), Amapá (24,4%) e Pará (18,8%); e entre as vinte Favelas e comunidades urbanas mais populosas do país, oito estavam na Região Norte, e seis delas, no município de Manaus (Censo demográfico, 2022). Essas favelas e seus respectivos números de moradores em 2022 eram: Cidade de Deus/Alfredo Nascimento (55.821); Comunidade São Lucas (53.674); Zumbi dos Palmares/Nova Luz (34.706); Santa Etelvina (33.031); Colônia Terra Nova (30.142); Grande Vitória (26.733).

Consideradas como “Favelas” ou “Comunidades Urbanas”, pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas - IBGE, essas localidades são comumente chamadas apenas como

“bairros” pelos manauaras, o que em algum grau nos revela sobre tentativas de ocultamento desses espaços urbanos precários, uma vez que a imagem de favela é fortemente reproduzida por jornais, pela indústria audiovisual e fonográfica, como sendo os grandes morros, cortados por vielas no município do Rio de Janeiro e/ou São Paulo. Essa não relação entre o espaço e a sua condição social real, que não é assumido como favela pelo imaginário amazonense, desvela processos de dominação na formação das desigualdades sociais de Manaus. Mas “a favela adestrou a língua, a enfeitiçou” (Santos, 2023, p. 14). O quilombo, o terreiro e a favela, na cidade de Manaus/AM, a despeito da ausência do poder público local e da violência policial, seguem sendo territórios conquistados, proporcionando aos corpos racializados dessa cidade meios de produção e manutenção das culturas negras e originárias nesse território.

1.3 A fundação do Terreiro Recanto de Preta Mina Ilê de Iansã: pedaço, história e comunidade

Na larga e movimentada Avenida Presidente Kennedy, no bairro Educandos em Manaus, há uma grande variedade de estabelecimentos. Nestes lugares são consumidos produtos de variedade e usos diversos, como o popular e tradicional café da manhã diário, servido por vendedores(as) nas estreitas calçadas ou em mesas colocadas na rua próximo ao meio fio. Há duas quitandas nas quais são vendidas frutas da região amazônica, como o tucumã, a pupunha, a banana pacovan, a banana prata e frutas de outras regiões. No comércio, também encontramos produtos naturais para o preparo de remédios populares, como garrafas de mel de abelha, variedade de ervas e cascas secas de árvores. Há ainda pequenos mercadinhos que vendem itens básicos para a casa, como carnes, bebidas, ultraprocessados, produtos de higiene, doces, laticínios e muito mais. Outros estabelecimentos presentes na avenida são o posto de gasolina, açougue, padaria, drogaria, barbearia, salão de beleza, bares, brechó, lanchonete, churrascaria e uma cabana de artigos afro-religiosos.

O alto fluxo de transportes públicos, carros e motos nessa avenida revela a vida agitada do bairro. Nas paradas de ônibus pessoas chegam e saem. De manhã, ao meio-dia e no fim da tarde, crianças e adolescentes uniformizados(as) ocupam a avenida no caminho de ida e volta das escolas. A padaria e os bares estão sempre movimentados. É comum encontrar moradores reunidos no bar durante transmissão de algum jogo de futebol, cena do cotidiano, na qual a voz do narrador da televisão mistura-se à fala simultânea dos torcedores e ao som do forró que sai da caixa de som. Compõe o clima desse “pedaço”¹⁰, nas imediações do Recanto de Preta Mina

¹⁰ “O termo, na realidade, designa aquele espaço intermediário entre o privado (a casa) e o público, onde se desenvolve uma sociabilidade básica, mais ampla que a fundada nos laços familiares, porém mais densa,

Ilê de Iansã, a fumaça vinda dos vários cigarros acesos, da barraca do churrasquinho, do motor dos carros velhos, ônibus e motos.

Às quartas-feiras, dia do jogo de futebol, do culto na igreja Assembleia de Deus, também é dia de gira no terreiro. Poucos metros após a Assembleia está a drogaria, uma venda de kikão (cachorro-quente) e um beco estreito. Em frente ao beco, é comum encontrar pessoas vestindo branco, com colares de guias coloridas no pescoço e turbantes em suas cabeças. São as(os) filhas(os) e visitantes do Recanto de Preta Mina aguardando a gira começar. Enquanto esperam também fumam cigarros, falam alto, comem, conversam, trocam experiências sobre “causos” da vida.

A presença dos(as) frequentadores(as) na calçada do terreiro é uma ocupação valiosa e fundamental que demarca o espaço urbano da capital amazonense como território das comunidades afro-religiosas. Os moradores do Educandos se mostram familiarizados com os sujeitos do terreiro, também param e participam do rito da conversa na calçada. Em contraponto, muitos daqueles que passam nas motos, carros e ônibus ainda ficam hipnotizados com essas presenças, aproveitando para olhar o máximo que podem, isso enquanto o semáforo não fica verde. Esse ritual de ocupação do espaço interno e externo do terreiro acontece há mais de cinco décadas, desde a fundação do Ilê axé.

Fundado no ano de 1974, o Recanto de Preta Mina Ilê de Iansã é um de terreiro matriz Omolokô em Manaus responsável pela iniciação de diversos babalorixás e yalorixás que atualmente possuem seus próprios terreiros. Assim, o *lôcus* desta pesquisa está ligado à chegada do Omolokô na cidade, bem como a criação de outras casas de Omolokô, estimuladas por diversos rituais realizados no terreiro Recanto de Preta Mina. Suas práticas e tecnologias participam das forças organizativas do social em Manaus pela manutenção de modos de vida, das culturas e memórias afro-descendentes e indígenas. Saberes que se articulam aos direitos sociais básicos, como a educação, e que defendem pelo exercício da religiosidade e da espiritualidade a dignidade da população negra em contexto amazônico.

Na festa de comemoração de cinquenta e um anos do Recanto, quando questionado sobre o significado desse Ilê Axé, Adalberto Nunes da Silva Tatazazi, babalorixá do Preta Mina, faz as seguintes afirmações sobre o terreiro de Omolokô:

significativa e estável que as relações formais e individualizadas impostas pela sociedade. Pessoas de pedaços diferentes, ou alguém em trânsito por um pedaço que não o seu, são muito cautelosas: o conflito, a hostilidade estão sempre latentes, pois todo lugar fora do pedaço é aquela parte desconhecida do mapa e, portanto, do perigo. Para além da soleira da casa, portanto, não surge repentinamente o resto do mundo. Entre uma e outro situa-se um espaço de mediação cujos símbolos, normas e vivências permitem reconhecer as pessoas diferenciando-as, o que termina por atribuir-lhes uma identidade que pouco tem a ver com a produzida pela interpelação da sociedade mais ampla e suas instituições” (MAGNANI, 1998, p. 116-117).

Se as pessoas em Manaus tivessem noção e mais um pouco de conhecimento, principalmente, sobre o que a gente faz e como nós somos dentro da espiritualidade. Se a vida é nação, o que é Omolokô? Nós somos uma nação unida. Então, estamos aqui para se unir, para crescer, junto dos demais. Enquanto, muitos falam um monte de bobagem dizendo que nos censuram, que acham que Omolokô, que nós somos Omolokô, um candomblé de caboclo, que é uma Angola pé duro. É uma nação unida. (...). Omolokô é uma nação unida, um candomblé de caboclo. Ou seja, a gente não raspa, mas se catula. Não adoxamos. Não carregamos quelê. Carregamos o mokân e senzala. Omolokô é uma nação unida. Do jeito que somos umas raízes de Angola, poderemos ser de raízes de Ketu, de Jeje, de Xambá. Ou seja, de qualquer uma nação. Volto a repetir, Omolokô é uma nação unida, onde a gente cuida de todos os orixás. De Exu a Oxalá (Tatazazi, 20 de março de 2025, entrevista concedida à mídia Amazonas Hoje).

As diferenças existentes entre os fundamentos do Omolokô e do Candomblé, algumas vezes de desconhecimento da própria comunidade afro-religiosa a respeito do Omolokô podem fazer pensar de forma rasa que esse culto seria uma interseção entre a Umbanda e o Candomblé. No entanto, é necessário compreender que existem duas categorias: o Omolokô é uma tradição trazida para o Brasil pelo grupo Banto, os Lunda Kioko, no processo da escravização, versão defendida pelo Tatazazi e pela maioria dos adeptos do Omolokô; já a Umbanda Omolokô é o culto estruturalizado no Brasil a partir da união de diversas ritualísticas negras espalhadas pelo país.

Popularmente conhecido como “Papa Negra da Umbanda”, Tata Tancredo da Silva Pinto foi responsável por estruturalizar o culto da Umbanda Omolokô no Brasil. Nascido em 10 de agosto de 1905, homem preto, analfabeto, morador da periferia do município de Cantagalo-RJ teve grande influência no samba carioca e foi iniciado por Tata Carlos Guerra no ano de 1918 e recebeu o nome religioso de Fòlkétu Olóròfê. O forte vínculo com as culturas de identidade negra como o candomblé, a macumba carioca e o samba, fez com que Tata Tancredo se sentisse incomodado com o *modus operandi* da Umbanda Branca de Zélio de Moraes, pois fundamentada nas crenças da “evolução moral” excluía o uso de fumos, bebidas e até mesmo dos atabaques.

Diante disso, Tata Tancredo começa a unir os saberes das religiosidades afro-diaspóricas que estavam espalhadas pelo Brasil, através do contato com seus familiares e influentes líderes afro-religiosos da Jurema do Nordeste, do Candomblé e da Cabula. Os esforços de Tata Tancredo visavam perpetuar a centralidade desses cultos nas sabedorias negras preservando formas de cura dos ancestrais africanos, fazendo da Umbanda Omolokô um resgate das tradições negras e garantindo as práticas dessas culturas aos seus descendentes - pessoas negras e periféricas (Iniciação na Umbanda Omolokô, 2022). Essa união entres diversos fundamentos de manifestações espirituais negras organizadas por Tata Tancredo é presente nas práticas

ritualísticas no Recanto de Preta Mina, apresentado como um Omolokô de nação Angola por Tatazazi Adalberto Nunes onde cultua-se diversas entidades:

O omolokô é um candomblé de caboclo, aqui nós cultuamos os orixás e toda a leva de encantados da Amazônia, tocamos para a sacaca e para os invisíveis do fundo do rio. O Omolokô tem a liberdade de chamar e trabalhar com todas as entidades caboclos, boiadeiros, baianos, ciganos, marinheiros e encantados (Tatazazi, 05 de abril de 2025).

O sentido da fala do Tatazazi em reforçar que o Omolokô é uma “nação unida”, responsável por “tocar” para diferentes linhagens de entidade, é resultado do trabalho iniciado por Tata Tancredo ao unir saberes de diferentes expressões afro-brasileiros na Umbanda Omolokô.

Tatazazi em sua formação recebeu de suas Yalorixás os ensinamentos do Omolokô. Ao fundar o Recanto de Preta Mina inserido no contexto amazônico possibilitou a ligação com as entidades desse território e às cosmologias dos povos originários do Norte do Brasil, assim os “invisíveis do fundo do rio” e a “sacaca” são incorporados nas práticas desse terreiro. A estruturação da Umbanda Omolokô, de Tata Tancredo Pinto, iniciada em meados de 1950, reverbera nas práticas espirituais de Tatazazi a partir de 1974, na fundação do Terreiro em Manaus, um caminho que começa a ser traçado desde a sua juventude.

Nascido e criado no bairro do Educandos, Adalberto Nunes da Silva com 13 anos já havia passado por uma série de experiências de incorporação de espíritos em sua residência. Sem conhecimento sobre o assunto, sua família procurou por auxílio em igrejas evangélicas, como tentativa frustrada de tentar acalmar os episódios. Aos seus 16 anos, Tatazazi começou a frequentar o terreiro de Pai Cipriano dirigido por Mãe Raimunda no mesmo bairro, onde pode iniciar suas habilidades mediúnicas e conhecer a diversidade de entidades encantadas que lhe acompanhavam.

Foi na casa de mãe Juraci (conhecida como Jiquitaia) que em 1973 Tatazazi recebeu a chegada da encantada Preta Mina.

Ela me trouxe andando de lá da Bethânia pra cá pra, minha casa. Então, pra dentro de Manaus, naquela época todo mundo estranhava, “por que que um garoto, novo, tá recebendo uma vondunsa antiga, velha?” Era um susto. Então, eu passei por várias provas, né? Várias provas, é... faziam fogueira, tinha que dançar na fogueira, tinha que dançar no tapete de vidro, tinha que meter a mão dentro de dendê fervendo para tirar as moedas. Então naquela época podia fazer isso aí, hoje a gente não pode fazer mais isso (Tatazazi, 5 de abril de 2025).

Em março de 1974 foi realizada a abertura do Terreiro Recanto de Preta Mina Ilê de Iansã, na rua Presidente Kennedy, nº 638, no Bairro Educandos em Manaus - AM, iniciando

diversos tratamentos espirituais coordenados por Preta Mina. O espaço era pequeno e humilde, aos moldes das condições sociais que envolviam o bairro, que apesar de próximo ao centro, é historicamente uma região ocupada por famílias de baixa renda.

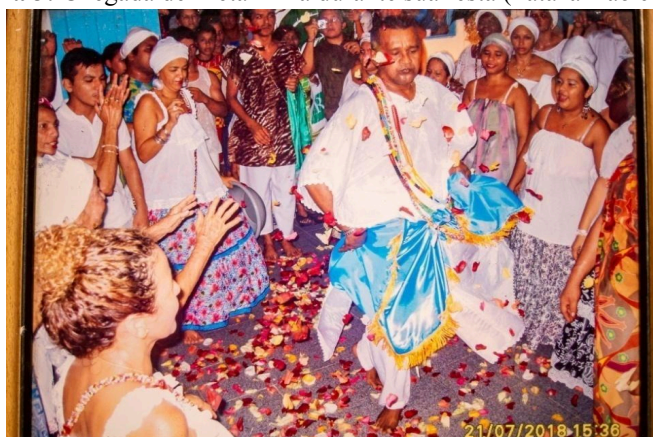
Figura 2: Comemoração de 51 anos do Terreiro Recanto de Preta Mina Ilê de Iansã.



Fonte: Foto publicada no site Amazonas Hoje (20/03/2025).

Entre 1976 e 1979, Tatazazi por necessidade de trabalho dividiu sua vida entre Manaus, São Paulo e alguns municípios do sudeste deste estado. Apesar de conhecer diversos terreiros e lideranças afro-religiosas, ele afirma ter sido conduzido até o terreiro da Yalorixá Ivone de Oxum, onde passou por todos os processos da iniciação, o jogo de búzios, o recolhimento e a feitura para os seus orixás Xangô e Iansã, para posteriormente ser cuidado por sua mãe pequena, Yalorixá Elza de Jagun.

Figura 3: Chegada de Preta Mina durante sua festa (Tatazazi ao centro).



Fonte: Acervo Recanto de Preta Mila Ilê de Iansã (21/07/2018).

Entre 1979 e 1981, Adalberto Nunes fixa residência no estado de São Paulo, enquanto o terreiro em Manaus era coordenado pela sua mãe e por algumas médiuns que já frequentavam o local. “Nesse período que eu fiquei ausente, quem tomou de conta foi a sua avó, a sua avó juntamente com a minha mãe, a dona Lourdes [...] elas não deixaram a peteca cair” (Tatazazi, entrevista, 5 de abril de 2025). Todo o trabalho realizado junto à comunidade já havia possibilitado o agrupamento de pessoas preparadas e dispostas a assumirem os atendimentos e rituais mesmo na ausência do dirigente, fato que evidencia o caráter positivo de melhoria de vida daqueles que procuravam o ilê axé e a seriedade da comunidade na continuidade dos trabalhos.

Figura 4: Tatazazi no encerramento de “saída de santo”.



Fonte: Recanto de Preta Mina Ilê de Iansã (s/d).

Uma passagem da qual me recordo, de recebimento de mensagens da entidade Preta Mina, aconteceu durante a distribuição da comida Amalá ofertada a Xangô. Preta Mina, enquanto aguardava o retorno de todos para o salão, falou-me da necessidade de cuidarmos de Xangô e Iansã, orixás conhecidos por seus poderes de transformação e domínio do elemento fogo. Uma forma de reunir forças espirituais contra os processos de desmatamento ilegal, ação irregular da indústria e exploração ilícita de riquezas minerais empreendidos pelas forças do capital local e internacional na Amazônia.

Povos indígenas e afro-descendentes, no Brasil e na América latina, têm se unido em torno de movimentos sociais cuja defesa recai em outras formas de sociedade regidas por princípios da cosmologia do bem viver em comunhão com a Natureza. Essas formas de sociedade também têm sido defendidas pelo Manifesto Ecosocialista Internacional, redigido em 2001 por Michel Löwy e Joel Kovel (Löwy, 2014, p. 103-109).

Na tentativa de rebater as críticas de linhagens de ecologistas descrentes do marxismo, Löwy recupera dentro dos diversos escritos de Marx e de Marx e Engels entendimentos que

ambos tinham sobre a indissociabilidade entre homem e a natureza, entre natureza e a cultura. “Dizer que a vida psíquica e intelectual do homem está indissolúvelmente ligada à natureza não significa outra coisa senão que a natureza está indissolúvelmente ligada com ela mesma, pois o homem é uma parte da natureza” (Marx, 1962, p. 62-87 apud Löwy, 2014, p. 92). Com essa visão e de outras extraídas do terceiro volume d’O Capital, Löwy afirma ainda ser o socialismo a forma de sociedade mais alinhada a princípios do pensamento ecológico.

Na Declaração de princípios e objetivos da Rede Brasil de Ecosocialistas, escrita e publicada durante o III Fórum Mundial em 27 de janeiro de 2003, na cidade de Porto Alegre, o ecosocialismo é uma luta por uma

sociedade onde todos têm direito básico ao seu território, a um espaço para viver na superfície da Terra, e onde o espaço ambiental não é objeto de especulação imobiliária ou instrumento de dominação e exclusão. Onde a terra fica para quem nela trabalha e vive, no campo e na cidade. (...). E que, portanto, parte de produção é de propriedade social e toda pessoa tem direito de acesso aos resultados da produção social, que lhe permita viver em condições dignas. (...). Lutamos por um tempo onde a diversidade social é fruto da livre determinação de pessoas e povos. As diferenças culturais, étnicas, de raça, de gênero e de opção sexual não podem jamais ser instrumento de negação de igualdade de direitos sociais. Enfim, a rede de ecosocialistas é formada por pessoas que dedicam suas vidas para defender a vida, contra a barbárie e pela paz no planeta (Rede Brasil de Ecosocialistas apud Löwy, 2014, p. 113).

A mensagem de Preta Mina durante uma gira de quarta-feira ganha contornos que vão ao encontro lutas sociais travadas em torno da defesa das populações indígenas e afro-descendentes. No terreiro de Ilê de Iansã, os conhecimentos afro-diaspóricos reúnem-se em torno das forças mobilizadoras de Xangô, o direito de justiça “para defender a vida, contra a barbárie e pela paz no planeta”.

Como citado anteriormente, o percurso formador do Tatazazi Adalberto Nunes desde a sua juventude foi mediado, tanto pela presença de Preta Mina como pelas sacerdotisas responsáveis pela sua iniciação e cuidados espirituais. Esse percurso rendeu ao Tatazazi reconhecimento perante a comunidade afro-religiosa manauara, assim como a comunidades de outros estados. O jovem negro e morador da favela do Educandos, que não pode completar os estudos, seguiu carreira profissional como trabalhador na área metalúrgica e tem devotado a maior parte da sua vida como sacerdote.

A comunidade afro-religiosa amazonense e de outros Estados, bem como instituições privadas e governamentais reconhecem a contribuição dos serviços espirituais, sociais e culturais para o Amazonas realizados por Tatazazi Adalberto Nunes através do Terreiro

Recanto de Preta Mina Ilê de Iansã e da ONG Preta Mina (2005). Como reconhecimento realizado em favor da promoção da igualdade racial no Amazonas, a Assembleia Legislativa do Estado do Amazonas - ALEAM concedeu o prêmio Nestor Nascimento na categoria Preservação da fé nas religiões de Matriz Africana e combate à intolerância religiosa em 06 de novembro de 2023. Ademais, a Tatazazi Adalberto Nunes também recebeu o título de “doutor honoris causa” pela Associação Brasileira de Capelania Civil - ASBRAC, no Sindicato dos Metalúrgicos e Metalúrgicas do ABC, na cidade de São Bernardo do Campo (SP), em 02 de junho de 2024.

CAPÍTULO 2

PRETAGOGIAS DE TERREIRO E O TERREIRO-ESCOLA

No segundo capítulo desta dissertação buscamos analisar os processos educativos desenvolvidos através da arte no ritual de iniciação da Muzenza no Omolokô para fundamentar a noção de terreiro-escola. Para tanto na primeira seção apresentamos caminhos trilhados pelo Movimento Negro no Brasil para conquistar a Lei nº 10.639/03, que alterou a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, ao tornar obrigatório o ensino de história e cultura afro-brasileira na educação básica e superior no Brasil. A promulgação dessa lei constitui uma conquista do movimento negro brasileiro, pois abriu possibilidades concretas para a consolidação de uma educação das relações étnico-raciais. Discute-se o papel da Educação para as Relações-Étnico Raciais na escola e as Pretagogias são apresentadas como referencial teórico-metodológico para contribuir com outras formas de ensinar e valorizar a cultura afro-brasileira e africana na educação básica. As Pretagogias são mobilizadas para mapear os processos formativos presentes no Omolokô sob uma perspectiva artístico-ritual. Dessa forma, identificam-se os “chãos de terreiro” como espaços pedagógicos, onde diversas dimensões do ensino se articulam durante o processo iniciático no Omolokô, configurando uma pedagogia própria, enraizada na ancestralidade africana e afro-brasileira.

2.1 Educação para as relações étnico-raciais

O caminho que levou até a promulgação da Lei 10.639 de 2003, que tornou obrigatório o ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana no sistema educacional brasileiro, é resultante das lutas sociais iniciadas pelos movimentos negros¹¹ em diálogo com a sociedade brasileira. Uma trajetória que acompanhou décadas de discussão, como afirma Zélia Amador de Deus, “desde a década de 1940 que publicações organizadas pelo movimento negro já registram a reivindicação de que os conteúdos curriculares nacionais tratem da história da África e da cultura afro-brasileira” (Deus, p. 230, 2012).

Dentre o conjunto de encontros, reuniões, atividades de reivindicações organizadas pelos movimentos negros e seus intelectuais, o *Seminário “O Negro e a Educação”*, realizado em 1986 na cidade de São Paulo, imprimiu novas demandas à Educação no país, pois militantes

¹¹A compreensão de Movimento Negro utilizado nessa pesquisa está alinhada à definição de Amílcar Pereira “um movimento social que tem como particularidade a atuação em relação à questão racial. Sua formação é complexa e engloba o conjunto de entidades, organizações e indivíduos que lutam contra o racismo e por melhores condições de vida para a população negra, seja através de práticas culturais, de estratégias políticas, de iniciativas educacionais etc.; o que faz da diversidade e pluralidade características desse movimento social” (Pereira, 2006, p. 26).

“denunciaram a precariedade da educação escolar da população negra e dos fatores que urgiam por profundas mudanças, dentre as quais: currículo, formação docente e cotidiano escolar” (Costa, 2011, p. 94). A denúncia das situações precárias da educação da população negra movimentou o cenário político nacional visando a institucionalização de mecanismos reparadores de direitos e de inclusão na educação das questões voltadas às relações étnico-raciais. Em 1998, uma versão embrionária da Lei 10.639/03 foi proposta pelo então Deputado Federal Paulo Paim à Câmara Federal sugerindo a inserção de conhecimentos sobre o continente africano e suas sociedades no currículo escolar. Apesar da proposição ter sido rejeitada, os militantes do movimento negro não pararam de pressionar o governo.

Em março de 1999, na Câmara dos Deputados, os parlamentares Esther Grossi e Ben-Hur Ferreira apresentaram o Projeto de Lei 259/1999 que propunha tornar obrigatório o ensino de “História e Cultura Afro-brasileira e Africana” nos currículos escolares. Após quatro anos de trânsito, em 09 de janeiro de 2003, a Lei 10.639 foi sancionada, em caráter de urgência, pelo então presidente da república Luiz Inácio Lula da Silva, alterando a Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB).

Essa conquista do movimento negro é considerada fundamental, pois explicitou outras faces do racismo impregnado na sociedade e reproduzido no espaço escolar. A violência e racismo vigentes no *constructo social* brasileiro não permitiam que o Estado reconhecesse as mazelas da opressão antinegro, portanto, não havia iniciativas legislativas em detrimento do pensamento colonial que operava pelo apagamento dos negros. Para Nilma Lino Gomes o movimento negro foi o responsável por impulsionar a institucionalização da luta antirracista, já que “Na agenda nacional negra evidencia-se a necessidade de pactuar com o Estado a implantação de um conjunto de políticas públicas compensatórias com o propósito de reparar os efeitos negativos do preconceito e o racismo” (Gomes, 2001, p. 44).

Amilcar Pereira explica que o racismo brasileiro também é resultante de uma herança cultural de investimentos “científicos” europeus e estadunidenses do século XVIII responsável por criar diferenciações baseadas em características biológicas entre grupos sociais humanos.

A moderna idéia de raça – que associa as diferenças culturais e morais às características biológicas, genótípicas e fenotípicas, hierarquizando os diversos grupos humanos – é uma construção do pensamento científico europeu e norte-americano, que surge apenas em meados do século XVIII e se consolida a partir da segunda metade do século XIX, justamente durante o período em que o imperialismo europeu se fortalecia (2010, p. 33)

A moderna ideia de “raça” contribuiu para a manutenção do poder colonizador, uma vez que a partir dela foi organizada uma hierarquia social, na qual a classe dominante (na sua

maioria constituída por brancos) possui superioridade racial em relação aos negros e outros grupos sociais étnicos definidos como inferiores.

(...) é interessante perceber como a ideia de raça foi utilizada politicamente na construção de Estado-Nação brasileira: de um lado, nas primeiras décadas da república, pelos que buscavam construir uma nação moderna e embranquecida, como as nações europeias, já que acreditavam na superioridade racial dos brancos; e de outro, posteriormente, pelos que passaram a utilizar a ideia de raça de outra maneira (Pereira, 2010, p. 37-38).

Em meados do século XIX, na efervescência das discussões estratégicas sobre o fim do trabalho escravizado, as elites intelectuais e econômicas do país buscaram pelo ideal de branqueamento da população brasileira visando a eliminação da raça negra, incentivando a imigração europeia para o país, “cuja consequência foi trazer para o Brasil 3,99 milhões de imigrantes europeus, em cerca de 40 anos, um número equivalente ao de africanos (cerca de quatro milhões) que haviam sido trazidos ao longo de três séculos” (Bento, 2002, p. 32), tal fluxo migratório incentivado e custeado pelo governo visava realizar uma “limpeza étnica”¹² no país.

No final do século XIX, após a abolição da escravidão, surge o conceito de “democracia racial” que visava abafar o racismo praticado nos séculos anteriores afirmando que negros, indígenas e brancos viviam de forma democrática no Brasil. Tal conceito foi difundido principalmente pelo sociólogo Gilberto Freyre em *Casa-grande e senzala* (1933), definindo o país como o paraíso das três raças, afirmação criticada uma vez que os conflitos raciais e as desigualdades eram cada vez mais evidentes no país.

Com a miscigenação, teóricos eugenistas acreditavam que em algumas décadas o quantitativo de pessoas brancas cresceria e o de negros zeraria “em 1912, João Batista de Lacerda, certo de que a miscigenação acabaria por produzir indivíduos brancos, previu que em 2012 a população brasileira seria composta por 80% de brancos, 3% de mestiços, 17% de índios e nenhum negro” (Telles, 2003, p. 46).

Segundo o antropólogo Kabengele Munanga, mesmo que a ideia de branqueamento da população brasileira não tenha alcançado a sua integralidade como desejava a classe dominante, a concepção de superioridade do homem branco teria atingido o nível psicológico dos negros.

Apesar do processo de branqueamento físico da sociedade ter fracassado, seu ideal inculcado através de mecanismos psicológicos ficou intacto no inconsciente coletivo brasileiro, rodando sempre nas cabeças de negros e

¹² Cf. SEYFERTH, Giralda. “Construindo a nação: hierarquias raciais e o papel do racismo na política de imigração e colonização”. In: MAIO, Marcos Chor e SANTOS, Ricardo Ventura (org.). *Raça, Ciência e Sociedade*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ/CCBB, 1996.

mestiços. Esse ideal prejudica qualquer busca de identidade baseada na negritude e na mestiçagem, já que todos sonham ingressar um dia na identidade branca, por julgarem superior (Munanga, 2006, p. 16).

Embora a tentativa de branqueamento do país tenha falhado, a mente daqueles que guardavam a herança genética africana que atravessou o oceano aprendeu a não buscar pela sua identidade africana, suas histórias e modos de vida, uma vez que a máxima racista da época explicitava que tudo o que fora produzido por seus ancestrais seria arcaico e inferior a toda e qualquer produção do sistema colonial.

A raça, ao ser justificada como uma questão biológica, ou seja, pelo campo da natureza, afirma que a inferioridade de pessoas racializadas negras seria imutável, pois a precariedade seria o seu lugar natural. Ademais, vale ressaltar que “raça” não é uma categoria do campo das ciências biológicas, mas sim uma construção social, como defende Stuart Hall (2003, p. 69): “‘Raça’ é uma construção política e social. É uma categoria discursiva em torno da qual se organiza um sistema de poder socioeconômico, de exploração e exclusão – ou seja, o racismo”. E o racismo, resultante da criação da categoria “raça”, por sua vez, pode ser definido como

um discurso ideológico com base na exclusão de certos grupos por causa da constituição biológica ou cultural desses grupos. Uma das grandes especificidades do racismo consiste em sua insistência constante em afirmar que uma diferença significa uma avaliação negativa do outro. Isto é, uma recusa enfática a qualquer tendência de vê-lo como um igual. O racismo faz uso dos estereótipos que atribuem superioridade a um grupo e, por consequência, inferioridade ao outro. Por sua vez, os estereótipos constituem alicerces para a construção do preconceito racial, base da discriminação racial. O racismo contribui para que aquilo, que é apresentado como distinção precisa entre as pessoas classificadas, se transforme numa série de características positivas ou negativas que dependem da raça (Deus, p. 235-236, 2012)

Amílcar Pereira em sua tese *"O mundo negro": a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil (1970-1995)* afirma que durante o processo de organização da agenda de lutas do movimento negro contemporâneo, seus militantes ainda enfrentavam as ideias racistas difundida ao longo dos séculos, “É interessante notar como os movimentos negros, ainda na década de 1920, tinham que dialogar constantemente com as teorias raciais que informavam o senso-comum da época” (Pereira, 2010, p. 52). As teorias de eugenia, a mestiçagem, a democracia racial eram questões que assolavam a sociedade brasileira e mais diretamente afligiam os negros de viver verdadeiramente de forma democrática no Brasil. Foi na busca de desfazer as falácias disseminadas pelo pensamento colonial que os movimentos negros se organizaram politicamente para a criação de direitos e políticas públicas equitativas e inclusivas.

A partir desse contexto, o movimento negro resgata as lutas organizadas nos períodos de escravização, lutas essas sedimentadas por dentro de espaços

recriados e baseados nas tradições e organizações, referendando a matriz Africana (Terreiros, irmandades e Quilombos) (Ribeiro, 2017, p.26).

Foi então o estudo sistemático dos registros de memória das lutas travadas nesses territórios tradicionais no período de escravização (Terreiros, irmandades e Quilombos) que não apenas serviu como referência, mas como base para o movimento negro contemporâneo construir suas frentes de defesa contra as mazelas que o racismo implantou no Brasil.

Os anos de luta do movimento negro contemporâneo prezando por uma Educação antirracista no sistema educacional brasileiro contribuíram para as definições e exigências determinadas pela Lei 10.639/03.

Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira.

§ 1º O conteúdo programático a que se refere o caput deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil.

§ 2º Os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileiras. (BRASIL, 2003, n.p.).

Ademais, o artigo 79-B da mesma Lei instituiu no calendário escolar o dia 20 de novembro como Dia Nacional da Consciência Negra, data que faz alusão à morte do líder quilombola Zumbi dos Palmares. Em novembro de 2023, a data foi oficialmente aprovada como feriado nacional pela aprovação da Lei 14.759/2023. Posteriormente, à promulgação da Lei 10.639/03, o Conselho Nacional de Educação e o Ministério da Educação elaboraram um conjunto de documentos oficiais para subsidiar as novas diretrizes do ensino da história e cultura afro-brasileira e africana.

Em 17 de junho de 2004, o Conselho Nacional de Educação aprovou as Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações Étnico-Raciais, Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, o documento estabelece como as escolas e redes de ensino devem tratar a temática racial e afro-brasileira. Em 2006, foi publicado pelo Ministério da Educação as Orientações para Educação das Relações Étnico-Racial (ERER). Visando contribuir com a aplicação das diretrizes instituídas anteriormente, o documento orientador aponta formas possíveis de trabalho e sugestões de atividades nos níveis infantil, fundamental, médio, educação de jovens e adultos, educação quilombola e para formação de profissionais nas licenciaturas. No ano de 2008, o Ministério da Educação lança o documento operacional que regulamenta as alterações iniciadas em 2003. Entre algumas das indicações estão a revisão

de currículos escolares para a inclusão da história e cultura afro-brasileira. Além de definir que o MEC, os estados e municípios promovam capacitações, bem como o fomento e criação de extensões universitárias. Foi ainda no ano de 2008, que a Lei 10.639/03, atualizada pela Lei 11.645/08, incluiu a obrigatoriedade do ensino da História e Cultura dos Povos Indígenas na “formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil” (BRASIL, 2003). Essas leis expressam conquistas de políticas afirmativas a fim de extinguir injustiças e discriminações para promover inclusão social no sistema educacional reconhecendo a contribuição dos povos africanos, afro-brasileiros e indígenas para a formação do Estado brasileiro.

As Leis 10.639/03 e 11.645/08 são um dos principais suportes legais para o Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações Étnico Raciais, Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana promoção da Educação para as Relações Étnico-Raciais (ERER) na sala de aula, através delas as comunidades escolares de todo o país são convocadas a pautar os valores das culturas negras africanas, afro-brasileiras e originárias em seus currículos, levando em consideração que durante séculos da história da Educação brasileira a presença de sujeitos negros e indígenas foram negadas nos espaços escolares, bem como temáticas que abordassem as suas histórias por um viés antirracista.

Candida Soares da Costa (2011) analisou minuciosamente os caminhos traçados na Educação até a conquista alcançada para a entrada das discussões sobre relações étnico-raciais nos planejamentos escolares. Das teorias da Educação e Currículo, passando pela presença das relações étnico-raciais nas oito constituições brasileiras, a professora evidencia com rigor crítico as transformações da sociedade brasileira voltadas à implementação das relações étnico-raciais no currículo escolar do ensino médio¹³.

O currículo, agora incluindo as relações étnico-raciais propostas pelo documento Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o ensino de História Afro-brasileira e Africana, abre caminho para a entrada de “Estratégias de desconstrução das narrativas das identidades nacionais, étnicas e raciais que têm sido desenvolvidas nos campos teóricos do pós-estruturalismo, dos Estudos Culturais e dos Estudos pós-coloniais” (Silva, 2007, p. 102). As novas diretrizes garantem múltiplas possibilidades de trabalho fundamentado na História e Cultura Afro-brasileira e Africana, dentre elas as Pretagogias, que abordaremos na próxima seção.

¹³ Cf. COSTA, Cândida Soares da. *Educação para as relações étnico-raciais: planejamento escolar e literatura no ensino médio*. Cuiabá: Editora UFMT, 2011.

Pautar a diversidade étnico-racial em nossas escolas é levar em conta as múltiplas contribuições de diversos povos para a formação da sociedade brasileira. Essa mesma sociedade, afetada pelos conflitos étnico-raciais, demanda que a Educação abrace essa diversidade na atualidade.

Partindo do pressuposto de que a sociedade brasileira, em suas formas estruturais, equivale a diversidade étnico-racial a critérios de estratificação social, conclui-se que essa mesma sociedade impõe uma realidade que exige a promoção de uma educação para novas formas de ser e de conviver ante às múltiplas diversidades étnico-raciais de que essa sociedade se constitui (Costa, 2011, p. 51).

De acordo com Gadotti (2000, p. 4), tanto na Educação Tradicional quanto na Educação Nova, ainda que por razões diferentes, a educação é vista como um processo de desenvolvimento individual. No entanto, na contramão de um caminho solitário e individualista, a educação para as relações étnico-raciais possui em seu centro uma perspectiva comunitária de aprendizagem, como afirma Costa (2011, p 57):

visa construir bases educativas a partir das quais a relação com o conhecimento leve em conta o estabelecimento de relações entre os sujeitos na vida em sociedade, pois trata-se de sofisticada perspectiva epistemológica que traz uma nova concepção sobre sociedade, educação e currículo.

Ademais, as leis ao proporem a atualização dos currículos escolares oferecem a possibilidade de repovoamento dos imaginários para construirmos novas imagens sobre as populações racializadas que contrastam com as ideias racistas de inferioridade intelectual propagada durante séculos no sistema educacional brasileiro. Por muito tempo nas salas de aula aprendemos que a formação do Brasil se inicia com a catequização de nossos ancestrais originários com e o tráfico de nossos ancestrais africanos e, logo, aprendemos que as histórias de nossos mais velhos iniciaram no processo de escravização, sendo eles exclusivamente objetos desse sistema.

A memória dos afro-brasileiros, muito ao contrário do que afirmam aqueles historiadores convencionais de visão curta e superficial entendimento, não se inicia com o tráfico escravo nem nos primórdios da escravidão, no século XV (Nascimento, 2002, p. 199).

A educação de base eurocêntrica enfatizou nos currículos de nossas escolas as temáticas de matrizes europeias, com a contribuição dos povos negros e originários sendo preteridas e inferiorizadas. A EREER possibilita a entrada do discurso antirracistas, que não era comum na sala de aula, “Quando nos referimos, ao negro africano como escravo, nos equivocamos, pois ninguém é escravo – as pessoas foram e são escravizadas” (Ribeiro, p. 22, 2017).

Apesar dos avanços representados pela conquista da Lei 10.639/03, ainda são enfrentados desafios para a implementação do ensino de História e Cultura afro-brasileira e africana no sistema educacional brasileiro. De acordo com Pontes (2011, p. 29) “poucos são os espaços escolares comprometidos a introduzir as pautas da lei nos seus currículos pedagógicos”. Há lacunas na formação dos profissionais da educação que não são preparados para abordar temas das relações étnico-raciais em sala de aula. Sobre a importância da formação continuada para a alteração das referências negativas a respeito do continente africano no currículo escolar:

A implementação de uma política nacional curricular implica em decisão do Estado brasileiro de criar, também, condições de formação continuada a todos os profissionais que já se encontram desenvolvendo suas funções no âmbito da escola, de modo a subsidiá-los na superação de referenciais que interferem negativamente na atuação docente, no desempenho escolar de alunos negros, que insistem em continuar balizando a construção de um imaginário racista de estratificação do povo brasileiro (Costa, 2011, p. 214).

Para o enfrentamento dos desafios da aplicabilidade da Lei 10.639/03, “não basta incluir esta ou aquela disciplina, isto seria restringir sua abrangência. Antes, se trata de uma mudança radical capaz de abalar os paradigmas que amparam o eixo da Educação no país (Deus, 2012, p. 241). São necessários os meios sociais para as comunidades escolares se sobreponem às práticas excludentes e preconceituosas de uma Educação tradicional que reproduz o racismo na sociedade brasileira.

Do lado de fora dos muros das escolas há diversos espaços de preservação da cultura negra, como comunidades tradicionais e espaços culturais de difusão de conhecimento afrocentrado, que desenvolvem práticas de ensino ancoradas nos modos de vida de negros e originários brasileiros que podem contribuir para a implementação da Lei 10.639/03. Conforme as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais (2004) as escolas devem estabelecer diálogo com movimentos negros, comunidades quilombolas, terreiros, intelectuais e lideranças negras. Esses mesmos espaços de resistência que foram basilares para a luta do Movimento Negro, retorna nos documentos oficiais do Ministério da Educação (MEC) para orientar caminhos possíveis na aplicação da Educação para as Relações Étnico-Raciais (ERER).

2.2 Pretagogias e o terreiro-escola

As Pretagogias formam um corpus conceitual criado pelas professoras Sandra Haydée Petit (2016) e Geranilde Silva (2013) junto ao Núcleo das Africanidades Cearenses (NACE), o núcleo possui como objetivo promover, através da pesquisa e extensão universitária,

conhecimentos sobre as culturas africanas e afro-brasileiras com ênfase nas heranças negras presentes no território daquele estado. Como referencial-metodológico foi criado assentado em fundamentos e valores da cosmovisão africana levando em conta a intrínseca ligação dos afro-brasileiros com as heranças do continente africano visando assim o autorreconhecimento afrodescendente:

criamos o referencial da Pret@gogia a partir dos elementos da cosmovisão africana, porque compreendemos que para tratar das particularidades das expressões dos/@as afrodescendentes, seja necessário buscar as bases conceituais e filosóficas de origem materna, ou seja, na Mãe África. Dessa forma, a Pret@gogia se alimenta dos saberes, conceitos e conhecimentos de matriz africana, o que significa dizer que estamos amparados em um modo particular de ser e estar no mundo (Petit; Silva, 2011. p. 82). p. 31

Em virtude de Geranilde Silva no ano de 2010 ter composto a equipe de coordenação do I curso de Especialização Pós-graduação Lato Sensu em História e Cultura Africana e dos Afrodescendentes, voltado para a formação de professores de Quilombos no Ceará, houve a oportunidade de criar um currículo que fizesse com que os cursistas percebessem a negritude em suas histórias de vida (Silva, 2013). De acordo com Zélia Amador de Deus (2012), um dos principais desafios para a efetiva implementação da Lei nº 11.645/08 reside no baixo quantitativo de formações continuadas de professores, capaz de fornecer subsídios teóricos para a discussão da história e da cultura negra em sala de aula. Diante desse cenário, Petit e Silva recorrem aos saberes das heranças africanas como forma de suprir essa lacuna. Ao mobilizarem a produção intelectual de pesquisadores africanos e afrodescendentes, como Bâ (1982); Munanga (2009), Sodré (1988, 2012); Cunha (2007); Oliveira (2006, 2007); Petit e Silva (2011); Cruz (2011); Meijer (2012); Videira (2010), entre outros, identificam a complexa estrutura filosófica que constitui os sujeitos negros, bem como os modos singulares de estudá-las e de compartilhar esses conhecimentos.

Retornar aos saberes das culturas africanas foi o caminho escolhido por Sandra Haydée Petit e Geranilde Silva para superar os abismos identitários gerados pela colonização na educação brasileira. Uma vez que a história e cultura africana são preteridas dos currículos escolares, criar um referencial teórico-metodológico afro-referenciado para apoiar a formação de professoras da educação básica é uma estratégia política fortalecida pela criação da Lei 10.639/03 (atualizada na Lei nº11.645/08), que responde diretamente às Orientações e Ações para a Educação das Relações Étnico-Raciais (ERER) (Brasil, 2006). Como afirma a professora Geranilde Silva (2013) em sua tese de doutoramento Pretagogia: construindo um referencial teórico-metodológico, de base africana, para a formação de professores/as,

Enquanto professora da rede pública, de descendência africana, percebo a necessidade premente de inserir o estudo da cultura afro-cearense no currículo escolar. Segundo as Orientações e Ações para a educação das Relações Étnico-Raciais (MEC, 2006) o currículo é um instrumento pedagógico que deverá ser pensado com a finalidade de “tratar a questão racial como conteúdo inter e multidisciplinar durante todo o ano letivo, estabelecendo um diálogo permanente entre o tema étnico-racial e os demais conteúdos trabalhados na escola” (Silva, 2013, p. 43)

A autora reitera a obrigatoriedade de mudanças nos currículos escolares, bem como a adoção de uma abordagem transdisciplinar da história e da cultura africana e afro-brasileira. Igualmente, Sandra Haydée Petit (2015) evidencia a compreensão limitada de parte da comunidade escolar, que insiste em restringir as temáticas da história e da cultura africana e afro-brasileira somente a componentes curriculares específicos.

A efetivação dessa lei exige que se realizem formações inicial e continuada com amplitude transdisciplinar. Sabemos que existe uma compreensão redutora do escopo dessa lei que insiste em priorizar apenas a área de história e, de forma subsidiária, a literatura, a língua portuguesa e as artes. No entanto, as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais (BRASIL, 2004) deixam explícita a necessidade desses conteúdos atravessarem os mais diversos componentes curriculares de modo a garantir uma abordagem antirracista na escola (2015, p. 23).

Como supracitado, o terreiro possui as suas práticas educativas realizadas de “modo integral” (Ferreira, 2019, p. 130) sem criar uma dicotomia entre os aprendizados coletados pelo intelecto e os aprendizados adquiridos pelo corpo, é essa mesma noção de modo integral que não cria repartições entre “áreas de conhecimento”. Nos diferentes ambientes que constituem o terreiro, seja no salão, na cozinha, no roncó¹⁴ ou no pátio os múltiplos conhecimentos estão sempre girando. A exemplo, em uma situação em que um mais velho está ensinando um mais novo a fazer um padê¹⁵, muitos temas são oralizados e ensinados, a gastronomia (a relação entre o modo de preparo do alimento e o orixá); estética (a forma de ornamentar); musicalidades (os pontos-cantados durante a feitura da oferenda), religiosidade (os fundamentos do modo de fazer e entregar a oferenda) e tantas outras possibilidades de temáticas a serem abordadas durante apenas uma única atividade no terreiro.

No ritual da *muzenza* do Recanto de Preta Mina o trabalho educativo consiste exatamente em não criar divisões entre o canto, a dança ou o tocar. É justamente a integralidade dos elementos em ação que permite a ensinagem do ritual. Aprende-se enquanto canta e dança, e nas trocas orais recorrentes nas vivências do cotidiano esses saberes são complementados. A

¹⁴ O mesmo que o Ndemburo, no candomblé de nação Angola ou a Camarinha na Umbanda, é o quarto sagrado onde os neófitos ficam recolhidos durante a iniciação.

¹⁵ Comida ofertada às entidades de Exús e Pombas-gira.

exemplo, na execução da dança de Oxum, os tambores tocam o tradicional ritmo *ijexá*, os pontos-cantados recontam sobre ambientes naturais de água doces e falam das qualidades da entidade, enquanto o corpo dança caminhando lentamente, os braços se abrem-se para o lado e retornam ao centro do corpo repetidamente, refaz-se assim o mito da orixá das águas doces que interage com as águas do rio e lava suas joias. Ainda que o neófito não compreenda em um primeiro momento esse fundamento, esses aprendizados são complementados em trocas orais ao longo do recolhimento.

Dessa forma, nota-se que as práticas educativas do terreiro oferecem caminhos para pensar a articulação de saberes que dialogam de maneira transdisciplinar, conforme orientam as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais (BRASIL, 2004). Ademais, os valores organizados no referencial teórico-metodológico das Pretagogias permitem compreender o terreiro não apenas como um espaço religioso, mas como um território pedagógico, no qual se preservam, atualizam e transmitem tradições, valores e saberes das cosmovisões africanas, constituindo processos educativos próprios.

Os valores das cosmovisões africanas organizados nas Pretagogias são:

1) o autorreconhecimento afrodescendente; 2) a tradição oral; 3) a apropriação dos valores das culturas de matriz africana; 4) a circularidade; 5) a religiosidade de matriz africana entrelaçada nos saberes e conhecimentos; 6) o reconhecimento da sacralidade; 7) o corpo como produtor espiritual, produtor de saberes; 8) a noção de território como espaço-tempo socialmente construído; 9) o reconhecimento e entendimento do lugar social atribuído ao negro (Petit, 2016, p. 665).

No livro, Pretagogia: pertencimento, corpo, dança afroancestral e tradição oral contribuições do legado africano para a implementação da Lei 10.639/03, Sandra Haydée Petit apresenta para cada um desses valores um significado histórico todo próprio correspondente a um sentido que religa a ação às qualidades das dimensões subjetivas presentes nas relações étnico-raciais :

- o autorreconhecer-se **afrodescendente**, assumindo uma postura autoafirmativa e lembrando sempre a importância da raiz africana para nossa constituição como pessoa;
- a apropriação da **ancestralidade**, pois fazemos parte de linhagens que envolvem os antepassados e os mortos. Implica, sobretudo, em valorizar os antepassados, a história dos mais velhos e o aprendizado dos seus ensinamentos; é ainda o que nos fornece uma identidade coletiva, propiciando um sentimento de pertencimento;
- a **religiosidade** de matriz africana como base e entrelaçamento de todos os saberes e de todas as dimensões do conhecimento, que gera uma forma de pensar, de estar e de agir no mundo, marcada pela fé inquebrantável na força vital que perpassa o universo (axé);
- o **reconhecimento da sacralidade** como dimensão que perpassa todos os saberes das culturas de matriz africana, levando a uma postura de identificação, respeito e espiritualidade para com a natureza: "[...] o que dá identidade a um grupo são as marcas que ele imprime na terra, nas árvores, , nos rios" (SODRÉ, 1988, p. 22);

- **o corpo como fonte primeira de conhecimento e produtor de saberes**, altar espiritual que faz parte do território natureza, e, como tal, elemento de sacralidade;
- **a tradição oral** valorizando o conhecimento que é repassado de modo transversal por meio da oralidade, da vivência e da experiência e por todas as formas de fala e de vibração dos seres da natureza;
- o princípio de **circularidade** na relação entre os seres, os tempos e as coisas. a interconectividade do *ethos ubuntu* reforça esse princípio, afirmando a relação comunitária que nos perpassa, pois "[...] uma pessoa é uma pessoa por meio de outras pessoas" (Louw, 2010);
- o entendimento da noção de **território** como espaço-tempo socialmente construído e perpassado da história de várias gerações e formado por uma complexa rede de relações sociais, espaço este perpassado de sacralidade;
- a compreensão do **lugar social historicamente atribuído ao negro**, marcado pelo racismo estrutural, o que nos exige posturas de desconstrução do estigma forjado secularmente (Petit, 2015, p. 122-123)

Partindo desses elementos organizados no *corpus* conceitual, juntamente com as bases teóricas que os sustentam, foi realizado o exercício de reflexividade a fim de investigar como os valores das cosmovisões africanas estão inseridos no ritual iniciático da *muzenza* sendo base dos processos educativos através de práticas artísticas no Recanto de Preta Mina Ilê de Iansã. Nesse caminho, notou-se que os princípios e valores organizados nas Pretagogias compõem de fato os processos educativos realizados no *lôcus* da pesquisa, como princípios fundantes dos modos de ensinar e aprender.

Os espaços de manutenção das tradições negras oferecem múltiplas possibilidades de metodologias e processos formativos que contribuem com a Educação das Relações Étnico Raciais (ERER). Se na educação formal o tema da História e Cultura Afro-brasileira, Africana e originária encontra barreiras para a sua implementação, em espaços nos quais as tradições negras são cultivadas a educação é o principal caminho para a salvaguarda e difusão dos fundamentos das sabedorias ancestrais.

Ultrapassando o modo colonial de olhar para a Amazônia e reconhecendo a presença negra na formação da cidade de Manaus, é possível notarmos territórios onde as sabedorias afro-diaspóricas são mantidas até a atualidade. Baseando-se no caminho trilhado pelo Movimento Negro contemporâneo, que reconheceu a eficácia das estratégias de lutas empreendidas nos séculos anteriores pelos terreiros, irmandades e quilombos, realiza-se aqui a estratégia de reconhecer alguns dos territórios já existentes que preservam a cultura negra na cidade de Manaus através de processos formativos que possibilitam a preservação e memória de saberes afro-diaspóricos.

O Grêmio Recreativo Escola de Samba Reino Unido da Liberdade (1981), fundou em 2009 o Instituto Reino do Amanhã, que oferece à comunidade do bairro Morro da Liberdade (Zona sul de Manaus) ações educativas baseadas na cultura carnavalesca. São realizadas

formações artísticas voltadas para crianças e jovens em áreas de atuação nos diversos setores da escola de samba: como passistas, mestre sala e porta-bandeira, cantores e percussionistas. São os próprios componentes mais antigos do Reino Unido da Liberdade que preparam as formações, bem como a coordenação do desfile da Escola de Samba Mirim Reino Unido da Liberdade pelas ruas do bairro. Além da Reino Unido da Liberdade, outras escolas de samba mantêm viva a cultura carnavalesca na cidade de Manaus em estreito contato com as suas comunidades, sendo o ensino alicerce primordial para a continuidade e crescimento dessas escolas.

O grupo de maracatu de baque virado Pedra Encantada reivindica a identidade negra no cenário cultural manauara. Fundado em 2008 pelos multi-instrumentistas Marcelo Rosa e Erika Tahiane, o grupo possui ligação direta com a centenária nação Porto Rico (fundada em 07 de setembro de 1916 no bairro do Pina em Recife - PE) e sediado no Ylê Oxossì Guangoubira.

O Pedra Encantada realiza mensalmente oficinas de percussão abertas ao público. Ensinam técnicas percussivas de origem afro-diaspórica, valores da cultura negra de terreiro, a história do Maracatu e fundamentos da manifestação tradicional brasileira. As oficinas são mediadas por integrantes mais antigos do grupo e por seus fundadores, separados por naipes percussivos/grupo de instrumentos: gonguê, caixas, agbês, tambores.

Vale ressaltar que o Pedra Encantada se destaca pela grande presença de mulheres, pessoas trans, crianças e pessoas mais velhas, sendo composto majoritariamente por pessoas racializadas. A educação da cultura negra do maracatu através desse grupo ativa a cultura afro-brasileira e cria pertencimento identitário entre seus componentes e espectadores. Além do Maracatu Pedra Encantada, existem outros dois grupos em atividade na cidade de Manaus, são eles o Eco da Sapopema (2009) e o Baque Mulher (2016), que também realizam atividades de formação, bem como apresentações e cortejos.

Ademais, é perceptível a presença de outros grupos e agentes culturais promovendo a história e cultura negra em Manaus em práticas ligadas a territórios historicamente negros como a capoeira. O Quilombo Urbano do Barranco de São Benedito, através da organização Crioulas do Quilombo, promove atividades educativas de conscientização da história do seu território e atividades de artesanato, percussão, artes integradas e outras linguagens em parceria com pesquisadores e agentes culturais que envolvem a comunidade do quilombo e a população manauara. No centro da cidade, em bairros periféricos, também é possível acompanhar mestres de capoeira ofertando aulas de musicalidade, corpo e as histórias das heranças negras no Brasil e na Amazônia.

Em Pedagogia das encruzilhadas, Luiz Rufino (2019) afirma que a descolonização precisa ser mais que um conceito, deve ser uma prática social. Para tanto, o autor mergulha nas filosofias de Exú preservadas nos terreiros para ampliar o discurso da necessidade de mudanças nos paradigmas da educação evocando a imagem da encruzilhada, “A encruzilhada é a boca do mundo, é o saber praticado nas margens por inúmeros seres que fazem tecnologias e poéticas de espantar a escassez e abrindo caminhos” (Rufino, 2019, p. 5). Pode ser interpretada como o trabalho da intelectualidade negra afro-diaspórica contra o sistema colonial, nos alertando sobre a necessidade de alargar os caminhos para as contribuições de novas formas de ensinar.

No livro Pedagogia, autonomia e mocambagem, Allan da Rosa (2019, p. 30) apresenta relatos e reflexões sobre a educação popular em periferias de São Paulo no início do século XXI ancorados nas culturas negras visando a “implementação consistente do ensino de história e cultura de matriz afro” buscando a autonomia do sujeito e do pensamento negro.

O gesto educativo antigo e urgente pediu a sistematização e o que há de especial na escrita e na leitura, no universo enluarado da letra, para que volte umedecido a mergulhar no coletivo da feitura de corpo, de voz, de respiração e de lugar partilhados (Rosa, 2019, p. 35).

Na dissertação A Educação no Cotidiano do Terreiro: Saberes e Práticas Culturais do Tambor de Mina na Amazônia, Mota Neto (2008) realiza a etnografia da Casa de Mina Estrela do Oriente, localizado no município de Benevides (PA), identificando como se dão os processos educativos de construção e transmissão de saberes culturais. Além de apontar a importância das relações étnico-raciais para a circulação de diversos saberes, o autor destaca três modalidades de educação no cotidiano do terreiro.

A primeira, a educação moral e a prática do aconselhamento são momentos de vivência nos quais são debatidos e trabalhados os valores da sociabilidade do Tambor de Mina como a reciprocidade, o respeito, o cuidado e a humildade. Essas práticas educativas se dão através da oralidade, o autor afirma que o aconselhamento é uma das formas mais significativas da educação do terreiro.

Os conselhos referem-se a questões religiosas (desenvolvimento mediúnico), medicinais (prevenção, proteção e cura), morais (comportamento adequado no terreiro, na família, no trabalho), valorativas (ensina-se o bem e o mal, o certo e o errado, o justo e o injusto), além de orientações para a vida prática, como conseguir emprego, afastar ‘mau-olhado’, melhorar a vida sentimental, entre outros (Mota Neto, 2008, p. 147).

Em seguida, o autor descreve a modalidade, a educação pela prática ritual, na qual o tripé observar-participar-repetir é a base do processo de ensino-aprendizagem possibilitando as

sabedorias ancestrais serem repassadas para as gerações mais novas. Durante as cerimônias religiosas “essa educação conduz os adeptos a aprendizagens de movimentos, atitudes, dizeres, fórmulas que constituem a complexa ritualística” (Mota Neto, 2008, p. 148).

As diversas práticas rituais que são praticadas no cotidiano do terreiro envolvem diversos procedimentos que precisam ser seguidos com rigor para garantir o bom andamento das obrigações realizadas. Cabe aos médiuns mais novos a participação no cotidiano do terreiro para adquirir conhecimentos sobre as doutrinas cantadas, as danças executadas, os ingredientes de rituais, os movimentos gestuais, os acessórios. Para Mota Neto (2008, p. 156), “as doutrinas são valorizadas no terreiro pela sua própria função estética, mas também pelo fato de veicularem valores e ensinamentos da religião, assim como as narrativas e fundamentos dos encantados”. Isto é, não se trata de apenas vestir a entidade de determinada forma, utilizar certos ingredientes para enfeitar uma comida, escolher aleatoriamente quantos búzios irão compor o fundamento de orixá ou reproduzir a dança por reproduzir, é através da prática do que foi observado que se construirá sentido sobre as feitura dentro do terreiro e se compreenderá sobre a motivação e o sentido de sua educação.

Por fim, a terceira modalidade sobre os trabalhos de desenvolvimento dos médiuns e a doutrinação dos encantados constitui o caráter contínuo e a pluridiversidade de saberes guardados entre o mundo material (corpo) e o mundo invisível (espírito), processo de aprendizagem no qual o respeito aos mais velhos é um chamado cultural para a valorização da memória.

Em Pedagogia da circularidade afrocênica: diretrizes metodológicas inspiradas nas ensinagens da tradição do Candomblé Congo-Angola, Tássio Ferreira (2019) evidencia os processos de ensino-aprendizagem utilizados no espaço do terreiro *Unzó ia Kisimbi ria Maza Nzambi* (Simões Filho - BA) com a intenção de sistematizar tipos cênicos de movimento corporal. Como resultado da pesquisa, o autor apresenta cinco fundamentos de ensino, que amparam as “ensinagens” no terreiro, são eles

Em síntese, as ensinagens que partem dos povos de terreiros, mais especificamente dos povos de origem Bantu, compreendem o processo de ensino-aprendizagem:

- de modo **integral** não permitindo o particionamento;
- de modo **circular**, retroalimentando-se;
- de modo **corporal** e neste reverberando;
- de modo **ancestral** considerando valores imateriais;
- de modo **místico** considerando a experiência viva (Ferreira, 2019, p. 127).

O modo integral caracteriza-se pela não divisão dos saberes entre intelecto e o corpo. As formas de educação no terreiro/barracão/ilê axé/unzo distanciam-se das formas de ensino da

educação bancária¹⁶, experiência, natureza e cultura formam um todo a ser compartilhado, ensinado e aprendido em uma relação dialética.

No terreiro *Unzó ia Kisimbi ria Maza Nzambi* o conhecimento circula sem a particionalização de conteúdo. Portanto, fala sobre tudo a todo tempo, estabelecendo uma conexão estrutural da natureza das coisas, tudo está de fato conectado, não sendo necessário a superespecialização em determinada área, em detrimento de outra, porque a natureza só existe de modo integralizado (Ferreira, 2019, p. 130)

Quando o autor evoca uma qualidade da natureza para fundamentar os modos de ensino no terreiro pesquisado, para além de compreendermos a característica integral das filosofias africanas (nesse caso Bantu), que envolve as práticas educativas do terreiro com o cosmos, entendemos também que essa educação valoriza o sujeito da aprendizagem, sem definir o tempo exato para determinado aprendizado ser colhido ou bloquear o caminho para novos aprendizados, caso certa tarefa não tenha sido feita. No terreiro as divindades são sagradas e os sujeitos humanos também, ambos são respeitados em seus tempos, inclusive, no seu tempo de aprender. A punição não é um recurso para ensinar e aprender.

No ritual da *muzenza* durante o Omolokô é comum que os neófitos não saibam os pontos-cantados/rezas, as danças/pé de dança e posições que precisam ser executadas durante o ritual, portanto, é comum que os mais velhos presentes ensinem na prática e no corpo estimulando a observação e a repetição no exato momento do ritual. O recolhido é encorajado a repetir o aprendizado adquirido. É esperado que ao longo do dia e da semana através da repetição esses conhecimentos passem a ser incorporados no repertório corporal dos sujeitos.

O modo circular “proporciona que os episódios da vida sejam organizados em ciclos que se iniciam e se encerram, e seguem no movimento da continuidade abrindo outros novos” (Ferreira, 2019, p. 128). Desse modo, amplia-se a compreensão sobre *cronos*, abnega-se a utilização do conceito da cronologia linear ocidental e compreende-se o Tempo como divindade e filosofia de vida. O Nkisi Kitempo / Kitembo ou Tempo:

É o Rei ancestral da Nação Angola. Ele é o patrono do tempo, do circular da ancestralidade, da manutenção da vida para os Bantu. [...] era invocado para que ajudasse na expansão pelo território africano. Como instrumento de sua comunicação com os humanos, fincava-se um mastro de bambu no chão; na ponta do mastro era presa uma bandeira branca, feita de tecido simples. Assim, Kitempo poderia circular sua bandeira com os ventos e indicar aos Bantu onde teriam terras férteis, boa caça, boas condições de habitação na terra (Ferreira, 2019, p. 214).

O mastro erguido ao Nkise Kitempo permanece presente ainda na atualidade em diversos terreiros, estando também integrado à estrutura do Recanto de Preta Mina Ilê de Iansã. O Tempo é vivido como divindade primordial nas mediações com a ancestralidade, a concepção de um tempo circular e espiralado possibilita a comunicação com nossos ancestrais

¹⁶ Conferir FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

divinizados. Essa comunicação, por sua vez, está diretamente ligada à nossa capacidade de coletar e atualizar os ensinamentos transmitidos pelos seres encantados.

Visando sustentar tal proposição do modo circular, Tássio Ferreira evoca o aforismo kicongo “Ma Kwenda! Ma kwisa!” (o que se passa agora, retornará logo depois). A circularidade é grafada no salão pelos corpos durante o ritual da *Muzenza*. A grande roda formada pelos mais novos e mais velhos girando no sentido anti-horário é a contravenção ao tempo ocidental, que sempre corre para frente. No chão do terreiro tecemos a experiência do tempo espiralar, “Nessa sincronia, o passado pode ser definido como o lugar de um saber e de uma experiência acumulativos, que habitam o presente e o futuro, sendo também por eles habitados” (Martins, 2002, p. 85).

O modo corporal evidencia o corpo dos sujeitos como lugar central da experiência e práticas educativas, sendo o corpo “portal de entrada e de saída de toda a comunicação estabelecida no relacionamento com o mundo, seja ela no âmbito material ou espiritual - está no cerne da encruzilhada, porque dele toda a experiência é transpassada” (Ferreira, 2019, p.129). As práticas educativas de terreiro exigem o movimento dos corpos para a circulação e geração da força vital, das atividades mais cotidianas, desde varrer o chão, organizar os materiais, lavar roupas, preparar comidas, até aquelas diretamente ligadas às práticas rituais como preparar comidas para entidades, dançar para as divindades, macerar ervas, preparar banhos, coletar elementos sagrados na natureza, incorporar entidades, exigem que o corpo trabalhe de forma holística com a prática a ser realizada.

Durante o recolhimento no terreiro é comum ouvir e falar a frase “Orixá é movimento”, os sujeitos apartados de suas rotinas do cotidiano estão dentro do ilê axé realizando práticas que demandam grande esforço físico, as danças executadas durante a *muzenzas* são intercaladas com práticas de confecção de adornos e proteção dos Orixás que serão utilizadas durante toda a vida e de maneira mais intensa durante os três meses de aprendizagem da *muzenza*. Ou seja, o corpo dos iniciados está sempre em movimento, pois assim é o orixá.

O modo ancestral oferece a continuidade dos princípios cultivados pelos ancestrais históricos ou míticos. “Por isto, batemos a cabeça no chão, em respeito aos pés que pisaram esta terra, nos oportunizando o seguimento de nossa cultura” (Ferreira, 2019, p.129). O ato de bater cabeça reconhece todos aqueles que vieram antes, um grande balaio de sujeitos que permitiram o culto aos orixás se perpetuar até a contemporaneidade, uma linhagem gigantesca que abarca os grandes sacerdotes desde África. Os que atravessaram forçadamente o Atlântico, os que posteriormente retornaram ao continente africano para coletar fórmulas e organizar o culto no novo continente, os primeiros a abrirem seus ilê axés enfrentando leis e autoridades do

Estado; os que rodaram por regiões do Brasil partilhando suas ensinagens; e ainda aqueles que ancestralizaram recentemente em entraves políticos e lutas por território.

Nesse sentido, cabe ressaltar o caso de Maria Bernadete Pacífico brutalmente assassinada em 17 de agosto de 2023. Mais conhecida como Mãe Bernadete, foi yalorixá e coordenadora da Coordenação Nacional de Articulação de Quilombos e liderança do Quilombo Pitanga dos Palmares (Caipora, BA). Esse episódio recente evidencia a continuidade da perseguição às lideranças negras e às lideranças afro-religiosas no país. A luta política pela permanência desses territórios negros vivos, abertos e disponíveis para toda a sociedade constitui um esforço, sustentado no dia a dia dos terreiros, que viabilizam e mantêm as práticas da vida comunitária nas cidades.

O modo místico, segundo o autor, “é um fundamento de difícil conceituação, porque é circunscrito no ritual, propenso a comunicações que não são controladas dentro do processo de aprendizagem do terreiro. No ritual (atualização do mito) a mística encontra seu campo de expansão e somente nele” (Ferreira, 2019, p.129-130). É na atualização do mito, o ritual, onde a conexão entre a matéria e a não-matéria torna-se sensível para permitir que os Orixás conduzam o aprender. Tássio Ferreira aponta o terreiro como um espaço legítimo de formação de sujeitos, no qual os processos de ensino-aprendizagem levam em consideração “o repertório particular [do “aprendiz”], sua história, seu corpo integrado no contexto de aprendizado e a sua relação direta com o que se aprende e o mundo para além dos muros do terreiro” (Ferreira, 2019, p.129-130). Desse modo, o autor propõe uma pedagogia ancorada em saberes fundamentados nas culturas Bantu, e nesse caminho aproxima-se das identidades que formaram o Estado brasileiro com ênfase nas culturas negras e indígenas, na contramão das práticas educativas baseadas nas culturas eurocêntricas.

Portanto, os modos de ensinagem apresentados registram saberes milenares e sugerem novas perspectivas educacionais que corroboram para práticas educacionais antirracistas. Essas estratégias de reparação na educação brasileira de seus currículos e conteúdos, metodologias de ensino e abordagens são esforços realizados há muitas décadas por educadores e militantes dos movimentos negros e indígenas.

Portanto, a partir da articulação do referencial teórico citado acima foi possível chegar na noção, em construção, intitulada “terreiro-escola”. Os autores e autoras como Mota Neto (2008); Silva (2013); Petit (2015) Ferreira (2019); Rosa (2019) e Rufino (2019) ampliam o campo epistemológico na área da Educação ao pesquisar as propostas formativas desenvolvidas em territórios de tradições negras, e deram base teórico-metodológica, para analisar e descrever os processos iniciáticos no Omolokô Recanto de Preta Mina. O *modus operandi*

formativo no *locus* deste estudo aponta a forte relação entre produções artísticas fundamentadas em sabedorias africanas das culturas Bantu e Yorubá que possuem uma estrutura própria das culturas afro-diaspórica preservadas em terreiro.

Assim sendo, a noção “terreiro-escola” visa apontar um modo próprio de educação tendo como base processos de ensinagem do Recanto de Preta Mina que são expressos no ritual da *muzenza*, no qual a percussão musical, o canto, a dança e a criação manual preparam os sujeitos para serem inseridos no novo território cultural e pedagógico. Lugar que propicia pelo encontro a criação de laços afetivos e identidade. A Educação para as Relações Étnico-Raciais em espaços formais de educação pode ser incrementada pelo “terreiro-escola”, como o Recanto de Preta Mina, que sem folclorização ou métodos rasos fundamenta práticas ancestrais do continente africano, atende a todos sem distinção de classe, credo, raça ou etnia, e de forma mais ampla, historicamente, tem sido um espaço cuja marca identitária abriga pessoas racializadas.

Dos valores investigados destacam-se o corpo como fonte primeira de conhecimento e produtor de saberes e a tradição oral, que contribuíram diretamente para a criação dos “Chãos de terreiro”, noção em processo, construída com o intuito de descrever como são realizados os processos educativos no Recanto de Preta Mina. No processo etnográfico para a escrita deste trabalho observamos que o corpo dos sujeitos presentes na *Muzenza* é o principal meio para o agenciamento da espiritualidade/religiosidade cultivada no espaço, e através do ensino de danças, cantos, percussões e confecções de paramentas sacralizadas o corpo dos neófitos é integralizado em um novo universo de aprendizagens baseado nos fundamentos dos cultos aos Orixás. Enquanto o corpo canta, dança, batuca e tece são grafadas no corpo e pelo corpo saberes que atualizam e mantêm as tradições mito-poéticas ancestrais das filosofias dos orixás.

A descrição das modalidades de ensino através da arte no Recanto de Preta Mina durante o ritual da *muzenza* foram agrupados e descritos nas seguintes categorias: 1) Chão de corpografias; 2) Chão de oralituras; 3) Chão de musicalidades e 4) Chão de feituas manuais. Cada um desses “chãos” guardam um conjunto de atividades realizadas durante o processo iniciático no Omelokô e que acontecem de forma integral durante o ritual da *muzenza*. No quadro a seguir, podem ser conferidos cada chão de terreiro, bem como as atividades executadas em cada um deles, acompanhadas de uma descrição de como são ensinadas e em quais valores da cosmovisão africana estão ancorados os chãos de terreiro.

Quadro 2 - Práticas nos “Chãos de terreiro”

CHÃOS DE TERREIRO		
Chão	Atividades executadas	Valores e referências
Chão de corpografias	A execução das danças dos Orixás (pé de dança)	O corpo como fonte primeira de conhecimento e produtor de saberes (Petit, 2015)
	Ensinação: Durante a roda da Muzenza os neófitos são conduzidos por mais velhos que ensinam de forma prática as movimentações a serem reproduzidas pela matéria ou pelo Orixá, quando houver a incorporação.	
Chão de oralituras	As trocas verbais; os cantos; rezas.	A tradição oral (Petit, 2015); Oralituras (Martins, 1997)
	Ensinação: Os pontos cantados e as rezas são ensinados de modo coletivos durante a <i>muzenza</i> todos cantam os pontos até que ocorra a memorização. As rezas antes e após a alimentação são ditadas por um mais velho em estrofes e são repetidas logo em seguida pelos neófitos.	
Chão de musicalidades	Percussividade dos tambores, agbês e chocalhos; os pontos-cantados.	A tradição oral (Petit, 2015); Oralituras (Martins, 1997)
	Ensinação: Os tamborzeiros/tamborzeiras possuem longa vivência com o ilê axé, a maioria iniciando durante a infância/adolescência através observação.	
Chão de feitura manuais	Práticas de criação de jóias/paramentas utilizadas pelos neófitos: fios de conta, contra-egun, mokan, senzala e umbigueira; feitura de alimentos sagrados.	Glacy Ane Araujo (2022)
	Ensinação: Nos intervalos entre as muzenzas, em esteiras de palha espalhadas no salão do ilê axé, em pequenos grupos um/dois mais velhos apresentam as técnicas utilizadas para bordar os fios de conta e junto aos neófitos confeccionam as joias sagradas. Os alimentos para orixás são preparados por yawôs apenas quando atingem os 3 anos, anteriormente, observam e auxiliam no preparo, até alcançarem a idade necessária.	

Fonte: elaborado pela autora.

As práticas rituais da *muzenza* integram diversos tipos e dimensões de conhecimentos das sabedorias africanas, indo ao encontro da definição do valor da religiosidade de matriz africana presente na Pretagogia, explicado por Petit como “base e entrelaçamento de todos os saberes e

de todas as dimensões do conhecimento, que gera uma forma de pensar, de estar e de agir no mundo” (2015, p. 122). A corpografia, a oralitura, a musicalidade e as feitura manuais articuladas no ritual geram a alteração dos modos ser e estar no mundo dos sujeitos iniciados.

A demonização das práticas afro-religiosas pelos sistemas cristãos influenciou o imaginário popular a construir percepções alteradas e tendenciosas sobre a cultura afrodescendente. Como vimos no primeiro capítulo dessa dissertação, os cultos negros são há muito associados à malefícios sociais, como o fim de relacionamentos, prejuízos financeiros e até a homicídios.

O racismo impossibilita uma leitura real das finalidades dos procedimentos executados pelas mães e pais de santo detentores de saberes milenares que através de seus conhecimentos possibilitam a manutenção do axé, a força vital, de milhares de cidadãos que os procuram. Mazelas sociais como a fome, o desemprego, a saúde mental, a falência, as doenças terminais, são acolhidas diariamente através das práticas rituais em terreiros. Tratamentos, como banhos de descarrego, passes e desobsessões, ebós e Boris são oferecidos como promoção do bem-viver às populações em situações sociais mais vulneráveis e, muitas vezes, são os únicos métodos ao alcance dessas pessoas.

Na *muzenza* os neófitos se dividem em grupos de quatro a sete pessoas guiados por uma pessoa mais velha, que sentados em esteiras de palhas distribuídas pelo salão do ilê axé, tecem as paramentas, aprendendo na observação e na prática as técnicas necessárias para criação dos fios de conta e do tecer das palhas da costa para criação dos demais objetos. Essa artesanaria exige grande concentração e longo período que varia de acordo com a quantidade de pessoas auxiliando e da destreza daqueles que o fazem, em média é comum levar um dia a um dia e meio para finalizar um fio de conta com sete pernas¹⁷. Durante essa atividade é recomendado que o neófito esteja meditando e fazendo os seus pedidos à divindade a qual corresponde o fio de conta, nesse processo vai sendo realizada a sacralização daquele elemento, ao fim do trabalho constrói uma joia cheia de beleza e portadora de energia vital, um dos principais signos de conexão entre o iniciado e seu orixá. Ademais, estar com o seu fio de contas é afirmar à sociedade o seu pertencimento a uma comunidade afro-religiosa. No ilê axé o fio de contas localiza na hierarquia da casa e reafirma a filiação a determinadas entidades.

Portanto, os princípios da educação presentes nas práticas rituais do terreiro, mantêm viva as culturas tradicionais do continente africano que vão sendo atualizadas no cotidiano nesse novo território, e nos recolhimentos de iniciação. A educação no terreiro corrobora para a superação de imposições racistas de apagamentos das culturas afro-diaspóricas no Brasil

¹⁷ Equivalente a um colar de contas com sete voltas, cada volta é chamada de perna.

retomando a identidade afrodescendente de sujeitos racializados e a memória coletiva barrada por anos de colonização e catequização.

Nós, afrodescendentes da diáspora, podemos estar distantes da religiosidade tradicional africana, mas a memória comunitária que em nós habita, ainda quando maltratada e renegada, precisa apenas da centelha do movimento ancestral para se manifestar, atualizada, no movimento dançante (Petit, 2015, p. 77 - 78)

Os cultos negros no novo continente foram reterritorializadas e reestruturados mantendo vivos os fundamentos e valores dos cultos tradicionais através de modos de vida que enfatizam a educação conectada com a natureza, concebendo os indivíduos como portadores de energias vitais (axé/ngunzu) e produtores dessas forças que são ativadas através de cantos, danças, musicalidades e feitura manuais em rituais iniciático, como no caso da *muzenza*. Sendo assim, são essas práticas rituais, também compreendidas pelo ocidente como práticas artísticas, que buscamos descrever nas seções seguintes através da noção “chãos de terreiro”, objetivando compreender como a arte está atrelada ao processo iniciático no Omolokô desenvolvendo processos formativos no contexto amazônico da cidade de Manaus.

A partir das teorias e dos valores da filosofia africana organizados no referencial das Pedagogias são percebidos e registrados os fundamentos dos processos formativos praticados no Recanto de Preta Mina Ilê de Iansã. Portanto, a presente pesquisa é a continuidade, um afluente de rio que permanece a correr alimentado pelas leituras teóricas e práticas geradas e nutridas por mestras e mestres da cultura negra, bem como pensadores da academia, das ruas, das matas, dos terreiros. Os “chãos de terreiros”, noção desenvolvida nesta pesquisa, não busca inventar a roda como no dito popular, mas sim registrar nessas linhas, práticas e teorias dos processos formativos praticados no terreiro pesquisado. É ainda uma afirmação das presenças negras na Amazônia que se dão a partir da valorização do intelecto afro-diaspórico nas margens do rio negro, atualizando e nutrindo as pesquisas científicas de pesquisadores principalmente do norte e nordeste brasileiros.

2.3 Muzenza: arkhé e arte na iniciação do Omolokô

Iniciação ou feitura no santo como o desvelamento da pessoa consigo mesma e no mundo entre os vivos e os ancestrais. [...] a iniciação ou feitura é o que nos faz filhos do universo na sua totalidade.

Vanda Machado

O sociólogo Muniz Sodré utiliza o termo grego *arkhé* para caracterizar as particularidades das culturas fundamentadas no reconhecimento da ancestralidade, como nas culturas negras e indígenas, que possuem em seus ritos e mitos a Origem não como marcador histórico, mas como “eterno impulso inaugural da força de continuidade do grupo. A *arkhé* está no passado e no futuro, é tanto origem como destino” (Sodré, 1988, p. 153). As ritualísticas, como o *xirê*¹⁸ no candomblé de nação Ketu, o *jamberessu*¹⁹ da nação Angola e a *muzenza* no Omolokô são exemplos de práticas rituais. É durante a realização das ritualísticas que os sujeitos, no ato da incorporação das divindades, materializam a força ancestral através do corpo humano no plano material possibilitando a continuidade do grupo, seja através da produção da energia vital e de saberes, bem como o seu compartilhamento com a comunidade.

É, pois, nessa reterritorialização condensadora no território-terreiro em que as práticas e saberes das comunidades tradicionais africanas são atualizadas e preservadas em processos educativos que se dão nas preparações e cerimônias das ritualísticas iniciáticas. Se, por um lado, a educação ocidental é concebida como um processo de socialização e de preparação dos sujeitos para a manutenção dos princípios que estruturam uma determinada ordem social - econômica, política e ética -, por outro, nas culturas de *arkhé* ela se configura como iniciação. Como aponta Muniz Sodré (2021, n.p.):

Nas sociedades arcaicas, nas sociedades de *arkhé*, se trata propriamente de iniciação. A iniciação, esse momento crucial, esse nexus social, onde nascimento e morte deixam de ser os termos da vida e revoluem um no outro. Nascimento e morte revoluem um no outro na iniciação, para fazer do iniciado um verdadeiro ser social daquele grupo. Então, o que nós modernamente designamos como educação é no limite um eco da profundidade do processo iniciático.

A definição de arte exposta pelo pensador Antonio Bispo dos Santos (2023), em *A terra dá, a terra quer*, contribui diretamente para essa pesquisa, dialogando com os modos de pensar arte e educação no Recanto de Preta Mina. Para o líder quilombola, um dos principais fundamentos da arte está em seu caráter comunitário e na partilha de conhecimento.

A arte é conversa das almas porque vai do indivíduo para o comunitarismo, pois ela é compartilhada. A cultura é o contrário. Nós não temos cultura, nós temos modos – modos de ver, de sentir, de fazer as coisas, modos de vida. E os modos podem ser modificados. Quando a gira está rolando num terreiro e alguém puxa um ponto, todo mundo canta junto. Colocamos uma toada, compartilhamos essa toada e cada um vai com a letra (Santos, 2023, p. 11).

¹⁸ “A palavra *xirê*, de origem iorubá – *sirê* –, pode ser entendida como brincadeira, jogo, festa. No Candomblé, o termo se refere à cerimônia que se constitui como ápice de uma série de rituais, é o momento festivo em que as divindades e seus convidados celebram os ritos cumpridos” (SILVA, 2017, p. 45).

¹⁹ O mesmo que o *xirê* para os Ketu.

A arte é então concebida com o caráter comunitário e como diálogo entre almas, ou o invisível, no terreiro essa comunicação aflora durante os rituais iniciáticos, onde os saberes são compartilhados com toda a comunidade, seja no exemplo do ponto-cantado, como também pela dança, pelo som e pela oralidade. Bispo afirma ainda que a cultura é na verdade “modos de vida”, sugerindo uma intrínseca relação do fazer com o ser. Outra contribuição significativa do autor para essa pesquisa está na sua definição do brincar como forma de aprender:

O teatro é fazer as coisas de brincadeira, enquanto a brincadeira na nossa comunidade é a brincadeira de fazer as coisas de fato. Quando a gente brinca de fazer o Reisado, a gente faz o Reisado. Quando a gente brinca de fazer a roça, a gente cresce aprendendo a fazer a roça, a gente brinca de fazer a roça até fazer a roça de verdade. A gente brinca de fazer e faz as coisas, enquanto o povo do teatro brinca de não fazer, ou melhor, faz as coisas de brincadeira e não faz as coisas de verdade (Santos, 2023, p. 11).

Nesse ponto, o autor cria uma grande distância entre os fundamentos de arte como imitação da vida²⁰ e instaura o sentido de um fazer que acontece através da brincadeira que torna feitura possível. Enquanto o teatro promove o imitar, a brincadeira possibilita o fazer “as coisas de verdade” nas tradições negras. Esses modos de vida das culturas de *arkhé*, como no terreiro, está também atrelada às práticas rituais - que apesar de toda a seriedade e responsabilidade envolvida nos procedimentos espirituais - resguardam dentro de si a qualidade do brincar, da leveza, do jogo que possibilita a feitura de procedimentos de alta complexidade, de verdade e não buscando a imitação de algo.

Na cultura africana mostrava-se inconcebível, e continua sendo, que se fizesse qualquer separação entre música, dança, a canção, o artefato e a vida do homem ou sua adoração aos deuses. A expressão advinha da vida, e era a beleza. No ocidente, porém, o “triunfo do espírito econômico sobre o espírito imaginativo”, como afirmou Brooks Adams, possibilitou o rompimento terrível entre a vida e a arte. Daí uma música que é “música artística”, em distinção daquilo que alguém assobiar enquanto estivesse no amanhão da terra (Martins, 2021, p. 147).

²⁰ Na Poética de Aristóteles, encontra-se a concepção clássica ocidental de arte (*téchne*) como mimesis, isto é, como imitação da ação humana, organizada segundo formas, regras e finalidades específicas “A epopeia, a tragédia, a comédia, a poesia ditirâmbica e, em grande parte, a música de flauta e de cítara são, em geral, imitações” (Aristóteles, 2011, p. 24). Dessa forma, a concepção aristotélica acaba por fundar alguns pilares centrais do pensamento estético ocidental. Em primeiro lugar, estabelece-se uma separação entre arte e vida, uma vez que a experiência artística passa a ser entendida como representação da realidade e não como prática integrada ao viver cotidiano. Essa perspectiva também consolida a ideia de gêneros artísticos, ao classificar as produções segundo critérios formais, como a distinção entre tragédia, comédia, epopeia e outras formas, o que implica hierarquizações e delimitações do que pode ou não ser reconhecido como arte. Ademais, ao destacar a obra como resultado de um fazer técnico orientado por finalidades, fortalece-se a noção de arte como produto acabado, separado do processo, do corpo e do contexto comunitário. Cf.: ARISTÓTELES. Poética. Tradução de Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2011.

Durante a *muzenza* não está sendo feita a imitação do Orixá, é o próprio orixá quem dança e ensina. Não é realizada a imitação de seus movimentos, é a própria divindade que executa os seus movimentos e conta suas histórias. No ritual também encontramos o distanciamento da arte como produto para ser avaliada, as joias/paramentas ao serem criadas possuem como objetivo a proteção da vida no neófito e o contato com o orixá.

A iniciação é uma ritualística fundamental nas religiões de matriz africana e guarda diversos sentidos dentro de si, é o processo iniciático que prepara os sujeitos para fazerem parte da comunidade (egbè/unzo), é a porta de entrada para o caminho de recuperação dos valores tradicionais das culturas africanas, é o momento em que os corpos na diásporas alimentam as forças cósmicas retomando concepções do corpo como morada do orixá, pois “por meio da iniciação, o corpo do indivíduo torna-se lugar do invisível” (Sodré, 1988, p. 63). É na iniciação onde o sacerdote/sacerdotisa do culto dos orixás manipula diversos elementos, rezas, cânticos, danças para preparar, aflorar e ativar o corpo do iniciado como morada partilhada entre a matéria e os espíritos divinizados.

O processo iniciático promove no sujeito um caminho de autopercepção e autoconhecimento de si e de sua relação com o cosmos, a iniciação ou feitura no santo como o desvelamento da pessoa consigo mesma e no mundo entre os vivos e os ancestrais. [...] a iniciação ou feitura é o que nos faz filhos do universo na sua totalidade” (Machado, 2017, p. 21). Para corpos racializados, historicamente, impedidos de ocupar espaços físicos e simbólicos, bem como submetidos à negação e à fragmentação de suas identidades, o terreiro configura-se como um espaço de reconstrução da identidade negra, por meio de práticas litúrgicas que afirmam o pertencimento, o ser e o estar do negro no mundo.

A iniciação pode ainda ser compreendida como processo de ativação do corpo como elemento de comunicação entre os humanos e os deuses, são as fórmulas articulados pelos sacerdotes/sacerdotisas que inserem no corpo do iniciado o conhecimento mítico.

O movimento corporal é, portanto, o elemento integrador na comunicação com o sobre-humano e dissemina as mensagens. O corpo é preparado, dessa forma, durante as iniciações a se tornar um instrumento ativo, um iniciado ou iniciada, aquele que tem o conhecimento mítico incorporado e que participa nas cerimônias através do seu gesto simbólico permitindo a comunicação espiritual (Santos, 2002, p. 38).

Os fundamentos práticos que são operacionalizados durante o ritual de iniciação variam de acordo com cada terreiro. As variáveis como a nação e a matriz a qual o terreiro é filiado definem como cada casa de Candomblé, Umbanda ou Omolokô irá realizar os seus processos iniciáticos. A exemplo, no candomblé é comum as práticas de raspagens dos cabelos e a

utilização de sangue animal na iniciação, no entanto, na Umbanda, elas não são realizadas. É a cultura preservada em cada terreiro que dita como se dará a iniciação, e todas elas estão corretas.

No Omelokô, praticado no Recanto de Preta Mila Ilê de Iansã, a iniciação é estruturada por rituais que são realizados no período de sete dias, tempo em que os neófitos ficam recolhidos no terreiro. Os rituais são realizados na seguinte sequência: Ebó; corte a Exú; *muzenzas* (diárias); *borí*; segundo ebó; batismo; feitura e saída de santo. Após os sete dias de recolhimento, os iniciados seguem em suas residências cumprindo no período de três meses preceitos, como utilizar apenas vestimentas brancas, cabeça coberta com turbante, utilizar os fios de conta, mokan, senzala e contra-egun, não beber, fumar ou praticar sexo. Comer apenas comidas preparadas em casa, não tocar em vassouras ou se olhar no espelho, evitar choro e estresse, entre muitos outros resguardos que protegem o iniciado nesse período de adaptação do corpo como morada do invisível.

Figura 5: Orixá sendo guiado por Tatazazi durante “saída de santo”



Fonte: Acervo Recanto de Preta Mila Ilê de Iansã (s/d).

Ainda durante os três meses, o neófito precisa seguir práticas rituais em casa, como despertar o banho de ervas (*abó*) ao acordar; bater *paó*²¹ e meditar nos horários de 6hrs, 9hrs, 12hrs, 15hrs, 18hrs, 21hrs e 00hrs - momentos em que há a incorporação do orixá, seguida da incorporação do erê; tomar banho de *abó* ao fim do dia. Em respeito à rotina de trabalhos externos, é indicado que sejam seguidos o maior número de preceitos dentro das possibilidades do ambiente corporativo, como levar a comida feita em casa e concentrar nos horários de

²¹ Sequência de palmas ritmadas.

meditação (onde não há a incorporação do Orixá, ato que é realizado apenas na casa do neófito e no terreiro).

Finalizados os resguardos no período de três meses, são realizados três rituais que possuem papel fundamental de alimentar as três linhas de entidades que trabalham de maneira mais presentes nas ritualidades do Recanto de Preta Mina, são elas: a quitanda do erê, a soltura o Exú e o Panaiá do Caboclo. Nesses três rituais são realizadas oferendas como padês, frutas, grãos e doces para as entidades, fortalecendo o vínculo e intensificando a presença dos espíritos na vida dos seus cavalos²²/kavalus.

Durante o período de recolhimento, um dos rituais mais recorrentes realizados pelos neófitos é a *muzenza* - que é equivalente ao xirê no Candomblé ketu e ao Jamberesu no Candomblé Angola - é o ritual onde as divindades do panteão Yorubá, os orixás, são evocados em uma sequência específica de rezas/pontos-cantados que remontam os mitos criacionais da cosmovisão, sendo primeiro evocados os orixás ligados a criação do universo, à agricultura e à fertilidade, finalizando com os orixás considerados mais velhos, ou avós e avôs do mundo.

Tatazazi Adalberto Nunes explica a muzenza como um exercício onde neófito passa a experienciar o transe de seu orixá, são os “primeiros passos” do iniciado com as práticas ensino no terreiro.

A *muzenza* é tipo assim uma reflexão, né, onde você relaxa que é para o orixá realmente já começar para você entrar em transe do orixá. Então a *muzenza* é essencial sim, qualquer casa do sagrado [...] ela é fundamental sim. São os primeiros passos seus, é na *muzenza* que muitas vezes alguém que está na assistência pode bolar na *muzenza*. O que é bolar? Bolar é o orixá daquela pessoa que está pedindo a iniciação, escolheu a minha casa no caso para eu cuidar daquela pessoa (Tatazazi, entrevista janeiro de 2026).

Para realização desse ritual é exigida muita atenção da parte dos mais velhos que estão auxiliando na iniciação, pois apesar de no oráculo do *merindilogun*/jogo de búzios, previamente ao recolhimento, responder determinado orixá é apenas no ritual da *muzenza* onde é confirmado o dono(a) da cabeça (tradução literal da palavra orixá). Portanto, é necessário que o neófito também esteja disponível ao ritual permitindo que as forças cósmicas tomem conta.

Tudo pode acontecer sim, às vezes os búzios ele até na última hora ele afirma sua cabeça em um orixá e de repente quando chega na hora [da muzenza] pode haver sim, você tá entendendo? Não é questão de uma troca, é o seu orixá que realmente vem tomar a sua cabeça. O orixá da cabeça que às vezes é um *juntô* que às vezes se acelera, se adiante, que às vezes ele quer passar na frente, e acontece. Então a gente precisa ficar muito atento, isso aí acontece muito lá em casa, você sabe que quando as pessoas focam em um orixá...você tira pela sua própria irmã [fazendo menção a um abiã ao lado] foi para a muzenza

²² Termo que se refere aos iniciados/iniciadas que incorporam entidades.

pensando em um orixá e chegou na hora a Yá [mãe da cabeça] disse “não, negativo a cabeça é minha” e acabou a história (Tatazazi, entrevista janeiro de 2026).

É na *Muzenza* que o neófito passa pela primeira incorporação de seu orixá e começa a aprender a senti-lo permitindo que cada vez mais essa energia tome conta. Dançando, cantando e batucando os sujeitos evocam essas forças para o plano terrestre e mantêm viva a sua cultura. Esse ritual é a preparação dos sujeitos com as formas de ensinar que ocorrem dentro do terreiro “A ideia de um universo que se expande a partir de um ponto concentrado, uma semente vital, está presente em diversas concepções africanas e em algumas das mais avançadas hipótese da astronomia ocidental” (Lopes; Simas, 2023, p.89). É por meio deste ritual que encontramos todos os elementos que fazem parte do sistema de ensino no terreiro-escola: a percussão, a oralidade, o corpo e as feitura manuais, ou seja, através dele os neófitos começam a se familiarizar com os princípios que definem os processos educativos no ilê axé.

É nesse ritual em que é selado o encontro entre a matéria corpo e os seus respectivos orixás, é onde acontece a primeira incorporação dos neófitos, portanto, há uma certa tensão e ansiedade nesse momento, as características dos orixás (dono/dona da cabeça) tornam-se cada vez mais presentes nos seus filhos. O calor ou o frio, a emotividade em demasia das divindades ligada às águas ou a intempestividade características dos orixás do fogo dominam o ambiente. Na verdade, isso é lido pelos mais velhos como um ótimo sinal, apesar de gerar certa dúvida ou estranhamento nos neófitos, a sabedoria dos mais velhos, daqueles que já acompanharam muitos recolhimentos, sabe que esse é um sinal de aproximação das divindades.

A estrutura litúrgica da *muzenza* pode ser descrita da seguinte forma: o ritual é realizado nos horários chamados de “horas grandes” - 9hrs, 12hrs, 15hrs e 18hrs (em alguns casos pode ser realizado às 21hrs e até 00hrs). A yalorixá ou o babalorixá mais velha(o) presente, assume a cargo de mãe-criadeira/pai-criadeiro do barco e é responsável pelo acompanhamento, aconselhamento dos iniciados. O mais velho, ainda no ronco, organiza duas filas - uma composta pelos já iniciados (que não estão recolhidos, apenas estão contribuindo com a obrigação) em ordem hierárquica; e outra composta por aqueles que estão recolhidos para serem iniciados e pelos já iniciados que estão recolhidos para pagarem novas obrigações aos orixás, ou seja, a fila dos recolhidos respeita a hierarquia de idade de santo/obrigação paga: 21 anos, 14 anos, 7 anos, 5 anos, 3 anos, 1 ano, em seguida quem está iniciando naquele barco e depois aqueles que possuem ou farão a obrigação de *Borí*.

Essas duas filas organizadas em hierarquia formam pares, juntando os já iniciados aqueles que estão recolhidos, logo, os neófitos são sempre guiados por pessoas mais velhas e os

mais velhos recolhidos devem ser preferencialmente guiados por pessoas mais velhas ou de mesma idade, principalmente os que já atingiram a “maioridade” ou que estão dando obrigação de 7 anos e/ou superior a ela. Não é uma regra, mas é possível que um Orixá de uma pessoa já sacerdote/sacerdotisa se recuse a ser guiado por uma pessoa mais nova. Esse fato aponta para a seriedade em que a hierarquia é seguida tanto no plano material como no plano espiritual e a necessidade de presença de pessoas mais velhas durante o recolhimento, o que nos abre o campo de reflexão da importância da manutenção dos cultos negros para a sua continuidade; a dignidade do envelhecimento dos sujeitos afro-religiosos como bem-viver e autonomia.

Dessa forma as duas fileiras se juntam formando duplas entre mais velhos iniciados e mais novos recolhidos, as duplas entram uma a uma dançando no salão do terreiro ao som do barravento²³, seguindo uma ordem de saudações às partes sacralizadas do salão do terreiro: o “portal”, a passagem do roncó para o salão; o centro do salão do terreiro; a “porteira”, porta de entrada da rua para o salão; e os tambores. Finalizadas as saudações forma-se uma grande roda que gira em sentido anti-horário, os recolhidos caminham dançando para a frente e os iniciados viram-se de frente para os recolhidos e caminham dançando de costas. A yalorixá ou o babalorixá conduzindo o ritual, inicia um jogo oralizando a saudação falada de cada orixá em sequência recebendo a resposta com a saudação dos recolhidos: “Laroyê Exú” e todos repetem “Exú é mojubá”; “ogunhê patacori ô, Ogum” e respondem “Ogunhê”; “Ora iê iê Oxum”, “Iê Iê Oxum” e assim por diante. Esse primeiro momento de saudações e ativações das forças a serem evocadas regressa o corpo cotidiano para estados de sensibilidades, nos quais as percepções afloram e recuperam movimentos ancestrais em dramatizações dançadas pelo corpo que carrega seus adornos das feitura manuais, conduzidas pelo toque dos tambores e o cântico dos pontos-cantados.

Em seguida, são realizadas os cânticos e danças para cada Orixá, de Exú a Oxalá, podendo ser uma reza/ponto-cantado para cada ou três rezas/pontos-cantados para cada um, a quantidade é determinada previamente pelo dirigente do terreiro que acompanha a necessidade de acordo com o andamento do barco. Inicialmente são realizadas as três rezas, no entanto, se todos os neófitos estiverem “bem firmados”, isto é, terem conseguido criar uma intimidade com a energia de seus orixás e a divindade conseguir executar suas danças e dos demais orixás com plenitude, o contrário também é bem recorrente, aumentar o número de rezas para aumentar a firmeza.

²³ Toque percussivo comumente ligado a Iansã/Oyá.

A seguir, apresentamos um quadro explicativo da sequência de orixás evocados na muzenza e a descrição de suas características míticas, a partir de pesquisas de Prandi (2001), Santos (2023), Silva e Silva Neto (2025).

Quadro 3 - Ordem de Orixás na *muzenza*

Sequência de evocação dos Orixás na <i>muzenza</i>	
Orixás	Descrição
Exú	"Exú é o orixá sempre presente, pois oculto de cada um dos demais orixás depende de seu papel de mensageiro. Sem ele os orixás e humanos não podem se comunicar [...] sem sua participação não existe movimento, mudança ou reprodução, nem trocas mercantis, nem fecundação biológica" (Prandi, 2001, p. 20 - 21)
Ogum	"Ogum governa o ferro, a metalurgia, a guerra. É o dono dos caminhos, das tecnologias e das oportunidades de realização pessoal. Foi num tempo arcaico o orixá da agricultura, da caça e da pesca, atividades essenciais à vida dos antigos" (Prandi, 2001, p. 21)
Oxum	"Preside o amor e a fertilidade, é a dona do ouro e da vaidade e senhora das águas doces" (Prandi, 2001, p. 22)
Xangô	"É o dono do trovão, conhecedor dos caminhos de poder secular, governador da justiça. Teria sido um dos primeiros reis da cidade de Oiô, que dominou por muito a maioria das demais cidades iorubanas" (Prandi, 2001, p. 22)
Iansã	"Dirige o vento, as tempestades e a sensualidade feminina. É a senhora do raio e soberana dos espíritos dos mortos, que encaminha para o outro mundo" (Prandi, 2001, p. 22)
Iemanjá	"senhora das grandes águas, mãe dos deuses, dos homens e dos peixes, aquela que rege o equilíbrio emocional e a loucura [...] É uma das mães primordiais e está presente em muitos mitos que fala da criação do mundo [...] ganhou a soberania dos mares e oceanos" (Prandi, 2001, p. 22)
Oxóssi	"É o caçador divino, o grande orixá provedor de sua comunidade, guardião das matas e das florestas e, por extensão, da natureza, sem a qual a humanidade não sobreviveria na Terra" (Silva; Silva Neto, 2025, s/p)
Ossain	"é o conhecedor do poder mágico e curativo das folhas e sem sua ciência nenhum remédio mágico funciona. Ossain é cultuado em todos os templos de orixá no Brasil" (Prandi, 2001, p. 23)
Logun Edé	"Uma divindade ambígua e carrega a dualidade, por trazer consigo as características do caçador Ode e da astuciosa deusa da beleza, Òsun. Atraente, sedutor, vaidoso, muitas vezes imprevisível, mas cheio de habilidades e olhar assertivo e certo, herdado de seu pai, conquistador tal como sua mãe" (Santos, 2023, p. 74)
Nanã	"É a guardiã do saber ancestral e participa com outros orixás do panteão da terra [...] é a dona

	da lama que existe no fundo dos lagos com a qual foi modelado o ser humano. É considerado o orixá mais velho do panteão na América” (Prandi, 2001, p. 21)
Omolu	“Obaluaê, também chamado Xapanã e Sapatá, é o senhor da peste, da varíola, da doença infecciosa, o conhecedor de seus segredos e de sua cura” (Prandi, 2001, p. 21)
Oxalá	“encabeça o panteão da Criação [...] também chamado de Orixalá e Oxalufã, é o criador do homem, senhor absoluto do princípio da vida, da respiração, do ar, sendo chamado de o Grande Orixá [...] é orixá velho e muito respeitado tanto pelos devotos humanos como pelos demais orixás” (Prandi, 2001, p. 23)

Fonte: elaborado pela autora.

É durante a *muzenza* que o Orixá do neófito é evocado ao plano terreno para sacralizar o corpo dos iniciados nas trocas de axé. É a execução das danças, pontos-cantados e as musicalidades percussivas dos atabaques que possibilitam o transe, a incorporação das divindades no corpo dos iniciados. Na contramão dos modos dicotomizados em componentes curriculares na educação formal (da dança, da música, do teatro, das artes visuais), no terreiro processos formativos estão presentes na articulação de saberes.

Respeitando a ordem de evocação das divindades (apresentadas acima) desde a primeira *muzenza* começa a ser realizado o envolvimento afetivo e espiritual entre o neófito e o seu orixá, que começa a incorporar durante o ritual e ser conduzido pelo mais velho que o guia do início ao fim do ritual. Ao mais velho cabe o papel de condução do orixá respeitando o tempo da divindade e o tempo coletivo da roda, o condutor canta e dança demonstrando os movimentos de cada orixá e seus pontos-cantados, é um trabalho de cuidado e respeito perante o neófito e o início de sua trajetória de aprendizado; além da humildade necessária para reconhecer que a grandeza da divindade ancestral que está sendo conduzida.

A condução é realizada, tanto da parte dos iniciados que incorporam e são conduzidos antes e durante o transe, bem como da parte dos sujeitos que não possuem a mediunidade de incorporação, não havendo a diferenciação no modo da condução. Em ambos os casos são executados o canto, a dança e ensinamentos orais. No entanto, quando há a incorporação, quem está conduzindo conversa diretamente com o Orixá, pedindo para que dance ou para que aguarde enquanto a roda é organizada. Esses comandos/pedidos são feitos ao longo de toda a execução do ritual, uma vez que as divindades não abrem os olhos e são conduzidas por sonoridades, verbalizações e toques físicos sutis.

O toque do tambor dita o ritmo e a dança a ser executada; os condutores dizem “agô, meu pai” ou “agô, minha mãe” para pedir a divindade que pare a dança quando há a

necessidade de organizar todos na roda. A frase “na roda orixá” possui o sentido de que o Orixá siga na roda do ritual sem desviar para as lateralidades. Há ainda outros diálogos que visam segurar a energia na matéria do neófito; o toque físico leve no pé do iniciado incorporado é sinal para que o orixá retorne a dançar e continue na roda. São os comandos vocais dos mais velhos e as sonoridades emitidas do *adjá*²⁴ as principais formas de conduzir os orixás e os neófitos nessa prática ritual.

Dessa forma, podemos refletir que as maneiras de ensinar e aprender no terreiro são amparadas por uma sabedoria dos sentidos do *adjá*, uma pretagogia que se ampara na herança negra, ancorada em fundamentos das ancestralidades negras africanas. São ensinamentos que se dão no campo sublime, do sutil e do místico, circunscrito no ritual, pois são nas práticas rituais da *muzenza* que o neófito aprende a dançar e cantar para as divindades cultuadas no ilê axé, morada do invisível, do seu orixá. O *adjá* segurado e tocado pela mão de um mais velho, guia o neófito na nutrição da intimidade entre a matéria e o invisível, é um instrumento sagrado, como o corpo, e por isso dança, canta e ginga junto ao aprendiz.

Conforme supracitado, é no período entre os intervalos dos rituais da *muzenza* em que os iniciados realizam as práticas de criação das joias/proteções de seus orixás (fios de conta, moka, senzala, contra-egun: nomeadas nessa pesquisa como feitura manuais que serão descritas na seção “Chãos de feitura manuais”. Para tanto, cabe aqui ressaltar que bem como a dança dramatizada dos orixás, os modos de criar as paramentas feitas no terreiro correspondem a explicações presentes nos mitos da cosmovisão africana, como aponta Prandi (2001, p. 24) “Assim, cada orixá se multiplica em vários, criando-se uma diversidade de devoções, cada qual com um repertório específico de ritos, cantos, danças, paramentos, cores, preferência alimentares, cujo sentido pode ser encontrado nos mitos”. Pois, são os mitos que relatam a concepção de criação do mundo e é através deles que podemos compreender o diverso repertório de sabedorias apresentadas por essas divindades.

Portanto, a importância do mito para as comunidades de *arkhé* é profunda, estruturante e fundacional, ele não é apenas narrativa simbólica, mas princípio organizador da vida, do saber e da educação nessas comunidades. Os mitos apresentam os modos de existir e organizar os saberes ancestrais. Eles constituem um princípio vivo de memória e continuidade cultural que sustenta a cosmologia africana na diáspora. De acordo com Prandi, o mito além de contar sobre os orixás, apresenta caminhos para compreender a própria relação entre os humanos e as

²⁴ Instrumento sagrado utilizado por Yalorixás e Babalorixás, tradicionalmente confeccionado em metal (como ferro ou alumínio), cujo som agudo e reverberante é empregado nos rituais para invocação, condução e ordenação da presença do orixá no espaço sagrado.

divindades, e o cosmos em sua integralidade, pois os mitos “originalmente fazem parte dos poemas oraculares cultivados pelos Babalaôs. Falam da criação do mundo e de como ele foi repartido entre os orixás. Relatam uma infinidade de situações envolvendo os deuses e os homens, os animais e as plantas, elementos da natureza e a vida em sociedade” (Prandi, 2001, p. 24).

É o mito que fundamenta as respostas oraculares do jogo de búzios, preservados pelos Babalaôs desde África e posteriormente por Babalorixás e Yalorixás no Brasil, “É pelo mito que se alcança o passado e se explica a origem de tudo, é pelo mito que se interpreta o presente e se prediz o futuro, nesta e na outra vida” (Prandi, 2001, p. 24). É através do jogo de *meridilogun*, o oráculo composto pelas 16 conchas de búzios, onde o sacerdote consegue se comunicar com as divindades e encontrar respostas e modos de cuidado para cada sujeito.

Para os iorubás antigos, nada é novidade, tudo o que acontece já teria acontecido antes. Identificar no passado mítico o acontecimento que ocorre no presente é a chave da decifração oracular. Os mitos dessa tradição estão organizados em dezesseis capítulos, cada um subdividido em dezesseis partes, tudo paciente e meticulosamente decorado, já que a escrita não fazia parte, até bem pouco tempo atrás, da cultura dos povos da língua iorubá. Acredita-se que um determinado segmento de um determinado capítulo mítico, que é chamado de *odu*, contém a história capaz de identificar tanto o problema trazido pelo consulente como a sua solução, seu remédio mágico, que envolve sempre a realização de algum sacrifício votivo aos deuses, os orixás (Prandi, 2001, p. 18).

No Recanto de Preta Mina Ilê de Iansã, a tradição da leitura através do oráculo *merindilogun* se mantém viva através da leitura dos *odús*. Apresenta aos consulentes e iniciados maneiras de resolver conflitos que estão afligindo cada sujeito e apontam procedimentos necessários para a resolução dos problemas, como afirma Prandi essas respostas estão preservadas no mito. É no jogo de búzios onde o orixá se comunica com os humanos, apresenta os melhores caminhos a serem seguidos, mostra o que está por trás de problemáticas enfrentadas, é ainda, no jogo em que o orixá responde a ligação entre ele e o sujeito, isso é, através do jogo de búzios o sacerdote pode descobrir qual o orixá de cada sujeito, e a divindade por sua vez informa se há ou não a necessidade de iniciação no culto, assim sendo o sujeito começa a se preparar para o seu recolhimento para os processos iniciáticos no devido tempo estabelecido pelo Orixá.

No cotidiano do terreiro, e mais especificamente durante as semanas de recolhimento para iniciações e obrigações aos orixás, percebe-se uma intensa rotina de criação e de práticas que atravessam o corpo e o simbólico, integradas ao próprio fazer ritual. Isso acontece porque as culturas de arkhé, especialmente as culturas negras de terreiro, têm no centro de suas práticas a

produção de experiências, gestos, sons, movimentos e materialidades nomeadas como “artes”. No entanto, essa nomeação não dá conta do que essas práticas realmente são, pois elas não se organizam a partir de separações entre arte, espiritualidade e vida. No terreiro, tudo isso acontece junto: o rito ensina, o corpo aprende, a ancestralidade orienta e o território forma. São práticas que carregam sentidos mais profundos do que aqueles produzidos pelas tradições clássicas ocidentais sobre arte, porque nascem de uma cosmologia em que viver, aprender, criar e cultuar não se separam.

CAPÍTULO 3

CHÃOS DE TERREIRO

Isso acontece no contato com a ancestralidade que na cosmovisão africana é simbolizada pelo chão, onde enterramos nossos mortos e de onde extraímos nosso alimento vivo e espiritual. Daí a importância do bater o chão, acordando a força vital que emana da terra e se distribui no corpo, que brota dele, fazendo elo entre presente e passado.

Sandra Haydée Petit

O presente capítulo visa descrever a partir de perspectivas afro-diaspóricas as práticas educativas e artísticas do terreiro-escola Recanto de Preta Mina Ilê de Iansã para fundamentar a noção de chão de terreiro. Para tanto, apresentamos a noção de “chãos de terreiro”, descrevendo, de forma etnográfica, as práticas artísticas realizadas durante o ritual da *muzenza* no Recanto de Preta Mina. Essa noção é composta por saberes transmitidos por meio do corpo, da oralidade, do canto, da percussão e da criação de paramentas, organizadas nas categorias: Chão de Corpografias; Chão de Oralituras; Chão de Musicalidades; e Chão de Feituras Manuais.

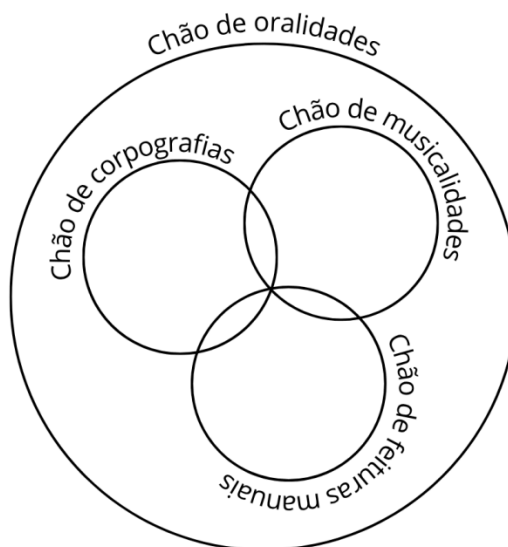
A noção “chãos de terreiro” está ligada ao próprio modo integral (Ferreira, 2020) e ao fundamento de circularidade das filosofias africanas, como exposto no referencial teórico-metodológico das Pretagogias “os saberes/conhecimentos gingam entre si e produzem novas práticas, num fluxo constante, entrelaçados pela circularidade.” (Oliveira apud Machado; Alves; Petit, 2015, p. 136-137), assim em formas confluentes no ritual da *muzenza* os chãos de terreiro se relacionam entre si e integralizados proporcionam a realização do ritual. A exemplo, durante a semana de recolhimentos, nos horários de realização da *muzenza*, chamados de “hora grande” (9h, 12h, 15h e 18h), caso não houver tamborzeiros no espaço para conduzir a percussão, o ritual não é realizado e espera-se o próximo horário. O tambor é o principal responsável por trazer os orixás ao ayê, sendo somente possível realizar a *muzenza* se todos os componentes estiverem atuantes.

A ideia de integralização da pessoa em relacionamento com a vida é dada através da costura *do modo circular*. Este proporciona que os episódios da vida sejam organizados em ciclos que se iniciam e se encerram, seguindo o movimento da continuidade, abrindo outros novos. Isso fundamenta a existência em um processo de retroalimentação que mantém o equilíbrio e a

sustentabilidade para promover um sistema de contínuo (Ferreira, 2020, p. 71-72).

A seguir, a representação gráfica da organização dos “chãos de terreiro” durante a *muzenza*, permite-nos pensar sobre a confluência e a circularidade entre cada um dos chãos apresentados - chão de corpografias, chão de oralidades, chão de musicalidades e chão de feituas manuais.

Figura 6: Representação gráfica da noção “Chãos de terreiro”.



Fonte: Arquivo pessoal da yawô-pesquisadora.

Essa estrutura em imagem é o que me parece mais próximo do que acontece durante a *muzenza*, pela qual podemos perceber os chãos em uma relação de confluência estabelecendo no espaço-tempo um encontro entre as matérias humanas na Amazônia e as divindades da espiritualidade afro-diaspórica através da sistematização de práticas rituais que gingam ao encontro da ancestralidade. Nas seções seguintes serão apresentados os chãos de terreiro - chão de corpografias; chão de oralidades; chão de musicalidade e chão de feituas manuais - objetivando a descrição das práticas. Nesse sentido, vale ressaltar, nesse ponto,

(...) o modo de operação das pesquisas etnográficas que em busca dos padrões culturais mais abrangentes que dão sentido a ritos, costumes, mitos, etc., trabalham tanto com a observação direta destes fatos como também com as explicações dos membros da comunidade sobre sua prática. (...) a utilização simultânea de ações e discursos como evidências igualmente válidas para a construção de sistemas que permitam apreender o significado, implica conceber a relação entre regra explícita e conduta, ou entre discurso e ação de um modo particular. (...). Isto significa que discursos, por uma parte, e ações, por outra, não são realidades que se opõem, nem que uma opera distorcendo a outra: seriam antes formas diferentes mas complementares de expressão de um

mesmo universo simbólico que se pode ser apreendido como sistema abstrato, mas que se manifesta através da especificidade de cada situação concreta (Magnani, 1998, p. 58).

A partir da pesquisa etnográfica, escrituras e entrevistas com sujeitos iniciados no *lócus* da pesquisa, são compreendidos os valores e símbolos que estruturam formas ancestrais negras de educação. À luz dos princípios das cosmovisões africanas que subsidiam as pedagogias, evidencia-se que esses modos de ensino recuperam sentidos milenares vinculados ao culto dos orixás.

3.1 Chão de corpografias

Para as negras e negros desterrados brutalmente da África para as Américas e cujos algozes procuraram por todos os meios destituir de humanidade, a dança foi um elo indispensável à sobrevivência física e espiritual. Assim, para nós, descendentes desses povos, a dança significa mais do que filosofia e cosmovisão, significa existir.
Sandra Haydée Petit

Os avanços impulsionados pela Lei 10.639/03 abriram caminhos para alterações fundamentais nos currículos visando garantir a presença de temáticas africanas e afro-brasileiras, bem como as suas contribuições para a formação do Estado brasileiro nos conteúdos escolares. De acordo com Petit e Cruz (2009) na atualidade existem materiais bibliográfico, sociológico, didático e paradidático que podem suprir as necessidades dos currículos, no entanto, “a dimensão filosófica das abordagens e a procura por métodos diferenciados dessas abordagens não vêm merecendo tanta atenção” (Petit; Cruz, 2009, p. 1), dessa forma, corre-se o risco de folclorização da cultura negra e/ou de superficialidade das abordagens.

Nas linhas da lei, percebe-se que nem mesmo o documento das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana (2004) oferece caminhos específicos para o educadores implementarem os assuntos afro-referenciados em sala de aula, apenas destacando, no Item “Ações educativas de combate ao racismo e a discriminações”, a “valorização da oralidade, da corporeidade e da arte, por exemplo, como a dança, marcas da cultura de raiz africana, ao lado da escrita e da leitura”. Portanto, a fim de avançar nas contribuições para a real implementação da Lei 10.639/03, a presente pesquisa visa descrever os processos educativos do terreiro

Recanto de Preta Mina, ancorando-se em fundamentos e valores da cultura tradicional africana e dos modos de vida preservados em terreiros no Brasil, e nas fundamentações teóricas de Sodré (2005), Petit (2015), Beny (2021), Melo (2025) cruzando com relatos cedidos em entrevistas por sujeitos iniciados do Recanto de Preta Mina e com escrevivências da yawô-pesquisadora no *lôcus* da pesquisa.

Desse modo, almeja-se expor as formas como a oralidade, a corporeidade e a dança estão entrelaçadas de forma intrínseca nos processos educativos do Recanto de Preta Mina durante as práticas rituais no processo iniciático, tendo aquilo que o ocidente nomeia de arte como um dos principais caminhos para a formação.

Nessa seção, o foco está na descrição dos processos educativos através das práticas corporais - nomeadas aqui como corpografias, realizadas durante a *muzenza*, ritual fundamental no processo iniciático no Omolokô do Recanto de Preta Mina. Neste ritual, os neófitos acompanhados por mais velhos (pessoas já iniciados) ocupam o salão do terreiro realizando danças dramatizadas acompanhadas por sons percussivos e cânticos visando o transe mediúnico dos Orixás. O dançar, o cantar e o batucar conduzem os neófitos às suas primeiras experiências de incorporação das divindades que retornam ao *ayê* no corpo de seus filhos/filhas para dançar e partilhar a energia vital - axé/ngunzo.

O “chão de corpografias” evidencia a dança dos orixás, realizada pelos neófitos acordados (quando não há a incorporação) e pelas próprias divindades quando incorporadas durante o transe. Nesse chão, nota-se a preservação da concepção de corpo em um terreiro na Amazônia como nos princípios das cosmovisões tradicionais africanas. Estes princípios subsidiam a Pretagogia, que compreende o corpo como “produtor de saberes, sendo o corpo parte do território natureza, e como tal elemento de sacralidade: um corpo que, por excelência comunica-se e produz fazeres e saberes” (Petit, 2018, p. 66). No ritual da *muzenza* nota-se que os corpos dos neófitos produzem saberes ancestrais enraizados nas qualidades de seus Orixás. Sendo esse corpo também natureza, integralizado a ela, exercita-se a comunicações/incorporações de demais forças que compõem o cosmos, como nesse caso os Orixás. Vale destacar o conceito de corpo-território de Sodré (2005, p. 68):

Todo indivíduo percebe o mundo e suas coisas a partir de si mesmo, de um campo que lhe é próprio e que se resume em última instância, a seu corpo. O corpo é lugar zero do campo perceptivo, é um limite a partir do que se define um outro, seja coisa ou pessoa.

As fórmulas agenciadas pelos sacerdotes nas ritualísticas da iniciação (rezas, danças, cantos, escarificações) prepararam o corpo para o afloramento de seu campo perceptível

possibilitando que ele dê vazão/passagem aos princípios cósmicos (Orixás), pois nas culturas negras o corpo é a referência.

Tudo parte do corpo, o corpo é referência. Por isso, nas culturas africanas e negras em geral, o corpo está presente em todos os rituais. Assim, por exemplo, num ritual de feitura de um santo, no candomblé, o corpo é raspado, marcado, cortado, cuidado. Também dança, canta, grita, chora, sente, enfim todos os sentidos do corpo estão em interação e ativos (Cruz; Petit, 2008, p. 5)

No terreiro, o corpo está no centro dos cuidados espirituais, é sobre o corpo onde são passados os *ebós*. É o corpo que é banhado com ervas sagradas. É o corpo que é alimentado. É no corpo onde são realizados cortes para inserções de fórmulas medicinais. No entanto, o corpo não está estático recebendo os cuidados, pelo contrário, o corpo está em intensa movimentação para realizar o ritual coletivamente e alcançar os seus pedidos. Portanto, durante as ritualísticas o corpo que está sendo cuidado, também está dançando, cantando e em repleto movimento, pois, o corpo que recebe o ebó e os banhos de ervas também passa com as próprias mãos os ingredientes em si. Dessa forma, o corpo está no centro das operações, mas também é agente ativo nos rituais. O corpo que está sendo cuidado participa ativamente do ritual de cura.

No Recanto de Preta Mina Ilê de Iansã, anteriormente à realização da primeira *muzenza* são realizadas algumas ritualísticas como *ebós* e oferendas - e outras realizações que devem ser mantidas em segredos, que preparam o corpo para o afloramento de seu campo perceptível. Aprofundando os sentidos da corporeidade dentro das perspectivas dos povos de terreiro, percebe-se o corpo como um corpo-território (Sodré, 2005) de onde é possível resgatar informações ancestrais que explicam o mito e que se dão através de práticas rituais.

A corporeidade quando pensada na perspectiva das comunidades de terreiro de origem iorubá possui como característica a associação do corpo como um microcosmos capaz de trazer em si informações de origem ancestral, explicando assim mitos e arquétipos apresentados durante a roda do xirê (Beny, 2021, p.14).

Em diálogo com a pesquisa de Daniela Beny em terreiros de origem iorubá, atualiza-se aqui esse mesmo princípio da dança como explicação do mito no Omolokô do Recanto de Preta Mina de nação Angola, pois na *muzenza* essas divindades do panteão africano também realizam os seus “pés de dança” durante as incorporações e executam movimentos e gestos que contam aos presentes suas histórias e mitos. No que tange à corporeidade para os povos de terreiro a pesquisadora Suzana Martins expõe:

O termo corporeidade refere-se ao tratamento dado ao corpo como um conjunto de elementos simbólicos estruturados para um determinado fim. No candomblé, a corporeidade é construída a partir da união espiritual decorrente

da intervenção primordial da divindade. [...] Nesse contexto, a corporeidade é representada pelo corpo em movimento - o jeito de dançar - que ostenta vestimenta litúrgica, atributos e adereços simbólicos embalados pela qualidade específica da música e do Orixá (Martins, 2008, p.81).

Portanto, é na incorporação, citada por Martins como “intervenção primordial da divindade” onde os neófitos aprendem a ser morada do invisível e a compartilhar o seu corpo-território com as forças cósmicas, permitindo assim que as divindades executem as suas danças dramatizadas.

As sonoridades que preenchem os espaços do terreiro durante as realizações das *muzenzas* são as percussões dos tambores, os cantos dos pontos-cantados e o toque dos *adjás* soando na mão dos mais velhos. Entre as duplas de neófitos e iniciados a fala não é o principal caminho para repassar os movimentos das danças, uma vez que os indivíduos estão cantando e dançando, o mais velho e o mais novo interagem através do olhar. O mais novo observa a movimentação executada pelo mais velho à sua frente, posição dos membros superiores e inferiores e ritmo dos movimentos e imediatamente repete a mesma movimentação. Portanto, o ensino durante o ritual da *muzenza* acontece de modo experiencial, os neófitos observam as movimentações dos iniciados e repetem os gestos, em semelhança ao modo de ensino no Tambor de Mina no terreiro Casa de Mina Estrela do Oriente (Benevides - PA), como relatado por Mota Neto (2008, p.149).

Os saberes rituais não estão registrados de forma escrita, e raras vezes são ensinados pelos mais experientes aos noviços, uma vez que sua transmissão acontece de maneira experiencial, no tempo mesmo em que são vivenciados pela prática ritual. Assim, cabe aos iniciantes observar a atitude dos mais experientes e, quando permitido, participar e repetir a performance observada.

Justifica-se, por isto, o fato de os noviços observarem atentamente as atitudes dos mais experientes, e iniciarem sua jornada mediúnica com pouca participação no ritual, realizando tarefas auxiliares e atuando apenas quando solicitados. Nessa modalidade de educação, a tríade observar-participar-repetir representa o movimento do processo de ensino-aprendizagem, o qual garante o repasse das tradições de uma geração a outra.

Assim, levando em consideração a realização da primeira *muzenza*, os neófitos saem ao salão sendo guiados pelos mais velhos, passadas as saudações aos quatro cantos do salão, a roda do ritual é formada e inicia-se a dança a Exú, primeiro orixá a ser devotado, e logo é colocada em prática a tríade observar-participa-repetir, onde o mais velho executa as movimentações da dança do Orixá e o neófito logo em seguida à observação começa a praticar de forma coletiva alinhada ao mais velho que o guia e a toda a roda que repete a mesma movimentação. É importante salientar que os neófitos, em sua maioria, não possuem uma vivência anterior com esse ritual, uma vez que as obrigações de iniciação são realizadas apenas

com os membros internos da casa, logo, é já dentro do ritual em que eles aprendem a executar as movimentações e entoar os pontos-cantados, bem como a entender as formas de perceber as proximidades dos Orixás.

Figura 7: Dança para Xangô durante ritual da *muzenza*.



Fonte: acervo da pesquisadora.

Ademais, outro caráter que deve ser destacado desse processo formativo é o distanciamento dos sujeitos recém-chegados no terreiro das práticas de dança de raiz afro-religiosa e que mesmo assim os modos de ensino do *lôcus* são capazes de conduzir os sujeitos por esses aprendizados. Com exceção das pessoas que possuem uma ancestralidade ligada ao terreiro ou que frequentam durante longo período o culto antes de sua iniciação, grande parte dos iniciados possuem trajetórias de vida que não estão ligadas ao universo afro-religioso ou artístico, da dança ou do teatro ou outras atividades que engajem o corpo em movimentações extra cotidianas. Pelo contrário, no terreiro estão pessoas da classe operária e que exercem diversas funções que aprisionam o corpo em movimentações cotidianas. Há as pessoas de idade que possuem alguns tipos de restrições físicas e até mesmo pessoas que frequentaram espaços de matriz cristã e possuem rigidez para agregar a dança em suas formas de culto.

No entanto, durante a *muzenza* os neófitos compreendem a importância da dança para execução do ritual, através dos valores da sacralidade “Por meio da religiosidade compreende-se o valor e a importância de cada ato, de cada gesto e de cada ser, pois se sabe que tudo, todos os seres vivos e não vivos estão intimamente próximos, entrelaçados, pois atuam em conjunto para que haja o equilíbrio pleno da natureza” (Silva, 2013, p. 67). Os

neófitos em contato com a dança dos orixás e com as letras dos pontos-cantados começam a se relacionar com os mitos e histórias dos Orixás, o cantar-dançar-batucar gera caminhos para a valorização de cada gesto que está sendo executado pelos corpos.

Busenki K. Kia Fu-Kial ao citar que nas culturas de origem africana a expressão cantar-dançar-batucar se aplica aos elementos performativos das expressões artístico-culturais e religiosas, que não dissociam os vários usos do corpo. Então, é possível considerar que esse corpo canta-dança-batuca, liga o mundo dos humanos ao mundo espiritual e transmite histórias/mitos com distintos caracteres performáticos, seja como ritual ou prática artística (Beny, 2021, p.16).

Durante o ritual da *muzenza* as divindades são evocadas (respeitando a ordem pré-estabelecida, citada anteriormente de Exú a Oxalá) através das percussões, cantos e danças incorporam em seus filhos/*kavalus*. Em suas chegadas é em comum ouvir os seus *ilás*²⁵ que anunciam a presença da divindade na terra. Em seguida, o orixá é guiado na roda do ritual onde realiza as suas danças. Visando a descrição dos gestos realizados por cada divindade durante a *muzenza* foi construído o quadro 4 - Descrição dos movimentos dos Orixás, que apresenta a ordem de evocação e aparição dos Orixás no ritual, a descrição das movimentações executados por cada um e as relações entre os gestos e os mitos das divindades apresentando suas ferramentas, temperamentos e elementos da natureza que possuem ligação. A metodologia de construção utilizada foi a pesquisa etnográfica e a descrição densa levando em consideração os participantes no *lócus* da pesquisa e a ligação direta da pesquisadora no território pesquisado desde a sua iniciação no ano de 2021.

Quadro 4: Descrição dos movimentos dos Orixás.

Movimentação dos Orixás na <i>muzenza</i>	
Orixás	Descrição
Exú	Os corpos virados para o centro da roda realizam movimentação em circulação das mãos junto com os ombros como se abrissem caminhos, enquanto a cintura ginga para os lados em harmonia com a parte superior do corpo, apontando acentuadamente os ombros e a cintura ora para a esquerda ora para a direita. Relação com o mito: Senhor da comunicação, o detentor do poder criação, responsável pelos movimentos. Sua ferramenta é um <i>ogó</i> , elemento talhado em madeira no formato fático representando a fertilidade e a abertura de caminhos.
Ogum	Os braços levemente flexionados com as mãos abertas e com os dedos esticados unidos como

²⁵ Sonoridades emitidas pela divindade anunciando sua chegada ao *àiyé*. Podem ser brados graves como o trovão (Xangô), grunhidos graves (Omólú), cantos de pássaros (Oxóssi e Ossain), sons de choro ou vibrações líricas (Oxum) entre diversas variações que identificam o Orixá.

	se fossem duas grandes espadas a diretora sob a esquerda na altura do peito, movimentam-se se distanciando e se aproximando batendo uma em cima da outra como um movimento de corte. Os pés caminham com rigidez e agilidade, elevando levemente os joelhos flexionados como em movimento de marcha caminhando para a frente. Relação com o mito: O guerreiro que detém o poder dos metais que são a matéria-prima para a criação de ferramentas e armas, que contribuem com a agricultura e a guerra. Suas espadas são símbolo de vitória, proteções e aberturas de caminhos.
Oxum	Com as palmas das mãos abertas voltadas para cima na altura abaixo dos peitos, os antebraços realizam a movimentação de abrir para as duas lateralidades simultaneamente e retornam para o centro do corpo, fazendo menção à puxar a água do rio e trazer para o corpo, em um ritmo calmo no tempo do toque <i>ijexá</i>. As pernas caminham com leveza e com o quadril solto gíngando para esquerda e para a direita. Relação com o mito: Senhora das águas doces, rios, lagos e cachoeiras, responsável pelo a doçura do amor, a auto-estima, a gestação, o poder de fertilidade e criatividade. Contam que Oxum lava primeiro suas jóias nos rios antes de banhar seus filhos. Com o seu espelho (<i>o abébé</i>), a divindade não apenas reafirma sua beleza, mas utiliza como ferramenta de guerra e vitórias estratégicas.
Xangô	A dança inicia com os dois punhos cerrados na altura do peito tocando no centro do tórax e os cotovelos erguidos em 90° para as laterais. Os braços esticam-se levando os dois punhos cerrados para frente e retornam juntos com um punho retornando para o tórax e o outro se aproxima do seu respectivo ombro, o movimento é repetido ora com o punho esquerdo tocando o tórax ora com o punho direito. As pernas caminham rígidas, em um ritmo mais lento e pesado, porém em marcha como na dança de Ogum. Relação com o mito: O Orixá da justiça, suas ferramentas são dois machados (<i>osé</i>) de duas lâminas simétricas que representam o equilíbrio e a imparcialidade. Domina elementos da natureza com o trovão e o fogo.
Iansã	Ergue-se os cotovelos em 90° para as laterais na altura dos ombros e as palmas das mãos com os dedos esticados apontam para a frente acima da cabeça. Realizam a movimentação de esticar o braço para frente e empurrar o ar com as mãos repetidas vezes de forma rápida no ritmo do barravento. O quadril balança para as lateralidades e as pernas caminham para frente de forma ágil e intensa, e com muita leveza. Relação com o mito: Senhora dos ventos, das chuvas, brisas e tempestades. Suas ventanias levam os empecilhos da vida e trazem bonança, responsável por encaminhar os mortos para o plano espiritual. Sua ferramenta é o eruexim, um espanador feito do rabo do cavalo usado para movimentar o ar e levar o que não precisa mais ficar.

Iemanjá	Com as duas palmas das mãos semiflexionadas, como se formassem conchas, juntas uma do lado da outra com os dedos se encontrando repousam na lateral da pelve e os cotovelos apontam para a lateralidade. Os braços esticam-se para a frente levando as mãos semiflexionadas e próximas uma da outra, com as palmas das mãos apontando para o centro do corpo na altura do ventre e retornam para o lado oposto da pelve. As pernas caminham de forma leve em um ritmo lento, com os pés se alternando abrindo-se para as lateralidades e retornando para o centro. Relação com o mito: Senhora das águas salgadas, conhecida como a “rainha do mar”. Mãe de muitos orixás e mãe de todos os humanos. Ela influencia na fertilidade, nos acolhimentos, cuida de muitas famílias e resolve problemas relacionados à saúde mental. Assim como Oxum, também carrega um espelho (abébê) e uma espada, seus símbolos também são peixes prateados conchas do mar.
Oxóssi	A coluna curva-se para frente até os ombros estarem na linha do quadril, a mão fica parcialmente fechada, apenas com o dedo indicador e o polegar esticados formando um “L”, a ponta do dedo indicador direito toca no encontro entre o dedo indicador e o polegar da mão esquerda. Os braços se esticam para a frente e retornam para o centro do corpo em uma dança de caça, as mãos são as flechas do orixá caçador. Os joelhos ficam levemente flexionados dando impulso para a caminhada certa. Relação com o mito: Orixá da caça, sua ferramenta principal é o arco e flecha (ofã) é reconhecido como o caçador de uma flecha só, pela sua mira certa, capacidade de precisão, formulação de estratégias, foco e sabedoria.
Ossain	Os corpos ficam de frente para o centro da roda, os braços erguem-se na lateralidade do corpo com as mãos na altura da linha dos ombros. As mãos parcialmente fechadas, apenas com o dedo indicador apontando para cima, alternando com uma sendo elevada na altura da cabeça e outra descendo levemente abaixo da linha do ombro. As pernas caminham de forma lateralizada, mantendo o virado para centros da roda. Os joelhos esticados são flexionados com o corpo se abaixando próximo ao nível médio. Relação com o mito: Orixá que detém a sabedoria de todas as plantas sagradas, possui o conhecimento de todas as fórmulas medicinais de curas e feitiços. Sua ferramenta (avivi) é composta por setes flechas e no meio uma haste central que carrega um pássaro no tempo.
Logun Edé	A dança de Logún Edé repete a mesma dinâmica e movimentação da dança de Ossain. Relação com o mito: Filho de Oxum e Oxóssi, esse Orixá carrega as qualidades de manipulações sentimentais, autoestima e sedução da mãe, bem como, as estratégias, foco e determinação do seu pai caçador. Carrega o <i>abebê</i> de Oxum e o <i>ofã</i> de Oxóssi.
Nanã	Os corpos retornam a caminhar para a frente na roda girando no sentido anti-horário. As

	cabeças ficam abaixadas e as colunas curvas o máximo que se pode em respeito à vó do mundo. As pessoas que se reochessem com o sexo feminino seguram na barra de seus vestidos e realizam movimentações em rotação com o antebraço, como se estivessem movimentando o barro utilizado na criação mundo por Nanã; enquanto pessoas que se reconhecem com o gênero masculino, juntam os punhos cerrados na frente do corpo e movimentam puxando-o para a lateral esquerda e direita alternadamente, em menção à vassoura como elemento de banimento e limpeza característico da Orixá. Os joelhos seguem flexionados durante toda a dança, caminhando de modo lento e pesado, com os pés saindo levemente do chão. Relação com o mito: Nanã cuida dos manguezais, manipulou a argila que deu formas aos corpos dos seres humanos, de seu bairro a humanidade foi criada e para ele retornará. Sua ferramenta não é de metal como das demais divindades, o <i>ibiri</i> é um cetro confeccionado comumente em palha da costa, é utilizado como símbolo de ligação entre a vida e a morte.
Omolu	A dança do velho orixá também é realizada com a cabeça baixa e a coluna curva. Os punhos cerrados e juntos direito acima do esquerdo na linha dos joelhos realizam a movimentação subindo e descendo junto, os ombros igualmente sobem e descem, gingando levemente para as lateralidades. Com os joelhos flexionados caminha-se para a frente de forma lenta e espaçada, os pés saem vagarosamente do chão. Relação com o mito: Divindade ligada à terra, às doenças, às suas curas e as transformações dos ciclos da vida. Reconhecido pelas longas palhas que cobrem o seu corpo inteiro, pois nasceu do ventre de Nanã cheio de enfermidades em sua pele, as palhas escondem sua verdadeira imagem se um grande sol radiante. Sua ferramenta é o xaxará, utilizado na mão, feito de palha da costa, utilizado para varrer espíritos negativos.
Oxalá	Ainda curvados e com os joelhos flexionados, os corpos giram de frente para o centro da roda. Com os punhos cerrados um de frente para o outro na altura da linha do joelho e os cotovelos apontando para as laterais, as mãos simultaneamente alteram-se em movimentações para cima e para baixo, fazendo menção ao pilão de Oxalá. Os joelhos se mantêm flexionados, com as pernas caminhando para as lateralidades. Primeiro a perna direita caminha, e a perna esquerda vai ao encontro dela no centro e assim repetidamente. As movimentações acontecem de forma lenta e leve. Relação com o mito: Orixá responsável pela criação da humanidade e de todos os seres que habitam a terra. Oxalá é as águas frescas e tranquilas que oferecem paz, bonança, tranquilidade, saúde e equilíbrio aos seres. Sua ferramenta é o <i>opaxorô</i>, confeccionando comumente em prata, cajado que possui três discos, búzios e em seu topo uma pomba branca em alusão à criação do mundo, a sabedoria anciã e a conexão entre orum e ayê.

Fonte: elaborado pela autora.

O quadro descritivo nos possibilita explicitar as consonâncias entre os estudos de Cruz e Petit (2008), Martins (2008), Beny (2021) e as práticas ritualísticas durante a *muzenza* no Recanto de Preta Mina Ilê de Iansã, pelas quais os corpos dançam e através do transe mediúnico recuperam gestos que apresentam as qualidades, temperamentos e ferramentas utilizadas pelos Orixás de acordo com os seus mitos. Em outras nações e vertentes de cultos afro-religiosos é possível notar múltiplas variações de movimentos executadas pelas divindades em um repertório corporal vasto, no entanto, no *lôcus* da pesquisa foi observado que durante a incorporação dessas divindades, a corporeidade está direcionada em gestos minimalistas que apresentam os Orixás cultuados no *Ilê axé*, como os que foram descritos no quadro exposto mais acima. É a repetição dos gestos, e algumas poucas variações (que são executadas geralmente por orixás com mais tempo de iniciados) que compõem a dança dos orixás nesse terreiro.

Dessa forma, a transmissão de conhecimentos orais abre espaço para ensinamento que se dá de forma não-verbal, através da dança:

Contudo, por mais que a tradição yorubá seja pautada na transmissão oral de conhecimento, o Orixá enterra - no momento do transe mediúnico - se comunica por meio de uma linguagem não-verbal, a dança. A codificação das coreografias será capaz de, junto ao acompanhamento musical, transmitir a trajetória mitológica de cada Orixá, sendo possível, através de seus gestos perceber quais as ferramentas de trabalho que manipulam, quais elementos da natureza estão relacionados e, inclusive, qual o temperamento manifesto em seu arquétipo e as interações com os outros Orixás (Beny, 2021, p.16).

Portanto, a dança ou o “pé de dança” (como é nomeado no *lôcus*) no ritual da *muzenza* é o movimento executado pelos Orixás e pelos neófitos (fora do transe) baseado em um repertório de gestos preestabelecidos de modo repetido. Ao acompanhar o “pé de dança” percebe-se que nele são apresentadas de forma latente as ferramentas utilizadas pelas divindades e que apresentam as suas qualidades e forma de trabalho. Braços e mãos, tornam-se espadas, espelhos, flechas e machados, apresentando à comunidade/ègbé/unzo fundamentos e explicações sobre o mito de cada divindade, as expressões faciais e o modo/tempo de caminhada também comunica sobre o temperamento dos Orixás. O campo perceptível aflorado entregue ao ritual e com a observação atenta se abre para esses modos de educação que se dão aos corpos integrados ao cosmos e pelo campo do sensível.

Como detalhado no quadro acima, nota-se que na dança de Oxum as mãos são movimentadas como se tocassem suavemente as águas doces e puxasse para o corpo daquele/daquela que dança. É gerando o movimento nas águas que a divindade exerce o seu poder de cura. Na dança de Iansã, o corpo movimenta o ar com os braços em semelhança ao

eruexim, afasta as energias negativas e gera dinâmica na vida. Na dança de xangô os braços tornam-se grandes machados que cortam o ar e dispersam infortúnios. Em Ogum, os braços tornam-se pesadas espadas de ferro que cortam obstáculos e abrem caminhos.

No caso dos neófitos que não possuem a capacidade de incorporação, realizam as mesmas movimentações com a mesma intensidade do início ao fim do ritual. São acompanhados por um mais velho que o auxilia com as movimentações. Não há separação entre os médiuns de incorporação e aqueles que não possuem tal habilidade, ambos participam juntos no ritual e passam pelo mesmo processo formativo. Quanto aos neófitos que possuem a mediunidade de incorporação, o cavalo/*kavalu* é o seu Orixá que deve dançar até o fim do ritual. Para exemplificar esse momento recorro a escrevivência (Evaristo, 2017) e a pesquisa etnográfica (Magnani, 1998) dos caminhos trilhados até a minha primeira *muzenza*.

3.1.1 Escrevivência e etnografia: a *Muzenza* e o terreiro-escola

Em fevereiro de 2021, com vinte anos de idade, recolhi-me no Recanto de Preta Mina Ilê de Iansã para ser iniciada no Omelokô à Orixá Oxum. Já frequentava o *Ilê axé* há pelo menos um ano. Após jogar búzios em outro terreiro, descobri que precisava retomar a espiritualidade que havia sido cuidada pela minha ancestralidade. Recordei-me do quarto de minha avó e seu altar com imagens, fios de contas e velas. Na infância, eu era impedida de fazer qualquer pergunta a respeito e não sabia distinguir o que eram aqueles símbolos. Mais tarde diante do *merindilogun* (*búzios*) sabia que faria o caminho de volta. Retomar a trajetória trilhada pela minha avó paterna. A matriarca já havia se encantado²⁶. Recorri a um tio que era o mais próximo de minha avó e das suas práticas espirituais. Com o coração aberto e cheio de afeto, ali mesmo no quarto onde passei parte da infância, Tio Ernandes me explicou cada detalhe do altar e valores iniciais do culto dos Orixás. Suas palavras era como se a minha avó estivesse ali sussurrando tudo o que eu precisava saber. Na mesma semana, marcamos uma visita ao Tatazazi Adalberto Nunes no Recanto de Preta Mina.

Em uma manhã de sábado de 2020, esperei por longas horas até o início da tarde para falar com aquele senhor alto e negro. Sua presença era familiar e aconchegante, já me sentia confortável no espaço repleto de altares, velas, tambores e imagens de Orixás. Não havia medo ou impaciência, sentia que estava no lugar onde precisava estar. Essa sensação era aconchegante. Na sala de atendimento, o Tatazazi abriu o jogo de búzios e leu a minha vida. Explicou situações que nem eu mesma conseguia enxergar, alertou sobre perigos, mas fez-me

²⁶ Termo utilizado para se referir ao processo de passagem da vida encarnada para o plano espiritual.

acreditar em minhas potências. Avisou que eu estava sendo cobrada por Exú, o senhor dos caminhos. E que havia a necessidade de ser iniciada para Oxum. Em pouquíssimo tempo já me sentia íntima daquele espaço e das pessoas que passei a encontrar no terreiro. A proximidade também estava no fato precioso de Tatazazi não ser apenas um sacerdote, mas foi o responsável por iniciar a minha avó Maria Ângela ou Yalorixá Maria Ângela de Nanã (ou como prefiro vovó Bibi). Uma das mulheres que cuidou do terreiro entre meados da década de 1970 e início dos anos 1980 quando da ausência do Tatazazi. Logo, possuo a sorte de falar que meu pai de santo é na verdade meu avô de santo, literalmente meu Tatazazi, um fato do qual me orgulho e que transborda legado e ancestralidade.

Entre os anos de 2020 e 2021, passei por diversos cuidados espirituais no Recanto de Preta Mina. Entrega de oferendas, ebós, banhos de ervas, limpezas de desobsessão. Participei de obrigações. Contribuí com atividades corriqueiras de manutenção do espaço, como varrer, passar pano, recolher o lixo, fazer pinturas, arear painéis, fazer compras no mercado etc. Dentre tantas movimentações meu corpo tornava-se parte daquele espaço. Assistia e participava de alguns rituais, vi diversas pessoas entrarem no terreiro em condições severas, mas em poucos dias saírem com o físico e espiritual renovados.

Todas às quartas-feiras (20h.), momento da tradicional gira de caboclos, comecei a sentir um despertar espiritual e começaram os eventos de incorporações, primeiramente com espíritos negativos que estavam sendo despachados e posteriormente com entidades de luz. Cabocla Braba foi a primeira entidade que incorporei. Entre 19 e 20 anos, eu estava ali seguindo um propósito que pulsava forte em meu coração. Era desgastante. Perder o controle do seu próprio corpo na frente de várias pessoas desconhecida, saber que estava sendo julgada, era preciso muita resiliência para perseverar nesse caminho desconhecido. As giras terminavam à meia-noite, horário em que voltava para casa no último ônibus. Muitas vezes, ia para casa de uma amiga. Escondida de minha mãe que professa a fé evangélica, para ela dizia que estava em ensaio de teatro. Sabia que seria algo muito forte para ela saber do resgate de minhas raízes afro-religiosas.

Posteriormente, a todos os cuidados necessários, Tatazazi abriu o jogo de búzios mais uma vez e Oxum respondeu que estava no momento de minha iniciação. Respeitamos a vontade da divindade. Em fevereiro de 2021 eu me recolhi para o sagrado. Éramos um coletivo grande de pessoas pagando várias idades de santo, os neófitos eram: Cristian de Ogum, Elizandra de Oyá, Silvia de Oyá e eu, Correnteza de Oxum. Passados os ritos da primeira noite, acordamos no *roncô*, às 4hrs da manhã para tomar banho, em seguida o jejum e às 9hrs iniciamos a primeira *muzenza*. Todos os recolhidos entraram no salão, fui conduzida por uma

pessoa mais velha pelo salão do terreiro, dançamos saudando os quatro pontos do salão, em seguida formamos uma grande roda que girava em sentido anti-horário. A pessoa que me conduzia estava de frente para mim, ela caminhava de costas para a roda, enquanto eu repetia sua movimentação andando para frente. Dançávamos o *barravento* enquanto uma *Yalorixá* fazia a saudação aos Orixás e após a ela, repetíamos respectivamente as frases: “Larôye Exú” (Salve o mensageiro), “Ogunhê Patacori ô” (Ogum vive), “Ora iê iê Oxum” (Olha por nós, mãezinha).

Em seguida, começamos as danças para cada Orixá, eu fitava os braços da pessoa que me conduzia e repetia a sua movimentação, sem falas, sem demais indicações, apenas os gestos nos conduziam. Enquanto eu reparava em quem me guiava, essa mais velha estava atenta em mim e nas outras pessoas que formavam a roda, para respeitar o tempo coletivo, os momentos de parar, os momentos de voltar a dançar e conferir se estávamos alinhadas ao que estava sendo feito. Após cantar para Ogum, era o momento de cantar para Oxum, dona de minha cabeça, cantamos três pontos-cantados, e em meio a dança, a percussão intensa de tambores e às saudações “ora iê ie ô Oxum” senti uma grande emoção transbordando de dentro de meu peito, sabia que eu estava emocionada pelo cruzo de acontecimentos que me levaram até aquele exato momento de retomada de minha ancestralidade e legado de minha avó. Mas parecia que aquilo que eu sentia era muito maior que apenas os meus sentimentos, então tudo transbordou-se em água, de meus olhos escorriam correntezas que eram impossíveis de serem contidas.

Dançamos até o fim do ritual que dura em média de uma hora e meia até duas horas, nos recolhemos de volta ao *roncô*, e logo em seguida às 12hrs retornamos ao salão do terreiro para a segunda *muzenza* do dia. Nesse momento, entendida a dinâmica do ritual, aprendida a maior parte das danças, começava a memorizar alguns pontos-cantados. As mais velhas acompanhavam a realização do ritual, no início, sopravam um pó branco em nossas cabeças com o intuito de preparar para o transe, o *adjás* soavam intensamente perto de nós, os tambores pulsavam tocando no fundo do meu coração. Na dança de Oxum meus braços subiam e desciam, jogando as águas doces em meu corpo, uma lentidão começou a tomar conta de mim. Concentrei meu olhar em minhas mãos, todo o som exterior se tornava longe, escutava gritos chamando por Oxum, de repente minha visão foi ficando turva como se caísse em um sono que chegou lentamente. Quando me dei conta, não tinha mais controle de meu corpo, minha consciência não me dominava mais, minha face estava lânguida, peitos estufados, quadris leves e braços soltos, eu e Oxum éramos uma só. Sentia-me acolhida por seu amor, sua leveza pairava sobre o meu corpo, eu estava no melhor lugar do mundo, suas águas doces abrandaram

qualquer sentimento ruim, sua presença confirmava que dali em diante, minha vida seria mudada para melhor, pois Oxum também habitava o meu corpo.

Após o Orixá realizar seu “pé de dança” é pedido que ele continue incorporado sem “soltar a cabeça”, ele fica na roda e dança para os demais Orixás com potência e vigor. Após a *muzenza* retornamos para o *ronko*. Trocávamos experiências e aguardávamos as próximas ritualísticas.

Ao notarmos a presença da dança nas práticas rituais do terreiro Recanto de Preta Mina como forma de ensino, percebemos que essa linguagem artística não possui um caráter de avaliação ou julgamento, dispensando crítica a um suposto modo errado ou a excessiva procura pela excelência no modo de executar cada gesto. Nesse processo formativo não existe a aplicação de notas que quantificam a capacidade dos sujeitos. A arte, aqui compreendida como um modo de vida, possui o papel pedagógico e filosófico de partilhar os saberes dos mitos dos Orixás e conduzir os neófitos pelo caminho do sensível visando a aproximação entre os sujeitos e os princípios cósmicos e as divindades.

[...] a dança é um ponto comum entre todos os ritos de iniciação ou de transmissão do saber tradicional. Ela é manifestadamente pedagógica ou ‘filosófica’, no sentido de que expõe ou comunica um saber ao qual devem estar sensíveis as gerações presentes e futuras. Incitando o corpo a vibrar ao ritmo do cosmos, provocando nele uma abertura para o advento da divindade (o êxtase), a dança enseja uma meditação, que implica ao mesmo tempo corpo e espírito, sobre o ser do grupo e do indivíduo, sobre arquiteturas essenciais da condição humana (Sodré, 1988, p. 124).

Essa definição da dança no terreiro como um ato de meditação para Sodré vai ao encontro das ensinagens de terreiro. A concentração em um estado meditativo proporciona aos sujeitos o contato com as divindades e seus saberes, logo, é através dos corpos e espíritos engajados nos gestos da dança ritual que se ensina sobre os mitos das divindades e perpetuam os seus ensinamentos milenares no corpo dos indivíduos.

A dança ritualiza o natural e realiza, junto com a musicalidade dos instrumentos e da voz, o encantamento da vida. Dança-se o cotidiano, como também o extraordinário, o belo, aquilo a que somos gratos/as: as doações de vida - nascimento, batismo (cerimônia do nome), aniversários diversos, saúde, alimento - as passagens que nos fazem crescer em espiritualidade, experiência e sabedoria - o tornar-se mulher/homem, iniciada/o, integrada/o, mais próxima/o dos segredos existenciais. A dança é também o que nos faz transcender a dor, a angústia, a injustiça, a humilhação, a tentativa de redução e de aniquilamento, lembrando-nos de quem somos, gerando a força espiritual que engrandece, potencializa e sacraliza (Petit, 2015, p. 73-74)

É durante o ritual da *muzenza* onde os iniciados entram em contato com as energias sagradas através de seus corpos, e é a dança que conduz os neófitos aos primeiros aprendizados

preservados pela comunidade afro-religiosa. As tradições negras percebem na dança um campo aberto para comunicações entre as humanidades e as divindades. Em entrevista realizada para essa pesquisa, quando questionado sobre elementos artísticos como parte do processo iniciático, Tatazazi Adalberto Nunes explica que a dança faz sim parte da iniciação, no entanto não como finalidade artística, mas sim com finalidade ritual.

Correnteza Braba - E na sua compreensão, elementos artísticos como a dança, o canto, o toque, os artesanatos, fazem parte desse processo iniciático?

Tatazazi Adalberto Nunes - Sim, totalmente. Não vai ter aquela energia, mas há realmente um trem ali que influi muito e vem do afro. (Nunes, 2026, s/p)

O sacerdote reafirma as contribuições diretas das “expressões artísticas” como a dança e o canto no processo iniciático do Omelokô, pois, como supracitado, é através da dança que os neófitos alcançam os saberes partilhados pelo sagrado. Em seguida, são importantes duas afirmações do Tatazazi: 1) quando observa que “vem do afro”, ao que percebe-se o reconhecimento das influência das culturas africanas tradicionais, culturas de *arkhé*, mantidas nos rituais iniciáticos do Omelokô, fundamentadas nas manutenções de tradições negras que são atualizadas até a contemporaneidade nesses territórios, como o terreiro; e 2) ao afirmar que o ritual “não vai ter aquela energia”, pois o sacerdote pontua a diferenciação entre as produções artísticas, com finalidades cênica, bem como as práticas religiosas executadas no terreiro, e suas criações na cena. Dessa forma, a dança/chão de corpografias é uma forma de acessar conhecimentos sacralizados das comunidades negras, quando, apesar da pulsão de expressão artística, o seu objetivo é pedagógico e filosófico.

Nesse caminho, Agrinez Melo em *A poética matriarcal dos orixás e encantados: o ara ritual mulher negra no teatro ancestral* (2025) distingue as vivências religiosas da vivência cênica, complementando o pensamento do Tatazazi Adalberto Nunes de distinção entre as práticas.

Tanto as vivências religiosas, quanto as investigações cênicas são ritualizadas, mas não são a mesma coisa. A vivência religiosa na matriz africana é vivenciada em rituais, onde a energia dos Orixás e encantados e seu fazer é envolvido em segredos, já o teatro ritualizado pode beber da fonte energética dos Orixás e encantados, mas constrói seu próprio lugar de transcendência (Melo, 2025, p. 21)

Desse modo, percebemos que o corpo no terreiro ao recuperar os gestos ancestrais é concebido como uma fonte de saberes, um corpo-território que comunica ensinamentos ancestrais dos Orixás. Os modos de vida preservados em territórios de tradição negra possuem o cantar-dançar-batucar como fonte de acesso a forças cósmicas, pois que através de suas ritualidades preservam e recriam memórias mitológicas. A dança no ritual da *muzenza* é a fonte de ensino sobre as divindades e o meio para aflorar o campo sensível dos sujeitos que passam

pelo processo iniciático, partilhando o próprio corpo com forças invisíveis divinizadas. Assim, os sujeitos comentam tempos e dimensões que alimentam a vitalidade da comunidade.

Esse corpo em trânsito liga o passado ao presente, o físico ao espiritual, o transcendental ao natural, internalizando o gestual e a movimentação durante o processo de iniciação na religião. A corporificação com o orixá é a principal manifestação de alegria e do ápice da festa, é a ocasião em que ele serve como meio de comunicação entre orixá e seres humanos através da expressão não-verbal, simbolicamente representando os atributos pessoais do orixá. O corpo passa a ter essa função, além de entreter a comunidade religiosa e os espectadores (Martins, 2008, p. 39).

No ritual da *muzenza* os sujeitos deixam de reproduzir as movimentações cotidianas e emergem em movimentos e gestos extra cotidianos ancorados nas práticas ritualísticas negras, ainda que não possuam repertório corporal ou conhecimentos aprofundados nas danças dos Orixás. Os indivíduos são conduzidos pela estrutura da prática ritual (o toque dos tambores, o canto, a dança e ensinamentos orais) que geram um pertencimento e a noção de sacralidade sobre o corpo, o território e as práticas rituais. Possuindo o corpo como referência e fonte de saber, é a partir dele que emergem saberes que agregam valores na trajetória espiritual de cada indivíduo. Observando e repetindo os gestos propostos na mitologia dos Orixás, cada sujeito, em transe ou não, passa a criar contato e intimidade com os princípios cósmicos e a aprender-se de forma integrada.

3.2 Chão de oralituras

*E é pela palavra ritual que se fertiliza o ciclo vital
fenomenológico, consenso dinâmico entre o humano e o divino,
os ancestrais, os vivos, os infantes e os que ainda vão nascer,
num circunscrito integrado de complementaridade que assegura
o próprio equilíbrio cósmico e telúrico.*

Leda Maria Martins

A presente seção busca dar ênfase nos aprendizados que acontecem através da verbalização de conhecimentos, transmissões orais que contribuem com o processo iniciático no terreiro. Percebe-se que essa prática ocorre em consonância com os saberes dançados, tecidos, cantados e batucados no processo iniciático que se dão no campo da educação moral e práticas de aconselhamentos. Como sugerido por Mota Neto (2008, p. 138), “esses valores são manifestados no terreiro tanto de forma verbalizada – nas rodas de conversa, na prática do aconselhamento, nos sermões, nas narrativas míticas, nas doutrinas –, quanto nas relações interpessoais cotidianas e em determinados rituais”.

No *locus* da pesquisa, durante a semana de recolhimento para iniciação no culto, nota-se a intensa prática da oralidade entrecruzada às práticas rituais. É nos intervalos entre as *muzenzas* no *ronkó* que os neófitos alcançam a oportunidade de trocar saberes e experiências com os seus pares recolhidos, e também de tirarem dúvidas e obter aprendizados com pessoas já iniciadas, *yawôs* e *Babalorixás/Yalorixás* presentes na obrigação. Essas trocas verbalizadas visam complementar as experiências vividas durante a execução do ritual, construindo sentido sobre as realizações ritualísticas, além de prepararem o neófito para o zêlo de suas divindades após o período de recolhimento.

Assim, essa seção apresenta a noção “chão de oralitura” ancorando-se nos princípios da cosmovisão africana que subsidiam a Pretagogia. Nesse ponto, dá-se ênfase à tradição oral que é perpetuada:

valorizando o conhecimento que é produzido e repassado por meio da oralidade, seja por meio da fala, dos sons manifestados pelos elementos da natureza (seres humanos e demais seres), pelos instrumentos, musicais ou não, que contam e recontam os cortejam de vida de cada povo (Silva, 2023, p. 66).

A oralidade no terreiro Recanto de Preta Mina está presente em muitas atividades, sejam essas em atividades do cotidiano ou práticas rituais. E é por meio da fala em suas mais diversas formas que os conhecimentos são repassados ora para todos os presentes, ora de maneira individualizada. A respeito das formas das obras literárias orais, tais conhecimentos são extensos e podem ser observados na relação descrita por Altuna (1993).

Fórmulas rituais: orações, invocações, juramentos, bênçãos, maldições, fórmulas mágicas, títulos, divisas.
 Textos didáticos: provérbios, adivinhas, fórmulas didáticas, cânticos e poesias para crianças.
 Histórias Etiológicas: explicações populares do porquê das coisas, evoluções das coisas até ao estado atual.
 Contos Populares: história só para divertir.
 Mitos: todas as formas literárias que utilizam símbolos [...].
 Poesia variada: amor, compaixão, caça, trabalho, prosperidade, oração.
 Poesia Oficial: histórica, privada (religiosa, individual) comemorativa (panegírica), poesia culta, ligada às castas aristocráticas e senhoriais; poesia sagrada cantadas nos ritos religiosos e mágicos, em cerimônias de sociedades secretas, em ritos fúnebres, poesia que interpreta os mistérios da vida e da morte; poesia popular, cantada nos jogos a volta do fogo, transmissora de ensinamentos morais e históricos.
 Narrações Históricas: listas de pessoas e lugares, genealogias, histórias universais, locais e familiares, comentários jurídicos, explicativos, esporádicos e ocasionais (1993, p. 37-38).

No cotidiano do *locus* da pesquisa, podemos observar a literatura oral sobretudo nas formas de fórmulas rituais, textos didáticos, histórias etiológicas e mitos. No recorte do período

iniciático, os ensinamentos passados pela oralidade são: as rezas antes e após o *ajeum*²⁷; as rezas ao nascer do sol e ao pôr-do-sol; reza para despertar elementos sagrados; letras de pontos cantados; explicação de fundamentos; mitos dos orixás; histórias de vida; histórias que se passaram no terreiro; aconselhamentos e ensinamentos morais; os preceitos que devem ser seguidos e formas de zelar dos orixás.

Durante o recolhimento, os neófitos precisam tomar um banho de ervas sagradas chamado de *abó*. Para se potencializar o poder das plantas, esse precisa ser despertado por rezas específicas e a ativação através de sonoridades produzidas com as palmas da mão, o *paó*. O neófito obtém esse aprendizado nos primeiros dias de recolhimento e compreende ainda o sentido da palavra para as comunidades de *arkhé*, que não estancam a palavra no sentido de comunicações do cotidiano e repasse de informações de modo vazio. Para essas sociedades, sobretudo as de tradições negras, as palavras também possuem energia vital - poder de realização, ativação, movimentação - assim como foi na criação do cosmos. Lopes e Simas (2020, p. 42) observam que “da mesma forma que, no ato da Criação, a palavra divina do Ser supremo veio animar as forças cósmicas que se achavam estáticas, em repouso, a palavra humana anima, põe em movimento e desperta forças que se encontram estáticas nas coisas”.

Ademais, é através da fala que são repassados os conhecimentos milenares das comunidades de *arkhé*. Assim, a fala possui o papel de preservação das sabedorias cultivadas pelas ancestralidades dessas comunidades.

uma sociedade oral reconhece a fala não apenas como um meio de comunicação diária, mas também como um meio de preservação da sabedoria dos ancestrais [...] um testemunho transmitido verbalmente de uma geração para outra. [...] a música encontra-se de tal modo integrada à tradição que algumas narrativas somente podem ser transmitidas sob a forma cantada (Vansina, 2010, p. 139-140).

É indubitável que a oralidade é importante pilar da educação das tradições negras africanas e afro-diaspóricas, pois é através das palavras que os ensinamentos milenares são preservados e repassados entre as gerações, grafando os sujeitos no território. Nesse sentido, evocando o poder da palavra proferida ao lado do pensamento de Leda Maria Martins (1997), que ao contextualizar de modo escrito a história da tradição do congado na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, no Jatobá, Belo Horizonte, funda o conceito de oralituras para se referir aos atos de fala e *performance* dos congadeiros.

matizando nesse termo a singular inscrição do registro oral, que como *littera*, letra, grafa o sujeito no território narratório e enunciativo de uma nação, imprimindo, ainda, no neologismo, seu valor de *leitura*, rasura da linguagem,

²⁷ Utilizado para se referir ao alimento ou ao ato de comer.

alteração significativa, constituinte da diferença e da alteridade dos sujeitos, da cultura e das suas representações simbólicas (Martins, 1997, p. 21).

Nesse viés, compreende-se a palavra proferida no cotidiano do terreiro como portadora de axé, e de conhecimento, que inscreve os sujeitos no território condensado das matrizes africanas, que é o terreiro. Ao realizarem as trocas de conhecimentos entre mais novos e mais velhos nesse espaço, os sujeitos estabelecem vínculos afetivos entre os “irmãos de santo” e entre humanos e divindades dessa “família de axé”. Assim, na presente pesquisa denominamos as trocas orais realizadas no terreiro como oralituras.

Ao contrário do texto escrito, que guarda a palavra, oferecida circunstancial e solitariamente ao seu leitor, que com ela estabelece ou não vínculos de prazer, de saber e de reescritura, a palavra oral existe no momento de sua expressão, quando articula a sintaxe contígua, através da qual se realiza, fertilizando o parentesco entre os presentes, os antepassados e as divindades (Martins, 1997, p. 146).

Ao compreender a tradição oral como "testemunho transmitido verbalmente de uma geração para outra" (Vansina, 1982, p. 159), nota-se nos períodos de recolhimentos no *lôcus*, em que as histórias de vida dos sujeitos presentes aparecem nas conversas informais, ensinamentos morais e de cuidados e preservação do zelo com a espiritualidade. A partir de histórias de vida em que os mais velhos apresentam aos mais novos a importância dos procedimentos realizados dentro do terreiro, ao conhecerem esses jovens neófitos os relatos íntimos dos sujeitos mais velhos com as suas divindades, passam a criar a dimensão da força gerada naquele território.

Recordo-me que durante o recolhimento de um barco, nos momentos que antecederiam o ritual do *borí*, obrigação em que são realizadas oferendas a todos os orixás da casa e antecede a obrigação de feitura do santo chamada de “obrigação maior”, ainda havia paramentas de Orixás que não tinham sido bordadas devido à grande quantidade de serviços existentes e o baixo número de pessoas contribuindo naquela obrigação. No entanto, para ser realizado o ritual é imprescindível que todos estejam portando os elementos de seus orixás e vestes rituais (contra-egun, senzala, moka e fios de conta), pois é nesse ritual que esses elementos são sacralizados e recebem o *axé* da obrigação. Ao perceber que os *yawôs* presentes não estavam dando conta da quantidade de afazeres, o Tatazazi Adalberto Nunes passou pelo salão do terreiro, sentou-se em um pequeno banco de madeira, chamado de *apoti* (banco utilizado apenas por *yawôs* durante o preceito), juntou alguns fios de palha da costa e começou a tecer um contra-egun junto a um senhor de aproximadamente cinquenta anos de idade que estava ali para passar pelo *borí*.

Eu estava ali perto acompanhando aquele momento de trocas entre os dois sujeitos. Tatazazi aproveitou o momento para tirar algumas dúvidas que estavam tomando a cabeça do homem que se preparava para o ritual. No diálogo, o sacerdote explicou a finalidade do *borí*, o porquê de usar o contra-egun, por quanto tempo e em quais ocasiões. Além de conversar sobre a herança negra que era cultuada no terreiro, quando o neófito havia comentado sobre sonhos com cenas de violência que se passavam em senzalas, sonhos que tivera durante as noites de recolhimento.

Essa *escrevivência* não relata apenas os modos de ensino através da oralidade durante o recolhimento, mas aponta um valor precioso para a educação de terreiro, a humildade. E isso fica evidente nas decisões tomadas pelo Tatazazi em realizar atividades e posturas que são direcionadas a yawôs e não a um sacerdote de sua idade - sentar em uma apoti e tecer o contra-egun - na contramão do ego, momento em que muitos se preocupam com fios de conta cheios de adornos e supervalorizam a iniciação. O sacerdote com mais de cinquenta anos de iniciado tece uma paramenta considerada “simples” de ser feita, ao trançar palhas da costa e contribuir com um sujeito que passaria “apenas” pelo *borí*, ritual que antecede a iniciação.

A respeito desses valores morais como a humildade, Mota Neto (2008) afirma que aqueles estão nas estruturas organizacionais religiosas das matrizes africanas. Lembra o autor que “essa religião [Tambor de Mina], como as outras de matriz africana, elabora seus fundamentos e organiza sua ritualística sob uma forte base moral ancorada na prática da caridade e nos valores de reciprocidade, respeito, cuidado e humildade” (Mota Neto, 2008, p. 138). Assim, o aprendizado desses valores acontece logo no começo do processo iniciático. Em entrevista para essa pesquisa, a Yawô Roberta de Yemanjá comenta sobre os valores da humildade e respeito pela hierarquia do terreiro.

Roberta de Yemanjá: O que eu aprendi de mais fundamental é a questão do respeito, respeito tanto com os mais velhos quanto da hierarquia, né? Porque às vezes o irmão, não é porque ele não tem mais tempo de casa, pode ser que ele tenha ou não tenha, mas ele tem um conhecimento. Ele não deu uma obrigação de cinco anos, mas ele tá há muito mais tempo lá, então ele já viu muita coisa, então eu baixo minha cabeça e pergunto, não é? humildade. Talvez isso seja tanto da minha mãe, minha mãe Yemanjá, né? Desse lado dela, de também de ser acolhedora, observadora, então eu tenho essa parte. Então essa parte do respeito, por exemplo, a Bela é mais nova do que eu, né? Mas ela tem mais tempo, tem uma obrigação mais à frente, e eu tenho 45 anos [de idade], vou completar 45 anos, mas eu tenho o respeito pela Bela, se ela falar que é assim, então vai ser assim, né? Então... com todos, por exemplo, tem a mãe [Yalorixá] que tem 20 anos, mais ou menos [de idade], né? mãe Juliana, então eu respeito, peço a benção. Eu acho que a gente tem que se colocar no nosso lugar que Orixá também é isso né? é humildade, é se colocar no lugar do outro, né? poder ajudar quem a gente puder de qualquer forma, eu sempre penso comigo assim e peço em minhas orações, se eu não souber fazer

aquilo, mas pelo menos uma palavra amiga, né? um ombro, um aconselhamento que eu consigo dar para o meu irmão.

Nesse trecho da entrevista, é possível observar o profundo respeito à hierarquia praticada dentro do terreiro, a qual se estabelece pela idade de iniciado ou “idade de santo”, que representa o tempo de iniciação que a pessoa possui. Essas idades são confirmadas pelo tempo de obrigação paga - Yawôs: 1 ano, 3 anos, 5 anos; Babalorixás/Yalorixás: 7 anos, 14 anos; Tatazazi: 21 anos. No entanto, essas idades, no sagrado, muitas vezes contrastam com duas condições: a) a idade biológica do sujeito e b) o seu tempo de casa. Através do relato da yawô, é notório que os valores morais do respeito e da humildade refletem na sua relação com os demais sujeitos desse território. Para os povos de terreiro, o tempo representa a quantidade de conhecimentos que os sujeitos obtêm. Portanto, ainda que a entrevistada tenha 45 anos de idade biológica, no terreiro possui 5 anos de iniciada, quando precisa pedir bença à jovem de 20 anos que já possui a obrigação de 7 anos, além do cargo de *Yalorixá*.

Outrossim, está o respeito pelo tempo de casa, quando o tempo cronológico em que a pessoa está presente e/ou iniciada no terreiro destoa do seu tempo de “obrigação paga”, sendo possível que haja *yawôs* que estejam há quatros/cinco anos iniciados, mas só tenham sua obrigação de 3 anos. É comum também pessoas demorarem para realizar a sua obrigação de 7 anos, e os motivos podem ser por não haver uma cobrança por parte das divindades ou conflitos com agendas de trabalho. No entanto, é a presença física ao longo de todo o tempo vivenciado no terreiro que confere ao sujeito a obtenção de saberes, como narra Roberta de Yemanjá quanto ao respeito por alguém que ainda que não tenha a sua obrigação paga, “mas ele tem um conhecimento” que foi adquirido na experiência de terreiro.

É através da oralidade que os neófitos passam a conhecer as primeiras nuances sobre seus orixás, quando a partir de trocas com mais velhos e mais novos estabelecem relação de intimidade com o plano matéria (*ayê*) e o espiritual (*orum*). No cotidiano do terreiro, quando os atabaques não estão sendo tocados, quando os *adjás* estão parados, quando a pomba-gira não está gargalhando e a preta-velha não está rezando, é hora das bocas humanas falarem e suas histórias serem contadas. O terreiro é lugar de socialização para todas as pessoas que o frequentam. Pela oralidade são trocadas as mais diversas experiências de vida (e quase morte) dos sujeitos que constroem suas trajetórias de busca através das sabedorias ali preservadas.

No Tambor de Mina, da mesma forma, os saberes da tradição são socializados de uma geração a outra nas relações de comunicação direta, nas conversas e no convívio diário, utilizando-se de narrativas orais que veiculam as memórias coletivas da religião e do povo-de-santo. Nessa cultura educativa, a idéia de

experiência é fundamental, uma vez que a sabedoria é adquirida na prática religiosa cotidiana, ao sabor do tempo (Mota Neto, 2008, p. 125).

Conversa-se no salão principal, na calçada, na porta de entrada, na frente da cafua, na cozinha e no roncó. Só não tem conversa quando o Orixá está em terra, afora isso você entra falando e sai falando ainda mais. É como Exú, o senhor da comunicação que se alegra nas trocas de oralidades no terreiro, espaço vivo de trocas orais pulsantes. Antes ou após as cerimônias, giras ou festas, é comum que pessoas recém-chegadas tenham a oportunidade de conhecer outras pessoas que também estão se aproximando do terreiro, ou entre aqueles/as que já estão há mais tempo. Acompanhada de um copo de café, cigarro ou apenas a necessidade de contar sobre a sua própria experiência, esses laços vão sendo formados através da oralidade. Nas giras de quartas-feiras, em que são realizados atendimentos de limpezas e passes energéticos, chamadas de giras de desobsessão, há uma grande rotatividade de pessoas. Isso porque nem todos precisam ser atendidos por um longo período, ou serem iniciados na casa. Pelo contrário, em sua maioria os atendimentos possuem uma quantidade específica de vezes, os quais precisam ser iniciados e finalizados, com determinado ritmo de tempo. É também através da fala, durante a consulta dos búzios, no atendimento com o Tatazazi, que o/a recém-chegado/a ao terreiro irá narrar todas as motivações que lhe encaminharam até ali.

Ao pontuar a educação moral e a prática de aconselhamento nas práticas do cotidiano do terreiro, Mota Neto (2008) identifica as narrativas históricas e mítico-lendárias como elemento educativo nesse território. Bem como a dança, a oralidade contribui para o repasse dos saberes mito-poético dos orixás.

Os conselhos, portanto, além do valor cultural que possuem, por veicularem narrativas históricas e mítico-lendárias, são também um forte elemento educativo dessa religião, ao transmitirem os saberes ancestrais e orientarem a vida dos membros da comunidade, resguardando, desse modo, as seculares tradições do Tambor de Mina (Mota Neto, 2008, p. 148).

Diante do exposto, nota-se que a oralidade no terreiro contribui com o ensino de valores que sustentam as tradições negras e as religiosidades/espiritualidades africanas e afro-brasileiras. O repasse de conhecimentos verbalizados possibilita a permanência e atualização da cultura de terreiro no contato da troca de saberes entre as gerações mais velhas e as gerações mais novas. No processo iniciático, o ensino de rezas, valores e mitos preparam os neófitos para agenciarem os elementos que compõem as liturgias praticadas no ilê axé, ao ponto em que constroem através do tempo de vivência no território um arcabouço de saberes ritualísticos e morais.

Nesse caminho, uma vez que a dança dos orixás na *muzenza* exige um estado meditativo dos neófitos para o transe e para o contato com os princípios cósmicos, no “chão de oralituras”, a palavra proferida é caminho para alcançar conhecimentos que se dão pela oralidade, complementando as práticas rituais. Dançando se refaz o mito no corpo, sendo morada do invisível. Ao oralizar, são partilhados saberes que corroboram para os neófitos construírem sentidos, aprenderem repertórios mitológicos e morais, bem como gerar experiências nesse campo, intimidados com o outro e com o meio, grafando-se no território.

3.3 Chão de musicalidades

A presente seção visa apresentar a noção “chão de musicalidades” descrevendo as práticas musicais como parte do processo formativo realizado durante a *muzenza* no Recanto de Preta Mina Ilê de Iansã. Nesse sentido, mobiliza-se os sentidos do cantar, as letras dos pontos-cantados, suas finalidades rituais e pedagógicas, e a percussão dos tambores, em um dinâmica indissociável de práticas pedagógicas/pretagógicas ancoradas nas tradições orais das culturas africanas. Essas possuem a música como parte da sua tradição oral, ou seja, concebem a música como meio de partilha de conhecimentos através de sons percussivos e cânticos.

O tambor é importante instrumento das religiões de matrizes africanas, além de elemento fundamental para as musicalidades presentes no terreiro. Historicamente, os tambores e batuques foram perseguidos por leis de controle e códigos de posturas como mecanismos de repressão, por parte do Estado, às populações negras e suas manifestações culturais e religiosas, como problematizado mais acima. No entanto, as tentativas de apagamento dos cultos negros nas cidades brasileiras não foram suficientes para abafar o eco das percussões africanas, como também não foram capazes de exterminar as culturas negras de terreiro. Desse modo, até a atualidade, os tambores seguem presentes e pulsantes em diversas manifestações das tradições negras no amplo território brasileiro, como no congado, no maracatu, no tambor de crioula, no jongo, no samba de roda e nos rituais afro-religiosos em terreiros, como no caso do nosso Recanto de Preta Mina Ilê de Iansã.

Figura 8: No canto direito, os três atabaques cobertos no salão do Recanto de Preta Mina



Fonte: Alex Costa.

O conjunto dos três atabaques, rum (maior), rumpi (médio) e ilé (menor), cria o ritmo para a realização das práticas rituais e constroem diálogos com o mundo sagrado e os princípios cósmicos, pois é através do toque dos tambores que os Orixás/Inquices/Voduns são evocados para dançar na terra. O tambor é o elo entre os homens e as divindades. Esse fundamento está explicitado no mito bakongo de criação do tambor/*ngoma*:

Os mais velhos dizem que um dia, cansado da solidão do poder, Zambiapongo, o ser supremo dos cultos angolo-congoleses foi tomado pela tristeza e cogitou desistir da criação do mundo. Os inquices, seus filhos, resolveram alegrá-lo para que a criação não fosse interrompida.

Katendê, o Senhor da medicina da floresta, macerou as folhas e preparou um banho para refrescar Zâmbi. Zaratempo criou as estações do ano, o calor do verão, os dias amenos do outono, o frio do inverno e as floradas da primavera. Matamba, a dona do balé espantoso dos relâmpagos, foi a próxima a tentar alegrar o Pai maior. Vunji trouxe as crianças que começaram a dar cambalhotas e subir nas árvores. Angorô inventou o arco íris depois da chuarada. Gongobira coloriu os rios com peixes coloridos. Dandalunda mostrou a força das cachoeiras. Mutalambô caçou um pássaro gigante com a sua destreza de flecheiro. Nkosi forjou ferramentas diversas. Lembarenganga preparou um cortejo de pombas, cabras e caramujos. Zâmbi agradeceu o esforço dos inquices, mas continuou triste.

Finalmente restava Zazi o Senhor do fogo. Saberá ele de alguma coisa que pudesse acabar com o banzo do Pai? Zazi consultou o oráculo para saber como alegrar Zâmbi. E seguindo a ordens do adivinho, sacrificou um bode branco, retirou a pele do bicho e repartiu a carne entre os inquices. Em seguida usou o fogo para tornar oco o pedaço de um tronco seco da floresta. Sobre uma das extremidades do tronco Zazi esticou o couro do animal e inventou NGOMA – O PRIMEIRO TAMBOR.

Zazi começou a percutir o couro com toda a força e destreza. Aluvaiá, aqueles que os yorubás conheciam como Exú e os fons como Legbá gingou os sons do tambor de Zazi. Em seguida todos os Deuses do Congo ao batuque sincopado do Ngoma fizeram a primeira festa na manhã do Mundo.

Zâmbiapungo alegrou-se com o fuzuê e deu a Zazi o título de Xicarangomo (expressão oriunda do quicongo Nsika+Ngoma= o tocador de tambor). E anunciou que a criação não iria parar, que viessem crianças, mulheres e homens para escutar o Ngoma cantar dançar e alegrar a vida. É por isso que os bacongós dizem que Ngoma, o tambor, será o pai de todos os que transgridam a dor em desafios de festas e liberdade. Sua bênção, Ngoma, nosso pai tambor! Nós estamos no mundo para celebrá-lo! (D2, 2020, faixa 6)²⁸

Observam-se no mito os iniquices engajados em restabelecer a alegria e festividade do senhor supremo da criação. É quando a musicalidade do ngoma/tambor passa a ser a solução para dar continuidade às pujanças de vida e criação no mundo das divindades e dos humanos, em um período em que nem mesmo as belezas do mundo vegetal, os fascínios das mudanças de estações, as fórmulas medicinais da natureza, o ânimo das crianças, as tecnologias de guerra, os fenômenos das águas e dos ventos, não eram capazes de assegurar a permanência da energia de criação, e logo, a continuidade da vida. Tendo-se até em vista a grande tristeza, ou melhor, o *banzo*²⁹ que atormentava Zâmbiapungo. É então, realizando a consulta ao oráculo, como no jogo dos búzios/*merindilogun*, que se encontra a resposta para cura do *banzo* do pai maior, precisamente em construir e percutir um instrumento musical, o *ngoma*.

Nesse caminho, a percussão do tambor não é apenas uma atividade de entretenimento, mas é a base fundamental que possibilita a manutenção e partilha da energia vital, o axé/ngunzo, dos princípios cósmicos da criação para com a humanidade. É após a criação do tambor, tocando e dançando, que a felicidade do senhor da criação é retomada e as manifestações das belezas naturais são recuperadas, ofertando o tocar do tambor aos deuses são garantidas o bom andamento da criação do universo e a fluidez dos ciclos da vida, quando mesmo os deuses do panteão africano retornam para a terra a fim de saudar e dançar junto ao *ngoma*.

Veja-se a descrição a seguir sobre os modos de criação do tambor descritos no mito: “E seguindo as ordens do adivinho, sacrificou um bode branco, retirou a pele do bicho e repartiu a carne entre os iniquices. Em seguida usou o fogo para tornar oco o pedaço de um tronco seco da

²⁸ Mito Bakongo da Criação, texto do álbum visual “Assim tocam os meus tambores” de Marcelo D2 contado por Criolo a partir de texto do Luiz Antonio Simas. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=FGgBBXY5h9Q>

²⁹ Nas décadas de 1930-40, os estudos afro-brasileiros recuperaram o interesse pelo significado do *banzo*; em análise sobre a influência africana no português do Brasil, ele tem sua etimologia ligada ao quimbundo *mbanza*, aldeia: “*banzo*, saudade da aldeia e, por extensão, da terra natal”. A abonação do sentido vem de João Ribeiro, eminente gramático e historiador brasileiro: “Uma moléstia estranha, que é a saudade da pátria, uma espécie de loucura nostálgica, suicídio forçado, o *banzo*, dizima-os pela inanição e fastio, ou os torna apáticos e idiotas” (Mendonça, 1935, p.177, grifos no original).

floresta. Sobre uma das extremidades do tronco Zazi esticou o couro do animal e inventou Ngoma” (D2, 2020, faixa 6). Percebe-se que este mesmo processo de criação ancestral ainda é preservado no Recanto de Preta Mina. Os três tambores tocados nos rituais são de troncos ocos de árvores da Amazônia, o couro animal adicionado provém de bodes que foram sacrificados em rituais para alimentar as divindades do ilê axé (posteriormente distribuídos em forma de alimento para os humanos). O tambor, produzido a partir da matéria orgânica, possui em si a energia vital da árvore da qual provém, sendo assim elemento de conexão entre o mundo material e o espiritual, uma divindade. Pleno em vida, o tambor também é alimentado, seguindo rituais preservados por aqueles que são responsáveis por tocá-los.

Figura 9: couro orgânico secando ao sol para a produção do tambor.



Fonte: acervo pesquisadora.

Denominados de *Ogã* (no candomblé de nação ketu) e *Kambondos* (no candomblé de nação Angola), no *locus* são chamados de “ogans”, “atabaqueiros” ou “tamborzeiros”, os responsáveis pela percussão das musicalidades dos tambores. Embora em outras vertentes afro-religiosas esse cargo demande a iniciação no culto e a realização de obrigações, no Recanto de Preta Mina esses sujeitos se dividem em: a) pessoas iniciadas (rodantes e não rodantes³⁰), e b) pessoas não iniciadas, mas que possuem uma trajetória com a religiosidade e conhecimentos com expressões musicais de terreiro. Esses sujeitos são responsáveis por acompanhar os rituais tocando as percussões corretas dos pontos-cantados que são entoados pelas entidades, conhecendo ritmo, melodia e letras, podendo também cantar pontos de sua escolha em determinadas giras. E ainda se dividem realizando atividades como cuidar dos

³⁰Categorias nativas utilizadas para se referir a pessoas que entram em transe, os rodantes (médiuns de incorporação/*kavalus*), e os não rodantes, pessoas que não entram em transe.

animais de pequeno e grande porte antes do ritual, além de realizarem o preparo da carne e do couro após o sacrifício.

Em sua maioria, os sujeitos que compõem o coletivo de tamborzeiros é formado por pessoas que se reconhecem com o gênero masculino, e que fazem parte do ilê axé há muitos anos, alguns desde a sua infância. Nas giras para as entidades como Exus e Caboclos, há em média de 4 a 7 homens que tocam para essas entidades. No entanto, para o ritual da *muzenza*, onde são tocados os ritmos para os Orixás, apenas os mais experientes são convocados, pois é necessário, além do conhecimento musical, se envolver em uma conversa de intimidades com os Orixás. Deve-se possuir conhecimento para juntamente com Yalorixás e Babalorixás coordenar o ritual, sabendo o momento de intensificar a batida e até mesmo quais pontos-cantadas/rezas devem ser utilizados para contribuir com o processo de incorporação. Estar presente nessas obrigações demanda também uma série de ritos de preparação durante a semana inteira junto ao barco e a ausência no emprego, já que o tamborzeiro acompanha o barco de seu começo ao encerramento, de segunda-feira a sábado.

Buscando compreender o processo de aprendizado trilhado pelos sujeitos que compõem o coletivo de tamborzeiros/tamborzeiras no Recanto de Preta Mina, realizou-se entrevista com Leane Borges, única pessoa do gênero feminino a ocupar o papel de tamborzeira no *lôcus* da pesquisa, desempenha a atividade tanto nas giras de Caboclos e Exus, quanto na *muzenza*.

Correnteza Braba - Quando você começou a aprender a tocar tambor?

Leane Borges - Cresci dentro do terreiro e quando eu me vi por gente, quando eu comecei a aprender... eu já sabia, tanto que, tipo assim, tem coisas que eu não sei. “Como é? como foi que tu aprendeste esse toque?”, a pessoa pergunta, eu não sei, entendeu? Que nem com os pontos, que nem quando a gente ouve os pontos, eles falam: “é bailado, é socado”. E eu já sei assim: bumbo, barravento, entendeu? são os mesmos pontos só que tocados de formas diferentes, ritmos diferentes.

O processo de aprendizado da tamborzeira Leane Borges se entrecruza com a sua trajetória junto à espiritualidade de terreiro, que começou desde a sua infância no terreiro de sua mãe biológica no terreno de sua casa “eu já me criei ali, entendeu? no meio dele, levando café pra Preta Velha, levando cachimbo pra preta velha, limpando cachimbo da preta velha, quando era sessão dos pretos velhos já tinha que deixar as coisas separadas” nessa vivência Leane desenvolvia, tanto atividades de manutenção da casa quanto contribuições diretas para os rituais.

Apesar de não possuir uma memória específica do momento em que começou a aprender a tocar os tambores no terreiro de sua mãe, nota-se que desde a sua infância já está imersa nas práticas religiosas, essa vivência possibilitou a Leane Borges obter um grande

repertório das percussões afro-religiosas, ainda que os termos técnicos e nomenclaturas de toque e ritmos os quais ela executa no cotidiano das práticas litúrgicas do Recanto de Preta Mina possam vir a ser diferentes daqueles utilizados em outras nações ou grupo percussivos artísticos. No entanto, é a vivência junto às comunidades de terreiro que prepararam a tamborzeira para executar a sua função e a possibilitaram construir um repertório musical vasto e que conflua com as musicalidades executadas no *lôcus* da pesquisa.

Durante as práticas rituais as musicalidades dos tambores são acompanhadas por cânticos sagrados, nomeados pelas culturas de terreiro comumente como “pontos-cantados” e que possuem a estrutura de música (letra, melodia, harmonia e ritmo), esses cânticos também são chamados de “rezas” pelas entidades e pelos adeptos da religião. Nesse sentido, percebe-se que os cânticos contribuem diretamente para o bom andamento dos trabalhos e criam sinergia entre os presentes. Nas giras de desobsessão (limpeza) realizadas todas as quartas-feiras no Recanto de Preta Mina, quando os sujeitos presentes não acompanham as músicas cantando as letras e batendo palmas, a entidade Preta Mina tende a convocar de maneira incisiva os presentes ensinando, em suas palavras, que “a força do trabalho está na reza”. A partir dessa concepção apresentada pela entidade retoma-se o sentido da palavra enquanto portadora e *asé/ngozo* em consonância com as culturas bantu e com as culturas nagô:

Se a palavra adquire tal poder de ação, é porque ela está impregnada de *àse*, pronunciada como o hálito - veículo existencial - com a saliva, a temperatura; é a palavra soprada, vivida, acompanhada das modulações, da carga emocional, da história pessoal e do poder daquele que a profere (Santos, 2012, p. 46)

Portanto, as letras dos pontos-cantados/rezas ao serem proferidas pelos presentes nos rituais do terreiro preenchem o espaço com o *axé* de cada um que o profere contribuindo com as feitura nesse território. Ao recomendar que todos cantem, a entidade está evocando o *axé* de cada indivíduo através do poder da oralidade objetivando a manipulação das forças invisíveis e sagradas do lugar que estão agindo a favor da comunidade religiosa. O *axé* exerce essa função, pois os presentes reconhecem os ensinamentos/fundamentos das letras dos pontos que estão sendo cantados e adicionam a sua carga emocional no cântico apropriando-se dos sentidos dos cânticos proferidos. Assim, ativam a força de maneira focada na contribuição coletiva do ritual.

A palavra oral, assim, realiza-se como linguagem, conhecimento e fruição porque alia, em sua dicção e veridicção, a música, o gesto, a dança, o canto, e porque exige propriedade e adequação em sua execução, pois para que a palavra adquira sua função dinâmica, deve ser dita de maneira e contexto determinados” (Martins, 1997, p. 147).

Durante a execução do ritual da *muzenza* são executados pontos-cantados e percussões que estão ligadas à mitologia dos Orixás. A finalidade desse ritual é propiciar aos neófitos a criação de intimidade com as energias das divindades do panteão africano, que através do toque do tambor são evocados ao *ayê*, e incorporados no corpo de seus filhos (aqueles que possuem a mediunidade de incorporação) dançam e refazem o mito. Assim como a dança e o toque do tambor, as oralidades das rezas contribuem para a apropriação dos sentidos passados nas letras dos pontos-cantados.

A percussão do tambor é o principal responsável por “chamar” os orixás para retornarem ao *ayê*. É o toque percussivo dos atabaques que conduzem o ritual da *muzenza*, os neófitos entram no salão dançando e cantando as rezas que contam as narrativas mito-poéticas dos orixás em um vasto repertório de pontos-cantados, em cada *muzenza* podem ser cantados um ou três cânticos para cada orixá - a depender do Babalorixá/Yalorixá que está conduzindo o ritual. A estrutura do “chão de musicalidade” é composta pela percussão dos tambores, os pontos cantados e o cântico dos neófitos.

A fim de apresentar alguns pontos-cantados entoados durante a *muzenza* foi construído o quadro seguinte com a transcrição de duas rezas de cada Orixá (com exceção de Ossain e Logun Edé para os quais são cantadas apenas uma reza) seguindo a ordem de aparição de cada um no ritual.

Quadro 5: Pontos-cantados de Orixás na *muzenza*

Pontos-cantadas / reza	
Orixás	Letra
Exú	Exú lonan, Exú lonan Modilê lodê elegbara Legbara mirê Exu ona kewa ô Exú lonan, Exú lonan Modilê lodê elegbara Legbara mirê Exu ona kewa ô Èsù Apavenã, Èsù Apavenã Èsù Apavenã, Èsù Apavenã Ê ní andê aindauê Ê ní andê aindauê
Ogum	Eu tenho sete espadas pra me defender Eu tenho Ogum em minha companhia Eu tenho sete espadas pra me defender Eu tenho Ogum em minha companhia Ogum é meu pai, Ogum é meu guia Ogum é guerreiro, filho de Deus e da virgem Maria Ogum bradadauê, Ogum bradadeuá Ogum bradadauê, Ogum bradadeuá

	Ói Ogum bradadauê, Ói Ogum bradadeuá Ói Ogum bradadauê, Ói Ogum bradadeuá
Oxum	Oro mi má Oro mi maió Oro mi maió Yabadô oyê yeó Oro mi má Oro mi maió Oro mi maió Yabado oyeyeo Foi na beira do rio aonde Oxum chorou Foi na beira do rio aonde Oxum chorou Chorei Oxum, olhai os filhos seus Chorei Oxum, olhai os filhos seus.
Xangô	Xangô é pai, é bom filho, é bom irmão. Xangô é pai, é bom filho, é bom irmão. Xangô é tata do ararauê, Xangô é tata do ararêuá. Xangô é tata do ararauê, Xangô é tata do ararêuá.
Iansã	Eu vi Oyá descendo a ladeira Eu vi Oyá descendo a ladeira Ela vem raiando pela lua cheia Ela vem raiando pela lua cheia Diguelê diguelê relampejou pelo cravo, pela rosa relampejou Diguelê diguelê relampejou pelo cravo, pela rosa relampejou. Oyá matamba ê catendê Oyá matamba ê daemê Ó Yansã
Iemanjá	Oiá o navio é negreiro nas ondas do mar Oiá o navio é negreiro nas ondas do mar Ó vamos saravá nossa mãe Yemanjá Ó vamos saravá nossa mãe Yemanjá Saravá Logun, Saravá odé Odô odô odô odô odôia Odô odô odô odô odôia Yemanjá sai do mar vem buscar a sua yawô Yemanjá sai do mar vem buscar a sua yawô Ó santa de azul, ó santa do mar, vem ver seus filhos ó Yemanjá Ó santa de azul, ó santa do mar, vem ver seus filhos ó Yemanjá
Oxóssi	kokê Kokê kokê kokê kokê Kokê kokê kokê iá Uma! uma coral piou, uma coral piou Oxossi assobiou Uma! uma coral piou, uma coral piou Oxossi assobiou Caça caça caçador, caçador que vem caçar ele caça na Aruanda, caça sereia do mar Caça caça caçador, caçador que vem caçar ele caça na Aruanda, caça sereia do mar
Ossain	Ó ó ó Ó ó ó Ossain é um balê, é um balê, é um balê

Logun Edé	Logun Edé koia koia Logun Edé koia koia Logun é sassirigoia Logun Edé Logun arô
Nanã	Ela é Nanã, ela é Nanã Buroquê Ela é Nanã, ela é Nanã Buroquê a sua saia é roxa, sua blusa de sapê a sua saia é roxa, sua blusa de sapê Atraca, atraca que ai vem Nanã Nanã Atraca, atraca que ai vem Nanã Buroquê A Nanã é Oxum, é rainha do mar eiá A Nanã é Oxum, é rainha do mar eiá
Omolu	Casinha branca, casinha branca que eu mandei fazer Casinha branca, casinha branca que eu mandei fazer Para oferecer ao velho Omolu, Atôtô, Obaluaiê Era um velho muito velho que morava numa casa de palha Na Beira da casa ele tinha Velame miki sangue miki sangue velame do seu alanguê...
Oxalá	Oní sé àwére a nlá jé Oní sé àwére ó bèrì omon Oní sé àwére a nlá jé babá ó Oni saurê ó bèrì omon

Fonte: elaborado pela pesquisadora.

A partir do quadro acima, evidencia-se a função do ponto-cantado/reza enquanto tradição oral responsável pelo repasse de conhecimentos e preservação das sabedorias dos ancestrais, “[...] a música encontra-se de tal modo integrada à tradição que algumas narrativas somente podem ser transmitidas sob a forma cantada” (Vansina, 2010, 140). Nas letras dos cantos podem ser observados ensinamentos ancorados nas informações contidas nas mitologias dos Orixás, como seus campos de atuação, espaços da natureza onde se manifestam, fenômenos naturais dos quais regem, suas características físicas e personalidades, suas vestes e suas posições na sociedade. Assim, os pontos-cantados utilizados no ritual da *muzenza* não funcionam como mera paisagem sonora e rítmica, mas desempenham papel fundamental na formação dos neófitos, oferecendo um repertório de signos operantes.

as tradições culturais, orais e escritas, não se constituem como um lugar-depósito periodicamente revisitado pelos sujeitos, mas, sim, como sistemas formais de organização, repertório, sim, mas de signos em processos operantes de recomposição diversificada, engendradas pelas culturas e seus sujeitos (Martins, 1997, p. 126)

No Recanto de Preta Mina, esses signos de recomposições podem ser compreendidos como os saberes de cada Orixá repassado nas letras que oferecem novas informações aos neófitos sobre a cultura afro-religiosa e filosofias dos Orixás. Para exemplificar, tomemos de

exemplo os seguintes pontos: 1) o ponto de Oxum, “Foi na beira do rio onde Oxum chorou / Chorei Oxum, olhai os filhos seus”, expõe a ligação da divindade com as águas doces do rio como o seu lugar de morada, regência e culto, evidencia-se ainda os seus cuidados com o campo emocional e o seu lado maternal; 2) no ponto de Iansã, “Ela vem raiando pela lua cheia Diguelê diguelê relampejou”, aparecem as formas como a divindade se mostra através dos fenômenos naturais como os raios e os relâmpagos; 3) no ponto de Nanã, “a sua saia é roxa, sua blusa de sapê”, estão dispostas as cores que agradam a divindades e seus tipos de vestimentas; e 4) no ponto de Omolu, “Era um velho muito velho que morava numa casa de palha”, mostra o caráter antigo do culto do Orixá considerado um dos mais velhos e o seu tipo de vestes, as palhas que lhe cobrem o corpo por inteiro.

A *muzenza* é um dos rituais mais preciosos no Omelokô, pois a iniciação do neófito representa a chegada de um novo membro daquele grupo de sociabilidades. É a perpetuação do legado ancestral, é o “nascimento” de mais um orixá que será cuidado no ilê e pela família de santo. O “chão de musicalidades” contribui para os neófitos alcançarem o cosmos que habita dentro de si, a música que reverbera no peito de cada um diminui a distância entre o real e o simbólico, entre o mundo material e imaterial.

Pela música, pelo canto e, sobretudo, pela dança, somos arrastados na corrente cósmica do ser e da vida, e gozamos de uma espécie de imortalidade. O tempo para. Velhice, decadência e morte se anulam. Entramos no fluxo da juventude e da alegria, do triunfo contra o nada e a insignificância (Motta, 1994, p. 4).

Os fundamentos disponíveis nos pontos-cantados são diversos e durante o ritual da *muzenza* os seus sentidos vão sendo construídos na vivência de cada um dos neófitos recolhidos para a iniciação e até mesmo para aqueles que já são iniciados, os sentidos são construídos e também sentidos no corpo, seja através das incorporações ou não, a energia estabelecida neste território durante o ritual aflora o campo perceptível de todos os presentes em um fluxo *continuum* de contato com o cosmos.

3.4 Chão de feituas manuais

Nesta seção, serão descritas as produções artesanais criadas pelos *yawôs* durante o período de recolhimento para o processo iniciático no Recanto de Preta Mina Ilê de Iansã. Estes elementos, nomeados nesta pesquisa como “feituas manuais”, são os fios de conta, *mokan*, contra-egun e senzala, que carregam sentidos de portadores de axé, proteção dos iniciados e conexão espirituais para essa comunidade de *arkhé*. O processo de criação insere os neófitos

em um movimento coletivo onde as trocas orais, a observação e a prática com os mais velhos são executadas. Será realizada a descrição do processo de criação e de seus fundamentos para essa comunidade, articulando-o como parte do processo formativo no lócus da pesquisa, compreendido como pretagogia de terreiro.

As produções manuais de terreiro aglomeram várias técnicas e produções diversas, podem ser observadas criações como as comidas de santo, a criação de ferros de assentamentos, pinturas, criação de vestes de orixás. No entanto, o foco dessa seção está no processo iniciático e os processos educativos estão concentrados nas criações de “paramentas de santo” ou “joias do Orixá” como são chamadas no terreiro, e fazem parte desse conjunto de criações: os fios de conta, mokan, contra-egun e senzala, que devem ser usados durante todo o período dos três meses durante os quais o iniciado segue rígidos preceitos de cuidados espirituais e físicos (seguem uma série de abnegações a elementos, espaços e práticas que poderiam fazer mal ao corpo).

O “chão de feitura manuais” está ligado com os valores da religiosidade e da sacralidade como expostos nos princípios da cosmovisão africana que fundamentam a pretagogia:

c) A **religiosidade**, pois é ela que permite entender a **sacralidade** de tudo que dá vida (animais e vegetais) e de tudo aquilo que permite que a vida estabeleça-se, propague-se, prolongue-se (o reino mineral, o sol, a lua). Por meio da religiosidade compreende-se o valor e a importância de cada ato, de cada gesto e de cada ser, pois se sabe que tudo, todos os seres vivos e não vivos estão intimamente próximos, entrelaçados, pois atuam em conjunto para que haja o equilíbrio pleno da natureza. Nessa perspectiva, seres vivos não se sobrepõem aos seres não vivos, seres humanos não se colocam em posição de superioridade frente a outros seres vivos (Silva, 2013, p. 67).

Nas culturas eurocêntricas o sagrado foi construído como algo grandioso, distante e intocável, expressando sua superioridade em seus rituais e seus espaços arquitetônicos, e imaginários, “arquitetura e urbanismo - são convocados e investidos de funções teatrais para dramatizar (barrocamente) a Natureza, fabricar as aparências da Modernidade e universalizar toda uma economia da construção” (Sodré, 2019, p. 32). Vide as igrejas católicas barrocas (séculos XVI a XVIII) caracterizadas arquitetonicamente pela dramaticidade e opulência com os pés direitos altos, a presença de ouro em suas estruturas e seus murais ilusionistas *trompe-l'œil*³¹. Por outro lado, para as culturas de terreiro, fundamentadas nas tradições do

³¹ (Literalmente, “engana olho”), técnica artística utilizada desde Grécia e Roma. Trata-se de uma pintura que, por meio de um jogo mimético de terceira dimensão, oferece ao olhar uma ilusão, mas fazendo crer que são reais os objetos nelas apresentados. Vê-se uma uva e tem-se a impressão de que a fruta realmente existe, a ponto de um pássaro ser levado a bicá-la (Sodré, 2019, p. 35).

continente africano, a sacralidade é constituída de modo coletivo, afetivo, no plano baixo e perto do chão em uma relação de proximidade com o outro e com os ancestrais.

Os modos de criação no “chão de feitura manuais”, assim como nos demais chãos, se dão enquanto os neófitos estão recolhidos durante o processo iniciático no terreiro, essas atividades são realizadas desde o primeiro dia de recolhimento nos intervalos entre as *muzenzas*. Assim, com o primeiro ritual da *muzenza* sendo realizado às 9 hrs de terça-feira e finalizando por volta das 11h30, os neófitos começam a criar as feitura manuais antes do próximo ritual às 12hrs. O curto espaço de tempo demanda que os neófitos aproveitem todos os intervalos para criar as paramentas. Adentram o período da noite e em alguns casos nas madrugadas, pois todas os itens precisam estar prontos, impreterivelmente, até a realização do ritual de iniciação ou “obrigação maior” que é realizado na sexta-feira à noite.

Apesar das longas horas de atividades físicas intensas - cantando, dançando e se envolvendo com as energias dos Orixás, os momentos de criação das feitura manuais, não são extenuantes ou lidas como um sofrimento, uma vez que esse valor não faz parte dos ritos dos povos de terreiro.

Para os adeptos do candomblé o sofrimento não é um valor, a ideia de ascese puritana é inconcebível assim como a negação do mundo como o lugar do pecado. Muito pelo contrário, o candomblé valoriza o mundo como espaço de realização e, como bem mostrou Rita Amaral, diferente das religiões cristãs, nega o pecado e vive o que ela chamou de “ética da felicidade urgente” (Souza, 2007, p. 24).

A “ética da felicidade urgente” (Amaral, 1992, 2002: 75)³² está nas práticas das feitura manuais que possibilita a interação social com os “irmãos de esteira”³³ e as trocas de experiências com os sujeitos mais velhos, o momento de confecção das paramentas sagradas é repleto de trocas orais de conhecimentos. Para a criação das paramentas, são esticadas esteiras de palha pelo salão do terreiro e no *ronkó*, onde os neófitos acompanhados por *yawôs* (de diversas idades de santo), organizados de forma coletiva, distribuem-se em pequenos grupos (trios, quartetos, quintetos) mesclando neófitos, que irão começar a aprender a criar os elementos sagrados, e sujeitos já iniciados, que possuem um repertório de técnicas passadas pelos mais velhos e agora compartilham os saberes.

Enquanto as Yalorixás/Babalorixás são responsáveis pelos rituais de iniciação, pela feitura das oferendas votivas das divindades, pela organização dos elementos que comporão os

³² Cf.: AMARAL, Rita de Cássia. 1992. Povo-de-santo, povo-de-festa: o estilo de vida dos adeptos do candomblé paulista. São Paulo, FFLCH/USP. Dissertação de Mestrado em Antropologia (mimeo).

³³ Assim, são chamados os sujeitos que foram recolhidos no mesmo barco de iniciação. São todos aqueles que foram iniciados juntos, no mesmo barco, diferente de “irmão de santo”. Irmão de esteira = iniciado junto / irmão de santo - iniciados no mesmo terreiro.

fundamentos dos Orixás e demais atividades litúrgicas envolvendo os segredos da iniciação, é de responsabilidade dos *yawôs*, estarem no salão contribuindo com o aprendizado dos neófitos nas feitura manuais.

Sentados nas esteiras de palha, o mais velho inicia demonstrando as técnicas que serão utilizadas já executando a criação. Levando em consideração que nenhuma das paramentas é possível de ser criada apenas por uma pessoa, o neófito já é incluído na criação desde o início do processo, aprendendo e fazendo. A exemplo, para os fios de conta, são tiradas as medidas do busto do neófito com a linha de *nylon*, e replicados sete fios de mesmo tamanho, que serão preenchidos com as miçangas de vidro na cor do respectivo Orixá, essa atividade é realizada pelo *yawô* que está ensinando, pelos demais *yawôs* que contribuem com a atividade e, principalmente, pelo neófito que o portará, pois além da estética, as paramentas possuem valores simbólicos de proteção e conexão espiritual de quem o faz e a carrega.

Figura 10: processo de criação de fio de conta de sete pernas de Xangô.



Fonte: acervo da pesquisadora.

É de suma importância que o dono da paramenta, o neófito, realize essa criação, pois nessa ação ele está colocando a sua energia em uma conversa meditativa direta com o orixá, e dessa forma, ativando os seus poderes/axés, "para que exista no colar um certo poder de atração da força divina, uma simpatia preestabelecida; é preciso que as contas sejam um chamado, uma vontade de atração, sem o que a participação não poderá se estabelecer" (Bastide, 1973: 367). Portanto, é nas mãos do neófito e com o seu poder de concentração que as feitura manuais vão sendo criadas e passam a ser consideradas objetos sagrados, através dos rituais (banhos de ervas e obrigações) e dos aprendizados adquiridos pelas trocas orais com os mais velhos.

Quando os fios de conta estão prontos, com suas sete pernas preenchidas com as miçangas e fechados na parte superior com as firmas (miçangas maiores), o neófito ou o *yawô*

que contribuiu com a criação o entrega para o mais velho presente no terreiro que irá passar o fio no banho de ervas, o *abó*, uma fórmula composta por ervas sagradas de cada Orixá e demais elementos naturais que são de uso exclusivo de pessoais recolhidas.

Essa força de atração se concretiza por meio da manipulação mágica, a sacralização do colar, e igualmente pelo uso do material correto para cada deus em sua especificidade, uma vez que a cada orixá corresponde um tipo e cor de conta e, dependendo do orixá, da criatividade daquele que elabora o fio e do poder aquisitivo do filho-de-santo, ele poderá conter ainda outros materiais (Souza, 2007, p. 20).

No entrelaçar dos fios, entrelaçam-se vivências, é através das trocas orais com os mais velhos que o neófito vai adquirindo conhecimentos sobre os fundamentos dos elementos que estão sendo criados e seus poderes. São também nesses momentos que se apreende de modo mais profundo sobre os Orixás os quais estão sendo direcionados nessas feitura. Isso por que, ao serem criados os fios de conta, o mais velho indica ao neófito para estar meditando no orixá, fazendo seus pedidos à divindades, “conversando com o Orixá”. Assim, o neófito presencia naquele instante múltiplas informações das culturas de terreiro, enquanto está tecendo o seu fio. São contados relatos de experiências dos mais velhos, situações da vida cotidiana, histórias do terreiro e muito se conversa sobre os Orixás daqueles elementos, contando sobre seus mitos e histórias envolvendo a divindade e sujeitos da comunidade.

A exemplo, todos os iniciados no Recanto de Preta Mina precisam portar um fio de sete pernas de Xangô, pelo fato desse Orixá ser o patrono da casa e Orixá do Tatazazi Adalberto Nunes. Logo, seus filhos carregam esse legado, e um fio de sete pernas de Oxalá, o senhor da criação e pai de todas as cabeças. Ao serem confeccionados, o neófito é levado a meditar nas qualidades desses Orixás e fazer seus pedidos enquanto tecem. A Xangô podem pedir interseção da justiça divina e livramentos de possíveis obstáculos, a Oxalá pedem a paz, a saúde, a tranquilidade e o equilíbrio. E cruzando esse estado meditativo, estão os demais sujeitos contando suas experiências e falando desses Orixás. Portanto, ao tecer, o sujeito é convocado a um estado meditativo de proximidade com a divindade, ao mesmo tempo que o coletivo ensina em uma polifonia de informações. Ambas as instâncias em relação dialógica compõem o processo formativo do chão de feitura manuais.

Essas etapas de ouvir e respeitar, ouvir e entender, ouvir e repassar são momentos experencializados no interior das afro-religiosidades. A evocação da memória sinaliza para aspectos fundantes daquele que fala e transmite conhecimento: são potências vividas, discursos subjetivos e/ou coletivos incrustados de revelações, experiências e mergulhos na história de um povo, comunidade, família ou indivíduo. A oralidade se vale de incorporações, obliterações, alterações e mesmo das ausências (Souza, 2022, p. 182)

Essas oralidades, ou ampliando-as para o sentido de oralituras (Evaristo, 1997) e a ação de ouvi-las contribuem de forma direta com os conhecimentos dos neófitos que estão sendo inseridos na cultura do terreiro e da família-de-santo, pois através delas são repassados os ensinamentos sobre os fundamentos dos cuidados com os Orixás. Os preceitos que devem ser respeitados dentro do terreiro e fora após a iniciação, mitologias dos Orixás, cuidados que precisam ser feitos, são ainda em sua essência e em excelência a mais refinada forma de preservação das culturas africanas nos chãos de terreiro, os ensinamentos ali ofertados são a memória em ação.

As narrativas de experiência pessoal são registros importantes no sentido de que apontam sensibilidades no ato de narrar em que a memória carrega a lembrança e o esquecimento como elementos flutuantes; substantivadas de registro/recordação e perda/apagamento, tais categorias da memória se cruzam na mente humana (Souza, 2022, p. 184).

No ano de 2021, nas semanas que antecederam o meu recolhimento para ser iniciada a Oxum no Omolokô, recebi as contribuições da Yalorixá Erismar de Oxóssi que ensinou e auxiliou a mim e ao meu irmão-de-esteira Cristian de Ogum na criação de nossos fios de conta. Para tal atividade, eu atravessei a Zona Leste de Manaus no sol de início da tarde utilizando o transporte público até chegar no bairro Jorge Teixeira, na casa da yalorixá - que possuía estrutura de residência, mas onde também realizava alguns atendimentos espirituais a quem necessitasse, ficávamos do período pós almoço até próximo das 22 hrs determinadas na missão de confeccionar: meus fios de sete pernas de Oxum, um fio de sete pernas de Ogum de meu irmão, dois fios de Oxalá, dois fios de Xangô, quatro contra-eguns, quatro senzalas e dois *mokans*, apesar do esforço, alguns itens foram finalizados durante o recolhimento. Realizar as feitura manuais no terreiro, principalmente, os primeiros fios é o mais correto seguindo os fundamentos, no entanto, estávamos acompanhados por uma yalorixá do terreiro e recebemos a autorização do Tatazazi.

Nesse período de vivência com a Yalorixá, criamos um elo íntimo de cuidados e afeto que se estabeleceu nas trocas orais, na abertura de sua casa para nos acolher, e na abertura de sua boca para nos acolher pelos seus ensinamentos, pela palavra proferida com cuidado e com destreza de uma boa filha de Oxóssi. Tecendo os fios e as palhas entendi os primeiros ensinamentos dados pelo Orixá, a yalorixá, sentada na esteira junto a nós, me mostrava da beleza da humildade e ensinava que as feitura manuais a serem oferecidas ao Orixá e que seriam carregadas em nossos corpos demandam, atenção ao sensível, rigor estético e afeto. Era ali também onde discorria que “o sucesso na vida com Orixá está em guardar o preceito da

iniciação”, a presença do outro é fundamental na vida do neófito, nesse processo fomos colocados nos caminhos da Yá, como aponta Machado sobre o em-sinar.

Trata-se do saber vivido que não se opõe ao que é puramente intelectual. Ensina-se pelo emi, o sopro do encantamento da palavra e do outro. Neste contexto, é necessária a presença do outro que nos constrói. Eu preciso do outro para ensinar para encantar, para ser colocado no seu caminho, que é também o meu caminho (Machado, 2017, p.26).

O processo de ensinar dessa Yá se mostrava na paciência e no cuidado em tecer cada joia. Durante esse processo ela afirmava que havia sido ensinada por uma mais velha durante a sua iniciação de uma maneira muito rígida, e que ela preferia ensinar de uma forma mais calma e paciente. Eu não possuía vivências anteriores com criações manuais, a mais velha então iniciando a composição de joias realizava apontamentos para que eu a acompanhe-se na criação, após retirar as medidas eu contribuía segurando os fios e organizando eles na esteira para em seguida juntas irmos preenchendo com as miçangas; nas paramentas feitas da palha da costa (conta-egun, *mokan* e senzala), eu separava a quantidade de palhas o suficiente, e segurava as palhas para ela começar a trançar me mostrando a técnica, a forças necessária e os cuidados, quando a materialidade já estava pela metade trançada invertemos, ela segurava a palha em suas mãos e eu trançava. Por conseguinte, revezamos eu e meu irmão, ora ele trançava e eu segurava as palhas, assegurando que estavam firmes e esticadas para a trança ficar bem-feita e ora eu traçava e ele segurava, e dessa forma, aprendemos a criar as joias, ao ponto que durante a semana de nosso recolhimento, já estávamos aptos a ajudar outros irmãos de santo, Cristian ajudou um grupo de irmãos e eu contribui com outro grupo.

De modo a registrar o processo de ensino no “chão de feitura manuais” foi realizada a entrevista com a *yawô* Bela de Oxum, que no período do depoimento estava em preparação para a sua obrigação de sete anos.

Correnteza Braba - E como foi que te ensinaram a criar os fios de conta e as paramentas?

Bela de Oxum - Foi dentro do terreiro mesmo, na semana do recolhimento, a gente tava num barco e a gente precisava tecer essas palhas e a gente não sabia, aí sempre tem um irmão que sabe, né? [risos] aí esse irmão falou bem assim: “olha não tem mistério, senta aqui, vou te mostrar como faz me e você vai fazer”, rapaz... foi só ele me mostrar, aí eu peguei, botei aqui no meu dedão do meu pé [a palha da costa] e fui, fui fazendo, fui fazendo, aí [perguntei] “como é que faz a senzala”, ele falou assim: “amiga, tu só vai fazendo [trançando] do mesmo que jeito que você tá fazendo, mas tu vais fazer um pouquinho maior e vai fazendo....vai sem fim” e depois você vai só enrolando, até dá uns três dedinhos [de largura], e aí você vai costurando e depois você vai bordar o búzios na senzala, isso é tudo na base da costura, é um processo manual que depois você já tem uma prática, sabe? mas eu aprendi dentro do meu barco de recolhimento mesmo, fui ensinada, isso é muito bom, você aprender dentro do barco que tá iniciando, sabia? Porque isso daí você já gera para você mesmo levar para os seus próximos irmãos (20’ 02” - 21’34”)

Em seu relato, a *yawô* reafirma o caráter do ensino oral como condutor desses aprendizados advindos de uma pessoa ou mais já iniciadas que possuem conhecimentos sobre as técnicas necessárias para as feitura manuais, possibilitando que o neófito adquira o novo conhecimento de modo observacional e prático. Ademais, evidencia-se o repasse de conhecimentos, aprender técnicas/fórmulas novas já está diretamente conectado a possibilidades de partilhá-las com a geração mais nova dando continuidade ao saber, no repasse inter-geracional.

Bela de Oxum - você tá buscando o seu orixá, você tá ali, seja para quem...você tá acendendo uma vela, você está se dedicando ao teu guia, ao teu orixá. Ainda mais quando você é uma *abian*, você tá iniciando para ser, virar um *yawô*, tudo é novo e você fica assim....eu acho que é muito, é bom descobrir, porque tu tá conhecendo, parece que vai aflorando mais o amor, a descoberta... eu acho que isso é perfeito, a gente fica tão emocionado. É um processo, é um trâmite que a gente vai passar por isso, como um *yawô*, um iniciado aí, quando você já se torna ali tão íntimo da tua espiritualidade, tu já, já faz aquilo assim com mais amor, porque tu já ali, já tem uma intimidade tão grande que já tem uma liberdade de conversar, de falar tudo que tu... parece que você tá falando com o seu melhor amigo, mas não que não seja, porque são nossa família, mas você se sente tão mais bem consigo mesmo, de conversar...até uma panela que você tá mexendo dentro do terreiro, tudo tem significado [...] você tem que ir de coração aberto para aprender, seja cozinha, seja ajudar seu irmão mais novo a fazer o fio, seja na *muzenza* (2'41" - 4'18")

Figura 11: Bela de Oxum ensinando *yawô* a criar fio de contas de Ogum.



Fonte: acervo da pesquisadora.

A respeito da *yawô* possuir experiências anteriores com práticas semelhantes que pudessem contribuir com as feitura manuais, ela responde:

Bela de Oxum - Eu não tinha entendimento de nada, não sabia mesmo e também não sabia para o que a paramenta servia, a gente só via as pessoas usando, mas não sabia o porquê, porque usa tal coisa. E o processo, ele é um processo assim, um pouco devagar, para mim foi devagar, mas para outras

peças eu tenho certeza que pode ser bem mais rápido, né? mas assim é...é um pouco...é um trabalho um pouco difícil para quem não sabe, para quem tá aprendendo é sempre difícil, mas ele é um processo muito bonito de ser construído, entendeu? Porque vamos para o lado mais fácil de tecer um contra-egun, **você olha assim, é só uma palha, mas daquela palha você vai transformar essa palha em uma proteção**, você vai transformar a palha da costa em uma senzala e cada coisa que você vai, cada trançado daquele você vai construindo algo (16'55" - 18'07")

Apesar de haver certa dificuldade no processo da criação das feitura manuais, que podem ser devido ao longo período de trabalho, o cansaço das atividades físicas, a atenção que deve ser mantida, o olhar atento aos detalhes, a extensão da medida das joias, o uso de técnicas diversas e materialidades diferentes - a *yawô* define a atividade como um processo “bonito”, pois trata-se da preparação de um elo sagrado entre o ser que está nascendo para o Orixá e as divindades.

Ademais, Bela de Oxum pontua sobre a utilização de elementos da natureza ligados a mitologia dos Orixás³⁴ para a criação de elementos sagrados de proteção. Nessa via, os elementos estéticos que compõem as feitura manuais possuem função e finalidade, visto que “a experiência estética não se esgota em si mesma, pois participa de um sistema em que cada objeto tem função e finalidade, com relação ao sagrado” (Montes, 1999). De acordo com a entrevistada, no princípio não possuía conhecimentos sobre os fundamentos das paramentas carregadas pelos *yawôs*, sendo o seu processo iniciático momento de “desvelamento da pessoa consigo mesma e no mundo entre os vivos e os ancestrais” (Machado, 2017, p. 21) que aprendeu os fundamentos e significados das paramentas dos Orixás

A respeito de formas e significados das “feitura manuais” para os povos de terreiro, Glacy Ane Araújo de Souza dos Santos em *Aşo òrìşà: artífices do candomblé ketu em Manaus* afirma:

No candomblé quase toda forma está necessariamente remetida a um significado. Quase tudo que se vê, e que aos olhos menos atentos pode aparentar ser tão somente um enfeite — que como já foi dito também é muito importante — tem um significado, ainda que não possa ser imediatamente apreendido. Nada é por acaso ou por gosto. Em geral o que parece ter exclusivamente a função de enfeitar é portador de algum significado. No candomblé como nas culturas africanas (Santos, 2007, p. 17).

Com o objetivo de descrever as “feitura manuais” criadas durante o recolhimento, seus fundamentos e materiais utilizados para cada item, foi criado o seguinte quadro:

³⁴ Da palha da costa são feitas as vestes que cobrem o corpo de Omolu/Obaluaê/Sapatá/Xapanã, a divindade da cura responsável por eliminar as doenças e os espíritos negativos.

Quadro 6: Feituras Manuais

Paramenta	Fundamento	Materiais
Fios de conta de sete pernas (na iniciação são 3, e ao longo do tempo são criados mais).	Possuem o poder de proteção espiritual e identificam os Orixás do sujeito, a sua idade de iniciado e o seu posto na hierarquia do ilê axé.	Fios de nylon (base); miçangas de vidro ou cristal (compõem o corpo do fio) e firmas (fechamento e adorno).
Mokan (1 unidade)	É a ligação entre o plano terreno (<i>ayê</i>) e o plano espiritual (<i>orun</i>), com sua extensão do pescoço até abaixo do umbigo fecha o corpo do neófito, o protegendo de más influências e o conectando com o cosmos. Identifica o yawô recém iniciado, é uma das principais proteções durante o período sensível dos 3 meses de preceito.	Palha da costa; fios de nylon; búzios e miçangas.
Contra-egum (1 par)	Proteção espiritual do iniciado contra espíritos negativos, também chamados de obsessores/ <i>kiumbas</i>	Palha da costa.
Senzala (1 par)	É considerada a jóia do Orixá, ornamenta os braços dos neófitos, incluindo búzios e contas das cores da divindade.	Palha da costa; fios de nylon; búzios e miçangas.

Fonte: elaborado pela pesquisadora.

A partir das descrições presentes no quadro acima é possível perceber que cada uma das paramentas criadas pelos neófitos em sua iniciação possui valores simbólicos de conexão e proteção, ou seja, esses elementos não são vazios de sentidos, mas são portadores de valores simbólico para as comunidades de terreiro.

Bela de Oxum - Tudo o que você faz dentro da casa de santo você tem que fazer com respeito, a sua vestimenta tem que estar adequada, quando você vai meditar, sim, para fazer os seus fios, você tem que estar de roupão, com o seu pensamento limpo e claro e idealizando que você está buscando ali dentro, **porque não é só algo manual, não é uma coisa, não é um enfeite, aquilo é tua proteção, tua ligação com as tuas entidade, com os teus guias, com os teus orixás, então aquilo, eu acho que é o lado mais íntimo também com nossa espiritualidade (2'01'' - 2'40'')**.

A fala da *yawô* conflui com Santos (2022) ao apontar a função do *ilêkê* (como são chamados os fios de conta no candomblé Ketu) para sinalizar o posto hierárquicos do sujeito junta a sua comunidade.

Sem eles não há identificação no terreiro; sem eles somos desconhecidos, somos seres sem uma referência. Porque o uso dos *ilêkê*, os fios de conta, são importantes no sentido de evidenciar quem é quem na religião ancestral. Fazer

uso de certos elementos implica em senioridade, distinção, beleza e, acima de tudo, hierarquia (Santos, 2022, p. 142).

No Recanto de Preta Mina Ilê de Iansã os fios de conta também levam em consideração a posição hierárquica dos sujeitos, sendo distribuídos da seguinte forma: Na iniciação do *yawô* são confeccionados - 3 fios de conta de 7 pernas sendo: 1 do Orixá de frente do iniciado; 1 fio de Xangô (Orixá do Tatazazi) e 1 fio de Oxalá (pai de todas as cabeças), os quais são feitos na semana do recolhimento e precisam estar pronto até a obrigação maior. Ao longo da trajetória no sujeito no *lôcus* com a realização de suas obrigações, são adicionados novos fios e com a chegada de sua maioridade de santo os fios vão sendo alterados. Ao ponto que na obrigação de 3 anos, o *yawô* confecciona mais 1 fio de sete pernas de seu Orixá *junto*. Na obrigação de 5 anos, os fios são refeitos ou são feitos novos fios de seus Orixás confirmados e passam a serem usados atravessados no corpo e intercalado com firmas. Na obrigação de 7 anos, todos os fios são refeitos, e confeccionados no estilo Brajá ou chicote demonstrando a sua maioridade.

Figura 12: miçangas sendo bordadas no *mokan* de neófito iniciado para Ogun.



Fonte: acervo da pesquisadora.

No que tange às “feituas manuais” feitas de palha da costa (*mokan*, senzala e contra-egun) são tecidos um par de contra-egun, um par de senzala e um par de mokan. Esses elementos, com exceção do contra-egun, são utilizados apenas durante o barco de iniciação e no preceito de 3 meses. Posterior a isso, o sujeito usará apenas na saída de santo, na obrigação de sete anos. O contra-egun pode ser utilizado em diversos outros momentos, tanto após a realização de obrigações para os Orixás, como em situações que o sujeito julgue necessário se preservar.

O que depreendemos é que as narrativas do passado mítico contribuem com as elaborações artísticas a partir do imaginário e o que está impresso na vida circulante do artista. Seus sentidos estão envoltos em uma produção delicada e voraz da própria vida. O mito alimenta a produção artística com seus feitos e

estimula novas interpretações sobre o que se ouviu e se permitiu compreender (Santos, 2022, p. 186).

No “chão de feitura manual”, o mito é retomado como elemento fundante das práticas artísticas no terreiro. Durante o processo iniciático, a criação de paramentas envolve os neófitos em trocas orais com sujeitos mais velhos que proporcionam o acesso a um campo vasto de técnicas de criação de elementos em materiais orgânicos e ligados ao culto dos Orixás representados em suas formas, tons e tamanhos. Esses elementos não são objetos com finalidades estéticas, mas possuem energia vital/axé/ngozo que são sacralizados e sacralizam o corpo do sujeito, lhe conferindo proteção e conexão espiritual com os princípios cósmicos. As feitura manual são ainda marcadores da hierarquia do terreiro e identificam a posição dos sujeitos que o portam nessa sociabilidade.

CONCLUSÕES EM PROCESSO

*Eu não queria ir dono da casa, mas não posso ficar.
Eu não queria ir para casa, mas não posso ficar.
Vou sair para as matas virgens, vou sair pro alto mar.
Vou sair para as matas virgens, vou sair pro alto mar.*

*A Preta Mina se despede vai pra sua cidade é lá no alto mar,
É lá no alto mar:
Um abraço para os seus filhos ela deixa,
embora com saudade ela vai girar.³⁵*

(Pontos-cantados de Preta Mina)

Ao retomar a questão norteadora que orientou essa investigação, como os processos educativos através de produções artísticas, presentes nos rituais de iniciação do Omolokô, podem contribuir para a formulação de políticas públicas educacionais no Brasil, historicamente, marcadas por tensões entre epistemologias eurocentradas e os saberes de matriz africana. Observa-se uma longa trajetória protagonizada por sujeitos dos movimentos sociais negros e originários. Desde a década de 1940, reivindicam do poder público reparações estruturais e epistemológicas no campo da Educação para enfrentar e superar problemáticas produzidas pelo racismo antinegro constitutivo do tecido social cujas marcas se infiltraram e passaram a ser reproduzidas no próprio sistema educacional.

As reivindicações culminaram na conquista do Movimento Negro Unificado (MNU) e da sociedade brasileira com a promulgação da Lei 10.639/03. Contudo, após mais de duas décadas, o sistema educacional, com diferenças importantes em regiões distintas do país, ainda não implementou integralmente e de forma efetiva o ensino de História e Cultura Africana e Afro-Brasileira, nem consolidou a Educação das Relações Étnico-Raciais (ERER) nas práticas escolares. Ao eleger a Educação como eixo de transformação social, o movimento negro reafirma seu potencial para promover mudanças estruturais, especialmente por meio de práticas fundamentadas em epistemologias negro-referenciadas, historicamente marginalizadas pela ciência ocidental.

Os estudos contra-coloniais, em insubmissão às práticas hegemônicas da ciência tradicional, proporcionam referenciais teórico-metodológicos que corroboram para reflexões e estudos a partir de outras epistemologias e em territórios de saberes dissidentes, reconhecendo a produção de conhecimentos que fogem da colonialidade do saber, e se aproximam de práticas

³⁵ Pontos-cantados durante a finalização das giras de caboclos, anunciando a despedida da entidade Preta Mina e o seu retorno para o mar (Kalunga). Em tom afetivo, os sujeitos se despedem com gratidão e felicidade com os trabalhos realizados.

conectadas a território negros e originários, como as casas de cultos das religiosidades africanas, o terreiro.

A partir da historiografia do estado do Amazonas, com maior ênfase no período de modernização de sua capital Manaus, observa-se que os conflitos étnico-raciais resultaram na expulsão de comunidades negras, originárias e migrantes, para regiões periféricas da cidade. O período da chamada *Belle Époque* (1890–1920) foi marcado por esforços sistemáticos de apagamento das culturas não brancas e de proibição de seus modos de vida, por meio de leis e códigos de postura que visavam controlar e reprimir corpos e práticas culturais. Tais medidas reproduziam dispositivos legislativos que, desde o Brasil Império e os primeiros anos da República, já vinham sendo mobilizados, sendo enfrentados por contramanifestações culturais e religiosas negras, originárias e afro-brasileiras. Assim, o quilombo, o terreiro e a favela, enquanto territórios de defesa, manutenção e memória das culturas negras, mantiveram-se e permanecem de pé, vivos e pulsantes. Nesses espaços, recriam sabedorias do continente africano nos corpos racializados que atravessam diversas regiões da cidade, especialmente nas áreas periféricas, onde se concentra significativa parcela da população negra. Trata-se, ainda, o estado do Amazonas, de região que figura entre aquelas com maior concentração populacional vivendo em favelas no Brasil.

Nesse sentido, o terreiro Recanto de Preta Mina Ilê de Iansã está a mais de cinco décadas promovendo a manutenção da história e da cultura africana, afro-brasileira e originária na capital amazonense, sobretudo, da cultura Bantu e Yorubá em suas ritualísticas. Dessa forma, a iniciação no Omelokô se mostra como importante experiência em que os neófitos acessam ensinamentos ancorados nas tradições africanas através de práticas artísticas fundamentadas pelas estruturas mito-poéticas dos princípios cósmicos, os Orixás. As práticas rituais, possuem o ensino dos neófitos no centro de suas realizações, enfatizando que a Educação nesse espaço é questão prioritária, ao notar, que valores, símbolos, fundamentos são praticados dentro de uma estrutura-organizacional com modos e princípios estabelecidos. Tal dimensão é concebida nesta pesquisa como “terreiro-escola”, buscando por reconhecer os processos formativos efetivos nesse território de saber.

Ademais, a noção de “chãos de terreiro”, (des)envolvida nesta pesquisa, contribui diretamente para a descrição e análise dos símbolos, valores e modos que constituem o processo formativo promovido durante a iniciação no *lócus* deste estudo. A investigação evidencia que, na realização do ritual da muzenza, práticas artísticas como o canto, a dança, a tradição oral e a percussão são mobilizadas no processo formativo dos neófitos, estando intrínsecas às dinâmicas rituais do terreiro. O caráter integral — ou transdisciplinar — dessas

modalidades de ensino, bem como a presença de conteúdos articulados às culturas africanas, dialoga diretamente com as exigências da Lei 10.639/03 e com as diretrizes estabelecidas nos documentos oficiais.

As noções de “terreiro-escola” e “chãos de terreiro” oferecem aos estudos contra-coloniais no campo da Educação e às pesquisas desenvolvidas na Amazônia um caminho teórico-metodológico que reconhece as potencialidades dos processos formativos realizados em um território negro: o Recanto de Preta Mina Ilê de Iansã. Situado em uma cidade que historicamente buscou apagar as memórias construídas nesses espaços — sobretudo no que se refere à presença negra no estado do Amazonas —, o terreiro afirma-se como lugar de produção, preservação e atualização de saberes.

Esta pesquisa integra o registro histórico de uma comunidade ainda pouco documentada nos repositórios acadêmicos, apesar de contar com mais de meio século de contribuições na região. Ao sistematizar suas práticas e fundamentos, o estudo colabora para ampliar a visibilidade de experiências educativas que permanecem, muitas vezes, à margem das narrativas oficiais.

Este trabalho configura-se, assim, como uma oferenda arriada ao tempo, à memória e às vidas cuidadas por esse território que, por meio da Educação, vem borrando os projetos coloniais de apagamento. É também um espelho — como o abebé de Oxum — que busca refletir as belezas, potencialidades e intelectualidades que são trabalhadas nesse Ilê Axé, casa de força vital que sustenta sujeitos cujas trajetórias são marcadas pelo sagrado afro-diaspórico, recriado na Amazônia como lugar de cultura para o fluir de tantas existências.

Essa dissertação, é um ebó de autocuidado e de valorização da autoestima intelectual de crianças, adolescentes, jovens e idosos racializados — produtores e guardiões de saberes milenares, outrora fragmentados e menosprezados. Espera-se que por meio de pesquisas como esta, tais saberes possam ser revalorizados em sua potência máxima, reafirmando que o chão que se pisa é, de fato, uma escola: um terreiro-escola.

Enquanto desdobramentos dessa dissertação, no meio da encruzilhada, tenciono os sonhos para o futuro e os limites do agora. O cosmograma que apresenta os “chãos de terreiro”, se aproxima enquanto imagem e fundamento do cosmograma *Bakango* chamado *diakenga*, um círculo dividido em quatro quadrantes correspondente às quatro fases do movimento do sol durante um dia, o qual orienta as estruturas da vida individual e comunitária desse povo. Apesar de já conhecer o *diakenga*, apenas ao fim do processo de escrita consegui notar os pontos de contato com os “chãos de terreiro”, que são vastos, pois os Bakongo descendem do grande grupo Bantu. Em outras palavras, estamos falando de uma conexão histórica, linguística

e religiosa, que emerge vestígios da proximidade entre Angola e o Brasil. Nesse mesmo balaio está a história da encantada Preta Mina, em que muitos pontos-cantados a conectam com o território angolano. Porém, como a história de uma mulher negra de Angola do período pré-escravagista se encruza com o território Amazônico ao ponto de na atualidade haver um culto para essa encantada?

Outrossim, prospectando desdobramentos futuros está o interesse e curiosidade em entender como os “chãos de terreiro” podem contribuir com processos de criação em artes cênicas, uma vez que mobilizam o canto, dança, percussão e criação de visualidades, elementos que compõem a criação teatral. Os “chãos de terreiro” poderiam ser uma noção utilizada para fundamentar processos cênicos de um teatro negro amazônico, articulando teatralidades e processos pedagógicos antirracistas.

A cabaça que guarda os segredos do mundo balanceia na mão de Exú, soltando pequenas sementes que se espalham pela terra. Abri a boca na encruzilhada. Ele me entregou um segredo para ser partilhado. Escrevi nestas páginas os sonhos de um corpo-cosmo-influenciado, abrindo a porta do meu ilê, e partilhei com você um ajeum de memória. Em honra aos orixás, que eu possa partilhar os conhecimentos que me são dados, assim como permissão de receber.

REFERÊNCIAS

- ANDRÉ, Marli Eliza D. A. de. *Etnografia da prática escolar*. 6. ed. Campinas, SP: Papirus, 2001.
- ANTONACCI, Maria Antonieta. Cultura, trabalho, meio ambiente: estratégias de empate no Acre. *Revista Brasileira de História*, São Paulo: ANPUH, 1994. (volume, número e páginas).
- ANTONACCI, Maria Antonieta. *Memórias ancoradas em corpos negros*. 2. ed. São Paulo: Educ, 2014.
- ANTONACCI, Maria Antonieta; AZEVEDO, Amailton Magno (org.). Stuart Hall. *Projeto História*, n. 56. São Paulo: EDUC, 2016. (páginas).
- AMAZONAS HOJE. Entrevista com o fundador do Recanto de Preta Mina Ilê de Iansã. Disponível em: <https://amazonashoje.com.br/espiritualidade/sob-o-comando-de-pai-adalberto-de-xango-terreiro-pretammina-completa-51-anos-em-manaus/>.
- ARISTÓTELES. Poética. Tradução de Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2011.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila et al. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- BARRETO, João Paulo Lima et al. Pamusé: fermentação de uma antropologia indígena. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, Belém, v. 19, n. 3, p. 1-10, 2024.
- BARRETO, João Paulo Lima. *Kumuã na kahtiroti-ukuse: uma “teoria” sobre o corpo e o conhecimento-prático dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro*. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas, (cidade).
- BELLO, Luiz. Censo 2022: Brasil tinha 16,4 milhões de pessoas morando em favelas e comunidades urbanas. *Agência IBGE Notícias*, 2024. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/41797-censo-2022-brasil-tinha-16-4-milhoes-de-pessoas-morando-em-favelas-e-comunidades-urbanas>.
- BENY, Daniela. *Do terreiro ao teatro: em busca da gestualidade ancestral: artigos reunidos 2015-2020*. São Paulo: e-Manuscrito, 2021.
- BRASIL. Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, 10 jan. 2003.
- BRASIL. Decreto nº 12.278, de 29 de novembro de 2024. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, 29 nov. 2024.
- BRASILEIRO, Castiel Vitorino. *Tornar-se imensurável: o mito negro brasileiro e as estéticas macumbeiras na clínica da efemeridade*. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2021.
- CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. 2. ed. Rio de Janeiro: Andes, 1958.

CAVALCANTE, Ygor Olinto Rocha. *Uma viva e permanente ameaça: resistência, rebeldia e fugas de escravos no Amazonas provincial*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2013.

CHIZZOTTI, Antonio. *Pesquisa em ciências humanas e sociais*. 4ª ed. São Paulo: Cortez, 2000.

CIFELLI, Gabrielle; PEIXOTO, Paulo. Centros históricos e turismo patrimonial: o Pelourinho como exemplo de uma relação contraditória. *Sociologia: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, v. 24, p. 35-54, 2012.

COSTA, Candida Soares da. *Educação para as relações etnicorraciais: história e cultura afro-brasileira e africana no currículo do ensino médio*. 2011. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, (cidade).

CRUZ, Maria Aparecida; PETIT, Sandra Haydée. Corpo que sabe: saberes do corpo nas culturas africanas e afro-brasileiras. In: ENCONTRO DE PESQUISA EM EDUCAÇÃO DA ANPED, 31., 2008, Caxambu. Anais [...]. Caxambu: ANPEd, 2008. p. 1-15.

CRUZ NETO, Otávio. O trabalho de campo como descoberta e criação. In: MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. 22. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003. p. 51-66.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Aurélio Guerra Neto et al. São Paulo: Editora 34, 1995-1997. 5 v.

DIAS, Edineia Mascarenhas. **A ilusão do Fausto - Manaus 1890 – 1920**. 3º ed. Manaus: Editora Valer, 2019.

DIAS, Lucimar Rosa. No fio do horizonte: educadoras da primeira infância e o combate ao racismo. 2007. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

DUARTE, Durango Martins. *Manaus entre o passado e o presente / Durango Martins Duarte*. 1.ª ed. Manaus: Ed. Mídia Ponto Comm, 2009.

EVARISTO, Conceição. *Olhos D'água*. Rio de Janeiro: Pallas Mini, 2018.

EVARISTO, Conceição. A escriturabilidade e seus subtextos. In: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado. (Orgs.) *Escriturabilidade: a escrita de nós. Reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EdUfba, 2008.

- FARIAS, Marcio. *O Hércules Quasímodo da Psicologia Sócio-histórica: Ontologia Negativa, Lutas Políticas e Dimensão Subjetiva da Realidade*. Tese (Doutorado). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2022.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Aurélio século XXI: o dicionário da língua portuguesa*. 3. ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- FERREIRA, Tássio. *Pedagogia da circularidade afrocênica: diretrizes metodológicas inspiradas nas ensinagens da tradição do Candomblé Congo-Angola*. 2019. Tese (Doutorado em Artes Cênicas) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/30994>. Acesso em: 18 abr. 2025.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete. 42. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- FURTADO, Odair. *Trabalho e Solidariedade*. São Paulo: Cortez, 2011.
- GABRIEL, Chester E. *Comunicações dos espíritos: umbanda, cultos regionais em Manaus e a dinâmica do transe mediúnico*. São Paulo: Edições Loyola, 1985.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Tradução de Fanny Wrobel. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, 2001.
- GOMES, Nilma Lino. *O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Organização de Liv Sovik. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (org.). *História geral da África I: metodologia e pré-história da África*. 2. ed. rev. Brasília, DF: UNESCO, 2010.
- hooks, bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.
- JONES, LeRoi. *Blues people: negro music in white America*. New York: William Morrow, 1963.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- LARROSA, Jorge. *Notas sobre a experiência e o saber de experiência*. Revista Brasileira de Educação, Rio de Janeiro, n. 19, p. 20-28, 2002.

LE BRETON, David. *Antropologia do corpo e modernidade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

LIMA, Joana Angélica Santos. Um estudo toponímico do Pelourinho. *Revele: Revista Virtual dos Estudantes de Letras*. Vol. 1, p. 1-12, 2008.

LOPES, Nei; SIMAS, Luiz Antonio. *Filosofias africanas: uma introdução*. 8º ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2023.

LÖWY, Michel. *O que é o ecossocialismo?* 2ª. Ed. São Paulo: Cortez, 2014.

MACHADO, Adilbênia Freire. Ancestralidade e encantamento como inspirações formativas: filosofia africana e práticas pedagógicas. Salvador: EDUFBA, 2017.

MACHADO, Adilbênia Freire; ALVES, Mirian Cristina; PETIT, Sandra Haydée (org.). *Pretagogia: pertencimento, corpo-dança afroancestral e tradição oral: contribuições do legado africano para a implementação da Lei 10.639/03*. Fortaleza: EdUECE, 2015.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Festa no pedaço: Cultura popular e lazer na cidade*. 2. ed. São Paulo: Hucitec, UNESP, 1998.

MARTINS, Bruna Lopes de Andrade. *Entre imagens e imaginários urbanos: Estudo iconográfico-iconológico acerca do patrimônio edificado na Belle Époque Amazônica em Manaus*. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Ambiente Construído e Patrimônio Sustentável. Universidade Federal de Minas Gerais, 2023.

MARTINS, Leda Maria. *Afrografias da memória: o reinado do Rosário no Jatobá*. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

MARTINS, Leda Maria. Performances da Oralitura: corpo, lugar da memória. *Letras, [S. l.]*, n. 26, p. 63–81, 2003. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/letras/article/view/11881>. Acesso em: 29 maio. 2025.

MARTINS, Leda Maria. *Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2021.

MARTINS, Leda Maria. *Afrografias da Memória: o reinado do rosário do Jatobá*. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 2021.

MARTINS, Suzana. O corpo divinizado no Candomblé da Bahia. *Anais ABRACE*, v. 9 n. 1., V Congresso da Pesquisa em Dança no Brasil: Processos e Investigações, p. 1-5, 2008.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 2014.

MIGNOLO, Walter D. *A ideia de América Latina*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

MONTES, Maria Lúcia. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz (org.). *História da vida privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. v. 4, p. 63-171.

MOTA NETO, João Colares da. Educação popular e espiritualidade amazônica: matrizes culturais e saberes da encantaria na formação de educadores populares do Pará. 2008. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2008.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. Quilombos: mudança social ou conservantismo? 1976. In: Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual: Possibilidades nos dias da destruição. Maria Beatriz Nascimento. Diáspora Africana: Editora filhos da África, 2018.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. Historiografia do Quilombo. 1977. In: Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual: Possibilidades nos dias da destruição. Maria Beatriz Nascimento. Diáspora Africana: Editora filhos da África, 2018.

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. 3. ed. São Paulo: Perspectivas, [1978], 2016.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Olojá: Entre encontros - Exu, o senhor do mercado. *Das Questões*, n. 4, p. 28-39, ago./set., 2016a.

NOGUEIRA, Silvia Conde. *Projeto de Pesquisa “Financiamento do direito à Educação Básica: escolas em terras indígenas, em áreas de assentamento e em comunidades quilombolas do Amazonas”*. (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas – FAPEAM), 2025.

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito de marca e preconceito de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. *Revista Tempo Social*, São Paulo, v. 19, n. 1, p. 287-308, 2007.

OLIVEIRA, Eduardo David de. *Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira*. Curitiba: Gráfica Popular, 2007.

PACHECO, Ana Cláudia Lemos. *Mulher negra: afetividade e solidão*. Salvador: EDUFBA, 2013.

PETIT, Sandra Haydée; CRUZ, Maria Aparecida. Pretagogia: bases para um referencial teórico afro-brasileiro. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL DE POLÍTICAS E PRÁTICAS CURRICULARES, 4., 2009, João Pessoa. Anais [...]. João Pessoa: UFPB, 2009. p. 1-18.

PETIT, Sandra Haydée. *Pretagogia: pertencimento, corpo-dança afroancestral e tradição oral: contribuições do legado africano para a implementação da Lei 10.639/03*. Fortaleza: EdUECE, 2015.

QUEIROZ FILHO, Alfredo Pereira de. SOBRE AS ORIGENS DA FAVELA (the origins of the ‘favela’). *Mercator*, Fortaleza, v. 10, n. 23, p. 33 a 48, nov. 2011.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RANCIÈRE, Jacques. *O mestre ignorante: cinco lições sobre a emancipação intelectual*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

RIBEIRO, Vitor Venino Rocha [RIBEIRO, Correnteza B. R.]. Pretagogias de Terreiro: práticas de ensino-aprendizagem no cotidiano do terreiro Recanto de Preta Mina. 2024. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Teatro). Universidade do Estado do Amazonas, Manaus, 2024.

ROSA, Allan da .Pedagoginga, autonomia e mocambagem. - 1. ed. - Rio de Janeiro: Aeroplano, 2013.

RUFINO, Luiz. Pedagogia das encruzilhadas. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora; PISEAGRAMA, 2023.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, quilombos, modos e significados*. Brasília, DF: Universidade de Brasília, 2015.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Glacy Ane Araújo de Souza dos. *Aṣọ òrìṣà: artífices do candomblé ketu em Manaus*. 2022. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2022.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte: Pàde, Àṣẹ e o culto Egúngún*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1976.

SILVA, Denise Ferreira da. *A dívida impagável*. São Paulo: Casa do povo, 2019.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Rio de Janeiro: Mauad, 2002.

SODRÉ, Muniz. *Pensar nagô*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

TENÓRIO, Adriano Magalhães. *Pajelanças e Cultos Pretos em Manaus. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2021.*

THOMPSON, Edward Palmer. *A Miséria da Teoria ou Um Planetário de Erros: uma crítica ao pensamento de Althusser*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, Joseph (org.). *História geral da África I: metodologia e pré-história da África*. São Paulo: Ática; Paris: UNESCO, 1982. p. 157-179.

VERGER, Pierre. *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. Salvador: Corrupio, 198.

WILLIAMS, Raymond. *Recursos da esperança: cultura, democracia, socialismo*. Tradução Nair Fonseca e João Alexandre Peschanski. 1ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

GLOSSÁRIO

Cosmologia e divindades

Axé / Àṣẹ / Asé / Ngunzo: Força vital sagrada, energia que permeia todos os seres e sustenta a existência. No iorubá, axé (àṣẹ); na tradição bantu/angola, ngunzo. No terreiro, o axé é cultivado, transmitido e alimentado por meio dos rituais, das oferendas e da iniciação.

Ayê / Aiyê: Do iorubá, mundo físico, material, terreno. Em interação permanente com o Orum, o mundo espiritual. A vida humana transcorre no ayê, mas é permeada pelas forças do orum.

Caboclos: Entidades dos cultos de religiões de matrizes africanas no Brasil, representantes das identidades originárias desse território. Possuem ligação direta com os elementos da natureza e trabalham com a energia vital. No Omolokô, a linha de caboclos tem papel central.

Egun / Egún: No contexto das religiões afro-brasileiras, são interpretados como espíritos de pessoas desencarnados que são manipulados e manipuladores de energias negativas, dessa forma agem sobre os vivos de modo a prejudicar o seu bem-estar.

Egúngún: Do iorubá, espírito dos antepassados mortos. No contexto do terreiro, os eguns são os ancestrais que continuam presentes e atuantes na vida da comunidade. O culto aos eguns é parte essencial das tradições africanas no Brasil.

Encantado: Categoria nativa que designa entidades espirituais que não passaram pela morte humana comum, mas 'encantaram-se', transformando-se em seres de natureza espiritual. Preta Mina é um exemplo de encantada no Omolokô.

Erê: Entidade infantil que representa o aspecto lúdico e inocente do orixá. Os erês se manifestam frequentemente durante e após a saída do transe do orixá, apresentando comportamentos e linguagem infantis.

Inquice / Nkisi: Divindades da tradição bantu-angola, equivalentes funcionais dos orixás iorubás. Os inquices (também grafado 'inkisi' ou 'nkisi') são forças ancestrais que governam elementos da natureza e aspectos da existência humana. Estão presentes no candomblé de nação Angola e no Omolokô.

Okàn: Do iorubá, coração. Palavra que designa não apenas o órgão físico, mas também o centro afetivo e espiritual da pessoa.

Orí: Do iorubá, literalmente 'cabeça'. Conceito que designa tanto a cabeça física quanto o princípio espiritual individual, o orixá pessoal de cada ser humano. O ori é a divindade mais próxima da pessoa, guia seu destino e media sua relação com os demais orixás. No samba enredo citado: 'Ori de Bronze, Ilê de Iansã'.

Orixá: Divindades da tradição iorubá, forças da natureza divinizadas que atuam como intermediárias entre o Ser Supremo e os seres humanos. Cada orixá governa elementos, qualidades e domínios específicos. No Brasil, os orixás estão presentes no candomblé, no Omolokô e em outras religiões de matrizes africanas.

Orum: Do iorubá, o mundo espiritual, invisível, onde habitam os orixás, os ancestrais e as forças cósmicas. Em correlação com o ayê, o orum é a dimensão sagrada da existência.

Pretos Velhos / Preta Velha: Entidades espirituais que representam os africanos escravizados e seus descendentes que viveram e morreram no Brasil. Reconhecidos por sua sabedoria, paciência e poder de cura espiritual. Preta Mina, entidade central do terreiro estudado, vem pela linha de Pretos Velhos, mas transcende esse arquétipo ao ser uma entidade encantada.

Vodun / Vodum: Divindades da tradição fon-ewe, originárias do antigo Daomé (atual Benim). Equivalem aos orixás iorubás e aos inquices bantu. No Brasil, são cultuados principalmente no candomblé de nação Jeje.

Zambiapongo / Zâmbi: Ser supremo na cosmologia bantu-angola. Zambiapongo (também Nzambi a Mpungu) é a força criadora máxima, que origina tudo o que existe. No Omolokô, é saudado nos agradecimentos junto aos orixás.

Orixás, Inquices e Voduns (Equivalências)

Ewá | Angoroméia | Euá: Divindade das águas e da beleza. Em iorubá: Ewá; em bantu: Angoroméia; em fon: Euá.

Exú | Aluvaia | Elegbara / Bara / Elégua: Divindade do movimento, da comunicação, das encruzilhadas e dos caminhos. Em iorubá: Exú ou Elegbara; em bantu-angola: Aluvaia (também Pombo Njila); em fon: Elegbara/Bara/Elégua. Responsável pela abertura ou fechamento dos caminhos, é sempre o primeiro a ser saudado nos rituais. Sua ferramenta é o ogô (bastão fálico talhado em madeira, símbolo de fertilidade e abertura de caminhos).

Iansã / Yansã / Oyá | Matamba | Sobô: Divindade dos ventos, tempestades, relâmpagos e dos mortos. Em iorubá: Iansã ou Oyá; em bantu: Matamba; em fon: Sobô. Matriarca do terreiro Recanto de Preta Mina Ilê de Iansã. Sua ferramenta é o eruexim (espanador feito do rabo do cavalo, usado para movimentar o ar e afastar o que não é necessário). Responsável por encaminhar os mortos ao plano espiritual.

Iroko / Iroco / Loko: Do iorubá Íròkò, orixá da árvore sagrada iroko. Cultuado como Iroko no candomblé Ketu e como Loko no Jeje. Corresponde ao Inquice Tempo na nação Angola/Congo. Foi a primeira árvore plantada e pela qual todos os orixás desceram à Terra. Representa a dimensão Tempo.

Logun Edé: Orixá filho de Oxum e Oxóssi. Sintetiza as qualidades de ambos os pais: metade do ano vive nas matas (Oxóssi) e metade nas águas (Oxum).

Nanã | Zumbarandá | Nanã: Divindade das águas paradas e lamacentas, da morte e da criação da vida. Em iorubá: Nanã; em bantu: Zumbarandá; em fon: Nanã. A mais antiga das

divindades das águas. Sua ferramenta é o ibiri (cetro confeccionado em palha da costa, símbolo de ligação entre a vida e a morte).

Obá | Assacitamba: Divindade das águas revoltas dos rios e da guerra. Em iorubá: Obá; em bantu: Assacitamba. Uma das esposas de Xangô.

Obaluaiê / Omolu / Xapanã | Kavungo | Xapanã / Acóssi-Sapatá: Divindade das doenças, da cura e da morte. Em iorubá: Obaluaiê ou Omolu (jovem) e Xapanã (velho); em bantu: Kavungo; em fon: Xapanã/Acóssi-Sapatá. Sua veste é feita de palha da costa, que esconde seu rosto radiante. Sua ferramenta é o xaxará (vassoura de palha usada para varrer espíritos negativos).

Ogum | Inkosse | Gun / Doçu: Divindade do ferro, da guerra, do trabalho e dos caminhos desbravados. Em iorubá: Ogum; em bantu: Inkosse; em fon: Gun/Doçu. Patrono dos ferreiros, guerreiros e trabalhadores.

Ossain | Katendê | Agué: Divindade das plantas medicinais e sagradas. Em iorubá: Ossain; em bantu: Katendê; em fon: Agué. Guardião do segredo das ervas utilizadas nos rituais. Sem suas folhas, os rituais não se realizam: 'Kosi ewé, kosi orixá' (sem folha, sem orixá).

Oxalá (Oxaguián / Oxalufã) | Lembá (Tateto Lembá) | Dilê / Liçá: Divindade da criação, da paz e da pureza. Em iorubá: Oxalá — jovem (Oxaguián) e velho (Oxalufã); em bantu: Lembá (jovem) e Tateto Lembá (velho); em fon: Dilê/Liçá. Sua ferramenta é o opaxorô (cajado com três discos, búzios e pomba no topo, confeccionado em prata).

Oxóssi | Mutalambô | Azacá: Divindade da caça, da fartura e das matas. Em iorubá: Oxóssi; em bantu: Mutalambô; em fon: Azacá. Sua ferramenta é o ofá (arco e flecha).

Oxum | Dandalunda | Aziritobosse / Navê / Navezuarina: Divindade das águas doces, do ouro, do amor e da fertilidade. Em iorubá: Oxum; em bantu: Dandalunda; em fon: Aziritobosse/Navê/Navezuarina. Sua ferramenta é o abébé (espelho/leque que reafirma sua beleza e serve como instrumento de guerra e vitórias).

Oxumaré | Angorô | Dã / Bessém: Divindade da serpente-arco-íris, da continuidade e do movimento cíclico. Em iorubá: Oxumaré; em bantu: Angorô; em fon: Dã/Bessém. Símbolo da renovação e da ligação entre céu e terra.

Xangô | Zaze | Badé / Queviosô: Divindade da justiça, do trovão e do fogo. Em iorubá: Xangô; em bantu: Zaze; em fon: Badé/Queviosô. Rei ancestral da Nação Angola, patrono do tempo e do circular da ancestralidade. Sua ferramenta é o osé (machado duplo).

Yemanjá / Iemanjá | Kaiá | Abê: Divindade do mar, das águas salgadas e mãe dos orixás. Em iorubá: Yemanjá; em bantu: Kaiá; em fon: Abê. Sua ferramenta é o abébé (espelho/leque).

Hierarquia, cargos e títulos

Abiã / Abian: Pessoa que frequenta o terreiro mas ainda não passou pelo processo de iniciação. Está em fase de observação e aproximação com a comunidade e os fundamentos.

Babalorixá: Do iorubá, 'pai do orixá'. Sacerdote masculino de alta hierarquia no candomblé, equivalente ao Tatazazi no Omelokô. Responsável pela condução dos rituais, iniciações e pela transmissão dos fundamentos.

Egbè: Do iorubá, comunidade, coletivo. No contexto do terreiro, a egbè é o conjunto de iniciados e frequentadores que formam a comunidade espiritual. Equivale ao que no texto também aparece como terreiro/barracão/ilê axé/unzo/nzo.

Kambondo: Tocador de tambor sagrado na nação Angola. Equivalente ao Ogã/Alabê no candomblé Ketu. No locus são chamados de 'atabaqueiros' ou 'tamboreiros'.

Kavalu / Kavalo: Termo bantu-angola para designar o médium de incorporação. Literalmente 'cavalo', metáfora para quem é 'montado' pela entidade durante o transe. Equivale ao 'rodante' no vocabulário nativo do terreiro.

Ogã / Ogan: Cargo masculino no terreiro, sem obrigação de incorporar entidades. Os ogãs exercem funções rituais específicas, como tocar os atabaques (atabaqueiros/kambondos) ou sustentar materialmente o terreiro. No locus da pesquisa são chamados de 'ogans', 'atabaqueiros' ou 'tamboreiros'.

Tatazazi: Cargo sacerdotal específico do Omelokô, equivalente ao Babalorixá no candomblé Ketu e ao Tata Nkisi no candomblé Angola. Sacerdote masculino com autoridade máxima no terreiro. No locus da pesquisa, o Tatazazi Adalberto Nunes de Xangô é o líder espiritual do Recanto de Preta Mina Ilê de Iansã desde sua fundação.

Yalorixá: Do iorubá, 'mãe do orixá'. Sacerdotisa feminina de alta hierarquia no candomblé. Equivalente feminino do Babalorixá.

Yawô / Iaô: Do iorubá, iniciado(a) no culto aos orixás. Pessoa que passou pelo processo de iniciação e tem obrigação de cumprir os preceitos durante o período de aprendizado. Também chamados de filhos-de-santo ou Muzenzas (nas nações Angola). Na pesquisa, a autora é iniciada como 'Correnteza de Oxum', sua identidade de yawô.

Rituais e práticas iniciáticas

Abó: Banho de ervas sagradas utilizado como limpeza espiritual e fortalecimento da ligação com o orixá. Parte dos rituais cotidianos dos yawôs em preceito.

Adoxar: Prática ritual presente em algumas nações do candomblé, não realizada no Omolokô. Como diz o Tatazazi: 'Não adoxamos', afirmando a especificidade litúrgica do Omolokô em relação a outras nações.

Adubá: Posição ritual de reverência e meditação. No terreiro, os iniciados em preceito batem paó e meditam em posição de adubá em horários específicos (6h, 9h, 12h, 15h, 18h, 21h e 00h), momentos considerados de maior permeabilidade espiritual.

Ajeum: Do iorubá, alimento ou ato de comer. No contexto ritual, refere-se à alimentação das divindades por meio de oferendas. A partilha do alimento sagrado é parte essencial dos processos de comensalidade e educação no terreiro.

Barco: Forma como é denominado o coletivo de pessoas recolhidas juntas no terreiro para realizar os procedimentos iniciáticos. Todos os iniciados no mesmo barco tornam-se 'irmãos de esteira', laço considerado mais íntimo que o de 'irmão de santo'.

Bater cabeça: Gesto ritual de reverência ao chão, em frente ao assentamento do orixá ou às pessoas de hierarquia superior no terreiro. Ato de prostração e humildade espiritual.

Bolar: Categoria nativa para a primeira incorporação espontânea, quando a entidade 'bola', ou seja, desce de forma inesperada no corpo do médium. Marca o início do processo de reconhecimento mediúnico.

Borí: Ritual de fortalecimento e alimentação do ori (cabeça espiritual) do iniciado. Realizado como parte da sequência de ritos iniciáticos: Ebó; corte a Exú; muzenzas (diárias); borí; segundo ebó; batismo; feitura e saída de santo.

Catular: Como explica o Tatazazi: 'a gente não raspa, mas se catula', processo parte do rito iniciático onde são realizadas escarificações sagradas nos corpos dos sujeitos iniciados.

Corte a Exú: Ritual de oferenda sacrificial a Exú, realizado no início do processo iniciático para garantir a permissão e o apoio do orixá dos caminhos na abertura do processo.

Ebó: Oferenda, limpeza ou despacho espiritual. Os ebós são realizados para resolver desequilíbrios espirituais, promover proteção, cura ou abertura de caminhos. No processo iniciático, são realizados ebós antes e após o recolhimento.

Firmar: Consolidar a incorporação da entidade no corpo do médium. Processo de estabilização do transe, que é aprendido e refinado ao longo da iniciação.

Gira: Sessão ritual das religiões de matrizes africanas, em especial da Umbanda e do Omolokô, na qual as entidades são incorporadas pelos médiuns para trabalhos espirituais. Na pesquisa, as giras são espaços de transmissão de saberes e de educação comunitária.

Irmão de esteira: Pessoa iniciada no mesmo barco. O vínculo entre irmãos de esteira é considerado o mais próximo dentro da família de santo, por terem compartilhado o mesmo processo de recolhimento.

Irmão de santo: Pessoa iniciada no mesmo terreiro, mas não necessariamente no mesmo barco. Laço espiritual de pertencimento à mesma família religiosa.

Jamberessu: Roda de consagração da nação Angola, equivalente ao xirê do candomblé Ketu. Sequência ritualística em que as divindades são chamadas, cantadas e dançadas. Uma das práticas rituais que promovem processos de aprendizado coletivo.

Merindilogun: Sistema oracular iorubá que utiliza 16 búzios (cauris) para a consulta ao orixá. Diferente do Ifá (opelê de 4 búzios), o merindilogun é utilizado para identificar o orixá regente do iniciado e as orientações espirituais, inclusive no processo de iniciação.

Muzenza: No Omolokô, o termo possui duplo significado: (1) ritual diário realizado durante o período de recolhimento para a iniciação, no qual são entoadas rezas aos 12 orixás cultuados no Ilê Axé, a fim de que retornem à terra nos corpos de seus médiuns; (2) designação dos neófitos em recolhimento (equivalente a yawô no Ketu). A muzenza é o eixo central da pesquisa e o principal processo educativo analisado.

Obrigação: Ritual periódico de renovação dos votos iniciáticos e de alimentação do orixá. Realizadas em datas específicas (1 ano, 3 anos, 7 anos), marcam os estágios de aprofundamento da iniciação.

Padê: Oferenda ritual a Exú, realizada antes dos rituais maiores para 'despachar' o orixá e garantir que os caminhos estejam abertos e protegidos para a realização das demais atividades sagradas.

Panaia: Ritual realizado durante o processo de iniciação no Omolokô com a finalidade de alimentar as entidades da linha de caboclos. São oferecidas frutas, legumes, bebidas e animais dentro do terreiro. É o momento em que o médium recebe pela primeira vez seu guia na linha de Caboclos.

Paó: Palmas rituais em sequências específicas, utilizadas como forma de saudação e reverência nos terreiros.

Preceito: Conjunto de restrições e cuidados que o(a) yawô deve observar após a iniciação. Inclui restrições alimentares, de comportamento, de vestuário e de exposição solar. O apoti (banco baixo) é um dos símbolos do preceito, pois os yawôs em preceito devem sentar-se em posição mais baixa.

Quelê: Colar de conta específico utilizado em algumas tradições do candomblé, não usado no Omolokô. O Tatazazi esclarece: 'Não carregamos quelê. Carregamos o mokân e senzala', apontando para as paramentas específicas do Omolokô.

Roncó / Ndemburo / Camarinha: Quarto sagrado de recolhimento onde os neófitos permanecem durante o processo de iniciação. Cada nação usa um nome diferente: Roncó (Ketu), Ndemburo (Angola), Camarinha (Umbanda). É o espaço de reclusão, aprendizado intensivo e transformação espiritual.

Saída de santo: Apresentação pública do(a) yawô recém-iniciado(a) à comunidade, ao final do período de recolhimento. Momento em que o orixá dança publicamente pela primeira vez no corpo do iniciado, sendo apresentado à egbè.

Soltar a cabeça / Desincorporar: Processo de saída da entidade do corpo do médium, encerrando o transe. Requer aprendizado e condução pelos mais velhos.

Torem: Roda de consagração dos povos Tremembé (indígenas do litoral nordestino). Citada no texto como paralelo às práticas ritualísticas que promovem processos de ensino-aprendizagem: o torem (Tremembé), o xirê (Ketu), o jamberessu (Angola) e a muzenza (Omolokô).

Xirê: Do iorubá, festa pública dos orixás no candomblé Ketu. Sequência ritualística de cânticos, danças e incorporações em que cada orixá é chamado em ordem específica. No Omolokô, o equivalente é a muzenza; na nação Angola, o jamberessu.

Espaços sagrados

Encruzilhada: Espaço físico e simbólico de encontro de caminhos. Na cosmologia afro-brasileira, é o lugar de Exú, ponto de contato entre os mundos, espaço de decisão e de poder.

Ilê de Iansã: Do iorubá, 'casa de Iansã'. Neste trabalho, refere-se ao terreiro Recanto de Preta Mina Ilê de Yansã, fundado em 1974 no bairro Colônia Oliveira Machado (Manaus/AM), apontando a orixá Iansã como matriarca da casa de axé.

Peji: Altar sagrado onde ficam os assentamentos dos orixás e entidades. Espaço de comunicação direta entre o plano humano e o divino.

Quilombo / Kilombo: Organização social de resistência formada por africanos escravizados e seus descendentes no Brasil. Kilombo, no bantu-kimbundo, refere-se ao acampamento guerreiro itinerante dos povos mbundo. No Brasil, o quilombo tornou-se símbolo máximo de resistência negra. Na pesquisa, o terreiro é analisado como continuidade da função social e política do quilombo.

Terreiro / Barracão / Ilê axé / Unzo / Nzo / Egbè: Diferentes designações para o espaço sagrado das religiões de matrizes africanas no Brasil, variando conforme a nação: terreiro (termo genérico e popular); barracão (espaço de realização das festas públicas); ilê axé (do iorubá, 'casa de axé', Ketu); unzo ou nzo (bantu-angola); egbè (do iorubá, coletivo/comunidade). No Omolokô, o espaço é chamado de terreiro.

Músicas, ritmos e liturgia sonora

Atabaque: Tambor sagrado de origem africana utilizado nos terreiros brasileiros. Há três tamanhos: rum (maior, tom mais grave), rumpi (médio) e ilé (menor, tom mais agudo). O couro do atabaque pode ser orgânico, confeccionado artesanalmente pelos próprios membros do terreiro.

Barravento: Toque percussivo ritual comumente associado à orixá Iansã/Oyá. Ritmo que anuncia a presença ou a chegada de determinada divindade.

Ijexá: Ritmo de origem iorubá-ijexá, suave e cadenciado, associado a Oxum. Utilizado em festas e rituais dedicados a Oxum e outras divindades das águas.

Ilá: Do iorubá, grito característico emitido pelo orixá ao se manifestar no corpo do médium. Cada orixá possui seu ilá específico: o trovão (Xangô), grunhidos graves (Omólú), canto de pássaro (Oxóssi e Ossain), entre outros. Anuncia a chegada da divindade.

Laroyê: Saudação ritual a Exú. Expressão que abre os rituais e pede a permissão e proteção do orixá dos caminhos.

Maracatu: Manifestação cultural de origem afro-pernambucana, caracterizada por cortejo e ritmo percussivo. Aparece no texto como uma das expressões da cultura negra citadas no contexto da pesquisa.

Mojubá: Do iorubá, saudação ritual de reverência. No Brasil, comumente utilizado como saudação ao orixá Exú e aos ancestrais no início dos rituais.

Ngoma: Do bantu, tambor. O ngoma é o primeiro tambor criado, segundo o mito bakongo da criação. Instrumento sagrado central nas religiões de matrizes africanas, veículo de comunicação com as divindades. Cada toque do tambor evoca uma divindade específica.

Okê: Saudação ritual ao orixá Oxóssi: 'Okê Arô!' (Salve o rei da floresta!). Aparece nos pontos-cantados citados na pesquisa.

Ponto-cantado / Reza: Cântico ritual das religiões de matrizes africanas, especialmente Umbanda e Omolokô. Os pontos-cantados são canções que evocam, saudam e comunicam com as entidades espirituais. Constituem um dos principais 'chãos de terreiro' analisados na pesquisa: o chão de oralituras.

Saravá: Saudação de reverência utilizada especialmente na Umbanda e em cultos afro-brasileiros. Expressão de respeito e veneração às entidades espirituais.

Objetos e paramentas sagradas

Abébé: Ferramenta de Oxum e Yemanjá, espelho. Oxum usa o abébé para reafirmar sua beleza e como instrumento de guerra e vitórias. Yemanjá o utiliza como símbolo de sua natureza oceânica.

Adjá: Sineta ritual de metal utilizada por Yalorixás e Babalorixás. Seu som agudo e reverberante é empregado nos rituais para chamar, saudar e conduzir as entidades espirituais.

Alguidar / Igbá / Quartinha / Cuia: Recipientes rituais utilizados nas oferendas e no assentamento dos orixás. O alguidar (bacia de barro), o igbá (cuia/vasilhame do orixá), a quartinha (pote de água sagrada) e a cuia são alguns dos utensílios presentes nos espaços sagrados do terreiro.

Apoti: Banco baixo de madeira utilizado pelos yawôs durante o período de preceito. Os iniciados em preceito sentam-se em posição mais baixa (no chão ou no apoti) para ouvir os mais velhos, como expressão de humildade e hierarquia dentro da comunidade.

Búzio / Cauris: Pequenas conchas marinhas utilizadas no jogo oracular (merindilogun) e como adorno sagrado. Os búzios são sagrados para os orixás das águas e fundamentais no sistema de adivinhação iorubá.

Contra-egun: Proteção feita de palha da costa usada nos braços dos iniciados para protegê-los do contato com os espíritos dos mortos (eguns). É uma das paramentas rituais que demarca a identidade do yawô em preceito.

Eruexim: Ferramenta de Iansã/Oyá, espanador feito do rabo de cavalo (ou de búfalo), usado para movimentar o ar e 'levar o que não precisa mais'. A orixá dos ventos usa o eruexim para encaminhar os mortos ao plano espiritual.

Fio de conta / Ilèkè: Colar de contas coloridas consagradas ao orixá. Cada divindade possui suas cores e padrões específicos. O fio de conta é entregue na iniciação e representa o vínculo do iniciado com seu orixá.

Ibiri: Ferramenta de Nanã, cetro confeccionado em palha da costa, símbolo de ligação entre a vida e a morte. Diferente das ferramentas metálicas dos demais orixás, o ibiri é feito de material vegetal, reforçando o caráter ancestral e primitivo da divindade.

Miçanga: Pequenas contas coloridas utilizadas na confecção dos fios de conta e de outras paramentas sagradas como o mokan. A produção artesanal de miçangas bordadas é um dos processos educativos do 'chão de feitura manuais'.

Mokan / Mokã: Paramenta sagrada feita de palha da costa bordada com miçangas, que cobre do pescoço ao umbigo. Confeccionada artesanalmente pelos membros do terreiro, é um dos objetos centrais analisados no 'chão de feitura manuais'.

Ofá: Ferramenta de Oxóssi, arco e flecha. Símbolo do orixá caçador, representa a destreza, a pontaria e a abundância trazida da mata.

Ogô: Ferramenta de Exú, bastão talhado em madeira no formato fálico, representando a fertilidade e a abertura de caminhos. O orixá senhor da comunicação e criação.

Opaxorô: Ferramenta de Oxalá: cajado confeccionado em prata, com três discos, búzios e uma pomba no topo. Símbolo da paz, bonança e equilíbrio trazidos pela divindade criadora.

Osé: Ferramenta de Xangô, machado duplo. Símbolo da justiça e do poder do trovão, o machado duplo representa a capacidade de decidir e cortar o que é injusto.

Palha da costa: Material vegetal sagrado (fibra da palmeira *Raphia hookeri*, originária da África Ocidental) utilizado na confecção de paramentas e objetos rituais. A palha da costa reveste as vestes de Omolu/Obaluaiê/Xapanã, é usada no ibiri de Nanã, no xaxará de Omolu, no mokan e no contra-egun. Elemento fundamental das 'feitura manuais' do terreiro.

Senzala: No contexto do Omelokô (diferente do sentido histórico de alojamento de escravizados): braceleira ou pulseira de palha da costa bordada, usada pelos iniciados como paramenta sagrada. 'Carregamos o mokã e senzala', segundo o Tatazazi.

Xaxará: Ferramenta de Omolu/Obaluaiê: vassoura ritual feita de palha da costa, utilizada para varrer espíritos negativos e doenças. As palhas escondem o rosto radiante da divindade.

Conceitos teórico-metodológicos da pesquisa

Arkhé: Do grego, origem, princípio primordial. Conceito utilizado para designar o impulso ancestral que orienta e sustenta as práticas culturais afro-diaspóricas. Na pesquisa, o arkhé do terreiro é compreendido como a força originária que guia os processos educativos.

Banzo: Palavra de origem bantu que designa a saudade mortal, a melancolia profunda que acometia os africanos escravizados. O banzo podia levar à morte por desorientação espiritual e separação forçada das origens. Nas décadas de 1930-40, os estudos afro-brasileiros recuperaram o interesse pelo significado do banzo.

Chãos de terreiro: Categoria proposta pela pesquisa para designar os diferentes modos de ensinar e aprender que se realizam no terreiro. Os chãos identificados são: Chão de corpografias (dança e corpo), Chão de oralituras (canto e oralidade), Chão de musicalidades (percussão e ritmo) e Chão de feituas manuais (produção artesanal de objetos sagrados).

Corpocosmoinfluenciado: Neologismo utilizado no título do capítulo introdutório ('andanças, feituas, oralidades e sonhos do corpocosmoinfluenciado'), designando a concepção afro-referenciada de um corpo que é, ao mesmo tempo, cosmo e que está permanentemente influenciado pelas forças espirituais, ancestrais e coletivas.

Corpografia: Conceito utilizado na pesquisa para designar as inscrições do território e da experiência no corpo. No terreiro, a dança e os movimentos dos orixás são compreendidos como corpografias: escritas corporais que transmitem saberes e memória ancestral.

Escrevivência: Conceito da escritora Conceição Evaristo que nomeia a escrita a partir da experiência vivida, especialmente da experiência de mulheres negras. Na pesquisa, as escrevivências da pesquisadora (iniciada como Correnteza de Oxum em 2021) são utilizadas como metodologia e fonte de dados.

Exulística: Neologismo utilizado na pesquisa para se referir às zonas ou pontos de força de Exú: os terreiros, os portos, as encruzilhadas, os mercados, as ruas, os prostíbulos. Espaços de mobilidade, criação e resistência.

Oralitura: Conceito da pesquisadora Leda Maria Martins que designa os saberes transmitidos pela oralidade nas culturas africanas e afro-diaspóricas. A oralitura reconhece a voz, o corpo e a performance como textos e formas de escrita. Na pesquisa, constitui um dos 'chãos de terreiro': o Chão de oralituras.

Pindorama: Nome tupi para o território que hoje se chama Brasil ('terra das palmeiras' ou 'terra das pindovas'). Utilizado como referência às tradições originárias do território, em contraposição ao nome colonial 'Brasil'.

Pretagogias: Referencial teórico-metodológico afro-referenciado criado pela professora Sandra Haydée Petit como contribuição para a implementação da Lei nº 10.639/2003 (atualizada pela Lei nº 11.645/2008). Propõe modos de educar ancorados nas tradições e filosofias africanas e afro-diaspóricas, valorizando o corpo, a espiritualidade, a coletividade e a ancestralidade como fundamentos pedagógicos.

Terreiro-escola: Noção desenvolvida nesta pesquisa para compreender o terreiro como instituição educativa. O terreiro-escola é definido como expressão de uma educação afro-referenciada, artística e transdisciplinar, cujos princípios podem contribuir para a efetivação da Lei 10.639/03 no âmbito escolar.

Termos gerais do universos afro-religioso

Assentamento: Objeto sagrado que materializa a presença do orixá ou entidade espiritual. É consagrado ritualmente e depositado em local específico (peji). A FIG 1 registra o assentamento de Iansã no Recanto de Preta Mina.

Guia: No contexto do Omolokô e da Umbanda, a entidade espiritual que acompanha e protege o médium. Na linha de caboclos, o guia é recebido pela primeira vez durante o ritual da Panaíá.

Linha: Categoria que agrupa entidades espirituais por origem, natureza ou função. No Omolokô, há a linha de caboclos, a linha de Pretos Velhos, entre outras. 'Preta Mina vem pela linha de Pretos Velhos.'

Nação: No contexto afro-religioso, designa as diferentes tradições litúrgicas que compõem o universo do candomblé e cultos afins, com origens étnicas, linguísticas e litúrgicas distintas: Ketu (iorubá), Angola/Congo (bantu), Jeje/Fon (fon-ewe), entre outras. O Omolokô é definido como 'nação unida' por integrar elementos de múltiplas nações.

Omolokô: Culto afro-brasileiro de origem angolana, definido pelo Tatazazi Adalberto Nunes como 'nação unida, um candomblé de caboclo'. O Omolokô integra fundamentos de nações Angola, Ketu e Jeje, com forte presença da linha de caboclos. O terreiro Recanto de Preta Mina Ilê de Iansã, locus da pesquisa, é um dos mais antigos terreiros de Omolokô de Manaus, fundado em 1974.

Preta Mina: Entidade espiritual principal de incorporação do Tatazazi Adalberto Nunes. Vem pela linha de Pretos Velhos, mas é uma entidade encantada — não morreu, transformou-se em serpente no município de Rio das Contas (BA). O terreiro recebe seu nome em sua homenagem.

Rodante / Não rodante: Categorias nativas para designar os médiuns de incorporação (rodantes/kavalus — aqueles que 'incorporam entidades') e aqueles que não entram em transe (não rodantes). O termo 'rodante' deriva do 'rodar', girar em transe.