



Anseios do Jovem do Candomblé: Insurgências e proposições

*Desires of young people from Candomblé:
Insurgencies and propositions*

*Anhelos de la Juventud en el Candomblé:
Insurgencias y proposiciones*

Elder Pereira Ribeiro¹

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB)

Tiago Silva de Oliveira²

Rede Nacional de Aprendizagem, Promoção Social e Integração (RENAPSI)

ENSAIO

RESUMO

Os anseios do jovem do Candomblé requerem na contemporaneidade uma atenção mais profunda e sensível em relação à sua religião. O principal objetivo deste ensaio é abrir mundos para analisar como o Candomblé vem se constituindo com a inserção e os anseios dos jovens. Logo pensamos que, é nesse constante exercício que as religiões de matrizes africanas se agregam. Herdamos do passado a tradição, tendo em vista que, precisamos agregar ao Candomblé novos valores civilizatórios para enfrentar o preconceito estrutural pairando sobre o culto dos Orixás³. Os jovens, de hoje, se justificam ao entrar no Candomblé, por inúmeros fatores, tais como, sociais, culturais, filosóficos, etc. Portanto, sabemos que a concepção de um jovem do Candomblé difere de muitos aspectos que os mais velhos veem como um único caminho a ser seguido. Por isso, o jovem do Candomblé com o seu incessante anseio, de levar o conhecimento de seus povos a outros estágios, reconhecendo-os, valorizando-os, agregando-os, frente às demandas atuais.

Palavras-chave: Anseios; Jovem; Candomblé.

¹ Gay negro, santamarense, professor, escritor, Babá Egbé do Ilê Axé Idan, Bacharel em Cultura, Linguagens e Tecnologias Aplicadas pelo (CECULT/UFRB), Licenciando em Pedagogia pela (UniAraguaia – Centro Universitário). Especialista em Antropologia e Fundamentos da Educação Social pela (FACUMINAS), Mestrando em História da África, da Diáspora e dos Povos Indígenas pelo (CAHL/UFRB), com período de tirocínio docente na graduação em Licenciatura em Pedagogia da (UERJ), sob supervisão da Profa. Dra. Stela Guedes Caputo. Atualmente, é professor de Ensino Religioso e Cultura Afro-Brasileira na Escola Municipal Profa. Stela Mutti. Pesquisador do Laboratório de Etnomusicologia, Antropologia e Audiovisual (UFRB/CNPq). <https://orcid.org/0000-0001-9208-8086> Endereço eletrônico: elderribeiro97@gmail.com

² Omo Orixá de Oxum - Iniciado no Ilê Axé Ogbá Odé, Professor de Filosofia na Ong Renapsi, Licenciado em Filosofia pela Faculdade Batista de Salvador, Especialista em Psicopedagogia pela Faculdade Metropolitana. <https://orcid.org/0000-0002-0654-5074> Endereço eletrônico: ogait_so@hotmail.com

³ Divindades africanas advindas da tradição *Iorubana*.



ABSTRACT

The desires of Candomblé young people require, in contemporary times, deeper and more sensitive attention concerning their religion. The main objective of this essay is to open up worlds to analyze how Candomblé has been constituted with the insertion and desires of young people. Soon we think that it is in this constant exercise that the religions of African origins are aggregated. We inherited the tradition from the past, considering that we need to add to Candomblé's new civilizing values to face the structural prejudice hovering over the cult of the Orixás. Young people today are justified in entering Candomblé, due to numerous factors, such as social, cultural, philosophical, etc. Therefore, we know that the conception of a Candomblé youth differs from many aspects that the older ones see as a single path to be followed. Therefore, the Candomblé youth, with its incessant desire, to take the knowledge of its peoples to other stages, recognizing them, valuing them, aggregating them, in the face of current demands.

Keywords: Anxieties; Young; Candomblé.

RESUMEN

Los deseos de los jóvenes del Candomblé en la contemporaneidad requieren una atención más profunda y sensible en relación a su religión. El objetivo principal de este ensayo es abrir-mundos para analizar cómo se ha constituido el Candomblé con la inserción y los anhelos de los jóvenes. Pronto pensamos que es en este ejercicio constante donde se agregan las religiones de origen africano. Heredamos la tradición del pasado, considerando que necesitamos agregar al Candomblé nuevos valores civilizadores para enfrentar el prejuicio estructural que se cierne sobre el culto a los Orixás. Los jóvenes de hoy están justificados para ingresar al Candomblé, debido a numerosos factores, como sociales, culturales, filosóficos, etc. Por tanto, sabemos que la concepción de un joven en Candomblé se diferencia de muchos aspectos que los mayores ven como un solo camino a seguir. Por eso, la juventud en candomblé, con su incesante afán, de llevar el conocimiento de sus pueblos a otras etapas, reconociéndolos, valorándolos, agregándolos, ante las demandas actuales.

Palabras clave: Anhelos; Joven; Candomblé.

Introdução

Antes de tudo, precisamos compreender como é que a religião adentra na dimensão ontológica do jovem, e para responder essa implicação inicial faz-se necessário levar em consideração que, “a religião constitui uma dimensão fundamental na construção da identidade do(a) jovem, bem como da sua cosmovisão de mundo e de sociedade” (SANTOS, 2015, p.130). Já na perspectiva do Candomblé como foco central deste ensaio, a dimensão ontológica dos jovens se constrói a partir da oralidade, dela surge a materialidade, os significados, símbolos, conhecimentos e as atribuições étnicas dos adeptos. A oralidade é o fundamento epistêmico-ancestral nos Terreiros de Candomblé, cabe aqui pensarmos junto com Antonio Passos (2007), ao nos dizer que a constituição da oralidade do negro se dá desde África. No continente africano, a dinâmica da oralidade foi um elemento fundamental na constituição e organização dos quilombos. Segundo Kabengele Munanga (1996), o quilombo é entendido como um macroterritório de resistência dos escravizados que fugiam das



armadilhas dos colonizadores, o próprio autor faz uma distinção do quilombo brasileiro Vs. o quilombo africano:

Pelo conteúdo, o quilombo brasileiro, é, sem dúvida, uma cópia do quilombo africano reconstituído pelos escravizados para se opor a uma estrutura escravocrata, pela implantação de uma outra estrutura política na qual se encontram todos os oprimidos. Escravizados, revoltados, organizaram-se para fugir das senzalas e das plantações e ocuparam partes de territórios brasileiros não-povoados, geralmente de acesso difícil. Imitando o modelo africano, eles transformaram esses territórios em espécie de campos de iniciação à resistência (MUNANGA, 1996, p. 63).

O quilombo brasileiro é a geometria-territorial do quilombo africano, em sua concepção por ser uma estrutura implicada que contraria as condutas coloniais, desde os seus modos peculiares de lidar com o campo, as relações trabalhistas dos que habitavam este território e os ritos que estes povos praticavam. Assim, entendemos historicamente, o Terreiro de Candomblé como um quilombo afro-brasileiro, portanto, parte um projeto-político-religioso que em sua grande maioria encontram-se sujeitos oprimidos, mas resistentes.

A oralidade do mais velho permite atravessar a memória dos sujeitos históricos, de suas comunidades negras e suas vivências como relevância ancestral para os jovens. Dito isso, na tradição do Candomblé, a presença do mais velho é muito importante para a manutenção desses conhecimentos transmitidos de geração a geração. Amadou Hampâté Bâ (2010), ratifica a importância supracitada, de que a tradição está ligada à história africana, é certo que, na medida em que situamos à herança da tradição oral. Não há como aprofundarmos a história e a identidade dos povos africanos, sem nos amparar nos conhecimentos deles, seja por meio de uma conversa, uma fala ou uma vivência.

A herança da tradição oral é mantida constantemente na diáspora, esta herança está nas atividades dos Terreiros de Candomblé, por exemplo, quando um mais velho tem enunciados sábios a dialogar com o sujeito mais novo, diálogos esses que traduzem as resistências frente às tecnologias opressivas. Estes enunciados sábios não estão descritos nas redes digitais, nos encontros entre amigos, nos espaços escolares/institucionais, estão na cognição, no olhar e na oralidade de um mais velho do Candomblé. Atualmente, a discussão em torno do processo de



compreensão do mais velho como o sábio e o mais novo como o aprendiz, requer atenção, sobretudo diálogo mútuo, nos Terreiros de Candomblé. Vanda Machado (2010), diz que:

Os nossos mais velhos aprenderam a fazer observando, imitando e admirando os seus mais velhos nos seus saberes e fazeres, como que obedecendo a uma cadeia para a manutenção, continuidade e expansão da cultura. Cabe-lhes ensinar como aprenderam para que os mais novos possam dar continuidade à tradição (MACHADO, 2010, p. 4).

Para a pesquisadora supracitada, há uma cadeia gradual que define quem é o mais velho e quem é o mais novo, quais são as atribuições dadas aos mais velhos e aos mais novos na tradição do Candomblé. Esta mesma cadeia orienta uma continuidade que permite que a figura da criança e do jovem sejam aprendizes e não sujeitos participativos das decisões dos processos religiosos, isto é, o mais velho como alguém que já tem uma estrada larga de experiência e vivência religiosa e que pode simplesmente tomar a decisão da criança e do jovem e dizer o que eles devem ou não fazer no cotidiano dos Terreiros de Candomblé, e se podem ou não participar do que acontece antes e após as cerimônias ritualísticas.

Entender o jovem como o aprendiz no Candomblé, perpassa também pela dinâmica cotidiana de tomar a benção aos mais velhos, a benção além de ser um ritual de respeito, é uma via para aprender os conhecimentos do Candomblé, partindo da seguinte sequência: primeiro se pede a benção aos mais velhos respeitosamente e daí eles encaminham os mais novos aos conhecimentos mais ocultos da religião. Assim, educando-os a dar a benção aos seus irmãos de santo, aos seus zeladores e aos demais mais velhos do Terreiro.

Os mais velhos nos Terreiros de Candomblé ensinam ao próximo o que lhes foi ensinado, há uma reprodução dos costumes, das práticas e dos ensinamentos sem perder os elementos fundamentais das chamadas “tradições inventadas”, conceito analítico de Eric Hobsbawm (1997, p.9) que, concebe como uma teia de práticas controladas por regras individuais ou coletivas. Considerando os rituais, símbolos e comportamentos, que passam a ser regras fundamentais com valores e prescrições de comportamento a partir da repetição.

Esta tarefa implica numa profunda continuação dos valores passados. Reginaldo Prandi (2001, p.1), diz que, “o tempo é circular e se acredita que a vida é uma eterna repetição do que já aconteceu num passado remoto narrado pelo mito”.



Ao fazer alusão as histórias dos nossos *Orixás*, *Nkissis*⁴ e *Voduns*⁵, como eles se relacionavam, do que eles cuidavam, o que eles plantavam, o mito entra como um mecanismo que agrega na orientação da vida passada à vida presente, do porquê, por exemplo, os adeptos e não adeptos do Candomblé, se vestem de branco dia de sexta-feira. Ao considerar que *Oxalá* não permite nenhuma outra cor, a não ser o *Funfun* (branco), pois o próprio com o seu *Alá* (pano branco) simboliza a paz, já o *Igbí* (caramujo), mostra o poder de nos resguardarmos. O exercício cotidiano dos mais velhos contarem aos mais novos os mitos dos *Orixás*, avança cada vez mais na produção das histórias dos *Orixás*, portanto, como diz Roger Bastide (2001, p.11), confere ao Candomblé uma “realidade autônoma”, com as suas próprias histórias, narrativas situadas no tempo remoto e presente, sem que haja um sincretismo religioso.

1. Insurgências do Jovem do Candomblé

Paulo Freire em (1996), já costurava uma concepção de educação que permitia o ser em aprendizado colocar as indagações e sugestões individuais e coletivas em pauta, seja na sala de aula ou para além dos muros das escolas/instituições. As pesquisas historiográficas e antropológicas sobre o Candomblé, outrora, não via os jovens do *Axé*, sobretudo as crianças do *Axé* como sujeitos que tem capacidades e habilidades de ensinar e falar o que quer aprender no Terreiro. O livro “*Irê Ayó: Uma Epistemologia Afro-Brasileira*”, autoria de Vanda Machado (2019), a princípio discute que é preciso conhecer e compreender os anseios, as emoções, além de tudo, os afetos destas crianças e jovens do Terreiro em seus espaços escolares e não escolares. Visto que, antes a sociedade em si não tratava sobre estes assuntos.

Cabe nesta relação, uma outra perspectiva de trazer e situar a história dos negros-africanos, a memória das tradições negro-africana, as experiências locais e territoriais destes sujeitos em formação. Stela Guedes Caputo, como resultado de sua pesquisa de tese de doutorado na Puc-Rio, publica o livro “*Educação nos terreiros: e como a escola se relaciona*

⁴ Divindades africanas advindas da tradição *Congo-Angola*.

⁵ Divindades africanas advindas da tradição *Fon/Daomé*.



com crianças de Candomblé” (2012), traz uma questão pertinente para o Candomblé, ao mesmo tempo que escreve sobre as crianças, coloca-as como sujeitos partícipes e transformadores das dinâmicas dos Terreiros. Tanto a concepção de Vanda Machado quanto a de Stela Caputo, vai ao encontro do que Roberto Sidnei Macedo (2012, p. 69), o qual diz que, “quem aprende é o sujeito, quem se forma é ele, quem elabora os sentidos e significados de sua experiência formativa é a sua subjetividade”. Historicamente, o fato da criança e do jovem serem vistos na construção da sociedade como meros receptores de informação/conhecimento, hoje a partir das perspectivas *iorubás*-africanas podemos enxergar a criança com um sujeito que ao mesmo que aprende, também pode ensinar.

Este tipo de perspectiva traduz “uma proposição mutualista e de reconhecimento do outro em formação” (MACEDO, 2012, p. 51). Como uma criança pode ensinar mutuamente a um mais velho? Ensinar através do diálogo lúdico, da percepção do lugar em que habita, das pessoas com quem convivem, como se sentem, por que tal pessoa chegou agora, por que tal pessoa se veste assim, o que ouve, o que falam, como dança, como cantam etc. Então, todas estas características podem suscitar no mais velho o que pode ser agregado para as gerações futuras. Denominamos esta perspectiva como um agregamento-religioso, o que pode servir de lição para melhorar as condições de diálogo, acolhimento e compreensão do sujeito nos espaços de culto ao sagrado.

As religiões afro-brasileiras, como neste caso específico, o Candomblé, são, frequentemente, conduzidas por pessoas mais velhas, ou seja, pessoas com uma larga trajetória no *Axé*, que conhecem e sabem sobre os mistérios, segredos e o passado do Candomblé, pois já vivenciaram o culto ao *Orixá* há muitos anos. Prandi (2001), diz que sabermos sobre o passado é uma forma de poder, de ter um controle sobre a vida de quem sobreviveu, de quem está vivo. Por isso, que a figura do mais velho é visto com alguém que controla o que pode surgir, acontecer e agregar no Candomblé, e muitas vezes, esse controle não abre as portas para compreensões edificativas da religião em si.

A maioria dos jovens ao passarem pelo processo de edificação da sua vida candomblecista, entram em espaços não ocupados ao longo da história, espaços esses, a exemplo da produção do conhecimento científico. Como comumente vemos, nos Terreiros de



Candomblé, os jovens, debatem sobre os resquícios da escravidão e os estereótipos que ainda são permanentes nos modos de viver e crer no sagrado-africano.

O filósofo Wanderson Flor e a escritora Thiffany Odara (2021), são autoridades a falar sobre o Candomblé, nos chamam a atenção para o debate da Transfobia nos Terreiros de Candomblé, como iniciados, temos a missão de estarmos comprometidos com esta questão, uma vez que precisamos todos os dias repensar os nossos discursos, atitudes e condutas frente a esta comunidade. Certamente o jovem do Candomblé tem a visão mais aberta para lidar com os marcadores sociais da diferença que atravessam o espaço-sagrado. Lembrando notadamente que as questões que atravessam as identidades Trans no Candomblé, devem serem problematizadas para incluí-las. Discursa, o pesquisador Claudenilson Dias, quando diz que:

as identidades trans* são importantes marcadores sociais que contribuem para a desestabilização dos modelos binários de gênero no Candomblé e podem colaborar, significativamente, através de suas potências criativas. Acredito que tais identidades viabilizam modificações do pensamento arraigado na tradição secular, imposta à religiosidade afro-brasileira sobre as dissidências sexuais e de gênero, nas comunidades-terreiro (DIAS, 2017, p. 60).

Acreditamos que, ao inserir estas identidades no contexto das religiões de matrizes africanas, principalmente no Candomblé, reformula os velhos costumes e práticas preconceituosas rondando a comunidade LGBTQIA+. Diante disso, precisamos avançar conscientemente no respeito e na maneira de tratar estes sujeitos, posto isso, acolher o próximo independente de qualquer coisa e reeducar a religião ao tempo presente, é necessário.

O tratamento que o mais novo pede ao mais velho, hoje, é compreender que estamos em pleno Século XXI, onde os avanços estão vindo constantemente. Avanços esses, a exemplo dos jovens do Candomblé estarem imersos na era digital para fomentar e divulgar a cultura da sua religião. Freitas (2015) afirma que:

Com a colaboração do aparato das tecnologias digitais, a juventude de terreiros conquista importante espaço de fala, de participação política e social, por meio de articulações organizadas por grupos e coletivos, a exemplo das Redes de Juventude de Terreiros e, por extensão, dos Encontros Nacionais e Regionais de Juventude de Terreiros – alternativas que encontram para compartilhar suas ideias, disseminando



seus discursos, senso crítico, problemas e prioridades, tornando-se, assim, produtores e multiplicadores de conteúdos nos espaços ocupados; sejam estes virtuais ou atuais (FREITAS, 2015, p. 620).

O fato do jovem do Candomblé está hoje inserido na era digital fez com em certa medida democratizasse a religião, coisa que os mais velhos no passado não tiveram essa oportunidade, por inúmeros motivos, precariedade no sistema educacional e comunicativo no território em que habitavam, lugares ocupados na história por pessoas brancas com estabilidade financeira. Portanto, o jovem do Candomblé quer progredir dentro e fora da religião, quer dizer não ao ódio que a sociedade branco-capitalista tem contra os adeptos das religiões de matrizes africanas.

2. Proposições do Jovem do Candomblé

O Candomblé não é uma instituição pública ou privada que segue uma diretriz única.

O Candomblé não é uma empresa que possui visão única, missão única e valores únicos. O Candomblé é amplo, vasto, desdobrado e culturalizado; a saber, cada nação se estruturou com aquilo que resistiu ao tempo. Wanderson Flor (2020), nos diz que os Terreiros de Candomblé têm levantado questões necessárias, seja pelo viés político, educacional, cultural, ambiental, dentre outros, a partir daí faz com que redesenhem os nossos anseios, nossas formas de ver o Candomblé com o mundo, e o mundo com o Candomblé. Esta perspectiva que problematiza e ao mesmo tempo potencializa o nosso olhar para nos munirmos de mecanismos contra a razão colonialista que impera ao redor do nosso espaço-sagrado.

Não existe Candomblé universal. Não somos uma religião, aos moldes do cristianismo, islamismo e judaísmo. Somos um culto familiar que agrega as práticas litúrgicas e os saberes ancestrais, mas não somos como a Igreja Católica que possui um Papa, documentos-diretrizes para o funcionamento da instituição. O sacerdócio dos *Babalorixás*⁶ e das *Ialorixás*⁷ é exercido a partir da perpetuação daquela estrutura familiar que ele/ela pertence. Ou seja, ele/ela expande no tempo e na história os saberes daquela família

⁶ Termo que designa: “pai”, zelador de *Orixá*.

⁷ Termo que designa: “mãe”, zeladora de *Orixá*.



específica. Portanto, o Candomblé é um culto, familiar, ancestral, dissidente, plural, politeísta e detalhista, da qual “se propõe a criar outra forma de nos relacionarmos entre nós e com o mundo” (KAFURENGÁ, 2019, p. 41). Ao questionar qualquer jovem da nação de *Ketu*⁸, *Jeje*⁹, *Congo-Angola*¹⁰ sobre o que eles/elas esperam do Candomblé, a resposta será unânime: C-O-N-H-E-C-I-M-E-N-T-O. Para a escritora e líder religiosa Mam’etu Kafurengá (2019), os terreiros de Candomblé são lugares de produção do conhecimento antirracista, cujo histórico rememora o legado ancestral e mantém as práticas do povo negro na diáspora. O conhecimento está presente na cozinha do *Axé*, nos *Oríns* (cantigas), *Adurás* (rezas), no *Roncó*¹¹, nas vestimentas, nas paramentas (adornos-sagrados), nos *Itàns* (histórias-míticas), na floresta, no *Omí* (água), no *Inà* (fogo), no *Aiyê* (terra) e em tudo o que constitui *Axé* ou que é constituído de *Axé*. O jovem do Terreiro espera conhecimento.

Entretanto, cada nação dará sua versão, sua parcela sobre como transmitir o conhecimento. É muito comum numa casa-terreiro escutar a seguinte frase: “na hora certa você saberá!” Essa frase é carregada de silenciamento. Toda pessoa que questiona precisa de uma resposta; chamamos isso de comunicação. E o patrono da comunicação no Candomblé é *Exu*, ele é o primeiro *Orixá* a ser reverenciado no Candomblé, o mundo gira é com as forças de *Exu*, sem *Exu* não há movimento na terra, a terra fica sem gás e as coisas não acontecem, então saudamos todos os dias *Laroyê Exu* (pedindo a ele que olhe por nós). Este *Orixá* traz características insubmissas e desengessadas. Para o pesquisador Alexandre Fernandes (2018), *Exu* corre atrás para a transformação do ser, ao mesmo tempo que ele transforma, ele pede que as pessoas falem, gritem, deem risadas, contém as suas histórias, não sejam os mesmos indivíduos de sempre, para que a nossa capacidade edifique e ocupe mundos. Para o filósofo Emanuel Soares (2008), *Exu*¹² é a mola propulsora, com empenho espiral e toda a potência e poder incansável, considerado o senhor dos caminhos que impulsiona a vida de todos nós.

⁸ É a nação de Candomblé oriunda das tradições dos povos *iorubás*.

⁹ É a nação de Candomblé que cultua os voduns do reino de *daomé*.

¹⁰ É a nação de Candomblé que reverencia “os *inquices* em *congo-angola*” (DE CASTRO, Y. P., 1983, p. 84-85).

¹¹ Útero-mítico-da-comunidade.

¹² *Orixá* senhor dos caminhos, do movimento do mundo, do nosso acordar pela manhã e fazermos caminhar.



O *Bará* (*Exu* que habita no corpo) necessita se alimentar de informação. A informação para *Bará* é seu alimento, isso digerido se transforma em comunicação e que se transformará em conhecimento posteriormente. *ÒWE* (provérbio *iorùbá*): “*Tí orí mi ò tà mi, kò sí ta ni rà mi!*” (Se minha cabeça não me vende, não há quem me compre). Se a pergunta não estiver coadunando com a resposta o *Orí* (cabeça) daquela pessoa entra num estado de dúvida perene: “Quando será o meu tempo?”. Devemos pensar o Candomblé como um espaço litúrgico, sagrado, político, social, antropológico, cultural e acolhedor, como sempre foi, não podemos parar por aqui.

Pedimos ao *Orixá Ogun*,¹³ com o intuito de que ele abra as estradas de inter-relação do presente com o passado; dos saberes profanos contemporâneos aos conhecimentos sagrados dos mais velhos; pois não vivemos numa bolha. Reis e Ribeiro (2019), afirmam que o sagrado é o que conseguimos enxergar dentro da lógica da religião, sejam eles os hábitos, costumes, comportamentos, doutrinas etc., e o profano é o que está fora da lógica religiosa, onde ambas perspectivas unificadas potencializam o olhar para a religião. Cultuamos *Xangô* (pai da liderança), para que os líderes das mais diversas comunidades do terreiro saibam que são apenas administradores do espaço-sagrado que já tem um único dono: o *Orixá*. Nenhum líder religioso é perene, até porque há cargos-auxiliares e sucessores justamente para continuar administrando e fazendo a manutenção do espaço-terreiro. Cultuamos *Oxalá*¹⁴ para que tenhamos conhecimento e que o ego não seja maior que a possibilidade de transmitir conhecimento com assertividade e coerência.

Maria Stella de Azevedo dos Santos (2010), nos ensina que não podemos mais crer nos *Orixás*, sem buscarmos os conhecimentos, as fontes. Ela nos incita de que a tradição oral precisa ser colocada em nossas escritas, só ganhamos com esse gesto e nada perdemos. O jovem do Candomblé é um canal do *Axé*. O *Axé* não é retiro, mas deve ser contínuo, por isso, não temos um documento que nos ensine sobre o *Axé*. Nossa bússola é a natureza. Nossa diretriz é a natureza, pois ao observar o ciclo da natureza, compreendemos o ciclo da vida humana e seus desdobramentos. A pessoa do *Axé* é iniciada para aquilo que falta em sua vida.

¹³ Senhor das ferramentas, das tecnologias, dos avanços no mundo.

¹⁴ *Orixá* respeitado por ter moldado os homens e as árvores, ao mesmo tempo, ele é parte do culto Funfun.



Assim, como nos ensina *Kafurengá* (2019), na pedagogia do Terreiro, aprendemos com as forças das águas, das folhas, das palhas, da terra, do sol, dos bambuzais e das frutas.

Daí começamos a compreender quem somos no mundo e como esse desdobramento acontecerá. O corpo (*Ará*), se expande para os ancestrais. O corpo é a matéria prima da raiz e morada do *Orixá*. O corpo é veículo do *Axé*. A pesquisadora Leda Martins (2003), diz que o corpo é o lugar da potência memorialística, o corpo fala, o corpo inscreve, o corpo traduz o que não está posto. Assim, o corpo é instrumento de perpetuação da memória e do destino. É no corpo que tudo acontece no Candomblé: o banho de folha, o *Ebó* (reenergização dos cosmos) e todos os outros atos de iniciação.

A grande primeira característica dos Terreiros de Candomblé é que somos um culto iniciático, para a pessoa ficar inserida naquela família-mítica deverá passar pelos conhecimentos do *Roncó*. O corpo passa por uma readequação. O corpo vai buscar sentido nos conhecimentos ali transmitidos. O corpo se uni aos conhecimentos da água, das folhas, da comida, dos mais diversos cheiros e os sabores que saem da cozinha do *Axé*. A pessoa humana é Re-ensinada, Re-inserida, Re-feita, Re-acolhida. Tudo é um constante refazer, até porque a maioria das pessoas iniciadas têm maioridade.

Para Muniz Sodré (2015), a cultura nagô é compreendida como uma encruzilhada da produção do conhecimento: filosofia africana advinda dos povos *Iorubanos* tão quanto a filosofia diaspórica. A cultura *Nagô* é importante, pois somos iniciados para esta encruzilhada que nos falta. Quem determina isso? O *Merindilogun*¹⁵ com os seus 16 búzios. Uma pessoa iniciada para *Oxum* é convidada a ser matrigestora, acolhedora, sábia, perspicaz. Uma pessoa iniciada para os *Olodés* (caçadores) é convidada a ser estrategista, fiel, organizado, prudente.

Uma pessoa iniciada para *Xangô* é convidada a ser líder, administrador (a), ocupado (a) com coisas reais e não fictícias. Uma pessoa iniciada pra *Oyá* é convidada a ser destemida, surpreendente, aguerrida e prudente. Aqui começa a jornada da pessoa humana numa nova releitura dela mesmo. Se isso não aconteceu, ela terá uma jornada inteira para reencontrar-se.

Seja com o apoio da comunidade de Terreiro ou do *Merindilogun*. O jovem do Candomblé do Século XXI continuará perpetuando os saberes das comunidades de terreiro,

¹⁵ Sistema-cosmológico de orientação espiritual usado no continente africano.



de que forma? Esta pergunta é profunda e precisa ser aderida aos adeptos da religião, pois estamos falando da cultura e da história de um povo, seu comportamento, sua visão de mundo, seus saberes e a sua estrutura social.

Segundo Clifford Geertz (1958), para entendermos a cultura de um determinado povo, precisamos vivenciar como vivem no cotidiano, como se comunicam e como se formam, por exemplo, sem diminuir a peculiaridade do povo. Se a juventude do Candomblé não compreender: onde estão, por que estão e como resistirão, o Candomblé se desdobrará numa outra coisa e deixará de ser Candomblé ou se extinguirá enquanto estrutura social-político-religiosa. A sociologia da religião pode nos ajudar a compreender este fenômeno estruturante contemporâneo. Para o sociólogo francês Jean-Paul Willaime (2012, p. 50), “essa afirmação representa uma reversão considerável com relação a todas as perspectivas teóricas que identificam interesses religiosos e interesses pelo além a uma falta de distância evidente com o próprio discurso religioso”. De acordo com Weber “mesmo através de referências a uma ou outra manifestação do além, a religião diz respeito à vida terrestre” (WEBER, 1995, p. 145–146). Cada geração é caracterizada por uma desenvoltura social ímpar. Nossa sociedade é marcada por vários fatores que resultam naquilo que nos tornamos: 2ª guerra mundial, queda do muro de Berlim, voto feminino, atentado do 11 de setembro, movimento LGBTQIA+, revolução das tecnologias digitais e afins. Chegamos numa era onde o bombardeio de informação é gigantesco e não há tempo de digerir todas essas novidades. Quando nos deparamos com o Candomblé, percebemos que conseguimos dialogar com toda essa avalanche de dados, mas sem tirar os pés do chão.

Falamos sobre as pessoas dentro dos Terreiros de Candomblé é pensarmos sobre o avanço da sociedade e das ciências diversas. O que antes era um costume, passará a ser uma nova cultura devido à época em que as pessoas vivem e de acordo com as adequações da biologia humana, a exemplo, antes acordava-se o *Iaô*¹⁶ às 03:00 da manhã para tomar o banho gelado; antes o *Iaô* comia as refeições com as mãos e depois limpava-se no corpo; antes o *Iaô* não podia tomar analgésico ou antitérmico ou qualquer outro tipo de remédio dentro do *Roncó*. Hoje a realidade é outra, até porque todos estes comportamentos citados são culturais

¹⁶ Recém-iniciado na cosmologia do Candomblé.



em sua constituição, não definem a essência do Candomblé e tais práticas não resumem em si o que é viver o Candomblé e as suas práticas litúrgicas.

O Candomblé “contemporâneo” não quer encerrar comportamentos culturais antigos, pelo contrário, deseja realizar o que recomendava. Compreender que vivemos no Século XXI e que precisamos atualizar determinados comportamentos culturais, são essenciais até mesmo para a manutenção do *Axé*. Qual empresa dará 3 meses para o funcionário? Qual departamento público será flexível a ponto de compreender que a atividade litúrgica do adepto do Candomblé requer um tempo de “resguardo” maior?

Estamos diante de algo a ser modernizado? Estamos diante da cisão das “tradições”? E a resposta é única: Não! Todas estas realidades são extensões do Terreiro, mas o *Axé* e a tradição são mantidos no espaço-sagrado da comunidade de Terreiro. O intuito é fortalecer o vínculo do Terreiro, vínculo este do Jovem com comportamentos horizontais e o mais velho com comportamentos rudimentares, olhando para o século que estamos vivendo e problematizando as estruturas arcaicas. Nada na vida é em vão, tudo tem um porquê e esse porquê deve ser ensinado, esclarecido e debatido, para não vivermos no casulo. Com isso, recorreremos ao pensamento do educador Rubem Alves (2001, p. 4): “ensinar é um exercício de imortalidade, que de alguma forma continuamos a viver naqueles cujos olhos aprenderam a ver o mundo pela magia da nossa palavra, sendo que, desse modo, o professor não morre jamais, estando a cada dia no pensamento daqueles a quem ensinou”.

Considerações Finais

O jovem do Terreiro é sedento por conhecimento e por pessoas mais velhas dispostas a contribuir com a aquisição dos conhecimentos do Terreiro. Como diz o ditado Iorubá: “É preciso uma aldeia para se educar uma criança”. A interpretação que fazemos é a seguinte, nenhuma pessoa do Terreiro aprende e se desenvolve somente a partir dos valores da sua família nuclear (pai, mãe e afins, a definição de família é laço de afeto, pois fomos criados dentro de uma cultura cristã. O jovem do Terreiro carece de uma comunidade que esteja atenta as lutas das minorias, as questões do racismo estrutural e estruturante, aos crimes de



ódio-religioso, que saiba dialogar com as mais diversas orientações sexuais e que esteja atenta aos temas tabus da sociedade contemporânea.

O fato de escrevermos sobre esse tema tão importante e preciso nos Terreiros de Candomblé, advém do nosso *Ofô*¹⁷, que quer compreender o lugar-sagrado e as suas relações interpessoais, enquanto sujeitos pertencentes e partícipes do Candomblé. Este texto não é em vão, tem um propósito de levar-nos a reflexão cotidiana nos Terreiros. Muitas vezes, essas questões não são debatidas com afinco no espaço-sagrado, gerando assim, inquietações, dúvidas, sobretudo constrangimento ao noviço do Candomblé.

Temos que passarmos a compreender que o conhecimento dos mais velhos não é melhor que o do mais novo, tem que haver uma troca contínua e recíproca do conhecimento que se adquire na experiência e vivência do Terreiro de Candomblé ou estamos em busca dos mecanismos de poder sobre o nosso culto ancestral?

Este questionamento nos leva a pensarmos com Foucault (1979), o poder como forma de coagir, disciplinar, ordenar as estruturas de acordo os próprios egos e desejos das instituições/organizações, sejam na esfera política, religiosa etc. Se estamos em busca de um Candomblé nesta perspectiva, não avançaremos no que queremos realmente para a religião em si e exerceremos um Candomblé numa perspectiva político-mercadológica.

Primeiro porque as pessoas ficarão cada vez mais inquietas e irão problematizar dia após dia, a cada detalhe que atravessa a subjetividade do ser religioso ou como queira se sentir perante o sagrado do Candomblé.

Referências

BÂ, Amadou Hampâté. A tradição viva. In: ZERBO, Joseph Ki (org). **História Geral da África I: Metodologia e pré-história da África**. Brasília: UNESCO, 2010.

BASTIDE, Roger. 2001. **O candomblé da Bahia: rito Nagô**. São Paulo: Companhia das Letras.

CAPUTO, Stela Guedes, **Educação nos terreiros - e como a escola se relaciona com crianças de candomblé**. Rio de Janeiro, Pallas: 2012.

DIAS, Claudenilson da Silva. **Identidades trans* e vivências em candomblés de Salvador: entre aceitações e rejeições**. Dissertação (Mestrado em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo). Programa de Pós-Graduação em Estudos

¹⁷ Significa palavra encantada em Iorubá.



Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2017.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson; ODARA, Thiffany. Gênero na encruzilhada: Um olhar em torno do debate sobre vivências trans no candomblé. **Revista Periódicus**, [S. l.], v. 1, n. 14, p. 50–72, 2021.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Corporalidades em abertura: os candomblés e percursos da resistência incorporada. **Revista Humanidades & Inovação**, UNITINS, v.7, n. 25, p. 79-87, 2020.

FERNANDES, A. de O. Espirais da linguagem de Exu: por uma filosofia do Òkòtó. **Revista Espaço Acadêmico**, 18(207), 2018, 04-15.

FREITAS, R. O. de. Jovens de terreiros: ciberativismo e protagonismo juvenil entre integrantes de religiões afro-brasileiras em salvador e região metropolitana. **Educere et Educare**, [S. l.], v. 10, n. 20, 2015.

HOBSBAWM, E. Introdução: a invenção das tradições. In: HOBSBAWM, E.; RANGER, T. (Org.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

MACHADO, Vanda. Exu: o senhor dos caminhos e das alegrias. **VI ENECULT: encontro de estudos multidisciplinares em cultura**. Salvador – BA, 2010. Disponível em: <http://www.cult.ufba.br/wordpress/24929.pdf>

MACHADO, Vanda. **Irê Ayó: uma epistemologia afro-brasileira**. Salvador: EDUFBA, 2019.

MARTINS, Leda. Performances da oralitura: corpo, lugar de memória. **Letras**, Santa Maria, n. 26, p. 63-81, 2003.

MACEDO, Roberto S. **Atos de currículo, formação em ato?** Ilhéus: EDITUS, 2012.

MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do Quilombo na África. In: **Revista USP**, n. 28, São Paulo, 1996.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa** / Paulo Freire. – São Paulo: Paz e. Terra, 1996. – (Coleção Leitura).

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. São Paulo: LTC, 1989.

PASSOS, Antonio Marcos. Os jovens, o candomblé e os processos museais. **III ENECULT: encontro de estudos multidisciplinares em cultura**. Salvador – BA, 2007. Disponível em: <http://www.cult.ufba.br/enecult2007/AntonioMarcosPassos.pdf>

PRANDI, Reginaldo. O Candomblé e o Tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 16, n. 47, p. 1-16, outubro 2001.



KAFURENGÁ, Mam'etu. SANTOS, Maria Balbina dos. **Pedagogia do Terreiro: experiências da primeira escola de religião e cultura de matriz africana do baixo sul da Bahia / Maria Balbina dos Santos.** – 1. Ed. Simões Filho [BA]: Kalango, 2019.

ALVES, R. **Alegria de ensinar.** Campinas, SP: Papirus, 2001.

REIS, Rafaela Santos dos; RIBEIRO, Elder Pereira. A Lavagem da Purificação-BA: Cenas, Sensibilidades e a Religiosidade Popular. **Sacrilegens**, [S. l.], v. 16, n. 1, p. 212–221, 2019.

SANTOS, M. Stella de Azevedo. **Meu Tempo é Agora.** 2ª edição. — Salvador: Assembleia Legislativa do Estado da Bahia, 2010.

SANTOS, Silvia Maria Vieira dos. **Jovem que velho respeita: as experiências e saberes da juventude candomblecista.** 2015. 247f. – Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-graduação em Educação Brasileira, Fortaleza (CE), 2015.

SOARES, Emanuel Luís Roque. **As vinte e uma faces de Exu na filosofia afrodescendente da educação: imagens, discursos e narrativas.** 2008.188f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Fortaleza-CE, 2008.

WEBER, Max. **Économie e société** v. 1. Paris: Plon, 1995.

WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologia das religiões.** São Paulo: Unesp, 2012.

SODRÉ, Muniz. **Claros e Escuros: identidade, povo e mídia no Brasil.** Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2015.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



Este trabalho está licenciado com uma Licença [Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Artigo recebido para publicação em: 26 de outubro de 2021.

Artigo aprovado para publicação em: 28 de novembro de 2021.