



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
CURSO DE DOUTORADO

GUSTAVO JAIME FILIZOLA

**COSMOPERCEPÇÃO IORUBÁ E PROMOÇÃO DA RESILIÊNCIA AXÉ NA
TRANS-FORMAÇÃO HUMANA EM CRIANÇAS DO ILÊ AXÉ ORIXALÁ
TALABI.**



RECIFE
2024

GUSTAVO JAIME FILIZOLA

**COSMOPERCEPÇÃO IORUBÁ E PROMOÇÃO DA RESILIÊNCIA AXÉ NA
TRANS-FORMAÇÃO HUMANA EM CRIANÇAS DO ILÊ AXÊ ORIXALÁ
TALABI.**

Tese apresentada como requisito parcial
para obtenção do grau de Doutor em
Educação ao Programa de Pós-graduação
em Educação da Universidade Federal de
Pernambuco.

Linha de Pesquisa: Educação e
Espiritualidade.

Orientador: Prof. Dr. Aurino Lima Ferreira

RECIFE

2024

Catálogo na fonte
Bibliotecária Katia Tavares, CRB-4/1431

F483c Filizola, Gustavo Jaime
Cosmopercepção iorubá e promoção da resiliência axé na trans-formação humana em crianças do ilê axé orixalá talabi / Gustavo Jaime Filizola. –2024. 388 f.

Orientação de: Aurino Lima Ferreira.
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Educação. Programa de Pós-graduação em Educação, 2024.
Inclui Referências.

1. Cosmopercepção iorubá. 2. Resiliência axé. 3. Crianças de Candomblé. 4. Trans-formação humana. 5. Racismo religioso. I. Ferreira, Aurino Lima (Orientação). II. Título.

299.67 (22. ed.)UFPE (CE2024-063)

GUSTAVO JAIME FILIZOLA

**COSMOPERCEÇÃO IORUBÁ E PROMOÇÃO DA RESILIÊNCIA AXÉ NA
TRANS-FORMAÇÃO HUMANA EM CRIANÇAS DO ILÊ AXÉ ORIXALÁ
TALABI.**

Tese apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Educação da
Universidade Federal de
Pernambuco, como requisito parcial
para a obtenção do título de Doutor
em Educação.

Aprovado *por videoconferência* em: 15/02/2024

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Aurino Lima Ferreira (Orientador)
Universidade Federal de Pernambuco
[Participação por videoconferência]

Prof. Dr. Alexandre Simão de Freitas (Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco
[Participação por videoconferência]

Prof.^a Dr.^a Maria Sandra Montenegro Silva Leão (Examinadora Interna)
Universidade Federal de Pernambuco
[Participação por videoconferência]

Prof.^a Dr.^a Ronilda Iyakemi Ribeiro (Examinadora Externa)
Universidade de São Paulo
[Participação por videoconferência]

Prof. Dr. Rodrigo Ribeiro Frias (Examinador Externo)
Centro Cultural Oduduwa
[Participação por videoconferência]

DEDICATÓRIA

Ao meus ancestrais parentais:

À minha mãe Lucíola Maria Ferreira Filizola (*in memorian*).

Ao meu pai Pascoal Filizola (*in memorian*).

Às Crianças Candomblecistas, Juremeiras e Umbandistas.

(A criança da capa é Ariana, coparticipante deste trabalho).

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Ọlórún (Olorum), criador do Universo, aos Òrìṣà (orixás), aos encantados e às encantadas da Jurema Sagrada, aos meus guias espirituais, pela proteção e iluminação dadas até hoje.

Ao meu pai e à minha mãe (In memoriam), pelos ensinamentos e pelos exemplos que reverberam em mim até hoje.

À Tintinta (In memoriam), por ter sido minha segunda mãe que me educou nesta existência.

Aos irmãos e irmã, por terem compartilhado todos os momentos da minha caminhada de vida até agora.

Ao meu querido orientador Prof. Dr. Aurino Lima Ferreira que, com cuidado e amorosidade, me acompanhou durante o desenvolvimento da pesquisa e pelos ensinamentos transmitidos ao longo desta jornada.

Aos professores e às professoras que cruzaram meu caminho durante toda vida, em especial, aos/às do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal de Pernambuco que, no exercício de suas práticas, me fizeram crescer nas múltiplas dimensões do meu Ser de Axé.

Ao Ilê Axé Orixalá Talabi, na pessoa do seu babalorixá, sua ialorixá, suas crianças e demais filhas e filhos da casa, por abrirem as portas desse Ilê e permitindo a cocriação deste trabalho.

Ao grupo copesquisaDOR, porque sem ele não conseguiria elaborar esta tese.

Aos queridos e às queridas do Grupo de Pesquisa Educação e Espiritualidade da Universidade Federal de Pernambuco, pelas trocas de conhecimento, pela ajuda mútua nos processos de cocriação desta tese e na minha trans-formação humana.

À Banca examinadora composta pelas Professoras Doutoras Maria Sandra Montenegro Silva e Ronilda Iyakemi Ribeiro; e pelos Professores Doutores Alexandre Simão de Freitas e Rodrigo Ribeiro Frias, que me foram importantes pelas observações e sugestões feitas na qualificação e que tanto contribuíram com sugestões metodológicas e epistemológicas para que este trabalho pudesse crescer e tomar o formato atual.

A Teresa Barro Pereira (Vó Tetê), Paulo Filizola, Íris Maciel, Elton Henrique Carvalho, Sandro Cândido e Monaliza Holanda dos Santos que, em alguns momentos, contribuíram na elaboração deste trabalho.

Ao Olorode Ògìyàn Kálàfó Prof. Jayro Pereira de Jesus pelas diversas conversas pelo *WhatsApp* indicando possibilidades do sentirpensar.

Enfim, aos humanos e aos extra-humanos que, direta ou indiretamente, colaboraram para a concretização deste ideal.

EPÍGRAFE

A GIRA

Tantos mortos
Dançam na memória
De outros corpos.

Tantos vivos
Morrem todo dia
Mais que os mortos.

Tantos corpos
Dançam a alegria
E o espanto.

Outros tantos
Morrem vivos
No desencanto.

Tantos corpos
De sangue, carne,
Canto e movimento
Dobram o tempo
No avesso da morte:
Encantamento.

(Simas, 2022, p. 88)

RESUMO

A sociedade brasileira é marcada por várias formas de racismos, entre elas, o racismo religioso que recai nas práticas espirituais das comunidades de religiões de matriz africana, afro-brasileiras e indígenas e, em especial, nas crianças de axé no seu convívio com a escola. A resiliência axé não é um manual de adaptação mercadológica ou prontuário de autoajuda com suas receitas prontas e universais em busca da felicidade utilitarista e individual. Apresentei a resiliência axé, a partir das práticas espirituais vivenciadas com crianças e realizadas em um terreiro de candomblé de tradição Nagô situado na cidade do Paulista, estado de Pernambuco, Brasil. Para as amarrações epistemológicas, metodológicas, ontológicas e espirituais foram convidados humanos e extra-humanos: o grupo pesquisador, o pesquisador, orixás, antepassados, encantados e encantadas (seres espirituais), florestas, águas, pedras, etc., para integrar esta pesquisa. Busquei compreender como os elementos da cosmopercepção iorubá favorecem a promoção da resiliência axé nos processos de trans-formação humana de crianças do Ilê Axé Orixalá Talabi. Especificamente, busquei mapear aspectos centrais da cosmopercepção iorubá que favorecessem essa promoção apresentando suas contribuições para os processos da trans-formação humana, investiguei as adversidades vivenciadas, as estratégias e os recursos utilizados pelas crianças do terreiro no enfrentamento do racismo religioso na escola contribuindo para a promoção da resiliência axé e analisei as práticas de proteção intergeracional promovidas pelo Ilê Axé Orixalá Talabi para uma reconceitualização da resiliência, a partir da cosmopercepção iorubá, a fim de reconfigurar os processos de trans-formação humana. A pesquisa foi teórico-empírica com abordagem qualitativa participativa de(s)colonial, tendo como método inspirador a Sociopoética. A cocriação de dados incluiu a observação participante, oficinas sociopoéticas e entrevistas semiestruturadas. Dez coparticipantes foram escolhidos/as para compor o grupo-pesquisador, considerando a força das narrativas e das experiências vividas por eles e elas, em especial, as crianças que se tornaram resistentes a novas formas de colonialidade e que, sendo transgressivas/insurgentes ao projeto de ordem colonial, por meio da resiliência axé, falaram sobre suas estratégias de sustentação de suas dignidades existenciais. A análise dos dados cocriados foi realizada com base nos conhecimentos sobre resiliência, saberes da tradição iorubá e afro-diaspórico do próprio terreiro, tomei ainda como lente de análise os estudos de(s)coloniais do grupo modernidade/colonialidade. Os resultados

indicaram que a resiliência axé participativa de(s)colonial não deve ser entendida como um fenômeno simplesmente psicológico, separada dos aspectos socioculturais, mas como expressão do exercício espiritual/transpessoal de(s)colonizador que emerge essencialmente da participação cocriativa humana que integra a multidimensionalidade e a integralidade com os seres humanos e extra-humanos, a partir dos aspectos centrais da cosmopercepção iorubá como: ancestralidade, oralidade, corporalidade e princípios comunitários. Foram apresentadas as adversidades vivenciadas, as estratégias e os recursos utilizados pelas crianças do Ilê Axé Orixalá Talabi no enfrentamento do racismo religioso na escola e as práticas de proteção intergeracional promovidas pelo Ilê Axé Orixalá Talabi que possibilitaram uma reconceitualização da resiliência e reconfiguração dos processos de trans-formação humana.

Palavras-chave: cosmopercepção iorubá; resiliência axé; crianças de candomblé; trans-formação humana; racismo religioso.

ABSTRACT

Brazilian society is marked by various forms of racism, including religious racism, which affects the spiritual practices of communities of African, Afro-Brazilian and indigenous religions and, in particular, axé children in their interaction with schools. Axé resilience is not a marketing adaptation manual or a self-help manual with its ready-made, universal recipes in search of utilitarian, individual happiness. I presented axé resilience, based on the spiritual practices experienced with children and carried out in a candomblé terreiro of the Nagô tradition located in the city of Paulista, state of Pernambuco, Brazil. For the epistemological, methodological, ontological and spiritual ties, humans and extra-humans were invited: the research group, the researcher, orishas, ancestors, enchanted and enchanted ones (spiritual beings), forests, waters, stones, etc., to take part in this research. I sought to understand how the elements of Yoruba cosmoperception favor the promotion of axé resilience in the human trans-formation processes of the children of Ilê Axé Orixalá Talabi. Specifically, I sought to map central aspects of Yoruba cosmoperception that favored this promotion, presenting their contributions to the processes of human transformation, and investigating the adversities experienced, the strategies and resources used by the terreiro's children to confront religious racism at school, contributing to the promotion of axé resilience, and I analyzed the intergenerational protection practices promoted by Ilê Axé Orixalá Talabi for a reconceptualization of resilience, based on Yoruba cosmoperception, in order to reconfigure the processes of human transformation. The research was theoretical-empirical with a participatory qualitative approach to colonial(s), using sociopoetics as an inspirational method. The co-creation of data included participant observation, sociopoetic workshops and semi-structured interviews. Ten co-participants were chosen to make up the research group, considering the strength of the narratives and experiences they had, especially the children who had become resistant to new forms of coloniality and who, being transgressive/insurgent to the project of colonial order, through axé resilience, spoke about their strategies for sustaining their existential dignities. The analysis of the co-created data was based on knowledge about resilience, knowledge from the Yoruba and Afro-diasporic traditions of the terreiro itself, and I also used de(s)colonial studies from the modernity/coloniality group as a lens of analysis. The results indicated that de(s)colonial participatory axé resilience should not be understood as a simply psychological phenomenon, separated from sociocultural aspects, but as an expression of the de(s)colonizer's spiritual/transpersonal exercise that

emerges essentially from human co-creative participation that integrates multidimensionality and integrality with human and extra-human beings, based on the central aspects of Yoruba cosmoperception such as: ancestry, orality, corporality and community principles. The adversities experienced, the strategies and resources used by the children of Ilê Axé Orixalá Talabi in confronting religious racism at school and the practices of intergenerational protection promoted by Ilê Axé Orixalá Talabi were presented, enabling a reconceptualization of resilience and reconfiguration of the processes of human trans-formation.

Keywords: yoruba cosmoperception; axé resilience; candomblé children; human transformation; religious racism.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Exu – coparticipante da pesquisa.....	40
Figura 2: Terreiro das Salinas Queimado - PE.....	68
Figura 3: Desenho de Exu (Oficina sociopoética).....	81
Figura 4: Continuação do desenho de Exu (Oficina sociopoética).	82
Figura 5: As crianças e os extra-humanos nas oficinas sociopoéticas	178
Figura 6: Integrantes do grupo-pesquisaDOR.....	184
Figura 7: Eu no I ENCA com algumas crianças.....	187
Figura 8: Eu e Vovó Cici	188
Figura 9: Momento de assinatura dos documentos	189
Figura 10: Momento de Relaxamento	190
Figura 11: Grupo-pesquisaDOR na produção dos crachás	191
Figura 12: Grupo-pesquisaDOR produzindo os crachás.....	191
Figura 13: Oficina: “sentindo e expressando o racismo religioso”.	192
Figura 14: Crianças na oficina: “sentindo e expressando o racismo religioso”.	193
Figura 15: Salão principal onde ocorrem as festividades dedicadas aos orixás e aos encantados e às encantadas da Jurema Sagrada.....	212
Figura 16: Fachada frontal do terreiro.....	215
Figura 17: Canjerê das Pretas Velhas e Pretos Velhos.....	216
Figura 18: Placa Comemorativa do Prêmio Patrimônio Cultural dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana – 2014.....	218
Figura 19: Placa de Patrimônio Histórico e Cultural de Origem Africana e Afro-indígena Brasileira do Município de Paulista.....	219
Figura 20: Eu junto à comunidade na solenidade de tombamento de Patrimônio Histórico e Cultural de Origem Africana e Afro-indígena Brasileira do Município de Paulista.....	220
Figura 21: Mãe Dada de Oxalá e Mãe Beata de Iemanjá.	225
Figura 22: Vivência “Respeite a Grande Mãe”.	226
Figura 23: Recebimento do Prêmio Ayrton de Almeida Carvalho de Preservação do Patrimônio Cultural de Pernambuco.....	230
Figura 24: Criança do Axé Talabi participando do “Kipupinha Malunguinho”.	234
Figura 25: Registro do espetáculo “Omi: Substância Ancestral – Templo da Memória”.	241
Figura 26: A Mãe Ancestral e a Água: geradoras de vida (Espectáculo “Omi: Substância Ancestral – Templo da Memória”).	242
Figura 27: Ajeum - Momento de alimentação coletiva.	248
Figura 28: Cartaz do Programa Tradição Cultura e Saúde.....	249
Figura 29: Pedindo a bênção a uma mais velha.	250

Figura 30: Ebomi Vanda Machado no I ENCA.	252
Figura 31: Carta – Estudo transversal da oficina “sentindo e expressando o racismo religioso”.....	261
Figura 32: Momento da contra-análise.....	263
Figura 33: Ayana reverenciando a ialorixá do terreiro.	276
Figura 34: Duas gerações reverenciado Oxum.....	280
Figura 35: Coparticipantes da pesquisa em frente à Casa de Orixalá.	281
Figura 36: Apresentação Musical do Caboclinhos União 7 Flechas de Goiana – PE..	283
Figura 37: Texto-narrativo mítico – Estudo transversal da oficina “brincando de ser orixá”.	286
Figura 38: Baobá genealógico de resiliência axé do Ilê Axé Orixalá Talabi.	292
Figura 39: Métodos de plantio para o cultivo de conteúdos da resiliência axé entre gerações.	294
Figura 40: Cartaz do projeto “Articula Matriz Africana”.	297
Figura 41: Participantes do projeto: “Articula Matriz Africana”.	298
Figura 42: Crianças construindo o espaço Ọgbà Ewé.	299
Figura 43: Patrimônio Vivo de Pernambuco.....	303
Figura 44: Baobá da resiliência axé em movimento.	310

LISTA DE QUADROS

Quadro 1:	Síntese das virtudes iorubás.	93
Quadro 2:	Síntese dos orixás, seus símbolos e características.	100
Quadro 3:	Teses e dissertações mapeadas na BDTD.	124
Quadro 4:	Periódicos e artigos.	126
Quadro 5:	Journal of Black Psychology - Artigos.	129
Quadro 6:	CopesquisaDORes/as.	185
Quadro 7:	Produções dos “corpos-orixás” da oficina: “brincando de ser orixá”....	194
Quadro 8:	Síntese das oficinas sociopoéticas.	196
Quadro 9:	Demonstrativo do relatório oral do grupo-pesquisaDOR – oficina: “sentindo e expressando o racismo religioso”.	198
Quadro 10:	Demonstrativo das categorias e cruzamento de ideias convergentes e divergentes – oficina: “sentindo e expressando o racismo religioso”....	199
Quadro 11:	Demonstrativo do relatório oral do grupo-pesquisaDOR - oficina: “brincando de ser orixá”.	201
Quadro 12:	Demonstrativo das categorias e cruzamento de ideias convergentes e divergentes – oficina: “brincando de ser orixá”.	203
Quadro 13:	Síntese dos ciclos metodológicos, técnicas e instrumentos.	205
Quadro 14:	Síntese dos objetivos, dos dados e das análises.	206
Quadro 15:	Flores, frutos e sementes -conteúdo do cultivo intergeracional da resiliência axé.	293

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1: Taxa ajustada de frequência escolar líquida, por grupos de idade e nível de ensino, segundo cor ou raça – Brasil – 2019.	59

LISTA DE SIGLAS

CS – Competência Simbólica

DO – Doutorado

ENCA – Encontro Nacional de Crianças de Axé

HIV - Human Immunodeficiency Virus - é a sigla em inglês do vírus da imunodeficiência humana.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

IRP – Internacional Resilience Project.

LGBTQIAPN+ - lésbicas, gays, bissexuais, transexuais ou transgêneros, queer, intersexo, assexual, pansexual, não-binária e outras possibilidades

LI - Língua inglesa

M/C – Modernidade/Colonialidade

MCP – Matriz Colonial de Poder

ME – Mestrado

MMFDH - Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos.

RPFP - Rede de Processos e Fatores de Promoção e Prevenção

UNICEF - Fundo das Nações Unidas para a Infância

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	21
1.1	ABRINDO A GIRA!	21
1.2.	GIROS DE UMA CAMINHADA.....	22
1.3	BASES DA ELABORAÇÃO DA TESE	26
1.4	AS CRIANÇAS DE CANDOMBLÉ COMO ESTÍMULO PARA CONSTRUIR A TESE.	32
1.5	ORGANIZAÇÃO DA TESE	34
2	OMỌ KÉKÉRÉ - SOBRE INFÂNCIAS, CRIANÇAS E O RACISMO RELIGIOSO - PRIMEIRA GIRA	40
2.1	INFÂNCIAS E CRIANÇAS NA COSMOPERCEPÇÃO IORUBÁ.....	46
2.2	A IMPORTÂNCIA DO NOMEAR PARA OS IORUBÁS – ORÚKỌ (NOME).	49
2.3	OS RACISMOS “NOSSOS DE CADA DIA”.	52
2.4	O RACISMO RELIGIOSO.....	61
2.5	ADVERSIDADES VIVENCIADAS E ESTRATÉGIAS UTILIZADAS PELAS CRIANÇAS DE CANDOMBLÉ DIANTE DO RACISMO RELIGIOSO NA ESCOLA.	69
2.6	SISTEMAS DE LEIS COMO RECURSOS PROTETIVOS PARA AS CRIANÇAS DE CANDOMBLÉ.....	78
3	ASPECTOS CENTRAIS DA COSMOPERCEPÇÃO IORUBÁ ELENCADOS NESTE TRABALHO: SEGUNDA GIRA	84
3.1	OS IORUBÁS: BREVES ASPECTOS: HISTÓRICO-GEOGRÁFICOS, IDIOMA, ORIGEM, A CIDADE SAGRADA DE ILÈ-IFÈ.....	84
3.2	CONCEPÇÃO DE UNIVERSO, PESSOA/INDIVÍDUO E TEMPO	86
3.3	ENERGIA VITAL - AXÉ	89
3.4	O CÓDIGO ÉTICO-MORAL IORUBÁ.....	92
3.5	ANCESTRALIDADE	95
3.6	ORALIDADE.....	105
3.7	CORPORALIDADE	110
3.8	PRINCÍPIOS COMUNITÁRIOS - ẸGBÉ	118
4	COCRIAÇÃO DA RESILIÊNCIA AXÉ PARTICIPATIVA DE(S)COLONIAL: TERCEIRA GIRA	123

4.1	O QUE SE TEM PESQUISADO SOBRE RESILIÊNCIA E RACISMO? ..	124
4.2	PROMOÇÃO DA RESILIÊNCIA	140
4.3	ASPECTOS CONSTITUTIVOS DA RESILIÊNCIA: HISTÓRICO E ALGUNS CONCEITOS BÁSICOS	142
4.4	NAVEGANDO NAS ONDAS DA RESILIÊNCIA: PROTEÇÃO, ADAPTAÇÃO E TRANSFORMAÇÃO.....	146
4.4.1	Primeira Onda: recuperação /prevenção/proteção.....	146
4.4.2	Segunda Onda: “saltando para frente” - adaptação	149
4.4.3	Terceira Onda: “Centrando nas margens” – Transformação.....	150
4.5	RESILIÊNCIA AXÉ: – MUDANÇAS DE PERSPECTIVAS SOBRE PRINCÍPIOS E PROCESSOS EM CONTEXTOS DE ADVERSIDADE ..	152
4.6	REDE DE PROCESSOS E FATORES DE PROMOÇÃO E PREVENÇÃO (RPFPP) DA RESILIÊNCIA AXÉ.....	158
4.7	RESILIÊNCIA E CULTURA: UM DIÁLOGO NECESSÁRIO.....	168
5	PELOS CAMINHOS METODOLÓGICOS COM OGUM – QUARTA GIRA	173
5.1	ABORDAGEM E TIPO DA PESQUISA: AVANÇANDO E EXPLORANDO COM OGUM	176
5.2	MÉTODO, TÉCNICAS E INSTRUMENTOS: ESTRATÉGIAS E FERRAMENTAS DE OGUM.....	179
5.3	LÓCUS DA PESQUISA: A FORNALHA DE OGUM.....	183
5.4	COPESQUISADORES/AS: OS GUERREIROS E AS GUERREIRAS DE OGUM.	183
5.5	CICLOS DA PESQUISA: NO XIRÊ COM OGUM	187
5.5.1	Primeiro Xirê.....	187
5.5.2	Segundo Xirê	188
5.5.3	Terceiro Xirê	197
5.5.4	Quarto Xirê.....	204
5.6	A ÉTICA NA PESQUISA.....	207
6	ÀGBÈDÉDOLÁ – A FORJA SE TRANSFORMOU EM RIQUEZA: QUINTA GIRA.	211
6.1	CONHECENDO O CHÃO DO TERREIRO.	212
6.2	O PORQUÊ DA VIDA SER TÃO BOA NO ILÊ AXÉ ORIXALÁ TALABI.	220

6.2.1	Ancestralidade	223
6.2.2	Oralidade	230
6.2.3	Corporalidade	236
6.2.4	Princípios comunitários - Egbé	243
6.3	NO MEIO DO CAMINHO TINHA UMA ESCOLA...	254
6.3.1	As adversidades enfrentadas pelas crianças do Ilê Axé Orixalá Talabi na escola.	256
6.3.2	Estudo transversal e contra-análise do grupo copesquisaDOR da oficina “sentindo e expressando o racismo religioso”.	260
6.3.3	Ainda sobre as violências contra as crianças do Ilê Axé Orixalá Talabi.	265
6.3.4	Das estratégias utilizadas aos recursos que as crianças do Ilê Axé Orixalá Talabi navegam.	270
6.3.5	Estudo transversal e contra-análise do grupo copesquisaDOR da oficina “brincando de ser orixá”.	286
6.4	ILÊ AXÉ ORIXALÁ TALABI COMO COMUNIDADE DE PROTEÇÃO INTERGERACIONAL: O BAOBÁ DA RESILIÊNCIA AXÉ.	289
6.4.1	Baobá genealógico de resiliência axé do Ilê Axé Orixalá Talabi.	291
6.4.1.1	<i>Raiz do Baobá: retornar às raízes.</i>	295
6.4.1.2	<i>Tronco do Baobá: resistência.</i>	301
6.4.1.3	<i>Galhos e Folhas do Baobá: perseverança.</i>	305
6.4.1.4	<i>Flores, Frutos e Sementes.</i>	307
7	FECHANDO UMA GIRA: DAS CONSIDERAÇÕES FINAIS - PELOS CAMINHOS INFINDÁVEIS DE EXU	312
	REFERÊNCIAS	320
	OUTRAS REFERÊNCIAS	344
	GLOSSÁRIO	345
	APÊNDICE	358
	APÊNDICE A – CARTA DE ANUÊNCIA	358
	APÊNDICE B - TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM	359
	APÊNDICE C - TERMO DE ASSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (PARA MENORES DE 7 A 18 ANOS)	360

APÊNDICE D - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE (PARA MAIORES DE 18 ANOS OU EMANCIPADOS).....	363
APÊNDICE E - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (PARA RESPONSÁVEL LEGAL PELO MENOR DE 18 ANOS).....	366
APÊNDICE F - TERMO DE COMPROMISSO E CONFIDENCIALIDADE	369
APÊNDICE G – ROTEIRO DAS OFICINAS SOCIOPOÉTICAS.....	370
APÊNDICE H – ROTEIRO DAS ENTREVISTAS SEMIESTRUTURADAS.....	374
ANEXOS.....	377
ANEXO 1 - PROGRAMA DO I ENCONTRO NACIONAL DE CRIANÇAS DE AXÉ (2017).....	377
ANEXO 2 – CARTILHA DISTRIBUÍDA PARA AS CRIANÇAS NO I ENCONTRO NACIONAL DE CRIANÇAS DE AXÉ (2017).	379
ANEXO 3 – DECLARAÇÃO DE FUNDAÇÃO DA REDE NACIONAL DE AFETO E PROTEÇÃO ÀS CRIANÇAS DE AXÉ DE MATRIZ AFRO-INDÍGENA.	381
ANEXO 4 – PARECER DO COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA-CEP/PE.	385

1 INTRODUÇÃO

1.1 ABRINDO A GIRA!

Este trabalho é atravessado por flechas lançadas a partir de conhecimentos que atravessaram o atlântico por meio da diáspora e que sobrevivem nos terreiros de candomblés. Tem as crianças como flechas e alvo. Peço licença a Èṣù (Exu)¹, considerado o mais poderoso dos orixás, entre o ọrun (orun) - plano espiritual e o aiyé (aiye) - plano material, o orixá que nunca traiu Ọrunmilà (Orunmilá), para abrir esta gira.

As cerimônias nos terreiros são iniciadas com saudações a Exu. “Um dos orixás primordiais. Orixá da ordem, da disciplina e da organização. Mensageiro dos orixás e veiculador do axé das divindades. Sendo o *inspetor dos rituais*, recebe atenções antes do início de todo ritual” (Sàlámì; Ribeiro, 2015, p. 423).

Nos rituais dos terreiros, ẹbọ (ebó) é oferenda ou sacrifício que objetiva remover ou prevenir eventos indesejáveis e atrair o bem-estar (*Ibidem*, 2015). Dada a sua condição de autoridade, “[...] é Exu quem propicia a energia necessária à sua manipulação e transporte e é a ele que compete estabelecer canais de comunicação entre a pessoa, o ebó e as divindades que o recebem para aliviar o sofrimento humano” (*Ibid.*, 2015, p. 200). O não cumprimento desta etapa acarretaria bloqueio no fluxo do àṣẹ (axé). A Exu foi outorgado o poder de eliminar as dificuldades de nossas vidas.

Assim, considero este trabalho como um ebó epistêmico/metodológico, pois acredito que, por meio dele, estou colaborando com as populações de candomblés, em especial, as crianças de terreiro, que, de alguma forma, podem re/encontrar caminhos de trans/formações existenciais que venham favorecê-las na superação das adversidades que encontrem, sobretudo, no ambiente escolar, com vistas à ampliação de suas capacidades de negociação para encontrarem recursos que sejam significativos para seu empoderamento psíquico, físico e social.

Exu é o orixá dos caminhos e das encruzas, é o porteiro do mundo e guia epistêmico primordial. É meu guia que abre portas e o invoco numa forma de unir os seres humanos aos orixás por meio desta escrita que se constrói como encantamento.

¹ Irei comentar sobre os orixás na segunda gira. Há um Glossário, no final deste trabalho, que serve de fonte de consulta quanto aos significados de palavras e expressões em iorubá que aparecem ao longo desta tese.

Com sua permissão, coloco-me como um viajante nos mundos das crianças de terreiro, que diante de tantas formas de racismos, ainda re/encontram caminhos que se transformam em possibilidades do bem viver.

Neste trabalho de pesquisa, baseio-me na perspectiva do bem viver (Acosta, 2016; Krenak, 2020; 2022) e não do bem-estar, porque, enquanto esse é algo transitório e individual; aquele é algo mais fluido, que se vive nos vínculos e laços no/do coletivo. É algo bem próximo do que explicam Sàlámì e Ribeiro (2015, p. 41) quando dizem que “[...] somos interconectados e, por isso, o sofrimento de qualquer pessoa é o sofrimento de todos, e seu júbilo é o júbilo de todos”.

Estas palavras iniciais são de gratidão a Exu! Láaróyè!

1.2. GIROS DE UMA CAMINHADA

Neste caminhar, retomo Leite (2008) quando informa que há duas maneiras de abordar as sociedades negro-africanas. “A primeira, chamada de periférica, vai de fora para dentro, e chega à África-objeto, não a explicando adequadamente” (Leite, 2008, p. xviii). Essa opção é própria da visão ocidental, colonizada, provocadora de desencanto, pois enrijece o ser, esvaziando-o das potências da vida. A segunda, conforme o autor, “[...] pouco considera a anterior e faz configurar a visão interna, vai de dentro para fora e revela a África-sujeito, ou seja, a África da identidade originária, ancestral, mal conhecida, oferecendo interpretações outras do mundo, surpreendentes e distantes das banalidades” (Leite, 2008, p. xviii).

Diante dessa África-sujeito, o que faz um homem branco escrever sobre racismos, resiliência e crianças de candomblé?

Como a memória é uma “[...] flecha que rasura o tempo” (Paz, 2019a, p. 147), é ela que me ajuda a perpassar o tempo das minhas lembranças.

Nasci numa madrugada de segunda-feira. O jogo de búzios revelou que Exu e Orixalá estavam presentes neste momento, mas foi Orunmilá que incumbiu aos orixás Odé / Ọ̀ṣọ̀ṣì (Oxóssi) e Yemoja (Iemanjá) para me acompanharem em minhas trajetórias de vida nesta existência.

Sou o último de oito filhos de Pascoal Filizola e Lucíola Maria Ferreira Filizola. Numa atitude sábia, minha mãe, grande exemplo para mim, levou-me para ser “apresentado/batizado” a um amigo seu, um famoso umbandista de Recife chamado José

da Bola que dirigia o Centro de Umbanda chamado Pai Francisco. As encruzilhadas da minha vida já começavam a ficar marcadas com as ancestralidades afro-brasileiras.

Por ter nascido com a epiderme mais clara, tenho consciência do privilégio que possuo, dentro de uma sociedade machista/racista como a brasileira, de terminar uma pós-graduação (doutorado). O simples fato de ter nascido branco acarretou mais inclusão e grau elevado de possibilidades de mobilidade social e acesso ao capital cultural, o que não aconteceria se tivesse a cromia pigmentária da pele para mais escura. Tenho consciência de que falo do lugar de um homem branco, fazendo uma autocrítica dos males causados pelos racismos, ao mesmo tempo que estou na luta antirracista.

Relembrar é uma forma de transgressão dos desencantamentos provocados pelo colonialismo. No esforço ontológico, busco nos porões do meu ser, minhas memórias que marcaram minha vida. Ressalto que as que não foram mencionadas aqui, não deixaram de ser importantes para mim.

O mês de junho de 1976, considero meu encontro primeiro com as espiritualidades presentes nos candomblés. Meu encontro com os orixás. Neste ano, minha tia, Marília Ferreira Dieb (Tia Lita), irmã mais nova de minha mãe, filha de Oya (Oyá), que morava em Natal-RN, fez sua iniciação no candomblé no “Ilê Nanã Buruku” de tradição Nagô e foi a responsável de me levar, junto com minha mãe, a conhecer a iyálórishà (ialorixá), Teresa Barro Pereira que, por ser filha de Nana Bùrúkù (Nanã Buruku), passei a chamá-la, carinhosamente, de Vó Tetê.

No ano seguinte, em 1977, um fato iria marcar a minha trajetória de vida. Participando de uma festa dedicada aos orixás, no terreiro citado anteriormente, uma filha-de-santo chamada de Linda (Lindáuria de Oliveira Cajueira), em transe com Oṣun (Oxum), me entregou uma guia (colar de contas) de Odé/Oxóssi. Ao colocá-la no meu pescoço, senti uma grande alegria. Por ser um dos melhores presentes recebidos nesta existência, guardo-a, carinhosamente, até hoje.

A partir desta data, procurei sempre levar junto ao meu corpo o presente dado por Oxum. Sentia-me seguro e protegido. Porém, dos 13 aos 15 anos, na escola, vinha em minha mente que aquele objeto era um risco. No meu corpo sentia vergonha e medo, caso algum dos meus colegas visse “aquilo”, poderiam me chamar de “macumbeiro”.

No campo acadêmico, meus primeiros passos foram entrar para o curso de Fonoaudiologia na Universidade Católica de Pernambuco e concluí-lo em 1985. Como nessa época já havia começado minhas leituras sobre candomblés, entrei no curso de

Ciências Sociais na Universidade Federal de Pernambuco em 1983, porém não cheguei a terminá-lo.

O percurso da flecha me fez lembrar o ano de 1993, que, como portador de diploma, iniciei o curso de Letras na Faculdade de Filosofia do Recife. Quando terminei essa licenciatura, um ano depois, fiz a especialização em Língua Vernácula na Fundação de Ensino Superior de Olinda – FUNESO. Em 2017, voltei a me aproximar das ciências sociais ao fazer o mestrado no Programa de Pós-Graduação em Educação, Culturas e Identidades da Universidade Rural de Pernambuco e Fundação Joaquim Nabuco onde defendi a dissertação intitulada “As crianças de Candomblé e a Escola: pensando sobre o racismo religioso”. Esse trabalho me fez voltar a um passado não muito distante. Lembram da história da criança que havia recebido o presente da Oxum?

Como está registrado em minha dissertação “O racismo religioso está na memória do meu corpo, enquanto estudante de quinta a oitava série, atual ensino fundamental II, quando tinha vergonha de conhecer e usar alguns ícones da religiosidade afro-brasileira como, por exemplo, colar de contas” (Filizola, 2019, p. 16).

Um importante fio me ligou a este trabalho que foi a minha participação no I e II Encontro Nacional de Crianças de Axé realizados no Ilê Axé Orixalá Talabi, em 2017 e 2019. Sem eu ter consciência disso, estava dando os primeiros passos no chão² desta pesquisa.³ Quanto ao nome do terreiro, ao longo deste trabalho, também utilizarei as denominações Ilê Axé Talabi e Axé Talabi que são outras formas utilizadas pelos/as integrantes da comunidade para se referir ao terreiro ao qual pertencem.

Atualmente leciono em duas escolas: uma municipal e outra estadual, desde o ano de 2001. O exercício da profissão de professor tem me possibilitado refletir, durante os encontros com os estudantes, sobre a importância do aprender com as experiências da vida, sabendo identificar as emoções e/ou as reações que as palavras/imagens/sentimentos podem provocar nos processos trans/formativos.

Parece que a vida nos testa naquilo que mais precisamos e isso não foi diferente comigo ao escolher pesquisar a temática da resiliência. Confesso que, em vários momentos, pensei que não iria terminar este trabalho. Ao longo da feitura desta tese, precisei ser resiliente em vários momentos.

² O termo “chão” será utilizado como modo de nos aproximarmos com a terra e tecermos aprendizagens e processos promotores da resiliência via outros mundos e outros modos de ser, estar e pensar (Rufino, 2023).

³ Na gira 5, detalho o meu encontro com a pesquisa.

Escrever dói; sangra algumas vezes. Fatos aconteceram nesta trajetória. Fiz duas cirurgias para retirada de cálculo renal em 2021. Uma pandemia que veio mostrar como somos frágeis. A COVID- 19 que tive em 2022 e final de 2023 me deixando uma sequela de esquecimento leve e as dificuldades enfrentadas para conseguir o afastamento das duas escolas em que trabalho. Da escola municipal, mesmo solicitando desde 2019, só consegui me afastar em maio de 2022. À escola estadual, solicitei tirar licença prêmio por duas vezes, mesmo com direito, não consegui até a conclusão deste trabalho. Estudar, pesquisar e trabalhar não foi nada fácil.

Precisei, muitas ocasiões, buscar os recursos que estavam ao meu redor para continuar: a confiança na espiritualidade amiga, a força do axé, a presença de amigos e amigas que estiveram ao meu lado na cocriação deste trabalho foram cruciais. Senti na pele o que muitos negros e negras em nosso país passaram e passam: estudar à noite para tentar um lugar melhor na pirâmide social e trabalhar durante o dia para não morrerem de fome!

Em maio de 2023, meu irmão voltou à massa de origem, ele se despediu desta vida, depois de não ter tido sucesso em uma cirurgia de retirada de um nódulo pulmonar, fato esse que deixou toda a família entristecida.

Trago novamente o orixá Exu para encerrar este item. Sabe-se que Exu é o orixá da comunicação. Ele não se comunica apenas pela fala, mas sua comunicação se dá em múltiplas formas de linguagem, entre elas, os sonhos, que são formas de comunicação entre o plano material e o plano espiritual.

No início da pandemia, tive a comprovação de que não estava sozinho neste trabalho, quando em abril de 2020, em pleno isolamento devido à COVID-19, sonhei que eu entrava em um quarto no qual se encontrava um assentamento de Exu, ao vê-lo, deitei-me de bruços, esticando os braços para trás e o reverenciei batendo com minha cabeça no chão por três vezes. Neste momento, uma energia azulada saiu daquele assentamento e veio em minha direção envolvendo todo o meu corpo.

Em outubro de 2022, fiz um jogo de búzios com o *bàbálóriṣà* (babalorixá) do Ilê Axé Orixalá Talabi. O jogo orientou que fizesse um *bọrí* (bori) que é um ritual de alimentar o *orí* (ori)⁴, essência vital que responde pelo destino humano (Sàlámì; Ribeiro, 2015). Nesse mesmo mês, passei três dias dormindo em uma esteira no salão do terreiro

⁴ Esse vocábulo em iorubá *Orí*, pode designar, dependendo do contexto, a cabeça física, a divindade pessoal e simultaneamente essas duas instâncias do ser.

e compartilhando de suas atividades. Foi uma experiência incrível de aprendizado e fortalecimento físico, psíquico e espiritual.

1.3 BASES DA ELABORAÇÃO DA TESE

A seguir, passo a comentar as minhas principais escolhas epistemológicas e metodológicas como base para a cocriação deste trabalho.

Na modernidade, a espiritualidade foi “eclipsada” (Ferreira; Silva, 2016) dos processos formativos que passaram a se estruturar em discursos baseados no racionalismo, no individualismo, no conhecimento especializado e utilitário.

No entanto, Röhr (2011), Ferreira (2012), Freitas (2012) e Silva (2015) defendem a ideia de que a educação é para ser experienciada como formação humana e, para isso, é necessária estar conectada com a experiência da espiritualidade.

Assim, nesta tese, o conceito de formação humana é entendido a partir da multidimensionalidade e integralidade do ser inspirada na perspectiva participativa de Ferrer (2002, 2011, 2017) que propõe as dimensões intrapessoal, interpessoal e transpessoal com seus respectivos princípios de equiprimacia, equipotencialidade e equipluralidade e de(s)coloniais transpessoais (Ferreira *et al.*, 2021).

Proponho-me a fazer um atravessamento dessas perspectivas, por meio da inclusão do extra-humano, para me permitir sentirpensar a trans-formação humana enquanto um processo complexo e intencional que extrapola a formação para além do âmbito meramente humano. Assim, o prefixo “trans” acoplado à palavra formação situa a formação humana como sinônimo de educação e exercício espiritual/transpessoal integrando a multidimensionalidade e a integralidade com os seres humanos e extra-humanos.

Ferreira *et al.* (2021) propõe a ideia da trans-formação humana como projeto de(s)colonizador das ontologias e epistemologias modernas que negam ou desvalorizam a potência formativa do extra-humano. Também me baseio e trago do campo da filosofia da educação Freitas (2019) que inclui o extra-humano para sentirpensar os processos de formação que de(s)colonizem o antropocentrismo. A inclusão do prefixo “trans”, nos permite incluir e enfatizar a “transformação” como elemento importante para a “formação”, também carrega um sentido de ir além do humano, ao pensarmos que a participação dos movimentos enativos espirituais não é exclusividade da nossa espécie.

Nesta tese, escolhi usar a expressão “extra-humano” e passo a explicar o porquê da escolha.

Para Houaiss (2001), sobre-humano é o que vai além da natureza humana. Como sinônimo e variante do termo, ele nos fornece: extra-humano, super-humano, sobrenatural. Embora saiba que é um termo utilizado na perspectiva dos povos ameríndios (Viveiros de Castro, 2007), escolhi o termo extra-humano para esta tese, como sinônimo da palavra sobre-humano, como um contraponto da tradição ocidental que estabelece o “humano” como referência de classificação de outros seres, a partir dele, como algo negativo ou inferior “não-humanos”.

Essa ideia está corroborada pela concepção de uma espiritualidade participativa de Ferrer (2017) no princípio da equipotencialidade, ou seja, todos os seres agem de forma cooperativa, colaborativa. Seres humanos e extra-humanos não são classificados de acordo com um único critério de desenvolvimento como capacidade cerebral ou inteligência emocional. Neste trabalho, entendo como extra-humanos: antepassados (Wiredu, 2010), mortos⁵, orixás, encantados, florestas, águas, pedras, etc.

Assim, na ideia de espiritualidade e nas minhas escolhas metodológicas, fiz a opção por abordagens participativas (Heron, 2007; Reason, 1998; Heron; Reason, 1997, 2001; Ferrer, 2002, 2011, 2017; Ferrer; Sherman, 2008; Hartelius; Ferrer, 2015). Quanto à primeira, abraço a ideia de que,

[...] a espiritualidade emerge essencialmente da participação cocriativa humana [...]. Mais especificamente, argumento que eventos espirituais participativos podem envolver toda a gama de faculdades epistêmicas humanas (por exemplo, racional, imaginal, somática, vital, estético) (Ferrer, 2017, p. 21-22, tradução própria).

Quanto à segunda, me inspirei no método sociopoético (Gauthier, 2012, 2014, 2019) por ser uma metodologia de cocriação coletiva/participativa do conhecimento.

Também me assentei na ideia da cosmo percepção ao invés de cosmovisão, apoiado em Oyèwùmí (2021), quando informa que o termo “cosmovisão” reproduz a importância da visão no pensamento ocidental, razão pela qual o mundo é percebido principalmente pela visão. A diferenciação dos corpos humanos em termos de sexo, cor da pele e tamanho do crânio é um testemunho dos poderes atribuídos ao ver. Na opinião

⁵ A palavra “mortos” sinalizará os pertencentes à comunidade do Ilê Axé Orixalá Talabi que são cultuados como ancestrais.

da escritora, é eurocêntrico usar o termo cosmovisão para descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos.

Concordo fortemente com a ideia de que o termo "cosmopercepção" é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais que privilegiam sentidos que não sejam o visual ou, até mesmo, uma combinação de sentidos (Oyěwùmí, 2021).

Tenho como alicerce, neste trabalho, a cosmopercepção yòrùbá (iorubá) por entendê-la como um conjunto de saberes oriundos do povo iorubá que valoriza a multidimensionalidade e integralidade do ser, se interliga com as perspectivas participativas transpessoais e que está tão presente nos candomblés do Brasil. Compreendo a cosmopercepção iorubá como sendo uma espiritualidade em movimento, participativa e comunitária.

O termo candomblé será usado para designar as tradições e os cultos religiosos de diversos grupos africanos de distintas origens étnicas que se uniram para realizar cultos religiosos e rituais mágicos desde a época da escravidão aqui no Brasil (Sàlámì; Ribeiro, 2015). Em algumas circunstâncias, a palavra “candomblé” foi usada no plural para indicar a diversidade de manifestações ritualísticas presentes nos cultos afro-diaspóricos, ou seja, embora tenham semelhanças quanto à origem (África), em suas práticas, se diferem entre si.

Pelo meu caminhar no Ilê Axé Talabi, percebi que é um espaço de candomblé cujas práticas espirituais estão fundamentadas na cosmopercepção iorubá (matriz iorubá), portanto me baseei nos seguintes autores e autoras para mapear os aspectos centrais dessa matriz: Abimbola (1975; 1976); Ademowo; Balogun (2014); Ayoh’Omidire (2005); Fayemi (2009); Frias (2016; 2019); Gbadegesin (1984); Hama; Ki-Zerbo (2010); Hampâté Bâ (2010, 2013); Leite (2008); Menkiti (1984); Oyěwùmí (2021); Ribeiro (1996; 2016; 2016a); Ribeiro; Sàlámì (2008); Sàlámì; Ribeiro (2015); Sàlámì (1990; 1991; 1997); Santos (2008); Somé (2007); Vansina (2010); Verger (2002); Wiredu (2010).

A concepção de universo, nesta tese, é a de que somos parte de um todo. Para os africanos o universo é percebido como uma imensa teia de aranha: não se pode tocar o menor de seus elementos sem fazer vibrar o conjunto. Tudo está ligado a tudo, solidária cada parte com o todo. Tudo contribui para formar uma unidade (Erny, 1968 *Apud* Ribeiro, 1996). Quanto à noção de mundo, como informam Sàlámì e Ribeiro (2015), o negro-africano considera o mundo visível como uma manifestação do mundo invisível e

que toda manifestação viva reside uma força vital (axé) que está presente desde a divindade suprema até um grão de areia.

A noção de pessoa está baseada numa perspectiva, não como indivíduo separado dos demais seres, mas um indivíduo comunitário, ou seja, é um ser individual possuidor de características próprias, porém não é um indivíduo individualista. O indivíduo é constituído por componentes biológicos, psíquicos, geracionais, sociais e espirituais (Frias, 2016, 2019, 2020), porque, axiologicamente, comungo da percepção de Gbadegesin (1984) quando diz que o sentido último da existência humana se encontra na promoção do bem, beneficiando a si mesmo, a comunidade e todas as espécies existentes.

Trouxe para este trabalho a expressão “racismo religioso” em contraponto à intolerância religiosa, por acreditar que o termo “intolerância”, como fenômeno isolado, não é suficiente para explicar os comportamentos discriminatórios com crianças de terreiro na escola. É importante pensar as discriminações às comunidades de terreiros e às pessoas que seguem religiões de matriz africanas em termos de racismo religioso, pois são ações bem específicas, ou seja, projetam o movimento do racismo para as manifestações africanas presentes nessas religiões (Flor da Nascimento, 2017; Nogueira, 2020).

Neste trabalho, assumi a perspectiva da resiliência como um fenômeno multifacetado e complexo que envolve recursos multidimensionais em seus aspectos subjetivos, objetivos, sociais e culturais que permitem pessoas e sistemas se reorganizarem diante das adversidades (Brasil, 2019; Brasil; Ferreira, 2020), ampliando-a para uma perspectiva da resiliência axé participativa de(s)colonial e suas complexas redes de cocriações intrapessoais, interpessoais e transpessoais (Ferrer, 2017) promotoras da resiliência tomando como base as práticas espirituais do Ilê Axé Talabi.

Ao longo da escrita do trabalho, a resiliência será entendida a partir de uma abordagem mais cultural e contextual, cocriativa e integral, participativa e de(s)colonial, ou seja, a resiliência não foi percebida como sinônimo de conformismo, passividade, pois as crianças que são expostas a situações de racismos, são expostas a situações de injustiça social desfavoráveis aos seus anseios do bem viver. Situações essas produzidas pela exploração a partir de uma lógica neoliberal em que a colonialidade/capitalismo vem atuando em bases de uma relação colonizado/colonizador, oprimido/opressor. Não haveria vítimas do racismo se não houvesse uma sociedade racista.

Indo na contramão do pensamento neoliberal, a resiliência, neste trabalho, foi estudada considerando as múltiplas dimensões e as raízes das adversidades e da injustiça social para diversas comunidades que foram e são vítimas do colonialismo e da colonialidade (Atallah, 2021). Para isso, me apoiei nos trabalhos de Atallah (2016, 2017; 2021), Atallah, Shapiro, Al-Azraq, Qaisi e Suyemoto (2018a), Atallah, Bacigaluoe e Repetto (2019).

Portanto parti do princípio de que a resiliência humana depende de uma série de fatores: biológicos, psicológicos e sociais que se interagem (Ungar, 2008); (Ungar; Theron, 2019), ou melhor, é um constructo que trata do cuidado físico, psicológico e social. Dei destaque aos componentes contextuais e culturais que facilitam o sentimento de pertencimento, componentes relacionados à espiritualidade, à cultura e à educação mantendo diálogo com a cosmopercepção iorubá, como formas de resistência ao “colonialismo” e à “colonialidade” (Ballestrin, 2013).

Assim o conceito de resiliência foi tomado a partir dos trabalhos de Ungar (2008; 2019) que a percebe como a capacidade dos sistemas (seja esse sistema um indivíduo, uma comunidade ou uma instituição) em contextos de adversidade, navegar até os recursos (disponíveis e acessíveis) necessários para sustentar o “bem-estar” e a capacidade desses sistemas humanos de negociar (o que precisa) para que os recursos de promoção e proteção sejam fornecidos de modo contextual e culturalmente significativos.

Quanto à promoção da resiliência, ela também se fundamentou nas pesquisas de Ungar (2018a, 2018b, 2019, 2021a, 2021b) que chama a atenção para identificarmos os processos, os fatores e a prevenção de resiliência objetivando ampliar e melhorar a saúde mental e a qualidade de vida em diferentes níveis, de crianças e jovens que vivem sob estresse e adversidades. Também a resiliência, neste trabalho, será entendida como processos e não como resultado (Brasil; Ferreira, 2020; Ferreira *et al.*, 2021).

Uma das lentes utilizadas para a compreensão do objeto de estudo desta tese foram os estudos de(s)coloniais do grupo M/C - modernidade/colonialidade. Isso porque acredito que o pensamento de(s)colonial pode colaborar com reflexões e tensionamentos nos estudos sobre as diversas formas de racismos dialogando com os processos promotores de resiliência e da trans-formação humana a partir dos conhecimentos iorubás trazendo outras possibilidades e caminhos nos estudos da resiliência como formas outras de sentir, pensar, agir, ser e estar no mundo.

Tentei fazer uma costura, ao longo da tese, tomando como base os estudos de(s)coloniais: a colonialidade do saber (Lander, 2005); a colonialidade do poder (Quijano, 2005); a colonialidade do ser (Mignolo, 2004; Maldonado-Torres, 2007); a noção de giro de/colonial (Castro-Gomes; Grofosguet, 2007); opção decolonial (Mignolo, 2008); colonialismo/colonialidade (Maldonado-Torres, 2019) e noção de ação de fronteira (Walsh, 2005).

Nas leituras realizadas sobre os estudos de(s)coloniais, percebi que, em alguns trabalhos dos teóricos que integram o grupo M/C quando traduzidos para o português, as expressões “decolonial” e “descolonial” foram usadas como se fossem sinônimas, porém, em síntese, a literatura informa que o decolonial seria um contraponto à colonialidade, ao passo que o descolonial seria um contraponto ao colonialismo.

Dessa forma, optei pelo uso da expressão “de(s)colonial” tanto para fazer a contraposição ao colonialismo quanto à colonialidade, já que os racismos e, em especial, o racismo religioso em nosso país possuem especificidades que ainda não foram superadas, embora encontremos suas raízes no (colonialismo) que continua atualmente (colonialidade).

Esta pesquisa se constrói a partir da ação de fronteira (Walsh, 2005), ou seja, permitir que grupos subalternizados se destaquem, não apenas para influenciar ou limitar o pensamento hegemônico, mas também para se moverem estrategicamente (inclusive entre si) em diversas esferas.

A noção de criança que adotei, nesta pesquisa, é de sujeito

[...] histórico e de direitos que, nas interações, relações e práticas cotidianas que vivencia, constrói sua identidade pessoal e coletiva, brinca, imagina, fantasia, deseja, aprende, observa, experimenta, narra, questiona e constrói sentidos sobre a natureza e a sociedade, produzindo cultura (Brasil, 2010, p. 12).

Portanto é fundamental que os novos estudos da resiliência tragam as vozes das crianças e mostrem que a infância não é idêntica ou universal. Que o adultocentrismo não seja o referencial para entendê-las ou escutá-las. É preciso debruçar-se e abraçar as crianças “[...] sem-terra, lutando por terra, sem teto lutando por teto, sem território lutando por território, [...]” (Arroyo, 2018, p. 53), sem terem suas espiritualidades respeitadas, lutando para terem. São crianças resistentes a novas formas de colonialidade e que, sendo transgressivas/insurgentes ao projeto de ordem colonial, possam, por meio da resiliência axé, falar sobre suas estratégias de sustentação de suas dignidades existenciais. Que os

processos de cocriação possibilitem sonhos, no contexto em que as crianças vivam e que sejam potentes na desestabilização do projeto neoliberal de morte, sofrimento e impossibilidades alimentado pelo racismo religioso.

Assim, tenho a sensação de que estou em processo de de(s)colonização e realizando uma caminhada entre mundos, saberes, vidas e percepções daqueles que foram colocados à margem.

1.4 AS CRIANÇAS DE CANDOMBLÉ COMO ESTÍMULO PARA CONSTRUIR A TESE.

Fiz a opção de pesquisar nas margens com aqueles que estão marcados pela opressão, discriminação e racismo. Nascimento (2008, p. 55) informa que: “Ao longo de séculos, a ciência ocidental construiu uma série de teses que supostamente comprovavam que os africanos eram criaturas inferiores e incapazes de criar civilizações”.

Como justificativa para pesquisa, este trabalho vem somar a tantos outros ao tentar mostrar a potência dos conhecimentos oriundos do continente africano. Conhecimentos que foram invisibilizados e inferiorizados ao longo de séculos.

Em nosso país, há uma inaptidão para conviver com a diversidade religiosa, pelo aumento de casos de intolerância religiosa / racismo religioso. Para ilustrar o afirmado, menciono o “II Relatório sobre Intolerância religiosa: Brasil, América Latina e Caribe”. O relatório traz dados do Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos (MMFDH), obtidos pelo serviço do Disque 100 (serviço de informações sobre direitos de grupos vulneráveis e denúncias de violações de direitos humanos) informando que em 2021 tivemos 966 casos de intolerância religiosa. Segundo o MMFDH, esses casos foram distribuídos entre: **matriz africana - 244 casos**, religião não-definida 234 casos, matriz evangélica 186 casos, demais religiões 160 casos, católica 125 casos e sem religião 17 casos (Santos; Dias; Santos; 2023, grifo próprio).

No estado de Pernambuco, o racismo religioso também se apresenta com grande intensidade. Por exemplo, em julho de 2021⁶, foram publicadas várias ações de agressões, ofensas e violência contra integrantes de religiões de matriz africana, afro-brasileiras e

⁶ Rodrigues, Ed. **Entidades denunciam racismo após pastor demonizar imagens de religião afro**. UOL, 31 de julho de 2021. Disponível: <<https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2021/07/31/peentidades-denunciam-racismo-apos-pastor-associar-religiao-afro-a-demonio.htm>>. Acesso em 11 de novembro de 2022.

indígenas pelo pastor presbítero Aijalon Berto da Igreja Evangélica Ministério Dúnamis de Cruz de Rebouças na cidade de Igarassu estado de Pernambuco. Ele postou, em seu instagram (@pr_aijalonhbert), um vídeo com a seguinte legenda: "Esse painel é nada mais, nada menos que uma reverência a **entidades malignas, satânicas. Espíritos das trevas**. As entidades não são forças da natureza, são **demônios**" (grifo próprio).

Essas pinturas estão localizadas no Túnel da Abolição localizado no cruzamento da Rua Real da Torre com a Avenida Caxangá, no bairro da Madalena, Zona Oeste da cidade do Recife, capital de Pernambuco. Por fazer alusão aos orixás, as pinturas foram diabolizadas, vilipendiadas e escarnecidas constatando mais um caso de demonstração de fundamentalismo religioso ainda presente em nosso país que não é outra coisa que racismo religioso.

O princípio da laicidade foi constantemente ameaçado durante a última gestão do governo federal 2019 – 2022, quanto tivemos a presença de um forte viés judaico-cristão arraigado a esse projeto político. A laicidade não foi respeitada, mesmo presente na Constituição Federal, com a adoção do seguinte *slogan*: “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos!”, criando uma identificação direta com uma faixa das populações católica e evangélica do nosso país.

Assim, acredito que esta pesquisa trará uma importante contribuição à academia ao incorporar caminhos outros nos estudos da resiliência, a partir das vivências de um terreiro de candomblé, destacando fatores culturais, contextuais, espirituais nos processos de promoção da resiliência axé na trans-formação humana.

[...] nós precisamos enfrentar a hegemonia do discurso científico ocidental no estudo da resiliência. É preciso mais atenção para as diversas fontes de conhecimento e visões de mundo sobre resiliência, incluindo aquelas que valorizam outras culturas e descolonizam saberes, bem como aqueles que desafiam discursos que privilegiam gêneros, habilidades ou traços raciais específicos (Ungar, 2021a, p. 4, tradução própria).

Portanto é trazer para a investigação acadêmica processos resilientes em culturas não ocidentais, onde os recursos dentro dos contextos que estão inseridas podem ser diferentes daqueles acessíveis a grupos ocidentais.

Como foi o “Ego Coquiro” (Dussel, 2005) do homem branco que criou o racismo, é meu dever de homem branco falar, discutir e mostrar os efeitos desumanos que as várias formas de discriminação trouxeram e trazem para os seres humanos, às crianças de

candomblé, etc., e, como educador que sou, encontro-me implicado para os processos de denúncia e desmonte das injustiças cognitivas, espirituais promovidas pelo colonialismo e pela colonialidade, para participar da luta antirracista e na criação de novas possibilidades de sentirpensar os conhecimentos e espiritualidades desde África, no respeito às diferenças, para construção de um mundo mais equânime.

É minha intenção contribuir de alguma forma com o bem viver dessas crianças candomblecistas fazendo aberturas para outras formas de produções no campo da resiliência, a partir dos conhecimentos africanos e afro-brasileiros.

1.5 ORGANIZAÇÃO DA TESE

Vivemos em uma sociedade estruturada a partir do racismo (Almeida, 2020). Podemos encontrá-lo desde a formação da política educacional brasileira até na forma que a escola lida com os conhecimentos afrodescendentes. Paradoxalmente, estamos em uma sociedade que, ao mesmo tempo, não reconhece o racismo, porém sabe que ele existe. Ele é alimentado cotidianamente, quando se observa o espaço social apenas pelo olhar hegemônico, ou seja, as pessoas são valorizadas a partir da perspectiva de grupos privilegiados. Se não ampliarmos a percepção para outras formas de ser, para outras epistemologias, para outras espiritualidades, ficará muito difícil haver alguma mobilização para diminuir as diversas formas de racismos na sociedade brasileira.

Assim, fiz, no início do meu caminhar desta tese, alguns questionamentos: como os processos de proteção e prevenção da resiliência podem contribuir nas vidas das crianças pertencentes às tradições de matriz africanas em diáspora no Brasil? Qual o papel dos processos trans-formativos humanos dos terreiros nesse resgate existencial de crianças afrodescendentes? Como os conhecimentos iorubás contribuem para promover essa libertação do cativeiro subjetivo que estão inseridas as crianças negras periféricas? Quais os conteúdos que fundamentam a prática educativa do Ilê Axé Orixalá Talabi? Em que elementos da cosmopercepção iorubá estão fundamentados os processos promotores da resiliência axé das crianças do Ilê Axé Orixalá Talabi diante das adversidades do racismo religioso em suas escolas?

Diante desses questionamentos, formulei, a partir da temática da tese, a seguinte pergunta de pesquisa: como a cosmopercepção iorubá contribui para a promoção da resiliência axé na trans-formação humana em crianças do Ilê Axé Orixalá Talabi?

Pensando em trazer outras perspectivas aos estudos da resiliência e aos processos promotores de resiliência em crianças de terreiro, partindo da cosmopercepção iorubá, defendo a tese de que a cosmopercepção iorubá contribui na multiplicidade de caminhos na promoção da resiliência axé participativa de(s)colonial e nos processos de transformação humana das crianças do Ilê Axé Orixalá Talabi, a começar dos aspectos da ancestralidade, oralidade, corporalidade e princípios comunitários.

A flecha de Odé/Oxóssi não só rasurou o tempo de minha memória, mas também transpassou todo o meu ser, ao lembrar-me dessas experiências da minha infância, adolescência, juventude e vida adulta, permitindo que eu dê outros sentidos aos meus pensamentos de outrora e, hoje, me ajudam a construir o que sou no presente, dizendo o que eu quero para o agora e para o futuro. “Para cada discurso empedernido, uma gargalhada zombeteira zumbirá no vento feito um anti-amém, marafando letras e corporificando a palavra como a encruzilhada de onde as flechas voam para desassombrar o medo e encantar o mundo” (Simas; Rufino, 2019, p. 6).

Dentro dos contos iorubás, Odé/Oxóssi possuem o conhecimento da tarefa a realizar. Como caçadores, suas flechas têm um alvo a ser alcançado. Dessa forma, o objetivo geral desta tese foi compreender como os elementos da cosmopercepção iorubá favorecem a promoção da resiliência axé nos processos de transformação humana de crianças do Ilê Axé Orixalá Talabi.

Para alcançá-lo, tive como objetivos específicos:

1. Mapear os aspectos centrais da cosmopercepção iorubá que favorecem a promoção da resiliência axé das crianças no Ilê Axé Talabi, apresentando suas contribuições para os processos de transformação humana.
2. Investigar as adversidades vivenciadas, as estratégias e os recursos utilizados pelas crianças do Ilê Axé Talabi no enfrentamento do racismo religioso na escola contribuindo para a promoção da resiliência axé.
3. Analisar as práticas de proteção intergeracional promovidas pelo Ilê Axé Talabi para uma reconceitualização da resiliência a partir da cosmopercepção iorubá, a fim de reconfigurar os processos de transformação humana.

Para atingir esses objetivos, organizei esta tese em partes e algumas delas chamo de gira. Foi o nome proposital para o exercício de mudança, da rigidez epistêmica trazida pelos cânones ocidentais, como forma única de produção de conhecimentos. Para isso, me inspirei na expressão “giro decolonial” proposto pela primeira vez por Nelson

Maldonado-Torres, em 2005, para assinalar a inovação epistemológica do grupo Modernidade/Colonialidade, como propósito de inflexão, de possibilidades outras de produzir conhecimentos a partir de culturas ancestrais.

No entanto, “o giro decolonial” não deve ser compreendido apenas como uma proposta teórica, mas como um “[...] movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade” (Ballestrin, 2013, p. 105). É preciso acompanhar “[...] a flecha já atirada pelos caboclos, que se encantaram no tempo e nas coisas do mundo para continuar a guerrear, diz que descolonizar demanda não só um giro, mas uma gira” (Rufino, 2021, p.52).

Nos espaços sagrados do Ilê Axé Talabi, pode-se encontrar aspectos da matriz iorubá presentes no culto aos orixás. Em vários momentos, percebi a presença do diálogo da comunidade com os orixás e os encantados e as encantadas da Jurema Sagrada, por meio da dança, do contato corporal, do cheiro de perfume e defumadores. Várias vezes escutei: “vamos entrar na gira, vamos fazer o giro, vamos entrar na roda”, é com esse propósito que:

Na primeira gira, abro a tese ouvindo as vozes das crianças, em especial, uma criança que faz parte do grupo-pesquisaDOR⁷. É por meio delas, com elas, junto a elas que teço comentários sobre crianças e infância na cosmopercepção iorubá. Logo em seguida, comento sobre a importância para os iorubás do nomear as crianças que nascem. Faço um breve comentário sobre os estudos pós-coloniais, como também, decoloniais do grupo M/C. Apresento o racismo religioso como um dos tentáculos do racismo. Diálogo, a partir de oito produções acadêmicas e dados da pesquisa de campo, sobre as adversidades e as estratégias utilizadas pelas crianças de candomblé no ambiente escolar diante do racismo religioso. Finalmente elenco, como parte da rede de processos e fatores de promoção da resiliência axé e prevenção (recursos) quanto às ações discriminatórias do racismo religioso, algumas leis existentes em nosso país, como recursos protetivos.

Em seguida, na segunda gira, trago o mapeamento dos aspectos centrais da cosmopercepção iorubá como proponho no objetivo primeiro e que defendo como bases da promoção da resiliência axé (participativa/de(s)colonial) das crianças no Ilê Axé Orixalá Talabi contribuindo nos processos de trans-formação humana. Começo a gira

⁷ Para Jacques Gauthier, o criador da Sociopoética, o uso do hífen, na expressão destacada, é importante porque não se trata de um grupo de pesquisa, mas de um ser coletivo. Ele age na pesquisa como um só filósofo, um só coração. (Gauthier, 2012).

falando sobre alguns aspectos dos povos iorubás como os histórico-geográficos, o idioma, a origem e a cidade sagrada de Ilê-Ife. Depois perpasso pela concepção de universo, pessoa/indivíduo e tempo. Adentro na energia vital – Axé como força motriz da promoção da resiliência axé. Trago nuances do código ético-moral iorubá como valores fundamentais para os processos de promoção da resiliência axé e dos processos transformativos. Por fim, comento sobre a ancestralidade, a oralidade; a corporalidade e os princípios comunitários, como aspectos potentes que podem contribuir nos caminhos da promoção da resiliência axé (participativa/de(s)colonial) e nos processos de transformação humana das crianças do Ilê Axé Talabi.

Defendo que são saberes que estão presentes no cotidiano dessas crianças, em suas vivências de espiritualidade participativa, nos processos de cocriação, estabelecendo vínculos com seres humanos e extra-humanos, vínculos sociais e laços afetivos com toda a comunidade do terreiro para sonharem vidas e outros mundos possíveis.

A gira terceira tem como objetivo, inicialmente, informar sobre o que se tem pesquisado sobre resiliência e racismo nos últimos quinze anos. Explico a percepção de promoção da resiliência axé neste trabalho. Além do histórico, algumas ideias básicas da resiliência são revistas. Em seguida, navego nas ondas da resiliência: proteção, adaptação e transformação. Por último, explano sobre a resiliência axé (participativa e de(s)colonial) como mudança de perspectiva, seus processos e a rede de processos e fatores de promoção e prevenção (RPFPP), e, por fim, a cultura, assunto esquecido nos estudos da resiliência, é comentada.

Nessa gira, faço um diálogo entre resiliência axé e cosmopercepção iorubá na defesa de que, como fios de uma teia, os conhecimentos iorubás podem contribuir na promoção da resiliência axé (participativa/de(s)colonial) na transformação humana em crianças do Ilê Axé Orixalá Talabi.

Na quarta gira, com a permissão de Exu e a força de Ògún (Ogum), apresento os aspectos metodológicos. Comento sobre o porquê da escolha da abordagem e tipo da pesquisa. Também são apresentados o método, as técnicas e os instrumentos utilizados. Explico a escolha do lócus da pesquisa assim como o grupo-pesquisaDOR⁸. Explicito os ciclos da pesquisa com o detalhamento das oficinas sociopoéticas para a cocriação de

⁸ O destaque do sufixo “DOR”, na palavra “pesquisador” e suas variantes, excetuando nas citações diretas e indiretas, é um neologismo criado nesta pesquisa para indicar um confronto com o racismo, ou seja, destacar agentes que se movem entre as violências oriundas do colonialismo/colonialidade e que lutam por equidade e pelos direitos das comunidades de matriz africana, afrobrasileiras e indígenas.

dados. Faço a relação dos objetivos específicos, de como os dados serão obtidos e de como serão feitas suas respectivas análises. Por fim, falo das questões éticas para a cocriação da pesquisa junto ao campo, reconhecendo que a pesquisa de campo é um “chão que se deve pisar devagarinho”.

Na quinta gira, faço a análise dos dados cocriados, por meio das oficinas sociopoéticas, da observação participante, das entrevistas semiestruturadas e do diário de campo, dialogando com a teoria. Faço um entrecruzo entre o objetivo geral e os objetivos específicos com os dados cocriados. Neste momento, as análises têm a intenção de compreender como os elementos da cosmopercepção iorubá favorecem a promoção da resiliência axé (participativa/de(s)colonial) nos processos de trans-formação humana das crianças do Ilê Axé Orixalá Talabi.

Por último, nas considerações finais, fecho a gira tecendo alguns comentários à guisa de reflexões. Retomo o percurso da pesquisa dialogando com os objetivos e resultados. Indico benefícios, faço recomendações e expresso o valor do trabalho, além de propor outros caminhos para os estudos da resiliência numa perspectiva desde África, participativa e de(s)colonial, pois os caminhos guiados por Exu são diversos e infindáveis.

Quanto às convenções utilizadas na escrita deste trabalho, informo que, embora os manuais de escrita orientem que a produção científica deve ter um caráter formal e impessoal, transgriro essa lógica, ao desenvolver este trabalho na primeira pessoa do singular, no intuito de trazer uma narrativa mais próxima da pessoalidade/oralidade.

Trazer o idioma iorubá para a escrita desta tese, foi um dos maiores desafios para mim pela falta de familiaridade com o idioma, por isso fiz uso da yorubafont - Ariya do word – tamanho da fonte 11 para a escrita das palavras na língua nativa seguindo a grafia, na maior parte do trabalho, de Sálámì e Ribeiro (2015) e que, em alguns casos, estarão seguidos, entre parênteses, de sua tradução para o português, ao aparecerem pela primeira vez no texto.

Os vocábulos em iorubá, ao longo do texto, não serão escritos em itálico, exceto nas citações direta e serão, os de uso corrente do idioma português, escritos seguindo as mesmas regras desses autores, isto é, serão flexionados no plural, sempre que estiverem no contexto desse idioma, como por exemplo os vocábulos: àdùrà, ibà (saudação, evocação), odù, orí, oríki, orin. O vocábulo orí, quando em contexto do idioma iorubá receberá um acento na letra i, o que não ocorrerá, quando estiver no contexto do idioma português.

Conforme Sàlámì e Ribeiro (2015), o iorubá, é uma língua tonal e que faz uso de três tons simples e dois compostos. O acento agudo é indicador do tom alto, o grave, tom baixo e a ausência de acento, tom médio. Destes tons simples decorrem sons compostos pela combinação agudo/grave (tom alto-descendente) ou grave/agudo (tom médio-descendente). O alfabeto possui vinte e cinco letras:

A, B, D, E, Ě, F, G, GB, H, I, J, K, L, M, N, O, Ọ, P, R, S, Š, T, U, W, Y.

Com sete vogais orais - a, e, ẹ, i, o, ọ, u - e cinco vogais nasais - an, en, in, on, un.

Quando se compara o alfabeto iorubá com o português, constata-se que não há naquele as letras C, Q, V, X, Z e observamos a existência de letras grafadas com um acento embaixo, determinante de alteração da pronúncia: E (e), Ě (é), O (o), Ọ (ó), S (s), Š (ch).

Neste trabalho, adotei o critério de não escrever em iorubá os vocábulos que já se encontram amplamente difundidos na língua portuguesa, como, por exemplo, Exu, Iemanjá, Oxum, Axé, flexionando-os para o plural sempre que estiverem no contexto desse idioma. Tomei como base o dicionário Houaiss da Língua Portuguesa para escrevê-los.

Para facilitar a compreensão do texto e diminuir a quantidade de notas de rodapé, que poderiam causar exaustão na leitura da tese, optei por um Glossário no final do trabalho com os significados dos vocábulos do idioma iorubá tomando como base a obra escrita pelo Sacerdote iorubá e doutor pela USP Síkírù Sàlámì e pela ialorixá da Religião Tradicional Iorubá, doutora em Psicologia e em Antropologia, Ronilda Iyakemi Ribeiro (Sàlámì; Ribeiro, 2015).

2 ỌMỌ KÉKÉRÉ⁹ - SOBRE INFÂNCIAS, CRIANÇAS E O RACISMO RELIGIOSO - PRIMEIRA GIRA

Repórter: “Tu gosta de ficar aqui na comunidade, no terreiro?”

Criança: “Sim.”

Repórter: “Por que tu gosta? Conta pra mim?”

Criança: “Por que a vida aqui é boa!”

Abro esta gira trazendo a fala de uma das crianças que formam o grupo-pesquisaDOR deste trabalho, ao ser questionada pela repórter de uma emissora local, durante o I Encontro Nacional de Crianças de Axé em abril de 2017. Na época, ela estava com 5 anos, hoje tem 11 anos e tem como orixá de frente Oxaguiã que, dentro do culto do Ilê Axé Talabi, é considerado o orixá Òrìṣà-àlá (Orixalá) em sua forma mais jovem e guerreira. Escolheu ser chamada de Exu nesta pesquisa.

Figura 1: Exu – coparticipante da pesquisa¹⁰.



⁹ ỌMỌ KÉKÉRÉ – em iorubá significa criança pequena. Ọmọ – criança; kékeré – pequeno (Sàlámì; Ribeiro, 2015).

¹⁰ As fotografias resultantes da visita de campo foram autorizadas pelos/las copesquisaDORes/as adultos/as que assinaram o termo de autorização de uso de imagem cujo modelo está inserido no apêndice B. As demais constam na página oficial do terreiro no *Facebook*. Disponível em: <https://www.facebook.com/ileaxe.oxalatalabi?locale=pt_BR Facebook>. Acesso em: janeiro de 2020.

Fonte: Filizola (2023)

A resposta da criança (Exu) sintetiza muito do que poderíamos escrever sobre a vida de uma criança em um terreiro de candomblé. Portanto, faço dois questionamentos: o que essa criança vivencia no terreiro que deixa sua vida assim tão boa? Por que será que as crianças de candomblé não expressam a mesma resposta, quando são questionadas sobre a escola?

As crianças do Ilê Axé Talabi, passam por vivências, algumas das quais iremos conhecer ao longo deste trabalho, que as deixam felizes, quando estão no terreiro, como ficou explicitado na fala do coparticipante Exu. Porém, quando se referem às suas escolas, diante das discriminações que sofrem pelo seu pertencimento religioso, elas não respondem o mesmo.

Não estou aqui querendo pôr a culpa simplesmente na escola, pois seria uma percepção limitada. A escola está inserida numa sociedade majoritariamente autointitulada de cristã e que reproduz o modelo instituído pelo colonialismo e colonialidade do ser e

[...] como o processo de socialização familiar se dá por identificação afetiva com os pais ou quem quer que ocupe tal função, essa moralidade herdada é, em grande medida, produzida em tenra idade e, portanto, permanece invisível, esquecida e inarticulada, posto que tornada inconsciente. Normalmente não nos lembramos nem temos consciência do que nos aconteceu quando tínhamos 2 ou 3 anos, quando boa parte dos estímulos morais que nos guiarão pela vida inteira já estão formados ou em formação (Souza, 2021, p. 55-56).

Assim,

O mundo social, com toda a sua carga de ocultação e distorção de sentido, não começa com o nosso nascimento. Ele já existe antes e fora de nós. Assim sendo, já nascemos, desde sempre, dentro de um contexto prenhe de valores morais e noções implícitas de justiça e injustiça que nos foram transmitidos de modo tão direto e afetivo que rigorosamente se confundem com nosso corpo e com nossas reações mais espontâneas (Souza, 2021, p. 56).

Esse processo é fundamental para o entendimento do racismo, haja vista que os donos do poder querem que prevaleçam seus valores e, assim, vão priorizar o modelo branco, masculino, cristão e eurocêntrico modelando dessa forma o psiquismo das pessoas. Preconceito e discriminação estão atravessados de várias formas e se materializam em espaços onde a escola está localizada.

Dardot e Laval (2016) chamam a atenção que o neoliberalismo transformou de forma profunda o capitalismo. Para eles o neoliberalismo é “[...] um sistema normativo que ampliou sua influência ao mundo inteiro, estendendo a lógica do capital a todas as relações sociais e a todas as esferas da vida” (Dardot; Laval, 2016, p. 7), por exemplo, as questões relacionadas ao racismo afetam as relações das diferenças étnicas e religiosas, assim, entram em jogo formas com as quais somos levados a nos comportar, nos relacionar e até mesmo pensar.

Para esses autores, nos dias atuais, pode-se perceber o recrudescimento das perdas de direitos sociais e assim, ao considerarmos o influxo neoliberal, nota-se que essas são estratégias que fortalecem “a nova razão do mundo” e, por conseguinte, o capitalismo. O capitalismo é a matriz desses processos que despontam junto com a colonização tornando-se um modelo de gerir a vida (Dardot; Laval, 2016).

A história da população negra sequestrada das terras africanas está regada de muito sofrimento, violência, desafios e sangue. Pensando mais especificamente nas crianças negras africanas, quando elas foram capturadas junto com suas famílias e, depois, separadas de sua mãe, em um ato cruel de desumanidade. As suas vidas tornaram-se trajetórias de sofrimento e dor. Mattoso (2016, p. 72) nos narra os terríveis episódios ocorridos com essas crianças nos porões dos navios negreiros, nas fazendas e nas senzalas:

[...] os navios negreiros embarcavam mais homens do que mulheres, aproximadamente dois homens para cada mulher [...]. Efetivamente, os lactentes e as crianças pequenas pagavam metade das taxas, o que incentivava a prática de fazer passar nessas categorias as crianças maiores e até os adolescentes ou a negligenciá-los no momento de fazer as listas de embarque. Nas cartas de alforria e nos testamentos de africanos do Brasil, a maioria dos antigos escravos afirmavam ter chegado muito jovem no Brasil. Indicação de que as crianças contabilizadas na lista dos navios negreiros eram inferiores ao número real.

Segundo a autora, o número de crianças que chegavam do outro lado do Atlântico era bem inferior ao das que embargavam em África, parecendo pouco provável que a possível causa fosse o número acentuado de mortalidade durante a travessia; mas sim, as crianças, por serem consideradas mercadoria barata, nada rentáveis, não eram contabilizadas. “Isso deveria acontecer porque uma criança não era imediatamente produtiva, sendo mais uma carga; além disso, no Brasil, as altas taxas de mortalidade

infantil faziam com que fossem grandes os riscos de perder os investimentos” (*Ibidem*, 2016, p. 72-73).

Ao descrever as condições sub-humanas que mulheres, homens e crianças vivenciavam nas embarcações, ressalta a autora que “[...] as crianças eram espremidas no primeiro convés como sardinhas em lata. Se queriam dormir, caíam uns sobre os outros” (Mattoso, 2016, p. 69).

Embora nunca tenha deixado de estar presente, o tráfico de crianças escravizadas, no período colonial brasileiro, não teve a mesma dimensão excessiva verificada no comércio de escravizados adultos. A captura das crianças se dava por formas ilegais, captura pela força junto com suas famílias, recorrendo a calúnias, traição ou crime cometido com falsas demonstrações de amizade; perfídia, deslealdade (Gutiérrez, 1989; Mattoso, 2016).

No Brasil, muitas crianças tiveram e, ainda hoje, têm suas infâncias ignoradas, negadas, suas vozes silenciadas, refiro-me às crianças quilombolas, indígenas, ciganas, LGBTQIAPN+ (lésbicas, gays, bissexuais, transexuais ou transgêneros, queer, intersexo, assexual, pansexual, não-binária e outras possibilidades), negras, de terreiros, etc.

A origem etimológica do vocábulo infância, segundo Houaiss (2001), vem do latim *infantia*, “dificuldade ou incapacidade de falar, mudez. Do latim *Ifans* aquele que não fala”. Essa “mudez” transferida às infâncias é uma forma adultocêntrica de incapacitá-las e inferiorizá-las dentro de uma hierarquia em relação às idades. É a materialização do poder adulto sobre a criança desconsiderando características da própria infância, tornando essa apenas uma etapa de transição para uma fase adulta.

Acredito que, para avançarmos na cocriação de resiliências de(s)colonizadoras, é preciso, sobretudo, desconstruir a concepção epistemológica de infância única e universal. Fazer pesquisas que tenham como foco aspectos sociais e contextuais da promoção da resiliência para as infâncias diversas numa compreensão, por exemplo, mais cultural da resiliência (Ungar, 2008; 2015) e numa perspectiva de(s)colonial (Atallah, 2021), isto é, os estudos da infância e das crianças e os processos promotores da resiliência não devem se limitar apenas aos referenciais europeus e norte-americanos.

Completando o meu raciocínio, Coelho (2017) explica que os estudos referentes às infâncias, deveriam por “[...] em cheque a relação cientificista sobre a criança, considerando esta como uma forma de colonialismo entre o Adulto contra a Criança. Se

as crianças são excluídas das narrativas de suas próprias histórias, é preciso, então outras narrativas que as protagonize” (Coelho, 2017, p. 33).

Na introdução desta tese, eu havia comentado que este trabalho seria construído a partir da “ação de fronteira” (Walsh, 2005), porque tinha consciência que ele seria uma tentativa de de(s)colonização dos estudos da resiliência, a partir de um caminhar entre mundos, entre saberes, vidas e percepções das crianças e de suas vivências no Ilê Axé Orixalá Talabi.

Então, questiono: qual a necessidade de um pensamento de ação de fronteira para os estudos sobre promoção da resiliência axé em crianças?

A autora explica que, no pensamento de ação de fronteira, se faz necessário uma perspectiva que mude radicalmente o eurocentrismo e a subalternização (o tratamento de inexistência) dos sujeitos e seus conhecimentos. Para ela, a abordagem de ação de fronteira “[...] permite uma nova relação (incluindo intercultural) entre o conhecimento, útil e necessária na luta pela descolonização epistêmica, mas não suficiente por si só para construir uma nova condição do conhecimento ou de um novo poder social, ou para alcançar a decolonialidade do poder, do saber e do ser” (Walsh, 2005, p. 29, tradução própria).

Para a autora é preciso permitir que grupos subalternizados se destaquem, não apenas para influenciar ou limitar o pensamento hegemônico, mas também para se moverem estrategicamente (inclusive entre si) em diversas esferas (*Ibidem*, 2005), isto é, ação que não abandona e nem ignora o pensamento hegemônico, contudo não se deixa subjugar.

Faço minhas as palavras de Melgarejo e Maciel (2016) quando dizem que para entendermos a subalternização que foram colocadas as infâncias, o primeiro passo é compreender os efeitos da colonialidade na invisibilidade infantil. Especialmente as crianças indígenas e afro-americanas que se encontram em situações de exclusão extrema e, para isso, é importante se ancorar em um pensamento fronteiriço porque é

[...] um recurso para romper com a arrogância que torna o conhecimento invisível, subalterniza e racializa, incluindo aquilo que é afirmado, construído e enunciado através das infâncias indígenas e afro-americanas. A fronteira como lugar implica (re)construir a emergência do que não é visto e não ouvido, mas existe em um silêncio ou como potencialidade (Melgarejo; Maciel, 2016, p. 314, tradução própria).

Ainda explicam os autores que,

[...] nesse contexto, buscar e ampliar o olhar, a escuta, a oposição e a insurreição epistêmica nos estudos das infâncias é reconhecer as crianças ‘como sujeitos sociais ativos, produtores de espaços, concepções e modos de habitar o mundo, ou seja: como sujeitos epistêmica em movimento’ (*Ibidem*, 2016, p. 313, tradução própria).

Nesta tese, a noção de criança que adoto é a que está explicitada nas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Infantil (Brasil, 2010) que declara que a criança é um sujeito

[...] histórico e de direitos que, nas interações, relações e práticas cotidianas que vivencia, constrói sua identidade pessoal e coletiva, brinca, imagina, fantasia, deseja, aprende, observa, experimenta, narra, questiona e constrói sentidos sobre a natureza e a sociedade, produzindo cultura (Brasil, 2010, p. 12).

Neste trabalho, me junto às crianças do Ilê Axé Talabi para pesquisar a promoção da resiliência axé na trans-formação humana, a partir da cosmopercepção iorubá. São as crianças representadas por Ibêji (Ibêjis), por eles serem “[...] os gêmeos vadios em suas traquinagens nos ensinam sobre o exercício de *ser* como defesa da comunidade. [...] ecoa como narrativa que nos convoca a refletir sobre o sentido de nossas existências como algo contínuo, inacabado e que está imbricado a outras presenças” (Simas; Rufino, 2019, p. 47). As crianças-ibêji que foram e continuam sendo subalternizadas e que, não necessariamente, precisam ser enquadradas em percentuais de escalas diversas para terem suas resiliências reconhecidas.

Embora sejam escassos o número de pesquisas que tratam do caráter trans-formativo das crianças nos terreiros de candomblés ou dos saberes que estão presentes nesses espaços, destacam-se, como pioneiros, os trabalhos de Luz (2000), Botelho (2005), Machado (2013), Oliveira (2008), Caputo (2012) e Ferreira (2015) que demonstraram que os espaços dos terreiros estão muito além de serem espaços meramente religiosos (Flor do Nascimento, 2020).

[...] os terreiros são **espaços formativos**, que criam e transmitem valores, e que os espaços de aprendizagem e ensino candomblecistas estão vinculados a um conjunto rigoroso de práticas, técnicas, valores e saberes vinculados com **a ancestralidade e a oralidade** [...], pautados em **estratégias de resistência** a diversas formas coloniais-modernas de opressão” (Flor do Nascimento, 2020, p. 85, grifo próprio).

Por fim, evidencio um excelente trabalho sobre infâncias no candomblé realizado por Marques (2019). Nele, o autor explica que cada terreiro pesquisado por ele apresentou

suas particularidades e especificidades ritualistas tanto na condução ao ensino e à aprendizagem quanto à oralidade, à ancestralidade e às brincadeiras que aconteciam dentro desses espaços. Seu trabalho dialoga de certa forma com este, quando explicita: “Escrevo o que posso para que o mundo ame as crianças, sobretudo àquelas vítimas de formas brutais de intolerância e desrespeitos, a exemplo do que passam as crianças que são de religiões de matrizes africanas, como as que integram o Candomblé” (Marques, 2019, p. 22).

2.1 INFÂNCIAS E CRIANÇAS NA COSMOPERCEPÇÃO IORUBÁ

Os Ibêji, na cosmopercepção iorubá, são orixás que protegem as crianças. *Ìbéjì*, palavra formada a partir de *ìbí* (parir) e *ejì* (dois). Significando “parir dois” ou “gestação dupla”, indicando, pois, o nascimento de gêmeos. A criança que nasce primeiro recebe o nome de *Táíwò* (aquele que vai conhecer a vida ou primeiro a chegar). Em oposição à lógica ocidental, é a criança mais nova para os iorubás. A segunda criança a nascer recebe o nome de *Kéhindé* (segundo a chegar), é a criança mais velha, que enviou a primeira para inspecionar o mundo antes de sua chegada. É considerada espiritualmente mais velha e, portanto, hierarquicamente superior à que nasceu antes dela. Se a mãe dos gêmeos tiver um parto posterior a este, a terceira criança receberá o nome de *Ìdòwú*. No Brasil *Ibêji* é sincretizado com Cosme e Damião (*Sàlámì*; Ribeiro, 2015).

Ariès (2012), que marcou os estudos sobre a infância no Ocidente, explica que a infância é uma construção histórica a qual emerge em um dado momento e em um dado grupo social. Na Idade Média, as crianças eram percebidas apenas como meros seres biológicos, sem estatuto social e sem autonomia existencial. Segundo o autor, nessa época, não existiu um conceito objetivo para a infância. A criança era representada como um adulto em miniatura. Uma de suas contribuições foi de atestar que há um mundo particular da criança e diferente do mundo do adulto.

A ideia de infância que possuímos hoje é uma invenção da modernidade. Informam Sarmiento e Marchi (2008, p. 14) que

[...] segundo o modelo de criança da primeira modernidade nasce ligado a uma sociedade patriarcal, monogâmica, onde o modelo de adulto está preso a papéis sociais e sexuais bem definidos. A criança deste período [...] é a criança escolarizada, higienizada e suas principais características são suas faltas: ela é heterônoma, assexuada, sem razão e, portanto, sem capacidade de ação própria. A criança [...] tem na

família e na escola as instituições que estão encarregadas de sua “formação” em direção à idade adulta.

O direito da criança de ser criança, por muito tempo, foi negado e silenciado devido à visão adultocêntrica de que ela não seria capaz de ver o mundo do ponto de vista dela mesma. O adulto era o centro. Desde a colonização, a sociedade brasileira é sinalizada pela prevalência do poder dos adultos sobre as crianças. Ainda que na Modernidade a infância já comece a ser compreendida como algo diferente da idade adulta, não obstante, era vista de forma uniforme e global.

Noguera (2019), explica que nas “[...] culturas biointeracionistas¹¹, as crianças vivem em função do presente, não de uma utopia futurista na qual elas passarão a ser ‘gente’ apenas quando forem adultas” (Noguera, 2019, p. 129). Na sociedade iorubá, a criança, na convivência com a comunidade e a família, é motivada para ser e estar com o outro.

Na cosmopercepção iorubá, o conceito de criança não se dá pela contraposição da palavra adulto, uma vez que a criança se mostra como um ser que está impregnado de axé, força vital que volta pela movimentação circular e dinâmica da ancestralidade. Os iorubás declaram que, em algumas ocasiões, quando uma criança nasce, é o retorno de um ancestral e costumam denominar a criança do sexo masculino de “Babatunde, contração de baba = pai/ tun = novamente, repetido, contínuo/ de = vir, significa: O pai voltou” (Ribeiro, 1996, p. 48).

Assim, a criança que nasce traz uma sinalização com predominância, não de futuro; mas de passado, de ancestralidade e, no presente, é orientada, dentro do processo educacional de natureza prático, a desenvolver habilidades relacionadas com o seu dia a dia. Como explica Sàlámì (1997),

As crianças aprendem sobretudo através da observação direta das atividades ou do ofício dos pais. [...] tão logo sua capacidade de imitar os adultos nas tarefas diárias se torne plena, as brincadeiras infantis cessam e passam a ser tratados como adolescentes. [...] as meninas carregam água, cozinham, cuidam dos irmãos mais novos e dos excedentes de produções a serem comercializados. Os meninos ajudam na sementeira e no transporte da colheita, além de cuidarem do fogo. As crianças, em geral, atingem os 10 anos de idade sabendo exercer as atividades da vida adulta, para orgulho de seus pais. A formação moral é realizada através de provérbios e cantigas, admoestações e, em casos extremos, de castigos físicos leves (Sàlámì, 1997, p. 36-37).

¹¹ O autor está se referindo às culturas indígenas e quilombolas (Noguera, 2019).

Portanto, “[...] o ciclo da vida é circular: a criança vai se **transformando** até chegar a adulto; este se **transforma** até chegar a velho; este, por sua vez, se **transforma**, inclusive atravessando o portal da morte, para alcançar a condição de antepassado; o antepassado renascerá como criança [...]” (Ribeiro, 1996, p. 21, grifo próprio).

Quando constatamos as crianças iorubas, participando das atividades para o sustento da família, isso quer dizer que cada indivíduo/pessoa é importante e pode contribuir de alguma forma para o bem viver da comunidade.

Em conversa informal, o babalorixá do Ilê Axé Orixalá Talabi, me informou que no terreiro não se trabalha com a categoria de criança, na perspectiva de idade, de faixa etária. Dentro da comunidade, da cultura e da religiosidade do terreiro, o que se acolhe como criança, é todo/toda aquele/aquela, obviamente nascidos até os catorze anos, mas geralmente sem essa divisão rígida, porque a forma de aprendizado dentro do terreiro é circular, ela não é cartesiana, ela não é separada por faixa etária, justamente porque o conteúdo é integralizado.

Então, por exemplo, a gente não tem como falar de folha, cantar a folha, rezar a folha, separando por idade. A criança de dois a quatro anos, ela não pode aprender a cantar a folha, porque ela ainda não sabe falar. Não! Isso não existe pra gente! Se ela dos dois aos quatro anos, ainda não sabe falar, falar o que digo, ela até fala! Mas não fala como uma criança de seis a oito fala. Aí tem pontos importantes: ela participa das vivências com outras crianças, porque primeiro, porque é daí que elas em qualquer faixa etária vai se relacionar com o elemento da cultura, como a folha, que eu estou dando o exemplo, de forma integral, ou seja, ela vai ver outras crianças, mais velhas, ou mais novas, recebendo o mesmo conteúdo e ela vai ter a possibilidade também, que aí já é o segundo ponto, de se identificar como agente produtivo, quer dizer, agente produtivo no sentido de, eu me relaciono, aprendo, mas também ensino. Então a criança ela aprende e ensina em qualquer faixa etária (Caçador, entrevista semiestruturada).

Pude constatar isso ao participar de uma cerimônia (culto das folhas sagradas), onde estavam crianças de um ano até idades maiores. Todas elas estavam plantando, conhecendo as folhas, e, neste contexto de territorialidade, elas estavam aprendendo/ensinando umas com as outras, não separadas por idades. Não só as crianças estavam vivendo aquele momento, mas também, os adultos e os mais velhos.

2.2 A IMPORTÂNCIA DO NOMEAR PARA OS IORUBÁS – ORÚKỌ (NOME).

Os povos africanos, que foram sequestrados da África, trazidos nos navios negreiros e separados, ao chegarem aqui no Brasil, tiveram seus nomes substituídos por nomes cristãos, numa ação de batismo obrigatório, como uma forma de salvação desses “corpos sem almas”! Mulheres, homens e crianças escravizadas¹² tiveram suas espiritualidades violentamente violadas. “Era o corte, a ruptura com que o africano tinha de mais precioso: a sua ancestralidade” (Machado, 2013, p. 117).

As africanas e os africanos capturados, antes de embarcarem, eram obrigados a participarem de um ritual chamado “morte da memória” / “árvore do esquecimento” que consistia em “[...] dar sucessivas voltas em torno da árvore e esquecer os nomes (muitos eram batizados com nomes cristãos), suas famílias (capturadas juntas, eram separadas antes de serem embarcadas), lembranças de quem eram. Aos africanos esquecer era a única coisa que deveriam lembrar” (Paz, 2019, p. 83). Suas memórias foram usurpadas pela colonização.

Asante (2019) explica que o ato de nomear é algo importante e sagrado no contexto da história e da experiência dos africanos. “Cada vez que os pais nomeiam uma criança, eles estão dizendo algo sobre o jeito que eles querem que a criança seja, sobre como se veem e sobre o futuro do povo africano deve ser” (Asante, 2019, p. 15).

Mbiti (1990) informa que, diferentemente do Ocidente, nas sociedades africanas, o nascimento de uma criança é um processo que se inicia muito antes da sua chegada aqui no mundo e que continua depois.

O nascimento de um filho é, portanto, algo que afeta não só os pais, mas também muitos familiares, vivos e mortos. O parentesco desempenha aqui um papel importante, de modo que uma criança não pode ser considerada exclusivamente como ‘meu filho’, mas como ‘nosso filho’ (Mbiti, 1990, p. 147, tradução própria).

Nos templos de matriz iorubá, no continente de origem e na diáspora, é comum se observar ritos estabelecidos na consulta oracular ou por meio de recursos como sonhos, intuições, audição de vozes na rua ou desejos, que contribuem para introduzir e manter o indivíduo no mundo e na sociedade. No intuito de preservar o seu equilíbrio interno e o

¹² Kilomba (2019) explica que o termo “escravizada/o” usado no lugar de “escravo/a” “descreve um processo político ativo de desumanização, enquanto escrava/o descreve o estado de desumanização como identidade natural das pessoas que foram escravizadas” (Kilomba, 2019, p. 20).

seu equilíbrio com os demais seres, ou, mesmo depois da morte, reestruturar seus vínculos, o encaminhando à outra etapa de seu destino (Frias, 2019, 2020).

Entre esses ritos, chamo a atenção para dois deles: o *àkòsèjayé* que, segundo Frias (2019), consiste no primeiro jogo divinatório realizado para a criança, dias após o nascimento e o *isòmọlórúkọ* que é a imposição do nome da criança. “O *àkòsèjayé* revela quem chega e suas características e predestinação e o *isòmọlórúkọ* confere a este ser a primeira marca formal de identidade, o *orúkọ*, e o apresenta à comunidade, que o acolhe e abençoa, e a iniciação o introduz no culto aos orixás” (Frias, 2020, p. 368).

O grande valor dado ao *orúkọ* é que, para os africanos, a palavra é algo de muito valor. De acordo com a cosmopercepção iorubá, o nome, além de influenciar na vida da criança, dirá, por exemplo, muito sobre a existência desse ser e à proporção que o nome for pronunciado agirá por toda a vida de quem o recebeu. Pois, *orúkọ* é para o ser

[...] o que demarca sua identidade e seu lugar no mundo. Carregados de significado, às vezes contrações de sentenças, os nomes são bênçãos, sentenças morais, homenagens a orixás – que por vezes contribuem com a gestação e o parto – ou indicações de que o espírito foi reconhecido, nasceu em datas festivas ou teve circunstâncias especiais de parto (*Ibidem*, 2020, p. 364).

Completando essa informação, Frias (2019, p. 112) explica que na tradição iorubá “[...] nenhum ser animado ou inanimado existe até ser nomeado, [...] Nome algum é escolhido por gosto e ao acaso, mas todos são carregados de significado, e às vezes são formados pela contração de sentenças”.

Para corroborar o que foi exposto até agora, aponta Sàlámì (1990) que, em muitas famílias iorubas, é comum encontrar pessoas cujos nomes indicam sua devoção a determinado orixá ou mostram que são pessoas iniciadas. “Tais nomes denotam fatos miraculosos praticados por esse orixá, referem-se a seus poderes sobrenaturais ou ainda a graças alcançadas por seus devotos” (Sàlámì, 1990, p. 66). Por exemplo, “[...] alguns nomes dados a pessoas em louvor a Xangô e eles mostram a maneira pela qual os devotos reconhecem a ajuda obtida” (*Ibidem*, 1990, p. 66-67), como podemos observar nos dois exemplos a seguir:

Şágótosin: Xangô é suficientemente grande para ser venerado.

Şágósanya: Xangô me deu apoio (*Ibidem*, 1990, p. 67).

A mesma ideia podemos perceber em nomes dados em homenagem à Oxum, seja pelo momento do nascimento, seja por um processo iniciatório.

Oşundola: Oxum tornou-me próspero.

Oşuntúnbí: Oxum me fez renascer.

Omídire: A água que se tornou boa.

Omíşeur: A água foi generosa comigo (*Ibidem*, 1990, p. 206).

Leite (2008), comentando a temática dos nomes entre os iorubás e apoiado nos trabalhos de Verger (1973) com o auxílio de Johnson (1976), apresenta quatro modalidades de nomes. Em síntese temos:

A primeira modalidade, *Orúkọ Àmútòrunwá*, são nomes dados às crianças de acordo com as particularidades do nascimento como nos aplicados, por exemplo, nos casos de gêmeos: *Táíwò* e *Kéhindé*; Já o nome *Ìgè* é dado à criança quando, no nascimento, os pés aparecem antes da cabeça. *Àiná*, que é um nome pessoal, é dado à criança nascida com o cordão umbilical em volta do pescoço.

A segunda modalidade, *Orúkọ-Àbísọ*, é o que distingue a criança de um ponto de vista afetivo, qual a situação da família no momento do nascimento, em virtude de um fato importante como a guerra, a condição política da criança e da família, na proporção em que o nome indicará relações de poder e a dimensão sagrada do evento. Nesse caso, o nome estará relacionado com alguma divindade, Orixá cultuado pela família.

Oríkì (oriki), a terceira modalidade ser refere às características pessoais do indivíduo e a seu *Orí*, a “cabeça interna”, por isso são nomes particulares.

A última modalidade, *Orílẹ̀*, não é propriamente um nome, mas explicita a origem da família e sua continuidade no plano da existência visível. Revela assim a origem longínqua da descendência familiar.

Sàlámì e Ribeiro (2015) trazem a informação que *Oríkì-orílẹ̀* é a denominação de “[...] orikis referentes às linhagens. Tanto podem ser dirigidos a uma família como a um de seus integrantes com a finalidade de louvar seus ancestrais, demonstrar apreço aplacar uma possível ira” (Sàlámì; Ribeiro, 2015, p. 330).

Como vimos, o ato de nomear uma criança é um momento e uma tarefa de grande importância entre os iorubás, por ser um elemento configurador da personalidade. Por exemplo, no Ilê Axé Talabí, há três crianças denominadas de Iyalodê, Omidewá e Iyalayo.

Para a comunidade, são nomes geradores de autoestima, de valorização da criança dentro da comunidade.

Quanto ao primeiro nome, Sàlámì e Ribeiro (2015, p. 442) explicam que Iyalodê significa “Senhora da alta sociedade, primeira-dama de uma cidade ou de um vilarejo”. Segundo Santos (2008), Iyalodê é o título mais honroso que uma mulher pode receber e que a coloca numa posição mais elevada junto a outras mulheres numa comunidade, se tornando a representação no aiye (plano material) do poder ancestral feminino. Quanto aos nomes Omidewá e Iyalayo, de acordo com o relato da mãe biológica, significam, respectivamente, “chegou a nossa água” e “a mãe que possui alegria”.

Alguns nomes de crianças, dentro dos terreiros de candomblés, possuem significado muito especial para as próprias crianças e para as comunidades nas quais elas estão inseridas. Porém esses mesmos nomes serão motivo de surpresa e/ou discriminação dentro da ambiência escolar em que elas estudam, porque as escolas, em geral, desenvolvem suas atividades baseadas em um currículo eurocêntrico e não estão preparadas para dialogar com outras culturas diferentes das euro-cristãs.

É o que passarei a dissertar ao comentar sobre os racismos, em especial, o racismo religioso o qual apresentarei como um dos “tentáculos do racismo¹³”.

2.3 OS RACISMOS “NOSSOS DE CADA DIA”.

Oya òrìrì má jẹ́ á ríkú èwè o – Oyá, a charmosa, a elegante, proteja as crianças da morte (Sálámì, 1991, p. 71-72).

Começo este item trazendo um àdúrà (reza) para Oyá que pede para ela proteger as crianças da morte. Para as crianças que nascem e crescem em espaços periféricos, privadas de direitos fundamentais e que são negras, a cor de suas peles, se tornará um agravante para suas vidas. As crianças negras de nosso país precisam ser protegidas de todas as formas de morte!

Como uma das bases desta tese, escolhi alguns princípios dos estudos de(s)coloniais do Grupo Modernidade/Colonialidade para compreender os racismos “nossos de cada dia”, por isso, de forma breve, comentarei sobre a origem, constituição e algumas ideias básicas do grupo.

¹³ Tomei emprestado a expressão de Nogueira (2020).

Inicialmente, destaco que o termo pós-colonialismo nos leva a dois entendimentos:

O primeiro diz respeito ao tempo histórico posterior aos processos de descolonização do chamado “terceiro mundo”, a partir da metade do século XX. Temporalmente, tal ideia refere-se, portanto, à independência, libertação e emancipação das sociedades exploradas pelo imperialismo e neocolonialismo – especialmente nos continentes asiático e africano. A outra utilização do termo se refere a um conjunto de contribuições teóricas oriundas principalmente dos estudos literários e culturais, que a partir dos anos 1980 ganharam evidência em algumas universidades dos Estados Unidos e da Inglaterra (Ballestrin, 2013, p. 90).

Os estudos pós-coloniais partiram de duas perspectivas: primeira, a do Grupo de Estudos Subalterno Sul-Asiático surgido na década de 1970, cujo principal dirigente foi o indiano Ranajit Guha tendo como objetivo “[...] analisar de forma crítica a historiografia colonial da Índia feita por ocidentais europeus, mas também a historiografia eurocêntrica nacionalista indiana” (Grosfoguel, 2008, p. 116).

Várias críticas a esse grupo surgiram por considerar suas teorias um tanto deslocadas da realidade social latino-americana. Pensadores como Walter D.Mignolo, Aníbal Quijano, entre outros intelectuais, fundaram, na década de 1990, o Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos, outra perspectiva dos estudos pós-coloniais, que iria colaborar na introdução das teorias pós-coloniais dentro dessa realidade. Seu marco inicial se deu com o lançamento do texto “Colonialidad y modernidad-racionalidad” em 1992, do sociólogo peruano Aníbal Quijano.

Em 1998, o Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos foi dissolvido. Segundo Grosfoguel (2008), um dos pontos para a sua extinção foram as críticas de que, embora seus componentes fossem latino-americanos, viviam e atuavam em campos acadêmicos dos Estados Unidos (Norte). Ainda, questionou como é possível se falar em teorias e sujeitos do Sul quando é a partir do Norte que eles são analisados e onde os conhecimentos são produzidos.

Outro aspecto julgado foram suas principais referências epistêmicas como os europeus Foucault, Derrida, Gramsci e o indiano Guha, único a pensar a partir do sul. “Ao preferirem pensadores ocidentais como principal instrumento teórico, traíram o seu objetivo de produzir estudos subalternos” (Grosfoguel, 2008, p. 116). Para Grosfoguel, era preciso descolonizar essas duas perspectivas, pois “[...] nenhum dos dois grupos de

estudos subalternos teria conseguido aprofundar e radicalizar sua crítica ao eurocentrismo” (Ballestrin, 2013, p. 96-97).

No mesmo ano que ocorreu a desagregação do grupo latino, aconteceram os primeiros encontros e seminários com intelectuais que, posteriormente, formariam o Grupo Modernidade/Colonialidade (Ballestrin, 2013), como Edgardo Lander, Arturo Escobar, Walter Dignolo, Enrique Dussel, Anibal Quijano, Ramon Grosfoguel, Maldonado-Torres, Catherine Walsh, entre outros. Para Escobar (2003) a principal força desse grupo é fazer “[...] uma reflexão contínua sobre a realidade cultural e política da América Latina, incluindo o saber subalternizado dos grupos explorados e oprimidos” (Escobar, 2003, p. 53, tradução própria).

Para o grupo, o marco temporal da Modernidade é o ano de 1492 com as invasões, as conquistas e a colonização de terras além-mar europeu, assim a modernidade nasce “[...] somente com a conquista e a colonização ibero-cristã das sociedades e populações da América, na transposição do século XV ao XVI” (Quijano, 2005, p. 19).

O termo colonialidade foi introduzido por Anibal Quijano no final dos anos 1980 e no início dos anos de 1990 e é concebido como a face mais violenta e oculta da modernidade (Dignolo, 2017). Para Grosfoguel (2008, p. 125), “colonialidade e modernidade constituem duas faces de uma mesma moeda”. A colonialidade é constitutiva da modernidade, e não derivada (Dignolo, 2005).

Maldonado-Torres (2019) vem explicar que por colonialismo pode ser compreendido como “[...] a formação histórica dos territórios coloniais; o colonialismo moderno pode ser entendido como os modos específicos pelos quais os impérios ocidentais colonizaram a maior parte do mundo desde a ‘descoberta’; e colonialidade pode ser compreendida como uma lógica global de desumanização que é capaz de existir até mesmo na ausência de colônias formais” (Maldonado-Torres, 2019, p. 35-36).

O pensamento de(s)colonial se caracteriza, portanto, na expressão “giro decolonial”, proposto pela primeira vez por Nelson Maldonado-Torres em 2005 e é explicado por Ballestrin (2013) como “[...] movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade” (Ballestrin, 2013, p. 105). Segundo o grupo Modernidade/Colonialidade, é o giro epistemológico que promove o que de fato os pensadores da crítica de(s)colonial afirmam fazer: colocar em primeiro plano a experiência vivida dos silenciados pela colonialidade do poder (Castro-Gomes; Grosfoguel, 2007).

Sobre a colonialidade do poder, Quijano (2005) sustenta que, com a modernidade, a partir da formação das Américas e como parte do processo de conquistas - colonização e dominação colonial europeia -, surgiu o conceito de raça que serviu de base para a classificação entre os povos. Ele divide esse processo de exploração e conquistas em três etapas:

Em primeiro lugar, expropriaram as populações colonizadas – entre seus descobrimentos culturais – aqueles que resultavam mais aptos para o desenvolvimento do capitalismo e em benefício do centro europeu. Em segundo lugar, reprimiram [...] as formas de produção de conhecimento dos colonizados, seus padrões de produção de sentidos, seu universo simbólico, seus padrões de expressão e de objetivação da subjetividade. [...] em terceiro lugar, forçaram [...] os colonizados a aprender parcialmente a cultura dos dominadores em tudo que fosse útil para a reprodução da dominação, seja no campo da atividade material, tecnológica, como da **subjetiva, especialmente religiosa. É este o caso da religiosidade judaico-cristã.** (Quijano, 2005, p. 121, grifo próprio).

Por exemplo, há uma relação de poder entre algumas denominações de religiões cristãs para com as não-cristãs. O imenso processo de violência que ocorre contra aos grupos candomblecistas tem sua origem no padrão constituído pela modernidade ao constituir uma hierarquização entre religiões cristãs e não cristãs (Grosfoguel, 2008). É o que hoje se chama de racismo religioso, ou seja, a valorização dos conhecimentos, da religiosidade e cultura europeia em detrimento das culturas indígenas, africanas, ciganas e de outras etnias.

O conceito de colonialidade foi estendido para outros âmbitos que não só o do poder. A colonialidade se reproduz em uma tripla dimensão: a do poder, do saber e do ser (Ballestrin, 2013).

A colonialidade do saber (Lander, 2005) é o lugar epistêmico da colonialidade do poder, ou seja, outras epistemes e suas respectivas formas de produzi-las, diferentes daquelas produzidos pela Europa, foram consideradas como não ciência, conhecimentos ilegítimos e inferiores, contribuindo assim na manutenção da hegemonia eurocêntrica. É o que comentamos anteriormente sobre a universalização que ratifica o pensamento europeu como único e válido. Portanto, “[...] a colonialidade do saber refere-se ao rol da epistemologia e as tarefas gerais da produção de conhecimento na reprodução dos regimes de pensamento colonial [...]” (Maldonado-Torres, 2007, p. 130, tradução própria).

[...] o racismo epistêmico é um dos racismos mais invisibilizados no ‘sistema-mundo capitalista/patriarcal/moderno/colonial’. O racismo em

nível social, político e econômico é muito mais reconhecido e visível que o racismo epistemológico. Este último opera privilegiando as políticas identitárias dos brancos ocidentais, ou seja, a tradição de pensamento e pensadores dos homens ocidentais (que quase nunca inclui as mulheres) é considerado como a única legítima para a produção de conhecimentos e como a única com capacidade de acesso à ‘universidade’ e a ‘verdade’. O racismo epistêmico considera os conhecimentos não-ocidentais como inferiores aos conhecimentos ocidentais (Grosfoguel, 2007, p. 32).

Como decorrência, a colonialidade do poder e do saber geraram a colonialidade do ser (Mignolo, 2004). É “o poder e o conhecimento que permitem classificar e dominar o resto da humanidade” (*Ibidem*, 2004, p. 676-677), se estendeu à colonialidade do ser como forma de subontologização.

Há dentro da dimensão da colonialidade do poder algo ontológico, ou seja, há a imposição de alguns seres sobre outros, numa relação desigual de poder entre dominadores e dominados, “[...] verticalidade impregnada da suspeita dos últimos não possuírem totalmente humanidade. A superioridade então passa a ser justificada em relação aos graus de humanidade atribuídos às identidades raciais. Quanto mais clara a cor da pele mais humano se é” (Borges, 2018, p. 2263).

É o que explica Castro-Gomes (2005) quando diz que

A ‘colonialidade do poder’ refere-se inicialmente a uma estrutura específica de dominação através da qual foram submetidas as populações nativas da América a partir de 1492. Aníbal Quijano, o primeiro a usar a categoria, afirmou que os colonizadores espanhóis travaram com os ameríndios colonizados uma relação de poder fundada na superioridade étnica e epistêmica dos primeiros sobre os segundos. Não era apenas sobre subjugar militarmente os indígenas e destruí-los pela força, mas sim de transformar sua alma, para fazê-los mudar radicalmente suas formas tradicionais de conhecer o mundo e conhecer a si mesmos, adotando como seu o universo cognitivo do colonizador (Castro-Gomes, 2005, p. 58, tradução própria).

No cotidiano dos terreiros de candomblés, as crianças que têm suas existências preenchidas por matrizes espirituais originadas dos povos africanos e que vivenciam experiências de aprendizagem que, em geral, o modelo escolar rejeita e/ou exclui, continuam sendo inferiorizadas e invisibilizadas dentro da escola.

Como vimos, que o critério racial foi um dos determinantes para a classificação da população do planeta. Mas o que seria racismo?

Informa Almeida (2020, p. 32) que

[...] o racismo é uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial ao qual pertençam.

Porém, alerta esse autor, que é importante diferenciar o racismo de outras categorias que também aparecem associadas à ideia de raça: preconceito e discriminação.

Para Almeida (2020, p. 32) o preconceito racial é “[...] o juízo baseado em estereótipos acerca de indivíduos que pertençam a um determinado grupo racializado, e que pode ou não resultar em práticas discriminatórias”; já a discriminação racial, por seu turno, “[...] é a atribuição de tratamento diferenciado a membros de grupos racialmente identificados” (*Ibidem*, 2020, p. 32).

O racismo está muito além das ações individuais, por isso foi um grande avanço nos estudos das relações raciais a incorporação da diferenciação entre o racismo institucional do racismo estrutural por descreverem eventos distintos. Para o autor, não são a mesma coisa. O poder de uma raça sobre outra não se dá apenas entre indivíduos, mas pode ser também entre grupos, entre instituições.

A concepção institucional do racismo se dá quando ele “[...] não se resume a comportamentos individuais, mas é tratado como o resultado do funcionamento das instituições, que passam a atuar em uma dinâmica que confere, ainda que indiretamente, desvantagens e privilégios com base na raça” (Almeida, 2020, p. 37-38).

Almeida (2020) defende a tese de que o racismo é sempre estrutural, ou seja, “[...] é um elemento que integra a organização econômica e política da sociedade” (*Ibid.*, 2020, p. 20-21) e é decorrente da própria estrutura social, ou seja, do modo “normal” com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional.

Importante lembrar que, quando Almeida (2020) traz essa noção de racismo institucional e estrutural, não quer dizer que ele está excluindo a responsabilidade individual das pessoas. Ao contrário, para ele, o reconhecimento dessas duas formas de racismo aumenta nossa responsabilidade enquanto indivíduos para a luta antirracista.

Como vimos, a colonialidade do poder criou ramificações como a colonialidade do saber e a colonialidade do ser. Com isso, a ideia de poder se torna mais ampla podendo dizer que

[...] o poder é um **fenômeno multidimensional**, uma vasta família de categorias, que se constitui na articulação histórica de **diferentes**

dimensões da experiência humana como existência social; que nesse sentido, e nessa medida, constitui uma totalidade estruturada, presidida por uma lógica central ou hegemônica, mas o tempo todo disputada e contrariada por outras lógicas, diversas entre elas; subalterno sim, secundário também e historicamente heterogêneo (Quijano, 2014, p. 767, tradução própria, grifo próprio).

Para Souza (2021, p. 77) o racismo deve ser percebido sob o aspecto da multidimensionalidade porque “[...] o racismo – seja o de classe ou de raça, de cultura ou de gênero – é sempre, em todos os casos, um processo de animalização, de reduzir o outro a *corpo* animalizado e, portanto, ‘inferior’”. As diversas formas de dominação consistem em tentar convencer o outro de que ele está na linha inferior na pirâmide social de sua própria inferioridade.

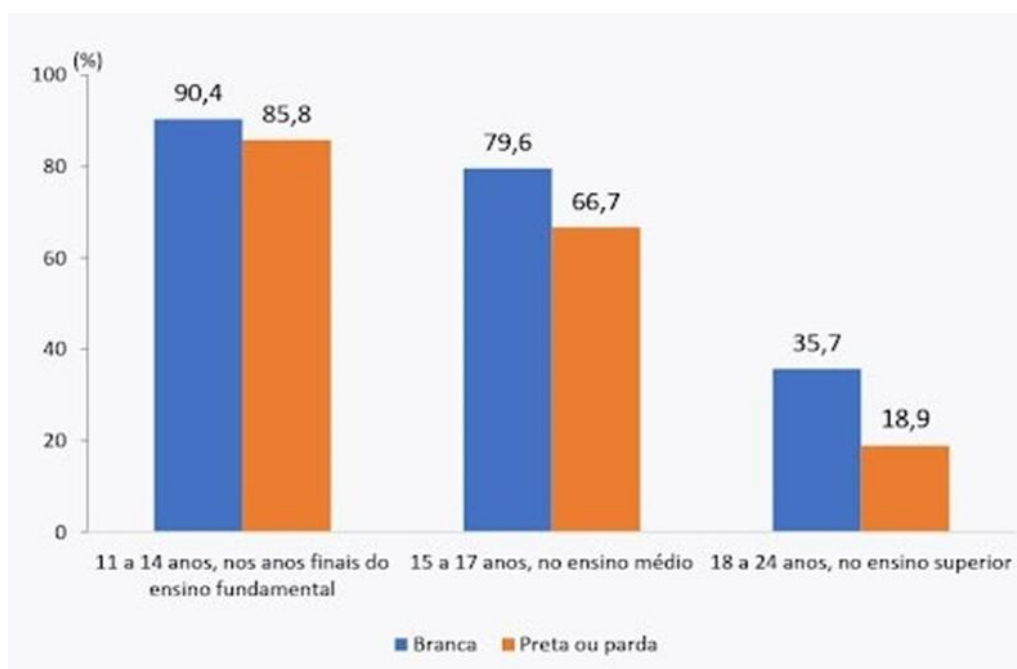
Para o autor, o racismo multidimensional é a célula-mãe de onde são criadas todas as formas de racismo: de gênero, de raça, de cultura, de classe e acrescento ainda o racismo religioso que se torna uma prática diária de inferiorização das práticas e dos participantes das espiritualidades de matriz africana.

Percebe-se que os racismos na sociedade brasileira são determinantes para ações de violência contra as populações negras e pobres de nosso país, as quais serão mostradas nos dados a seguir. Como também afetam modos de existência da população quilombola e ribeirinha, da população LGBTQIAPN+, das comunidades de religiões de matriz africana, etc.

Almeida (2020, p. 51) informa que o “racismo, como processo histórico e político, cria as condições sociais para que, direta ou indiretamente, grupos racialmente identificados sejam discriminados de forma sistemática”,

Segundo dados do IBGE (2019),

Gráfico 1: Taxa ajustada de frequência escolar líquida, por grupos de idade e nível de ensino, segundo cor ou raça – Brasil – 2019.



Fonte: IBGE – Pesquisa Nacional por amostra de Domicílios Contínua, 2º trimestre (2019).

Trouxe para análise, apenas o recorte do ensino fundamental (II ciclo) até o ensino superior. O gráfico nos mostra sobre a frequência escolar (defasagem ou adequação série/idade) de quem está na faixa etária indicada e de quem está no nível de ensino adequado ou já tenha concluído esse nível. Observemos a faixa etária entre 11 e 14 anos, que é a faixa etária dos anos finais do ensino fundamental (II ciclo)¹⁴. Quando vemos a representação indicada por raça (autodeclaração por raça), observamos que entre as crianças brancas de 11 a 14 anos, 90,4 % estão na segunda fase do ensino fundamental, enquanto entre crianças pretas ou pardas (negras) são 85,8%.

Nessa segunda etapa do ensino fundamental, já se evidencia uma separação entre esses grupos de 5%. Em uma sociedade que se diz igualitária e que investe em educação de maneira equânime, esses números estariam empatados, e também não teríamos quase 10% de crianças brancas fora desse nível série idade e 15% de crianças negras. O nosso país precisa explicar essa diferença!

¹⁴ O Ciclo I da Educação Fundamental equivale aos cinco primeiros anos de estudo (do 1º ao 5º ano). O segundo ciclo (ciclo II) é aquele que acontece do 6º ao 9º ano do Ensino Fundamental. O terceiro e último ciclo da educação básica é o ensino médio, que congrega o 1º, 2º e 3º ano do ensino médio.

Chamo a atenção que, quando avançamos nos anos de escolaridade, temos um crescimento da defasagem da adequação série/idade.

Observando agora o ensino médio (III ciclo), embora haja uma diminuição nas duas barras, ainda se encontram 80 por cento dos estudantes brancos na escola contra 66, 7 por cento dos estudantes pretos ou pardos, aproximadamente, dois terços na escola. Se compararmos a situação a do ensino fundamental, temos um aumento da ausência de estudantes pretos ou pardos na escola, ou por causa da inadequação ou abandono escolar.

Por fim, a representação gráfica do ensino superior. Em tese, jovens de 18 anos a 24 anos deveriam estar entrando no ensino superior, cursando ou terminando esse curso. O que vemos é que há o aumento da distância.

De modo geral, as questões de evasão ou defasagem não se referem só a questões socioeconômicas. Quando associamos a fatores raciais, será que a escola é acolhedora para crianças pretas e pardas (negras)? As desigualdades por cor ou raça já no ensino fundamental é bem visível e se aprofundam no ensino médio e superior. Jovens de 18 a 24 anos têm quase duas vezes mais chance de frequentar o ensino superior que jovens pretos ou pardos.

Depois da análise da diferença ou adequação entre série/idade, quero comentar outro aspecto muito grave que é a violência contra crianças e jovens negros. O infanticídio e o juvenicídio tem cor, classe e sexo.

Segundo o Fundo das Nações Unidas para a Infância - UNICEF¹⁵ e o Fórum Brasileiro de Segurança Pública (Cerqueira, 2021), entre 2016 e 2020, 35 mil crianças e adolescentes de 0 a 19 anos foram mortos de forma violenta no Brasil – uma média de 7 mil por ano, sendo, em todas as idades, as principais vítimas de mortes violentas são os meninos negros. Esses meninos, pretos e pardos, morrem fora de casa, por armas de fogo e, em uma proporção significativa, são vítimas de intervenção policial.

Ainda informam que uma das expressões mais cruéis do racismo nosso de cada dia se manifesta nos números da violência. Os dados aqui compilados nos alertam, mais uma vez, para a relação entre violência e cor de pele.

¹⁵ UNICEF. Nos últimos 5 anos, 35 mil crianças e adolescentes foram mortos de forma violenta no Brasil, alertam UNICEF e Fórum Brasileiro de Segurança Pública. Unicef.org., 2021. Disponível em: <<https://www.unicef.org/brazil/comunicados-de-imprensa/nos-ultimos-cinco-anos-35-mil-criancas-e-adolescentes-foram-mortos-de-forma-violenta-no-brasil>>. Acesso em 13 de maio de 2022.

Assim, o racismo se apresenta em nosso país, quando extermina crianças e jovens periféricos de corpos negros e que carregam marcas ancestrais em sua forma de ser e estar no mundo: jeito de falar, de andar, de se vestir, o corte de cabelo, etc. São memórias ancoradas em seus corpos negros. O infanticídio e o juvenicídio que ocorrem diariamente, é uma forma de golpear, causar feridas e eliminar parte de uma memória ancestral presentes nesses corpos. Depois de exterminados, quem vai lembrar desses corpos? Dessas memórias? Dessas ancestralidades? Dessas crianças e desses jovens?

É pela dimensão corporal que a memória ancestral se transforma em saberes fortalecendo as crianças para o embate cotidiano. Por exemplo, por meio da capoeira, congada, jongo, maracatu, das vivências advindas dos terreiros de umbanda, de candomblés, de Jurema, as crianças encontram rotas de fuga, de empoderamento, formas resilientes de existência.

O que o projeto colonial não alcançou é que, junto aos corpos escravizados, chegaram corpos trazendo formas variadas de espiritualidades, conhecimentos e resistências.

Táíwò e Kéhindé – Ibêjis são muitas crianças do nosso país que se transformam em corpos-ibêji para sobreviverem, existirem, in/surgirem, resistirem resilientemente às demandas das diversas formas de racismos, entre elas, o racismo religioso, fruto do colonialismo e da colonialidade; dançam, movem seus corpos em brincadeiras que, aparentemente podem não parecer sérias, aos olhos do adultocentrismo, mas que são, potencialmente, capazes de vencer a morte¹⁶.

Não podemos nos calar diante de tamanha atrocidade de um sistema que insiste em inferiorizar e amaldiçoar as espiritualidades oriundas do continente africano, fazendo uso de perseguições contra as religiões de matriz africana. Mesmo com a garantia da liberdade religiosa promulgada pela Constituição Federal de 1988.

2.4 O RACISMO RELIGIOSO

As discriminações que os povos de terreiro sofrem é algo muito frequente e bem superior às de outras religiões. Por que falar de racismo religioso e não de intolerância religiosa?

¹⁶ Aqui utilizo morte no sentido de aniquilamento de vidas e não de renovação.

Usar o termo “intolerância”, para os casos de discriminação das religiões de matriz africana, é não explicar ao fundo o que essa população passa e o que subjaz das ações de violência contra os terreiros e seus integrantes. Se a maior parte dos casos de intolerância religiosa no Brasil está relacionados aos terreiros e suas práticas, isso tem outro nome, se chama “racismo religioso”.

Essa ideia é ampliada por Nogueira (2020, p. 83) no momento em que afirma: “[...] quando se fala em intolerância religiosa, algumas vezes o foco da perseguição não é apenas a origem étnica dos praticantes ou a origem da crença, mas uma prática do sagrado alheio, que é considerada herética ou demoníaca por outro grupo”.

A primeira vez que a expressão “racismo religioso” foi utilizada em termos acadêmicos no Brasil foi em 2012, no Trabalho de Conclusão de Curso de Claudiene dos Santos Lima intitulado “O racismo religioso na Paraíba” pela Universidade Estadual da Paraíba (Flor do Nascimento, 2017).

O racismo religioso se caracteriza quando ações (práticas) sistemáticas de discriminação em relação às religiões de matrizes africanas se dão de forma consciente ou não e que culminam em vantagem para aqueles que professam religiões de matrizes judaico-cristãs. Haja vista que os espaços públicos, embora a Constituição de 1988 informe que o Estado é laico, estão representados pela tradição cristã, exemplo disso é um crucifixo pendurado na parede do Supremo Tribunal Federal, o órgão máximo do poder judiciário brasileiro.

A inferiorização das religiões de matriz africana em relação às cristãs ainda é uma ferida colonial¹⁷. Esse padrão de superioridade cristã ocorre “[...] na medida em que a ferida colonial se estabeleceu em corpos não europeus, seus lugares também foram racializados (línguas, regiões, **religiões**, **saberes**, comportamentos, formas de organização social e econômica)” (Carballo; Mignolo, 2014, p. 106, tradução própria, grifo próprio).

É notório que a colonialidade do poder (Quijano, 2005), que tem suas raízes no colonialismo, está presente em algumas ações de religiões de matrizes cristãs perpetuando hierarquias como forma de inferiorizar e anular as espiritualidades não cristãs. Mignolo

¹⁷ Termo utilizado por Mignolo em entrevista a Francisco Carballo (Carballo; Mignolo, 2014) para informar que a modernidade produz feridas coloniais, patriarcais e racistas que narcotizam, insensibilizam o pensamento e desumanizam os seres.

(2007) lembra que foi a partir do século XV que o cristianismo se junta à matriz colonial de poder para cumprir a missão de “[...] converter pela força e posseção os povos que viviam na barbárie” (Mignolo, 2007, p. 56, tradução própria).

Grosfoquel (2008) informa que, ao chegar às Américas, o homem heterossexual/branco/patriarcal/cristão/militar/capitalista/europeu impôs várias hierarquias das quais destaco três:

[...] uma hierarquia étnico-racial global que privilegia os povos europeus relativamente aos não-europeus. [...]; uma hierarquia espiritual que privilegia os cristãos relativamente às espiritualidades não-cristãs/não-europeias institucionalizadas na globalização da igreja cristã (católica e, posteriormente, protestante); uma hierarquia epistémica que privilegia a cosmologia e o conhecimento ocidentais relativamente ao conhecimento e às cosmologias não-ocidentais, e institucionalizada no sistema universitário global [...] (Grosfoguel, 2008, p. 122-123).

Mignolo (2007) amplia o conceito de racismo, quando o coloca não só como sendo uma questão de características físicas como cor de pele, mas o “[...] racismo surge quando membros de uma determinada raça ou grupo étnico têm o privilégio de classificar as pessoas e influenciar as palavras e conceitos desse grupo, entre outros, mas se estende ao nível interpessoal das atividades humanas que inclui **a religião** [...]”. (*Ibid.*, 2007, p.42, tradução própria, grifo próprio).

A colonialidade do poder traz em seu interior o eurocentrismo cuja ideia coloca o pensamento europeu em um patamar superior às civilizações não europeias. Quijano (2005) faz uma relação do eurocentrismo ao etnocentrismo, quando associa características étnico-raciais nas manifestações eurocêntricas.

A discriminação religiosa em relação às religiões de matriz africana, que passaram a ser chamadas de candomblé, é um processo de longa duração que tem sua origem nos primórdios do processo de colonização no Brasil com a implantação do sistema mundo moderno-colonial que trouxe embutido a noção europeia de espiritualidade a qual privilegia as espiritualidades cristãs às não cristãs (Grosfoguel, 2008).

Sobre o termo candomblé, Sàlami e Ribeiro (2015, p. 18-19) explicam que é

[...] usado para designar tradições e cultos religiosos de nações do grupo sudanês, referia-se inicialmente a danças religiosas e profanas. Essa denominação advém do termo *kandombile*, que significa culto e oração. Desde o início da escravidão, africanos de distintas origens étnicas uniam-se para realizar cultos religiosos e rituais mágicos.

Os modelos de ritos que trazem os diversos candomblés no Brasil foram denominados de nação para diferenciá-los. “[...] os terreiros, além de tentarem reproduzir os padrões africanos de culto, possuíam uma identidade grupal (étnica) como nos reinos da África” (Silva, 2005, p. 65).

Hoje, as crianças pertencentes ao candomblé se tornam vulneráveis ao serem posicionadas como integrantes de alguma religião de matriz africana, correm riscos constante com situações de adversidades, de violência por conta do racismo religioso e como forma de expropriação de seu direito fundamental de liberdade religiosa que até hoje continua sendo violado e negado. É lamentável que o primeiro contato das crianças candomblecistas com o racismo religioso seja na escola, assombrando cotidianamente suas vidas.

Em seu livro, Caputo (2012) faz uma denúncia de uma postagem feita pelo Bispo Edir Macedo, na 13ª edição (1996) do livro “Orixás, Caboclos e Guias – Deuses ou Demônios?” Publicado pela editora Gráfica Universal, do Grupo Universal do Reino de Deus, de três crianças com a seguinte legenda: “Essas crianças, por terem sido envolvidas com os Orixás, certamente não terão boas notas na escola e serão filhos-problemas na adolescência” (Macedo, 1996, p. 50, *apud* Caputo, 2012, p. 27).

Pude constatar que essa legenda não aparece na edição 18ª do mesmo autor (Macedo, 2014), agora pela editora Unipro Editora - Universal Produções Ltda. que passa a ser responsável pelas publicações da Igreja Universal do Reino de Deus. Porém várias outras citações de racismo religioso como a demonização das religiões afro-indígenas continuam aparecendo no livro.

Nessa edição, entre tantas outras passagens, o livro mostra a retórica de intolerância e discriminação de Edir Macedo, cito duas: “[...] muitos adultos jamais estiveram na bruxaria, mas ficaram doentes na infância, quando foram levados a uma ‘rezadeira’. [...] tiveram a vida oferecida a esse ou aquele demônio, que passa a perturbá-los e os acompanha, se possível, até a morte (*Ibid.*, 2014, p. 55-56).

Em outro momento, como forma de ataque direto das “entidades malignas”, ele explica que

[...] às vezes, antes mesmo da criança nascer, já está comprometida aos demônios, e estes delas se acercam, durante toda sua vida. Quando os pais são adeptos das práticas de macumbaria e feitiçaria, ou outra religião pagã, costumam oferecer seus filhos aos cuidados de demônios, que vão passando de geração em geração (*Ibidem*, 2014, p. 129).

Essas, como outras passagens do livro, são um ataque direto aos pais que levam seus/suas filhos/filhas para os terreiros de candomblé, umbanda ou culto da Jurema. Mais especificamente, a crítica recai sobre os processos de iniciação que ocorrem no período da infância. Como podemos perceber, ao mesmo tempo em que a “macumbatização” é transmitida de pais para filhos, as violências sofridas pelas famílias de terreiro diante do racismo religioso seguem o mesmo percurso, de geração a geração.

Quanto às discriminações religiosas, Silva (2015, p. 23) informa que,

O desenvolvimento das religiões afro-brasileiras foi marcado pela necessidade de criar estratégias de sobrevivência e diálogo frente às condições adversas. Foram perseguidas pela igreja Católica, ao longo de quatro séculos, pelo Estado republicano, sobretudo na primeira metade do século XX, quando se valeu de órgãos de repressão policial e de serviços de controle de higiene mental, e, finalmente, pelas elites sociais num misto de desprezo e fascínio pelo exotismo que sempre esteve associado às manifestações culturais dos africanos e seus descendentes.

Corroborando com esse pensamento Nascimento (2017, p. 125-126) quando diz,

O candomblé teve que procurar refúgio em lugares ocultos, de difícil acesso, a fim de suavizar sua longa história de sofrimentos às mãos da polícia. Seus terreiros (templos) localizados no interior das matas ou disfarçados nas encostas de morros distantes, nas frequentes invasões da polícia viam confiscados esculturas rituais, objetos de culto, vestimentas litúrgicas, assim eram encarcerados sacerdotes, sacerdotisas e praticantes do culto.

Portanto, os terreiros de candomblé tiveram que achar estratégias de sobrevivência e, resilientemente, encontrar alternativas para driblar as várias ações de acossamento. Por exemplo, com o Estado Novo, que foi o regime de governabilidade fruto do golpe de estado constituído por Getúlio Vargas em 1937 e que, em Pernambuco, foi considerado o período de maior perseguição aos terreiros de cultos afro-brasileiros no estado.

As crianças de axé já nascem e crescem percebendo que conceitos negativos e maldizeres incidem sobre o grupo do qual elas fazem parte por estarem inseridas numa sociedade que já condena as pessoas candomblecistas e suas espiritualidades como primitivas, inferiores e diabólicas.

A igreja cristã defendeu a escravização tomando como base uma passagem bíblica do Antigo Testamento, no livro Gênesis, conhecida como a “maldição de Cam”. Lopes (2012, p. 17-18) traz a explicação do texto quando diz:

Filho de Noé, o sobrevivente do dilúvio universal, Cam é tido, segundo algumas interpretações do Gênesis, como o ancestral, o antepassado mais antigo do povo negro. [...] segundo a tradição hebraica, Cam - em algumas versões, Canaã- foi amaldiçoado e condenado a ser escravo por ter visto o corpo nu do pai, que dormia embriagado. Essa passagem bíblica serviu, durante anos, como justificativa para a escravização dos negros, tidos como portadores da ‘maldição de Cam’. Entretanto, segundo modernas interpretações, a associação de Cam ao povo negro é uma falsificação histórica, usada apenas como uma justificativa para a escravidão e a inferiorização dos africanos.

Portanto tudo de ruim que recaiu e ainda recai sobre os africanos e seus descendentes é uma maldição!

Concordo com a opinião de Flor do Nascimento (2016) quando diz que os cultos afro-brasileiros são muito mais que religiões, do modo que o ocidente as entende, “[...] são modos de vida que contém em seu interior uma espiritualidade” (Flor do Nascimento, 2016, p. 15). Sua suspeita é que o que incomoda em relação às religiões de matrizes africanas são o caráter de que nelas encontramos componentes que remetem à África em sua constituição e não somente em rituais, “[...] mas no modo de organizar a vida, a política, a família, a economia, etc. E como o histórico racista em nosso país continua, mesmo com o fim da escravidão, tudo o que seja marcado racialmente continua sendo perseguido” (*Ibid.*, 2016, p. 15). Para ele, o que se recusa nas comunidades que vivem as religiões de matrizes africanas “[...] é exatamente esse modo de vida negro, que mesmo que seja vivenciado por pessoas não negras, que se ataca” (*Ibidem*, 2016, p. 15).

No Brasil, na época da colônia, não era permitido à população negra escravizada vivenciar suas espiritualidades oriundas do continente de pertencimento, porque, como explica Saviani (2013, p. 47), “[...] para os jesuítas a religião católica era considerada obra de Deus, enquanto as religiões dos índios e dos negros vindos da África eram obra do demônio”.

Acredito que esta pesquisa venha colaborar na desmistificação da ideia de demonização dos conhecimentos espirituais e éticos oriundos do continente africano em que a cultura hegemônica formula constante ataques aos processos conscientes de pertencimento à diversidade cultural africana.

O privilégio epistêmico dos brancos foi consagrado e normalizado com a colonização das Américas no final do século XV. Desde renomear o mundo com a cosmologia cristã (Europa, África, Ásia e, mais tarde, América), caracterizando todo conhecimento ou saber não-cristão como produto do demônio, até assumir, a partir de seu provincianismo europeu, que somente pela tradição greco-romana, passando pelo

renascimento, o iluminismo e as ciências ocidentais, é que se pode atingir a “verdade” e “universalidade”, inferiorizando todas as tradições “outras” (que no século XVI foram caracterizadas como “bárbaras”, convertidas no século XIX em “primitivas”, no século XX em “subdesenvolvidas” e no início do século XXI em “antidemocráticas” [...]). (Grosfoguel, 2007, p. 33).

O campo da batalha contra o racismo religioso são terras onde os macumbeiros têm que atuar e lutar, para não morrer a condição de ser candomblecista. Fazer macumba é um ato de fazer encantar! Assim, não poderia deixar de colocar a explicação trazida por Simas e Rufino (2018) do termo Macumbeiro.

Macumbeiro: definição de caráter brincante e político, que subverte sentidos preconceituosos atribuídos de todos os lados ao termo repudiado e admite as impurezas, contradições e rasuras como fundantes de uma maneira encantada de se encarar e ler o mundo no alargamento das gramáticas. O macumbeiro reconhece a plenitude da beleza, da sofisticação e da alteridade entre as gentes. A expressão macumba vem muito provavelmente do quicongo *kumba*: feiticeiro (o prefixo ‘ma’, no quicongo, forma plural). Kumba também designa os encantadores das palavras, poetas. Macumba seria, então, a terra dos poetas do feitiço; os encantadores de corpos e palavras que podem fustigar e atanzar a razão intransigente e propor maneiras plurais de reexistência pela radicalidade do encanto, em meio às doenças geradas pela retidão castradora do mundo como experiência singular de morte (Simas; Rufino, 2018, p. 5).

Por outro lado, numa sociedade predominantemente cristã, o termo macumba é utilizado para nomear as religiões de matriz africana e afro-brasileiras e também, por derivação sufixal, macumbeiro, como xingamento para inferiorizar não só a religião, mas também os seus participantes, associando-os ao diabólico.

Haddock-Lobo (2022, p. 121-122) faz uma denúncia que nos terrenos, em áreas urbanas, nas encruzilhadas,

[...] imagens mostram esses restos, cacos, estilhaços de desrespeito, que, da voz mais grave da colonialidade, grita: ‘chuta, que é macumba’. Se, como rolo compressor, as diversas faces da colonização sempre pretenderam esmigalhar os saberes e os corpos dos povos colonizados, através do desencantamento, epistemicídio, genocídios, estupros e escravização.

Exemplo disso é o que vemos na imagem abaixo. Durante os festejos do início de ano de 2022, o Terreiro das Salinas, localizado em São José da Coroa Grande, litoral sul de Pernambuco, foi destruído como tentativa de esmigalhar, desencantar as práticas

religiosas desse lugar. Precisamente, por volta das 6h30 do dia 1º de janeiro, esse território sagrado de tradição Jeje-Nagô¹⁸ foi incendiado e destruído.

Figura 2: Terreiro das Salinas Queimado - PE



Fonte: Marco Zero¹⁹ (2022)

Restaram cacos, estilhaços de desrespeito. Parodiando a voz lembrada por Haddock-Lobo (2022): Queima, que é macumba!

É preciso resistir aos desencantamentos que o racismo religioso provoca. Fazer muitos ebós para remover e prevenir essas e outras ocorrências indesejáveis que ferem e causam mortes: mortes de sonhos, mortes de fé, mortes de vidas e atrair a alegria e a esperança de dias melhores em relação ao respeito às tradições de matriz africana.

A violência do racismo religioso está muito além da esfera adulta fazendo parte do cotidiano de muitas crianças de axé. Se sinto angústia e tristeza em tratar desse assunto, sei que é de extrema necessidade discutir e encontrar caminhos concretos que favoreçam o bem viver dessas crianças. Os conhecimentos oriundos da África, em especial, da cultura iorubá, estão prenhes de axé (energia vital) presentes nos princípios da ancestralidade, oralidade, corporalidade e princípios comunitários que podem contribuir na promoção da resiliência axé.

¹⁸ Para um melhor entendimento sobre as nações do candomblé, consultar Silva (2005).

¹⁹ Fotografia retirada da matéria produzida por Giovana Carneiro no portal Marco Zero. Carneiro, Giovana. Religiosos denunciam incêndio criminoso em terreiro. Marco Zero, 03 de janeiro de 2022. <<https://marcozero.org/religiosos-denunciam-incendio-criminoso-em-terreiro/>>. Acesso em 13 de junho de 2022.

2.5 ADVERSIDADES VIVENCIADAS E ESTRATÉGIAS UTILIZADAS PELAS CRIANÇAS DE CANDOMBLÉ DIANTE DO RACISMO RELIGIOSO NA ESCOLA.

O processo de resiliência está relacionado com os fatores de risco e as estratégias (Libório; Ungar, 2010).

As adversidades são os eventos ou as circunstâncias que podem ter um impacto negativo, muitas vezes imensurável sobre crianças e adolescentes (Assis; Pesce; Avancini, 2006). Os riscos, os problemas e as dificuldades são entendidos, neste trabalho, como as circunstâncias que representam as situações adversas que podem estar presentes tanto na vida da comunidade do Ilê Axé Talabi e/ou de suas crianças.

Para Fontes e Neri (2019), as estratégias de enfrentamento são constituintes do constructo resiliência e são utilizadas quando as pessoas são desafiadas por eventos estressantes de várias naturezas, em geral, têm como orientação a solução de problemas.

Nos estudos da resiliência, a escola é um dos componentes do múltiplo sistema de promoção da resiliência assim como a família, a comunidade, a cultura, as políticas públicas, etc. (Ungar, 2012; 2018a). É lamentável que a escola, que deveria ser um componente de favorecimento à criança, se torne, em muitos casos, espaço de identidades negadas e de exclusão sociorracial e de espiritualidades.

A relação entre a criança de candomblé e a escola, quanto ao seu pertencimento religioso, não é das melhores, pois fazer parte de um segmento religioso que é constantemente discriminado por uma sociedade que se diz “cristã”, é estar sujeito a situações de vulnerabilidades e a experiências muito negativas.

Importantes trabalhos fazem uma espécie de denúncia sobre as adversidades que as crianças de candomblé vivenciam nas escolas. Sousa (2010), Caputo (2012), Sales Jr. (2013); Oliveira (2014); Queiroz (2015); Araújo (2017); Filizola (2019); Bastos e Peixoto (2020). Nesses trabalhos são analisadas as adversidades vivenciadas e estratégias utilizadas na ambiência escolar pelas crianças de candomblé.

Sousa (2010) faz um resumo, a partir de sua pesquisa, dos sentimentos, em sua maioria, negativos, oriundos dos processos discriminatórios vivenciados pelas crianças candomblecistas em suas escolas em Juazeiro do Norte, Ceará. “Desgosto quanto às piadas raciais, tristeza, mágoa, medo pela rejeição, vergonha com relação a sua identidade

religiosa e étnica, baixa autoestima, omissão, desinteresse pelo universo escolar que provoca baixo desempenho, repetência e evasão, resistência” (Sousa, 2010, p. 115-116).

Araújo (2017) constatou, a partir de dados coletados em escolas de São Paulo, a presença de dois sentimentos nas crianças como “[...] o **medo** e a **vergonha** de ser quem é, percebidos tanto na negação da cor quanto na recusa a se declarar como seguidor das religiões afro-brasileiras” (Araújo, 2017, p. 82, grifo próprio).

Bastos e Peixoto (2020) nos alertam dizendo que, mesmo a escola pública não aderindo à religião nenhuma, por ser o Estado laico, uma criança, estudante de uma escola pública e praticante do candomblé, leva em sua mochila não apenas cadernos e utensílios para o aprendizado escolar, “[...] leva o **medo** de ser apontada no recreio e não poder brincar, algumas vezes, leva a **vergonha** porque enquanto todos comentam das canções entoadas aos anjos, ela não pode cantar uma música dedicada ao seu espírito ancestral” (Bastos; Peixoto, 2020, p. 342, grifo próprio). Mas voltando a bagagem pesada que leva, acrescentam as autoras,

Assim que a criança abre a mochila, ela percebe que talvez seja melhor mais ouvir do que falar, e quando o colega grita: “-não senta do lado dela que ela é **macumbeira!**” - a vontade de entrar na mochila é grande, mas ela lembra que nela já têm coisas demais. Se **silencia**, porque o silêncio se configura como o que deixou de ser dito e os sentidos construídos no silêncio dizem mais que as palavras que não foram ouvidas, e assim, subalternizada, ela espera que com e no **silêncio** tudo se resolva (*Ibid.*, 2020, p. 342, grifo próprio).

É o que ficou também evidenciado no trabalho de Sousa (2010) quando ela relata que uma das crianças de sua pesquisa, com 7 anos de idade, ao ser questionada se alguém da escola sabia da sua religião, se colegas, professores ou diretores sabiam ser ela candomblecista, de imediato ela responde: “Não! Nunca vou dizer, nunca, não” (Sousa, 2010, p. 81).

Ficar em silêncio é uma estratégia utilizada por muitas crianças. A colonialidade do poder e do ser reverberam nessas subjetividades infantis fazendo com que elas se desloquem do seu lugar de existência feliz para um lugar que lhe caibam, o do silêncio, impossibilitando-as de serem elas mesmas.

Para isso é preciso que as crianças, paulatinamente, transformem esses silêncios em expressão de que “não gostei do que você falou!” Reclamar junto aos professores e às professoras, à coordenação, à direção da escola, das piadas, dos processos de ridicularização, dos xingamentos, etc., com relação ao pertencimento às religiões de

matrizes africanas. Aprendam e tenham a coragem de falar o que sentem diante do que escutam e vivenciam, pois, o processo de silenciamento das crianças candomblecistas faz parte do cotidiano das escolas, levando a pensar que,

O racismo é caracterizado religioso não só quando a escola discrimina ou permite comportamentos discriminatórios com alunos/as oriundos/as de religiões de matrizes africanas por exibirem algum traço de pertencimento religioso que esteja fora do padrão das religiões cristãs, mas também de forma ampliada, quando se atribuem características negativas a algum grupo étnico/racial ou agir no intuito de inferiorizá-lo/la (Filizola, 2019, p. 126).

Filizola (2019) em sua pesquisa relata o que expressou uma das crianças diante das situações de vulnerabilidade, de racismo religioso na escola em que estudava de que era muito comum ele ser chamado de **macumbeiro**, **xangozeiro**, **bate ilú**²⁰, **bate bombo**.

Já Oliveira (2014), registra a fala de uma equede²¹ sobre as situações constrangedoras vividas por ela na escola: “Ah, muitos apelidos. **Mãe de Santo**, **macumbeira**. Vieram até me perguntar se eu era **cigana** por causa do pano na cabeça que eu estava usando, pois estou de preceito e não posso andar com a cabeça descoberta” (Oliveira, 2014, p. 183, grifo próprio).

Há componentes discriminatórios que vão além do traço cor da pele e que fazem com que a criança sofra discriminação religiosa. Uma criança, mesmo de tez branca, sofre preconceito na escola por trazer elementos do candomblé sobre seu corpo: *ilêkê* (contas de colar) e o *øjá* (lenço de cabeça). Algumas estratégias são utilizadas pelas crianças como forma de proteção e sobrevivência diante do racismo religioso presente nas escolas. Filizola (2019) enumerou algumas dessas ações chamando-as de “estratégias de sobrevivência” tais como: omitir as suas identidades religiosas no dia a dia para poder não passar por algumas situações de discriminação; não discutir; silenciar; mentir ou se esconder, como foi relatado por uma das mães de uma das crianças: “Porque tem uns alunos da escola que era próximo do terreiro, aí ele se **escondia** pra os meninos não verem ele. Quando ele ouvia a voz de algum menino, ele se escondia ali por perto, ali dentro do terreiro” (*Ibid.*, 2019, p. 156, grifo próprio).

Diante das situações de racismo religioso, Filizola (2019) também constatou, a partir dos depoimentos das crianças, que alguns sentimentos negativos se faziam

²⁰ Espécie de atabaque.

²¹ Nas práticas ritualísticas no Ilê Axé Talabi, a equede exerce a função de zeladora do orixá, quando esse incorpora numa “filha ou filho de santo”, auxiliando-a/o durante o transe.

presentes no íntimo das crianças como: receio de se expor, vergonha, nervosismo, medo, autoestima baixa.

Caputo (2012) informa que, se por um lado as crianças de candomblé têm o maior orgulho e alegria em participar das atividades do terreiro, por outro “[...] a maioria destas mesmas crianças, ao serem discriminadas, sentem **vergonha e inventam formas de se tornarem invisíveis**. [...] Isso acontece em diversos espaços, mas, de acordo com os depoimentos, a escola é o ‘pior deles’” (Caputo, 2012, p. 197, grifo próprio).

Algo muito comum ocorre com as crianças nas pesquisas em análise quando elas, como estratégia para esquivar-se das discriminações, evitam mostrar os artefatos religiosos, colares ou se dizerem pertencentes ao candomblé na ambiência escolar. É **a estratégia do silêncio como forma de proteção**: se eu não falo, ninguém ficará sabendo.

Outra estratégia para se tornarem “invisíveis”, é dizer que são católicas, quando são perguntadas sobre seu pertencimento religioso. Fingir é o verbo para evitar constrangimentos na escola. É o que pude confirmar em Queiroz (2015) quando informa que silenciar a pertença ou negar a frequência assídua ao candomblé, tem sido, ainda nos dias atuais, uma das estratégias recorrente entre as crianças candomblecistas. Na escola é muito comum que as crianças adotem a postura de se afirmarem católicas (Caputo, 2012; Oliveira, 2014; Araújo, 2017; Filizola, 2019; Bastos; Peixoto, 2020).

Outro dado relevante é que Queiroz (2015) e Filizola (2019) constataram que algumas crianças candomblecistas sofrem dupla, tripla e até quádrupla discriminação, porque a percepção que muitas pessoas têm do candomblé é de uma religião demoníaca (religiosa), de pessoas com poder aquisitivo menor (classe), que são negras (raça) e de orientação que foge do padrão heteronormativo (orientação sexual).

Dentro do processo histórico em que homens e mulheres negras foram e são colocados em patamares inferiores da pirâmide social, ser do candomblé é ser de uma religião não cristã, de pessoas negras e pobres, imagens que fogem dos padrões hegemônicos, ou seja, valores de uma sociedade branca, com um padrão aquisitivo favorável e cristã (Filizola, 2019, p. 149).

Outro xingamento também foi anotado por Queiroz (2015) em seu trabalho. Um adulto participante de sua pesquisa relatou que, quando foi inserido ao candomblé na infância, na escola os coleguinhas lhe chamavam de bozoeiro: “não, você é **bozoeiro**, ninguém pode brigar com você porque você vai fazer ebó” (Queiroz, 2015, p. 123, grifo próprio). Explica a pesquisadora que o termo se refere àquele que faz bozó, nome

pejorativo atribuído aos rituais do candomblé, como os ebós. Interessante que essa criança, passou a utilizar esse estereótipo como forma de **defesa** ou de **coaço** a seus colegas em determinadas situações. “Aos dez anos, ameaçou um colega que derrubou seu picolé afirmando que colocaria o nome dele no pé de Exu e que isto lhe acarretaria sérios problemas” (*Ibidem*, 2015, p. 123).

Observa-se que as crianças se utilizam de diferentes estratégias para o enfrentamento do racismo religioso, na maioria das vezes, segundo as pesquisas, se invisibilizando, ora usando os próprios estereótipos para se defender das discriminações sofridas, tanto pelos pares, como pelo corpo docente e pela gestão (Queiroz, 2015).

Duas crianças, uma no trabalho de Queiroz (2015) e outra na pesquisa de Filizola (2019), demonstraram ter uma convivência com a escola marcada pelo **ódio** e **agressividade**, levando-as a terem problemas com a “disciplina”. Assim, uma das consequências do racismo religioso na escola é poder gerar, nas crianças, um comportamento de autodefesa através da agressividade. Também foi trazido por Sousa (2010) o caso de uma criança que reagia com violência física e verbal aos xingamentos dos colegas levando-a frequentemente à sala da direção.

Ainda acrescenta o supracitado Queiroz (2015) que as crianças de terreiro, muitas delas “[...]tiveram suas trajetórias escolares marcadas pelo preconceito religioso e experimentaram sentimentos e situações semelhantes ao precisar silenciar seu pertencimento religioso, **agredir** ou **coibir colegas** como recursos de defesa possíveis no cotidiano escolar” (*Ibidem*, 2015, p. 135, grifo próprio).

Outro ponto que trago para análise é o processo de iniciação no candomblé, período de renascimento da pessoa dentro dos terreiros, quando se mantém uma relação de maior aproximação com o seu orixá. É algo que provoca muitos conflitos entre a criança iniciada e a escola, pois esse processo marca as crianças com sinais facilmente identificáveis por quem não é adepto do candomblé, como fios de contas, roupas brancas, contra-egum²², etc.). É o que podemos observar em relatos de crianças candomblecistas nos trabalhos de Sales Jr (2013); Queiroz, (2015) e Filizola (2019).

Sousa (2010) relata, em sua pesquisa, o caso de uma criança de 12 anos de idade que, quando voltou à escola, ainda com restrições e obrigações a prestar a seu orixá, tendo

²² Dentro da tradição, no terreiro Ilê Axé Talabi, o contra-egum, é um traçado de palha da costa que é posto no braço tendo a função de proteger o “filho-de-santo” / a “filha-de-santo contra energias negativas ou contra a incorporação de espíritos dos mortos (os eguns).

raspado seus cabelos, vestindo se de branco, usando seu *kelê*²³, seu *òjá*, “[...] não conseguiu sequer chegar à sala de aula e ainda, no portão, divisa entre rua e escola ela ouviu os gritos: ‘**macumbeira, filha do cão!**’” (*Ibid.*, 2010, p. 72, grifo próprio).

Em Filizola (2019) encontra-se o relato de uma criança também com 12 anos que informa: “As professoras perguntavam às vezes, quando queriam saber sobre o que eu tava usando, porque eu raspei a cabeça. As pessoas olhavam bastante, achavam que eu tava com câncer” (*Ibid.*, 2019, p. 167). Ainda encontrei relatos de crianças, dentro da literatura, que dizem estarem com câncer ou que tiveram piolhos para justificar a falta de cabelos.

Queiroz (2015) informa que uma família, para evitar maiores transtornos e comentários e, conseqüentemente, mais conflitos na escola, se utilizou da estratégias de realizar o processo ritual de iniciação no período do inverno, no mês de agosto, fazendo assim, com que a chuva fosse uma boa justificativa para a ausência da criança na escola. Assim, quando retornasse às aulas, já não estaria usando qualquer identificação de pertencimento aos cultos afro-brasileiros (candomblé) como os já mencionados anteriormente, que pudessem aguçar ainda mais a curiosidade e as zombarias dos colegas.

Quanto ao aspecto da raspagem dos pelos do corpo e da cabeça, Sales Jr. (2013) explica, em seu trabalho, que esse procedimento acontece visando tornar a pessoa, por analogia, tanto semelhante quanto possível a um bebê que está para vir ao mundo material. É um rito de criação, no qual um novo ser está em vias de nascer.

[...] de acordo com as crianças, a raspagem do cabelo não constitui um problema para os meninos, uma vez que tanto eles quanto seus colegas que não são adeptos do Candomblé já o fazem rotineiramente. No entanto, para as meninas, a raspagem da cabeça, por ser algo incomum, inevitavelmente desperta a curiosidade dos colegas e constitui uma marca forte da pertença religiosa. (Sales Jr., 2013, 72).

É o que fica expresso no depoimento de uma das crianças de sua pesquisa quanto à recepção dos colegas na escola, após a iniciação: “Quase a maioria não falava mais comigo porque eu raspei a cabeça, aí eu **fiquei de mal** quase uns sete dias e depois voltaram a falar comigo, depois que meu cabelo cresceu (*Ibid.*, 2013, p. 72, grifo próprio).

²³ No Ilê Axé Orixalá Talabi, é uma espécie de “cordão” usado nos processos de iniciação ao culto. É um colar bem curto e considerado sagrado.

Filizola (2019) relata que uma das crianças de sua pesquisa utilizou a estratégia de ir sem o torço na cabeça, ao retornar para a escola, depois do período de iniciação que passou no terreiro: “eu preferi ir sem torço para não sofrer mais preconceito” (*Ibid.*, 2019, p. 168).

Sales Jr. (2013) ainda informa, em seu trabalho, as estratégias que foram transmitidas por uma família a seus filhos e às suas filhas em relação às adversidades que eles/elas poderiam encontrar na escola. Para os pais, o cultivo da autoestima era fundamental para que suas crianças desenvolvessem estratégias de enfrentamento. É uma postura de não silenciamento, de não invisibilização de pertencimento religioso. Como fica expresso no depoimento abaixo narrado pelo pai das crianças:

[...] hoje eu tenho uma visão educativa e eu trabalho essa questão educativa, eles, se uma pessoa chamar eles de **macumbeiro na escola** não ofende, porque eles são, eles foram criados, são criados sabendo que eles são macumbeiros, mas que a pessoa que chama ele de macumbeiro não sabe nem sequer o que é macumba, então eles dão risada, que acham que quem tá chamando eles de macumbeiro é um burro, é uma pessoa grosseira e que não sabe o que é. Então, eles são macumbeiro, vão pra escola de conta, o transporte cheio de gente pega eles no terreiro e recentemente perguntaram: ‘cês moram num terreiro de candomblé, né?’ Aí o mais velho disse: ‘**Com muito orgulho, nós somos felizes que moramos no templo do orixá, no palácio do nosso rei**’. Então, eu trabalhei nos meus filhos e em todas as crianças da minha comunidade a **autoestima** de saber o que eles são, o que é a nossa religião [...] (Sales Jr., 2013, p. 74, grifo próprio).

A perspectiva de resiliência que trago para esta tese é como processos e não como resultado (Brasil; Ferreira, 2020). A resiliência axé, além de uma condição intrapsíquica, é percebida como processos que tornariam presentes qualidades do contexto familiar, por exemplo, que promoveria a autoestima e que poderia produzir efeitos práticos na vida de uma criança de candomblé, como podemos observar na resposta da criança: “**Com muito orgulho, nós somos felizes que moramos no templo do orixá, no palácio do nosso rei**!” Agindo de uma forma que não permitisse que seus detratores aproveitassem de traços do seu pertencimento religioso para inferiorizá-la.

Compreendo que o racismo religioso contribui de forma negativa no autoconceito e na autoestima das crianças de candomblé, mas outros fatores podem agravar ou atenuar essa situação devido a fatores como classe, raça, grau de escolaridade, gênero, nível socioeconômico, contexto familiar, etc.

Nos trabalhos analisados, um outro aspecto muito comum encontrado a ser considerado são as crianças precisarem mentir como estratégia para se livrarem das ações discriminatórias na escola. O modo como as crianças vivenciam sua identidade religiosa no terreiro é bem diferente de como elas vivenciam na escola, devido ao racismo religioso presentes nesses espaços, pois, para elas, é bem difícil se identificar pertencente a um grupo religioso tão discriminado e que é visto negativamente pela sociedade.

Fico a pensar que sociedade é essa que se diz “cristã”, mas “obriga” crianças a mentirem? Como fica a ação de não ser fiel a palavra dita perante o código de ética-iorubá, que mostra a importância de ser fiel à palavra? (Sàlámì; Ribeiro, 2015). Eu tenho certeza que Exu, o grande inspetor, em sua condição neutra e sua capacidade de promover o que é justo (*Ibidem*, 2015), defenderá toda criança das ações que ela fizer para o seu bem viver!

Caputo (2012, p. 244), em seu trabalho, alerta pela naturalização das discriminações que ocorrem devido aos racismos.

Uma das consequências mais perversas do preconceito é que ele se naturaliza, ou seja, passa a ser visto como normal para quem o promove como para suas vítimas. Só as consequências de dor, frustração e baixo autoestima ficam com os vitimizados.

Na opinião de Araújo (2017), mesmo passados quinhentos anos de discriminação e intolerância religiosa, as igrejas neopentecostais continuam a fazer uso de ações desses processos que começaram no século XVI pelos jesuítas. “Pela boca dos padres católicos, as divindades dos povos indígenas (e posteriormente dos negros) passaram a ser associado ao diabo. Seus sacerdotes foram taxados de feiticeiros e servos do demônio” (*Ibid.*, 2017, p. 103).

Ainda assevera Araújo (2017, p. 51) que

[...] tanto o índio quanto o negro, ao serem pensados e incluídos nos processos de catequização, instrução e alfabetização, já passavam a fazer parte da engrenagem que movimentaria a grande e complexa máquina colonizadora que resultaria em relações raciais desiguais através das quais o branco-europeu- cristão/católico se impunham como modelo humano e civilizacional ao passo que o índio e o negro seriam lançados à condição de não-humanos e selvagens.

Em sua percepção, desde os tempos da colonização, a origem da educação formal do Brasil - gênese que se confunde com o processo de catequização-cristianização – tanto Jurupari quanto Exu foram da mesma forma estigmatizados como demônio.

Retomando a questão dos silenciamentos no ambiente escolar, os trabalhos de Caputo (2012), Queiroz (2015) e Filizola (2019) constataram que “[...]essas crianças são iniciadas no candomblé, desempenham funções específicas, recebem cargos na hierarquia dos terreiros e manifestam orgulho de sua religião. Na escola, porém, essas crianças e adolescentes são invisibilizadas, silenciadas e discriminadas” (Caputo, 2012, p. 33).

Uma das conclusões da pesquisa de Filizola (2019, p. 176) foi que: “o racismo religioso na escola experienciado por crianças de candomblé associado a conflitos vividos no contexto familiar e expostas a processos diferentes de ensino-aprendizagem são fatores que influenciam em sua subjetividade, autoconceito, e reverberando em sua autoestima”.

Bastos e Peixoto (2020) explicitaram como o racismo religioso e estrutural atravessa a infância de crianças pretas que praticam as religiões de matriz africana no ambiente escolar. Também perceberam como é notório a maneira de como as religiões cristãs dominantes têm influência na convivência dos estudantes ao demonstrarem preconceitos e intolerâncias, assim como as instituições educadoras estão despreparadas para cumprirem as leis existentes. Através dos depoimentos, elas concluíram que o sistema educacional brasileiro ainda é muito inábil, ao reproduzir, em suas práticas diárias, a exclusão de crianças por causa de suas identidades religiosas. Além de que as mesmas, muitas vezes, recorrem a seus terreiros para apoio emocional e espiritual necessários para continuarem na escola enfrentando diversos embates.

Aqui, faço um destaque que, nos trabalhos pesquisados, as crianças, em nenhum momento, cogitaram afastar-se do terreiro, mas várias vezes falaram em evadir-se da escola devido às discriminações sofridas nesses espaços.

Diante do que foi exposto, muito há que se percorrer nesses caminhos investigativos nos espaços sociais chamados de escola e que são (re)produtores do racismo religioso que em muito afetam as subjetividades das crianças que participam das religiões de matriz africana. Algumas consequências do racismo religioso são feridas irreparáveis nas crianças de candomblé estimulando-as a mentir, a omitir, ao silenciamento, ao medo da rejeição, à vergonha, ao temor, à mágoa, à tristeza, à baixa autoestima, ao autoconceito negativo diante dos adjetivos impostos como: macumbeiro(a), negro macumbeiro, despacho de macumba, aluno da macumba, xangozeiro, bate ilú e bate bombo. (Caputo, 2012; Filizola, 2019).

2.6 SISTEMAS DE LEIS COMO RECURSOS PROTETIVOS PARA AS CRIANÇAS DE CANDOMBLÉ

Não é de minha intenção me aprofundar neste item, mas acho importante trazê-lo de forma bem sucinta, porque acredito que as leis existentes em nosso país são recursos protetivos para as crianças de terreiro e para as suas famílias. Dessa forma, o sistema das leis vigentes faz parte da rede de processos e fatores de promoção da resiliência axé e prevenção quanto às ações discriminatórias do racismo religioso.

Parto do ano de 1995, quando o combate ao racismo entra na agenda política do país. No dia 20 de novembro de 1995, em Brasília-Distrito Federal, cerca de 30 mil pessoas se reúnem na Marcha Zumbi para denunciar o preconceito, o racismo e a ausência de políticas públicas para a população negra. Essa marcha aconteceu no aniversário dos 300 anos da morte de Zumbi dos Palmares, símbolo de uma trajetória de vida resiliente, da resistência escravista e da consciência negra no Brasil.

No mesmo dia, o presidente Fernando Henrique Cardoso recebeu alguns representantes da marcha e assinou o decreto que instituiu o Grupo de Trabalho Interministerial para a Valorização da População Negra. Com esse ato, o movimento negro do Brasil havia conseguido um passo importante para outros passos futuros contra o racismo em nosso país.

Em julho de 1996, houve um seminário internacional intitulado: “Multiculturalismo e racismo: o papel da ação afirmativa nos estados democráticos contemporâneos”. Esse seminário foi de grande importância para a formulação posterior de ações de políticas afirmativas no Brasil.

Destaco que o dia 20 de novembro, em reconhecimento à morte de Zumbi dos Palmares, foi instituído em 1978, o Dia Nacional da Consciência Negra.

Como desdobramento dessas ações iniciadas no ano de 1995, realço que no dia 9 de janeiro de 2003, o então presidente Luiz Inácio Lula da Silva, homologa a Lei 10.639, que altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, estabelecendo as diretrizes e bases da educação nacional para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira" e dá outras providências.

Na **Constituição Federal de 1988**, no artigo 5º, VI, estipula-se ser inviolável a liberdade de consciência e de crença, assegurando o livre exercício dos cultos religiosos e garantindo, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e as suas liturgias.

Na **Lei nº 7.716/1989**, conhecida como Lei Caó, norma originária do PL 52/88, de autoria do ex-deputado Federal Carlos Alberto Caó de Oliveira, foi assinada em 5 de janeiro de 1989, pelo então presidente da República José Sarney. Essa lei passou a ser conhecida pelo nome de seu autor. Nela, é definido os crimes resultantes de preconceitos de raça ou de cor, como informa o seu Art. 1º “Serão punidos, na forma desta Lei, os crimes resultantes de preconceitos de raça ou de cor.”

A **Lei nº 10.639/2003**, que torna obrigatório o ensino da história e cultura afro-brasileira e africana em todas as escolas, públicas e particulares, do ensino fundamental até o ensino médio, acredito ser um caminho de desconstrução do racismo epistêmico/religioso no ambiente escolar, pois sua implantação e implementação nas escolas é uma forma de diminuir o preconceito e a discriminação em relação aos conhecimentos trazidos pelos negros e negras escravizadas, em especial, no que se refere às religiões africanas e afro-brasileiras.

Quanto à **Lei nº 11.645/ 2008**, de 10 de março de 2008, que altera a Lei Nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-brasileira e Indígena”. Seu surgimento se dá devido à luta dos povos indígenas pelo reconhecimento de sua história, cultura e sua participação na configuração étnica brasileira. Assim, deu-se a inclusão da temática indígena na Lei nº 10.639/03 substituída e respaldada como Lei nº 11. 645/08. É importante a sua divulgação numa tentativa de nos sensibilizarmos pela população dos povos originários do Brasil quanto às suas culturas, aos conhecimentos e às espiritualidades presentes nesses grupos étnicos.

O **Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA)** é o conjunto de normas do ordenamento jurídico brasileiro que tem como objetivo a proteção integral da criança e do adolescente. Entrou em vigor com sua criação em 13 de junho de 1990. Em seu CAPÍTULO II (Do Direito à Liberdade, ao Respeito e à Dignidade) no Artigo 16 sobre o direito à liberdade, os incisos III e V ressaltam o “**direito que as crianças possuem de crença e culto religioso e de participar da vida familiar e comunitária**, sem discriminação, respectivamente” (grifo próprio).

Mesmo passados 31 anos de sua criação, o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) enfrenta muitos desafios quando se refere ao respeito diante das crianças negras, judias, muçulmanas, ciganas e àquelas que não possuem religião assim como aos

infanticídios e juvenicídios das populações negras e indígenas em nosso país, numa espécie de banalização de vidas humanas.

Outro recurso protetivo é o **Estatuto da Igualdade Racial**, outro desdobramento das conquistas do movimento negro em nosso país. A publicação desse Estatuto - **Lei nº. 12.288/2010** – que em seu corpo na Seção III, Artigo 18, faz referência à cultura afirmando: “**É assegurado aos remanescentes das comunidades dos quilombos o direito à preservação de seus usos, costumes, tradições e manifestos religiosos, sob a proteção do Estado**” (grifo próprio).

Não poderia deixar de citar a Lei nº 14.519 de 05 de janeiro de 2023, sancionada pelo Presidente da República, Luiz Inácio Lula da Silva, que institui o **Dia Nacional das Tradições das Raízes de Matrizes Africanas e Nações do Candomblé**, a ser comemorado anualmente no dia 21 de março.

Não obstante todas essas conquistas, o que percebemos é que, no Brasil, vidas negras e dos povos originários ainda não são valorizadas. Nas instituições de ensino, trabalhar, por exemplo, com as Leis nº 10.639 e nº 11.645 ainda é um grande desafio. Grandes dificuldades são encontradas ao trabalhar conhecimentos e culturas que estão fora do eixo europeu. Nesse ponto, a gestão escolar e o corpo docente têm um papel importante para fomentar ações que visem atenuar, de alguma forma, os preconceitos e as discriminações quanto às matrizes religiosas afro-indígenas.

Segundo as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana (Brasil, 2004) para reconhecer e aceitar as diferenças que existem no ambiente escolar é preciso que haja a “Valorização e respeito às pessoas negras, à sua descendência africana, sua cultura e história. Significa buscar, compreender seus valores e lutas, ser sensível ao sofrimento causado por tantas formas de desqualificação” [...] (Brasil, 2004, p. 12).

Mais uma conquista aconteceu este ano para a luta antirracista. No Diário Oficial da União, foi publicada, no dia 11 de janeiro de 2023, a sanção do presidente Luiz Inácio Lula da Silva à **Lei 14.532**, de 2023, que tipifica como crime de racismo a injúria racial, com a pena aumentada de um a três anos para de dois a cinco anos de reclusão. Entendendo-se que o racismo é um crime contra a coletividade e a injúria é direcionada ao indivíduo.

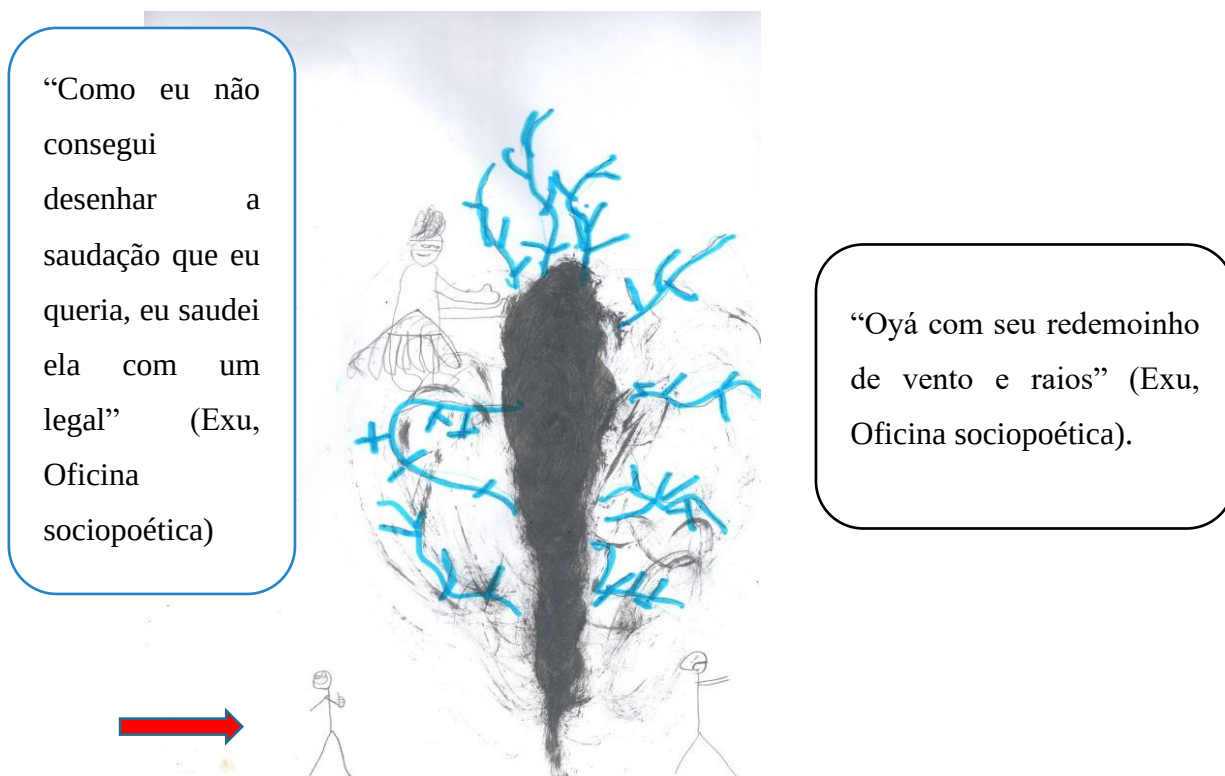
Para fechar esta gira, trago a fala de Exu, a criança que a abriu, quando produziu seu desenho durante a oficina sociopoética “brincando de ser orixá”. Explico melhor essa

oficina no apêndice G – Técnica sociopoética “Brincando de ser orixá” e nos itens 5.5.2 e 5.5.3 da quarta gira.

Na percepção da criança “Exu”, pode-se encontrar pistas (estratégias) de como agir diante do racismo religioso na escola em que estuda:

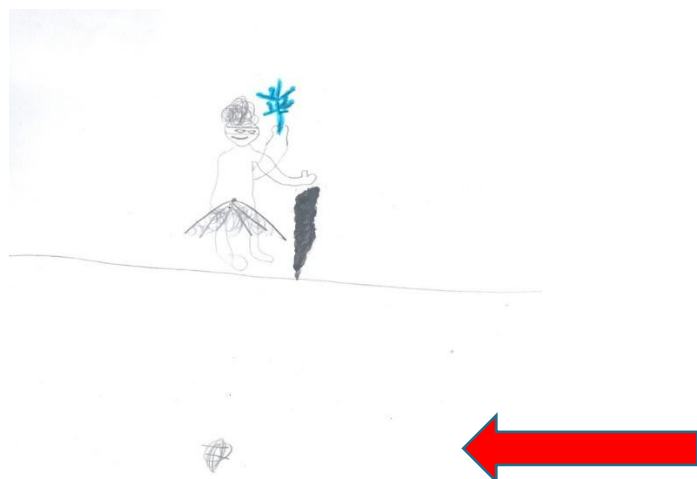
Eu desenhei aqui Oyá, aqui ela, é pegando seus poderes e aqui é uma dimensão que ela criou abaixo do vento para poder ir prá escola, que no caso, é aqui! Aqui ela usando os poderes dela para poder afastar o mal e o inimigo de mim. Aqui sou eu dando Oyá! Também conhecida como Iansã (Exu, Oficina sociopoética).

Figura 3: Desenho de Exu (Oficina sociopoética).



Fonte: Filizola (2023).

Figura 4: Continuação do desenho de Exu (Oficina sociopoética).



Fonte: Filizola (2023).

“Aqui é uma dimensão que ela ‘criou abaixo do vento. Ela criou no submundo dela um portal. Ela entra no nosso mundo por ele e volta para o mundo dela por ele também” (Exu, Oficina sociopoética).

Assim como Ibêjis se esconderam e olharam pelas frestas das folhas, como estratégia de luta, como crianças-guerreiras, na imaginação da criança “Exu”, é preciso criar mundos paralelos (submundo) para afugentar, paralisar a violência produzida pelo racismo religioso. Com os poderes de Oyá, através de um portal, que possibilita ela transitar entre idas e voltas para o mundo real, talvez seja possível afugentar “a morte” que o racismo religioso traz para as crianças de terreiro. Oyá, “Senhora dos ventos e tempestades, parceira de Xangô, Senhor dos raios, relâmpagos e trovões” (Sâlâmî; Ribeiro; 2015, p. 78).

Nas espiritualidades participativas e cocriativas que se movimentam como uma dança, as crianças são capazes de criar, através do caminho da estética, alternativas de possíveis outros mundos e submundos, outras pistas para o enfrentamento do racismo religioso. Nosso copesquisador criança (Exu) ao olhar por uma fresta, parece ter mostrado outra forma de coreografia através do desenho, indicar possibilidades de estratégias, “[...] encontramos caminhos para dançar com Oyá que nos traz ventos renovadores para o pensamento (Haddock-Lobo, 2020, p. 14) através dos seus poderes e dessa dimensão criada e trazida pela criança “[...] aqui é uma dimensão que ela criou

abaixo do vento para poder ir pra escola, que no caso, é aqui!” [...]. “Aqui ela usando os poderes dela para poder afastar o mal e o inimigo de mim” (Exu, Oficina sociopoética) indicada pelas figuras 3 e 4.

As flechas lançadas escutarão as crianças do Ilê Axé Orixalá Talabi em seu trajeto. Elas podem não acabar com os destroços provocados pelo racismo religioso, mas, talvez, ajudem a tantas outras crianças a enfrentarem as adversidades em suas escolas utilizando de estratégias para o seu bem viver, indicando caminhos para uma vivência da resiliência axé. Por isso tentarei mostrar “o porquê da vida ser tão boa no Ilê Axé Talabi”, conforme as palavras da criança copesquisaDORa, ao longo desta tese.

Continuando a fazer minha travessia, na próxima gira, farei o mapeamento dos aspectos centrais da cosmo percepção iorubá que defendo como potencialidades de caminhos da promoção da resiliência axé (participativa/de(s)colonial) na trans-formação humana em crianças do Ilê Axé Orixalá Talabi.

3 ASPECTOS CENTRAIS DA COSMOPERCEPÇÃO IORUBÁ ELENCADOS NESTE TRABALHO: SEGUNDA GIRA

É muito comum as pessoas pensarem que a África é um país. A verdade é que a África é um continente composto por vários países, línguas diferentes, culturas, etc. É o terceiro continente mais extenso do planeta, com área aproximada de 30.365.000 km², o equivalente a 20,3% de todas as terras emersas. Trata-se ainda do segundo continente mais populoso do mundo com 17,4% da população mundial.

Um violento processo de apropriação e de exploração aconteceu, no continente africano, desde a Conferência de Berlim entre novembro de 1884 e fevereiro de 1885. Potências europeias dividiram entre si, “sem dó e piedade” o continente africano. Regras e acordos foram delimitados em um verdadeiro processo de “esquartejamento” da África resultando no processo de colonização, ou seja, na extensa exploração econômica desse território.

Os povos iorubás compõem uma das bases da formação biopsicossociocultural do Brasil. Embora a sua relevância na construção dessa formação, com a participação importantes de outras etnias africanas e indígenas, percebe-se um silenciamento e invisibilização de sua presença nessa configuração. Importante lembrar que deles, também, advém o alicerce de muitas casas de candomblé em nosso país.

Neste trabalho, ao usar a expressão cosmopercepção iorubá (Oyěwùmí, 2021), refiro-me ao conjunto de conhecimentos da Religião Tradicional Iorubá. Nesta gira, destacarei vários aspectos como: concepção de universo, pessoa/indivíduo e tempo, energia vital, ancestralidade, oralidade, corporalidade e princípios comunitários, entre outros.

3.1 OS IORUBÁS: BREVES ASPECTOS: HISTÓRICO-GEOGRÁFICOS, IDIOMA, ORIGEM, A CIDADE SAGRADA DE ILÈ-IFÈ.

Ribeiro (1996) nos informa que os iorubás são um grupo étnico que ocupa grande parte da Nigéria, em maior extensão, Togo e República do Benin (antiga Daomé), em menor extensão. Sua influência expande-se também para além do baixo Níger, em direção ao norte penetrando a Terra Nupe. Ribeiro (1996) expõe ainda quanto aos povos iorubás dizendo que

Pertencem predominantemente aos estados do Ogun, Oyo, Ondo, Kwara e Lagos, na Nigéria, onde convivem com outros grupos étnicos: anang, batawa, edo, efik, fulani, hausa, idoma, igbira, ibibio, ibo, igala, igbo, igbomina, ijaw, ijo, itsekiri, kanuri, nupe e tiv, cada qual com sua própria língua, costumes e sistemas de administração tradicional. Destes, os mais numerosos são os hausa, iorubá e ibo. A conquista daomeana de parte das terras iorubás favoreceu a miscigenação entre os grupos iorubá e fon, tornando-se pouco nítida a linha divisória entre eles. Os iorubás associam-se em sub-grupos - Egba, Egbado, Oyo, Ijesa, Ijebu, Ife, Ondo, Ilorin, Ibadan etc. (Ribeiro, 1996, p. 37).

O idioma falado pelos iorubás é o iorubá. Informa Petter (2015) que as línguas nigero-congolesas são as maiores do mundo, contando com cerca de mais de 1.400 línguas. O iorubá e ibo são as línguas mais faladas na Nigéria. Nesse país, segundo Castro (2022), temos uma população com mais de 125 milhões de habitantes onde existem 400 línguas. As “línguas que são numericamente majoritárias são: hauça, falada como língua franca regional por mais de 20 milhões, *yorubá*, *igbo*, *efik-ibibio*, *fulani*, *nupe*, *twi* e o *pidgin english* do oeste africano” (Castro, 2022, p. 54).

Lembrando que, algumas características linguísticas do idioma iorubá, já expus no final da introdução.

Muitas dessas línguas, ao cruzarem o atlântico, chegaram em nosso país e são utilizadas em espaços afro-diaspóricos, ou seja, muitos vocábulos estão presentes nas práticas ritualísticas e nas vivências dentro dos terreiros de candomblé. Lembra Frias (2020) que os iorubás chegaram ao Brasil no século XVIII na condição de escravizados, em sua maioria, oriundos da República do Benin.

Há duas direções sobre a origem do povo iorubá. As duas vertentes correspondem ao que se costuma chamar como relatos histórico e mitológico, respectivamente. Quanto à origem histórica dos iorubás, Ribeiro (1996) explica que, devido à coexistência de muitos grupos étnicos num espaço geográfico comum e a história de colonização indicar uma trama socioeconômica-política complexa dificultando o conhecimento do que realmente aconteceu num lugar claramente localizável no mapa, num período exatamente definido no tempo, o que se sabe é que os iorubás vieram do Oriente. Assim, se supõe que

a origem mais provável dos iorubás seja a seguinte: Teriam vindo do Alto Egito ou Núbia; sendo súditos do conquistador egípcio Nimrod, de origem fenícia, o teriam seguido em suas guerras de conquistas, rumo a Arábia, onde teriam se estabelecido durante algum tempo; da Arábia teriam sido excluídos, em virtude de praticarem cultos

fundamentalmente pagãos, ou ainda, uma forma deturpada de Cristianismo ocidental (Ribeiro, 1996, p. 40).

A vertente mitológica atribui a fundação da nação iorubá à *Odùdùwà* (Oduduwa), personagem controverso por excelência. Segundo uma das narrativas da criação do universo, Oduduwa, que conduziu a criação do mundo sob os cuidados de *Olódunmarè* (Oludumarê), desceu à terra por uma corrente de ferro, levando consigo uma concha de caracol que continha um punhado de areia, além disso, também levava nessa viagem de exploração terrestre uma galinha de cinco dedos. Ao chegar no mundo, Oduduwa, encontrando a face da terra toda coberta de água, despejou sobre ela a areia que levava na concha. Depois, soltando a galinha para que ela ajudasse a espalhar a areia sobre a superfície das águas. Em seguida, ele regressou ao *orun* através da mesma corrente pela qual viera. Passados sete dias da criação, fez seu trabalho de inspeção ao voltar à terra, teria notado então que uma grande parte da superfície já havia se transformado em terra firme. Ao perceber o resultado de seu trabalho, Oduduwa teria exclamado “Olhem a terra tão vasta que surgiu!” Daí nasceu *Ilè-Ifè*, a primeira cidade do universo iorubá (Ayoh’omidire, 2005).

Para os iorubás, *Ilè-Ifè*, a cidade onde ocorreu a criação do mundo está localizada no estado de Oyo, capital Ibadan. Oyo está localizada a Sudoeste da Nigéria e delimita-se ao norte pelo estado de Kwara, no Leste do estado de Osun, no sul do estado de Ogum e no Oeste, em parte, pelo estado de Ogum e, em parte, pela República do Benin.

Alguns aspectos do *corpus* da tradição iorubá apresentarei a seguir. Eles se tornam relevantes à medida que estão relacionados como um dos eixos centrais deste trabalho.

3.2 CONCEPÇÃO DE UNIVERSO, PESSOA/INDIVÍDUO E TEMPO

A cosmopercepção africana tende a dividir o universo entre dois mundos: o visível e o invisível. O universo é percebido, para os africanos, como uma imensa teia de aranha: não se pode tocar o menor de seus elementos sem fazer vibrar o conjunto. Tudo está ligado a tudo, solidária cada parte com o todo. Tudo contribui para formar uma unidade (Erny, 1968 *apud* Ribeiro, 1996).

O sagrado atravessa todas as áreas da vida dos africanos, podemos até afirmar que eles vivenciam uma espiritualidade tão presente em todas as dimensões de suas vidas, que fica difícil distinguir entre o espiritual e o material em suas atividades cotidianas.

Muitas teorias procuram entender a origem do universo, basicamente toda cultura procura estabelecer sua percepção quanto à gênese do cosmos. Uma das narrativas míticas iorubá sobre a origem do universo diz que

Obatalá, o primeiro orixá criado por Olodumare, recebeu a incumbência de formar o mundo. Saindo do orun embebedou-se, adormecendo profundamente. Odudua roubou o saco da criação e foi contar a Olodumare o que se passara, assumindo para si o papel de realizar aquela tarefa para a qual Obatalá havia se mostrado incompetente. Odudua criou o mundo e competiu a Obatalá modelar os corpos humanos (Ribeiro, 1996, p. 38).

Como podemos perceber, quando se comenta sobre cosmogonia iorubá e a origem desse povo, encontramos a presença de Oduduwa, como visto anteriormente. Segundo Santos (2008), Oduduwa, também conhecida como Odua, uma figura feminina e representação deificada das Iyami, símbolo coletivo do poder ancestral feminino e o princípio onde tudo se originou. Oduduwa está associada à lama e à terra que se une a Obatalá, outro nome conhecido de Orixalá, símbolo do poder ancestral masculino que está associado à água e ao ar.

Como comentado anteriormente, na concepção iorubá, o mundo material (aiye) e o mundo espiritual (orun), além de interconectados, estão em constante interação. O mundo material é uma manifestação do mundo espiritual.

A partir dessa perspectiva, alerta Ribeiro (1996) que, se somos interconectados, o sofrimento de qualquer pessoa, de qualquer ser existente, o sofrimento é de todos, assim como, a alegria, a alegria será de todos. A árvore abatida desnecessariamente e outros atos de crueldade contra o mundo mineral, vegetal ou animal constituem agressão contra si mesmo.

A noção de pessoa para os africanos, segundo Menkiti (1984), pode ser resumida nesta afirmação: “Eu sou porque somos, e a partir do que somos, logo existo” (Menkiti, 1984, p. 171, tradução própria),

Há uma distinção crucial entre a noção de pessoa no pensamento africano do pensamento ocidental. Na visão africana é a comunidade que define a pessoa como pessoa e não a partir de uma qualidade estática isolada de racionalidade, vontade ou memória. A participação da comunidade nessa construção é fundamental, porque o quanto mais no início da vida e próximo de sua comunidade o indivíduo está, mais pessoa ele se torna. Há uma espécie de mudanças ontológicas desde a infância até a velhice, ao trazer, não só

recursos adicionais para si, mas também pelas mudanças no âmago do seu ser acontecem (Menkiti, 1984).

O indivíduo, na percepção iorubá, é constituído por componentes biológicos, psíquicos, geracionais, sociais e espirituais. De acordo com Frias (2016; 2019; 2020) e Ribeiro (1996), essa noção envolve pelo menos nove componentes intrínsecos ao indivíduo ou extrínsecos a ele: ará, òjiji, ọkàn, ẹmí, iwà, orí, ẹgbé, ọjó e ilé. São muito importantes para enfoques que debatem temas relativos às relações entre indivíduo e grupo, à transmissão geracional de saberes e à influência da sociedade e da cultura na formação de identidades. No item 3.7 deste trabalho, irei comentar de forma mais detalhada sobre os seis primeiros elementos.

Ẹgbé, ọjó e ilé correspondem aos elementos extrínsecos do indivíduo. Como elucida Frias (2020, p. 363),

O termo ẹgbé – sociedade, comunidade, corporação – é vital na sociedade tradicional iorubá, que enfatiza os valores comuns, o bem coletivo e o compartilhamento. Deseja-se manter a solidariedade grupal e a aceitação dos costumes tradicionais. O termo ẹgbé alude a grupos de pertença, formados por indivíduos que partilham a mesma predestinação e/ou laços em comum, conceito chave em sociedades negro-africanas.

Outros dois elementos extrínsecos são ọjó, referindo-se ao (dia, data, tempo, ciclo, fase) e ilé (casa, lar, espaço, terra, planeta terra, mundo, universo). Os seres, em geral, nascem, vivem e morrem em certo local e certa época. Esses fatores interferem em sua formação, em suas interações e em sua representação da realidade. Se há uma predeterminação o tempo e o espaço interferem em seu desenrolar tanto quanto à família em que se nasce, o corpo que se tem e as noções de pessoa e grupo que se adota (Frias, 2020).

A concepção de tempo é algo que influencia os modos de vida das sociedades africanas tradicionais. Diferentemente das sociedades ocidentais onde o tempo é orientado para o futuro, nas sociedades tradicionais o tempo é orientado para o passado. Segundo Ribeiro (1990, p. 23): “Tudo o que certamente ocorrerá ou tudo que compõe a ordem dos fenômenos naturais, como o ritmo da natureza, por exemplo, pertence à categoria de tempo potencial ou inevitável”. Como consequência disso o tempo é concebido como bidimensional, isto é, ele é “constituído pelo presente, um longo passado e uma virtual ausência de futuro” (*Idem*, 1996, 23).

É no passado que a ênfase é dada, pois as gerações que se sucederam não ficaram esquecidas para o tempo presente. “À sua maneira, elas permanecem sempre contemporâneas e tão influentes, se não mais, quanto o eram durante a época em que viviam” (Hama; Ki-Zerbo, 2010, p. 24). Desse modo, há uma perspectiva sincrônica do tempo, diferente da concepção ocidental causal e linear, uma atuação do “passado sobre o presente e o presente sobre o futuro, não apenas pela interpretação dos fatos e o peso dos acontecimentos passados, mas por uma irrupção direta que pode se exercer em todos os sentidos” (*Ibid.*, 2010, p. 24).

Podemos entender esse pensamento no provérbio Kicongo que diz “Ma’kwenda! Ma’kwisa! “O que se passa agora, retornará depois”, traduzindo uma ideia de que o tempo flui em movimento. É como se a ação do passado contínuo estivesse acoplada no tempo presente interligando passado e futuro.

Como informa Ribeiro (1996), a concepção africana de tempo não linear, diferente da projeção de futuro dos ocidentais, não traduz que as sociedades tradicionais africanas sejam apáticas, estáticas, estereis e não possuidoras de história. “Para o africano o tempo é dinâmico e o homem não é prisioneiro de um mecânico retorno cíclico, podendo lutar sempre pelo desenvolvimento de sua energia vital” (Ribeiro, 1996, p. 31). Assim, o tempo dos africanos está relacionado com mudanças que ocorrem em seu mundo atual, o tempo presente que, metaforicamente, se apresenta como ebó em nossas vidas, para “remover ocorrências desagradáveis, prevenir contra tais ocorrências e atrair o bem-estar” (Sàlámi; Ribeiro, 2015, p. 425).

O tempo das sociedades africanas tradicionais está impregnado de força vital, por ser também o tempo dos ancestrais. Há um ditado em iorubá que alude sobre o que trouxe até aqui: “Exu matou um pássaro ontem, com uma pedra que só jogou hoje”. Tudo que há no universo está em constante interações e integrado por uma energia vital. A encruza, ponto de interseção entre o invisível (orun) e o visível (aiye), é o local onde Exu, o senhor do axé, age, em especial, circulando essa energia vital. Sobre essa força presente no universo é que irei comentar no próximo item.

3.3 ENERGIA VITAL - AXÉ

Antes de iniciar algum comentário sobre a energia vital, importante se fazer uma diferenciação entre princípio vital e energia vital. Princípio vital está relacionado ao que

foi comentado sobre as várias camadas que constitui a pessoa, no item 3.2, como por exemplo, *è mí* é o espírito ou ser que habita o nosso corpo físico. É o fôlego, espírito, alma ser e sopro. É um princípio vital, associado à respiração, porém não se reduz a ela. É o sopro divino. A pessoa ao morrer, diz-se que *è mí* se foi. É um elemento estabelecedor de nossa imortalidade. Já a energia ou força vital, denominada de *axé* pelos *iorubás*, está presente em toda manifestação viva. Conforme Sàlámì e Ribeiro (2015, p. 43), essa força vital

[...] constitui um valor supremo e determina o ideal do viver forte nos planos material, social e espiritual. Enquanto energia, pode ser obtida ou perdida, acumulada ou esgotada, e também transmitida. Seu acúmulo manifesta-se física e socialmente como poder, e seu esgotamento, como doença física ou adversidade de toda ordem.

Interessante comentar que nas “culturas bantu usam o prefixo *Ntu* e as culturas *yorubás* empregam o termo *Axé* para trazer essa ideia central das culturas africanas de que a Força/Energia está na base da existência de Toda Realidade Existente” (Malomalo, 2022, p. 74). Para os Bantus, a força vital é que anima a vida. Todos os seres, nesta teia que chamamos universo, estão impregnados dessa energia vital, por isso que acreditam que todo ser é força!

Informam ainda Sàlámì e Ribeiro (2015) que se pode obter o *axé* por meios dos processos iniciáticos, da prática terapêutica que associa recursos mágico-medicinais, cuja herança foi deixada de um indivíduo para outro, denominada de *òògùn* e o *bori*, que é o ritual de oferenda ao *ori* para reverenciá-lo e fortalecê-lo.

Quando bem gerenciado, o *axé* pode aumentar, com o passar do tempo, com a acumulação de experiências, com o aprendizado contínuo de como adquiri-lo, de como não o desprezar e a prática diária de valores ético-morais, favorecem seu acúmulo. Diferentes elementos possuem qualidades distintas de *axé*, como os *orixás*, os membros do terreiro, seus antepassados e diferentes substâncias materiais (Santos, 2008; Sàlámì; Ribeiro, 2015).

Ressalta Santos (2008) que, nos rituais, para que um terreiro possa ser e exercer suas funções deve receber o *axé*. “O *àṣṣe* é ‘plantado’ e em seguida transmitido a todos os elementos que integram o ‘terreiro’” (Santos, 2008, p. 39). O grau de poder do *axé* dos terreiros é proporcional com o tempo de existência e de práticas desses lugares, assim como o tempo de iniciação dos seus responsáveis, ou seja, quanto mais antigos são o

terreiro e o grau de iniciação dos seus zeladores, mais presente e forte será o axé e o poder (*Ibid.*, 2008).

Essa força vital está presente no mundo é como explica Santos (2008, p. 41),

O *àṣẹ* é contido numa grande variedade de elementos representativos do reino animal, vegetal e mineral quer sejam da água (doce e salgada) quer da terra, da floresta, do ‘mato’ ou do espaço ‘urbano’. O *àṣẹ* é contido nas substâncias essenciais de cada um dos seres, animados ou não, simples ou complexos que compõem o mundo.

Ainda informa Santos (2008) que os elementos portadores de axé podem ser agrupados em três categorias e essa força vital é fundamentalmente veiculada por eles. O que ela chama de sangue: vermelho, branco e preto, esses compreendem os três reinos animal, vegetal e mineral. Como exemplo temos: o sangue animal, o azeite de dendê, o mel, o hálito, bebidas brancas extraídas de algumas plantas e flores, cinzas de animais, etc.

Vale acrescentar que existem lugares, objetos ou partes do corpo impregnados de axé tais como o coração, o fígado, os pulmões, os órgãos genitais, as raízes, as folhas, o leite dos rios, pedras. E outros que correspondem, de uma maneira bem definida, a alguma das três cores mencionadas acima (Santos, 2008).

A transmissão do axé se dá através do contato com os portadores dessa força vital ou por sua ingestão. Os *babaláwo* (babalaôs) que são os sacerdotes de Orunmilá; *babalorixás* e *ialorixás*, que são, respectivamente, sacerdotes e sacerdotisas dos demais orixás; os *oba*, reis; os *oṣó* e as *àjẹ*, homens e mulheres que praticam as artes de feitiçaria e bruxaria²⁴ e os *oníṣẹ̀gùn*, conhecedores de *òògùn* (Sàlámì; Ribeiro, 2015).

O orixá Exu, devido a sua autoridade na organização hierárquica dos orixás e ao princípio da senioridade, foi “criado para ser o *aláṣẹ*, guardião, mensageiro, portador e transmissor do axé dos orixás e dos ancestrais” (*Ibidem*, 2015, p. 298).

Como observamos, a força vital (axé) é o que nos mantém vivos. Quando adquirida e mantida, fortalece-nos. Não apenas fisicamente, mas também o nosso psicológico, podendo trazer felicidade, porém, quando é diminuída ou até mesmo

²⁴ Do ponto de vista do código moral iorubá, a magia pode ser boa ou má, lícita ou ilícita. Bruxaria e feitiçaria são, via de regra, expressões de magia ilícita, porque visam a destruição de um indivíduo ou de um grupo. A feitiçaria é praticada quase exclusivamente por homens e a bruxaria quase exclusivamente por mulheres. Enquanto o feitiçeiro faz uso de recursos materiais para suas práticas, a bruxa os dispensa: deixando o próprio corpo adormecido durante a noite, atua diretamente com sua alma sobre as almas de outras pessoas (Ribeiro, 1996, p. 93).

exaurida, pode trazer comprometimento físico e psicológico refletindo em outras dimensões do ser como social, nas relações de família, trabalho, etc. “O ideal iorubá é o de viver forte e feliz no aqui-e-agora, busca-se junto a esse orixá a necessária cumplicidade para a conquista de uma vida de qualidade” (Sàlámì; Ribeiro, 2015, p. 177).

3.4 O CÓDIGO ÉTICO-MORAL IORUBÁ

É de tão grande importância esse aspecto para os iorubás que alerta Ribeiro “Não há ritual que isente de obedecer às regras do código ético moral estabelecido” (Ribeiro, 2016a, p. 152). Trata-se das regras estabelecidas pelo grupo social ao qual a pessoa está inserida.

Informam Sàlámì e Ribeiro (2015) que é tanto no *corpus* literário de Ifá (Ifá) quanto em outras formas da narrativa oral em que encontramos o saber tradicional dos iorubás. Neles, há um magnífico código ético-moral que é bem distinto daqueles trazidos pela tradição judaico-cristã, devido às particularidades das noções de bem e mal dentro de cada dessas culturas.

[...]a noção de pecado, inclusive a de pecado original, é totalmente estranha ao contexto religioso iorubá. Não havendo pecado original, nem juízo final, nem inferno, nem paraíso, nem promessa de paraíso, e havendo, por outro lado, grande semelhança entre a dinâmica das relações humanas num plano social e a dinâmica das relações das divindades entre si no âmbito do mito, o panorama é completamente distinto. Eledunmare impõe e exige justiça no presente, aqui na terra, sem promessas para um futuro *post-mortem* (Sàlámì; Ribeiro, 2015, p. 215).

São princípios desse código: valorizar o aqui e o agora (o presente), procurando ser feliz e fazendo as outras pessoas felizes. Ter como objetivo maior o bem da coletividade, ao invés de interesses individuais. Agir com ética, respeitando e cuidando de todos os seres com os quais se está conectado e prezar por ter bom *iwà* (caráter, personalidade). Há um provérbio iorubá que diz: “*iwà Ẹ̀re ni ó Ẹ̀e ẹ̀*” (seu caráter é seu juiz e profere sentença a seu favor).

Entre os iorubás, servir a pessoas e a coletivos não constitui condição degradante e, sim, ato nobre, comportamento fundamentado em virtudes capitais. **“Exu apoia os seus devotos de bom caráter e bom comportamento para que possam evitar a ação de**

inclinações pessoais negativas, ocorrências negativas determinadas pela predestinação e males advindos do meio” (Sàlámì; Ribeiro, 2015, grifo próprio).

A seguir, veremos algumas virtudes que fazem parte dos ensinamentos da cosmo percepção iorubá e que ajudam no cultivo de um bom caráter significando a potencialidade de se viver responsável na e com toda e qualquer existência, gerando um *omolúwàbí* (pessoa de bom caráter e possuidora de muitas virtudes).

Quadro 1: Síntese das virtudes iorubás.

VIRTUDE (S)	EXPRESSÃO EM IORUBÁ ²⁵	CARACTERÍSTICAS
Fidelidade, Lealdade, Honestidade	Òdodo	Ser fiel à palavra, por exemplo, nas sociedades de tradição oral, é indispensável à sobrevivência do indivíduo, do grupo e de suas histórias. Ser fiel ao que se fala, fortalece a pessoa possibilitando-a a prosperar. <i>Olòdodo</i> significa fiel, leal e honesto.
Verdade	Òtító	Aquele que fala a verdade e age de modo verdadeiro, que é sincero, confiável por ser fiel é chamado <i>olóòtító</i> ou <i>olótító</i> . O cultivo dessa virtude faz com que as pessoas se tornam confiáveis. É o compromisso que se tem para com o ori e para com os demais orixás.
Paciência	Surù	É uma das virtudes essenciais para os iorubás, considerando-a como o princípio primordial de todo bem viver. Ser paciente exige um relacionamento pacífico e harmonioso com toda a comunidade com a qual se relaciona. <i>Onísúùrù</i> é a pessoa paciente.
Polidez (simpatia, sociabilidade, animação, alegria, bom humor, vivacidade).	Ọyàyà	Virtude puramente formal, de função disciplinar. É bastante desenvolvida no interior dos grupos familiares na sociedade iorubá. Está associada à simpatia pessoal e ao bom humor. <i>Ọlọyàyà</i> (dona da simpatia) é a pessoa com atitudes polidas, gestos de solidariedade e amabilidade.
Humildade	Ìmò iwà ẹni	A expressão em iorubá, se refere à noção de limite, ou seja, a capacidade de reconhecer os próprios limites, fronteiras no que é possível e desejável de ser atingido. Para esse reconhecimento é preciso se

²⁵ Mais de um vocábulo, na língua iorubá, pode designar determinada virtude, como por exemplo: a verdade é designada pelos vocábulos: *otó*, *òótó* e *òtító*. Neste gráfico, escolhi apenas uma palavra por questão didática.

		ter autodisciplina, bom-senso, coerência, moderação e temperança.
Coragem	Ìlayà	Os iorubás dão a essa virtude grande valor haja vista os inúmeros vocábulos designativos de coragem. É a determinação e a disposição para enfrentar situações de riscos. Layà é ter coragem, ser corajoso.
Fé	Ìgbàgbò	No mundo ocidental a fé supõe uma espera passiva da ação divina. Para os iorubás, a fé supõe uma ação, ou seja, é a força motivacional, propulsora da ação. É ter convicção, é estar convencido de que a ação será efetiva.
Depender, entregar-se confiantemente	Ìgbékèlé	Ter confiança em algo ou em alguém para atingir determinado fim. Também Ìgbékèlé é todo e qualquer recurso material ou não material que sustenta a crença e possibilita atingir os objetivos.
Generosidade	Ìlawò	O ato generoso agrada ao próprio ori e ao ori das outras pessoas. Olòrẹ (dono da bondade) significa generoso, bondoso. É a virtude que colabora no bom viver, porque atrai o bem viver para quem a pratica.
Gratidão	Ímore	Virtude muito valorizada entre os iorubás. Através dos atos de gratidão indicamos que estamos agradecidos e que precisamos retribuir sempre pelo que recebemos.
Compaixão	Alanú	É a expressão que significa sentir a dor do outro e com ele compartilhar a sua dor.
Empatia	Fiwéra	É a ação de simpatizar, colocar-se no lugar do outro e compreender seus sentimentos.
Perdão	Ìdàríjì	Uma das virtudes mais difíceis de se praticar. A expressão em iorubá significa libertar e se refere ao ato de libertar o ori do ofensor e também liberta o ori do ofendido. A expressão tọrọ ìdàríjì é pedir perdão.

Fonte: Sàlámì e Ribeiro (2015).

O código ético-moral iorubá tem como base a formação de um bom **ìwá** (caráter, personalidade) e a pessoa possuidora será capaz de respeitar os mais velhos e os ancestrais, se tornando um guardião da ética africana. Esse código tem como base os valores e as virtudes, elementos de coesão e organização grupal estimulam que se estabeleça entre os membros do terreiro uma relação de respeito, confiança e de

solidariedade, incentivando-os a serem melhores a cada dia. Voltarei a comentar, com mais detalhes, sobre *iwá*, no item 3.7 deste trabalho.

Dentro dos processos de promoção da resiliência *axé* que reverbera nos processos trans-formativos de crianças de terreiro, o despertar das virtudes é tarefa de grande importância ao trazer uma consciência de felicidade, de bem viver, ajudando nas relações interpessoais, de uma perspectiva menos individualista, egoísta, para uma compreensão mais voltada para o coletivo. Principalmente em um mundo competitivo, onde dividir é algo raro e o desenvolvimento das virtudes ficam em segundo plano.

Dividi didaticamente os aspectos da cosmopercepção *iorubá* em: ancestralidade, oralidade, corporalidade e princípios comunitários para uma melhor compreensão do leitor, apesar desses elementos se encontrarem fortemente interconectados dentro dessa cosmopercepção.

Veremos a seguir a importância da ancestralidade para a África, em especial, para os *iorubás*. Tornar-se um ancestral venerável, ser lembrado e reverenciado após a morte está diretamente associado à conduta que se teve durante a existência no *aiye*, assim desenvolvendo um bom *iwá* e assumindo um compromisso coletivo acima dos individuais. O que inclui colocar na vida os valores contidos no código ético-moral como vimos anteriormente.

3.5 ANCESTRALIDADE

ANCESTRALIDADE - Ismael Birago Diop²⁶

Ouçã no vento
O soluço do arbusto:
É o sopro dos antepassados.
Nossos mortos não partiram.
Estão na densa sombra.
Os mortos não estão sobre a terra.
Estão na árvore que se agita,
Na madeira que geme,
Estão na água que flui,
Na água que dorme,
Estão na cabana, na multidão;
Os mortos não morreram...
Nossos mortos não partiram:

²⁶ Senegalês, poeta, contador de histórias, veterinário e diplomata. Disponível em <<https://necrorelatos.com/2018/03/28/poema-ancestralidade/>>. Acessado em 05 de maio de 2021.

Estão no ventre da mulher
 No vagido do bebê
 E no tronco que queima.
 Os mortos não estão sobre a terra:
 Estão no fogo que se apaga,
 Nas plantas que choram,
 Na rocha que geme,
 Estão na casa.
 Nossos mortos não morreram.

Minha saudação à Nanã Buruku! Orixá que está associada aos primórdios da criação. O Ser Supremo entre os *ewe* e os *fon* da República do Benim (Daomé), foi adotada pelos *ègbá* com o nome *Bùrúkù* e veio a ser cultuada como divindade pelos *iorubás*. Esse orixá simboliza a possibilidade de restituição, do surgimento de novas vidas a partir das mortes (Sàlámì; Ribeiro, 2015).

Dentro do *corpus* literário de Ifá, um dado importante é que as pessoas são reverenciadas por sua idade cronológica, pela sabedoria adquirida e pela posição hierárquica conquistada. Minha alusão à Nanã Buruku se deu pelos motivos dela ser a representação da memória ancestral da humanidade e por ser uma das mais antigas entre as divindades.

Acredito que ancestralidade é algo que se sente. Perpassa todo o nosso corpo. Conforme o poema de Ismael Birago Diop, a ancestralidade é uma história que nos conta que somos feitos de água, de terra, ferro, oxigênio, carbono, etc., somos o resultado daqueles que nos antecederam. E se sentir parte integrante de uma comunidade, embora não sendo de sangue, nos torna uma família com pai, mãe, madrinha, padrinho, irmãos e irmãs. É uma família dos afetos e dos desafetos, com conflitos oriundos da própria história de cada um que forma a comunidade.

A ancestralidade é um componente estruturante das relações africanas e afrodiaspóricas. Diz-nos sobre o que fomos, o que somos e o que poderemos ser!

Desse princípio, origina-se o sentido da memória que também promove o sentido de pertencimento. Os ancestrais não estão mortos no mundo dos espíritos, nem eles morreram na memória de homens e mulheres vivos que continuam a lembrá-los incessantemente e pedem sua ajuda (Menkiti, 1984).

Nas linhas que se seguem, vou expor sobre a ideia de Deus, das Divindades e dos Ancestrais para a tradição *iorubá* tomando como base Ribeiro (1996) e Sàlámì e Ribeiro (2015).

Possui vários nomes o Ser Supremo dos iorubás. Os mais antigos são Olódùmarè, Elédùmarè e Èdùmarè. A palavra Olódùmarè é formada da contração de ol'/oní (senhor de, dono de, parte principal, líder absoluto, chefe, autoridade); òdù (muito grande, recipiente profundo, muito extenso, pleno); e màrè / mà rè (aquele que permanece, aquele que sempre é), mò are (aquele que tem autoridade absoluta sobre tudo o que há no céu e na terra e é incomparável) ou maré (aquele que é absolutamente perfeito, o supremo em qualidades).

Olórun (contração de ol, senhor, dono; e òrun, céu, significando Senhor do céu); Oríṣẹ (contração de orí, cabeça; e ṣẹ, origem, significando fonte da qual se originam os seres ou fonte de todos os seres); Olófin-Òrun (combinação de olófin, rei, e òrun, céu, significando Senhor do céu); Olórí (contração de oni, senhor, e orí, cabeça, significando Senhor de tudo o que é vivo). O Ser Supremo é único, criador, rei, onipotente, transcendente, juiz e eterno. É considerado Oyigiyigi Óta Àìkú: a Poderosa, Durável, Inalterável Rocha que nunca morre.

As entidades que habitam a dimensão do invisível, do mundo espiritual são chamadas irúnmalẹ, entre elas, incluem-se irúnmalẹ (divindades) que estão associados à criação e à estrutura da natureza e cujo axé advém de emanções diretas de Olodumarè e irúnmalẹ (ancestrais) associados à história dos seres humanos, mais especificamente, à estrutura da sociedade. A fórmula de invocação dos irúnmalẹ diz: Os quatrocentos irúnmalẹ do lado direito e os duzentos irúnmalẹ do lado esquerdo. Segundo Santos (2008, p. 75),

Duzentos é um número simbólico que significa grande quantidade e figura em muitos outros contextos com o mesmo sentido. Pareceria que os *irúnmalẹ* da direita representam, numericamente, o dobro dos da esquerda. [...] sempre se agrega 1 quando se quer mencionar uma grande quantidade de seres sobrenaturais. [...] Esse 1 representa *Èṣù*, que pertence tanto à direita como à esquerda, veiculando o *àṣẹ* 'de e para' uns a outros e intercomunicando todo o sistema.

Ancestrais masculinos, irúnmalẹ (ancestrais) da direita, chamados Bàbá-Égún, têm sua instituição em diversas sociedades. Entre as quais a Egbé Egúngún, a Egbé Ìgúnṣókó e a Egbé Òro que são instituições dedicadas ao culto aos ancestrais masculinos. Neles, Egúngún ocupa o lugar central.

Ancestrais femininos - irúnmalẹ (ancestrais) da esquerda, chamadas Ìyagbà ou Ìyámi Òṣòròngà (Iyami Oxorongá) têm sua instituição em diversas sociedades. Entre as

quais a *Ẹgbé Ẹlẹyẹ*, *Ẹgbé Ògbóni* e *Ẹgbé Gẹlẹdẹ* são sociedades secretas pelo fato de serem os seus conhecimentos compartilhados no interior do grupo e transmitidos apenas a iniciados.

Sobre o poder ancestral masculino / poder genitor masculino, estão inseridos os termos: *Egúngún* (Egungum), *Egún* e *Bàbá-Ẹgún* que se referem aos antepassados habitantes do orun e que permanecem junto aos seus descendentes podendo interferir em vários aspectos da sua vida tanto pessoal como familiar podendo apaziguar humores, atenuar discórdias, estimular a solidariedade, o espírito de unidade e a harmonia, renovar a energia exigida para o trabalho e interferir em questões de ameaça de desagregação familiar. Sua palavra é aceita e respeitada.

Quando se trata de saúde física, emocional, espiritual, o culto a Egungum possui o caráter, entre outros, de corrigir os efeitos de uma herança de caráter espiritual que se reflete em várias dimensões do ser. Cada pessoa recebe de seus antepassados uma carga genético-espiritual/emocional. Assim,

O culto a Egungun possibilita agir retroativamente no sentido de eliminar fatores desfavoráveis ocorridos ao longo das sete gerações anteriores de uma pessoa, dos quais decorreram dificuldades, doenças e problemas de toda ordem em sua vida. Esse culto também possibilita resolver conflitos familiares vividos por pessoas das gerações passadas para restabelecer o equilíbrio perturbado” (Sàlámì; Ribeiro, 2015, p. 89).

Sobre o poder ancestral feminino/poder genitor feminino, Sàlámì e Ribeiro (2015) informam que popularmente se diz que:

Ẹgbé Ẹlẹyẹ, a Sociedade das Senhoras dos Pássaros, promove reuniões de mulheres iniciadas em *Iyami Oxorongá* em encruzilhadas ou em copas de árvores, nas quais é permitida somente a participação de mulheres já capazes de transmutação (transformação em pássaros). Durante essas reuniões são compartilhados conhecimentos, depois de firmado um pacto de fidelidade absoluta que jamais poderá ser rompido (Sàlámì; Ribeiro, 2015, p. 90).

Ẹgbé Ògbóni é outra corporação feminina que possui a função de manter e fiscalizar o culto às *Iyami Oxorongá* e os orixás tendo por regra principal o compromisso que cada integrante deve assumir para com as Mães (*Ibidem*, 2015).

Quanto à *Ẹgbé Gẹlẹdẹ*, Sàlámì e Ribeiro (2015) trazem informações bastante interessantes. Dizem os autores que essa instituição secreta cultua *Iyami Oxorongá* e está integrada tanto por homens quanto por mulheres e tem por finalidades:

[...] propiciar a expressão de poderes místicos femininos, favorecer a fertilidade e a fecundidade, reiterar normas sociais de conduta e atrair axé. A sociedade é dirigida pelas *erelú*, mulheres detentoras dos segredos e poderes de *Iyami*. *Gueledé* é chamada *lyá* (Mãe), e também *lgi*, pelo fato de serem as máscaras de uso ritualístico confeccionadas em madeira desta árvore sagrada (Sàlámì; Ribeiro, 2015, p. 431).

Como representantes de aspectos coletivos do poder ancestral feminino, as *Iyami Oxorongá* representam os poderes místicos da mulher em seus aspectos protetor e generoso; perigoso e destrutivo. Todos os orixás femininos (as *iabás*) são detentoras desse poder. São as guardiãs dos destinos e zeladoras da existência. Devem ser cultivadas para a continuidade da vida e da sociedade (*Ibid.*, 2015).

Ainda sobre as *Iyami Oxorongá*, asseveram Sàlámì e Ribeiro (2015, p. 91):

[...]pertencem a um grupo de seres espirituais denominados *ajogún*, cuja função consiste em carregar o *ebó* para se alimentar. De forma figurada, pode-se dizer que o sofrimento humano lhes serve de alimento: elas o ‘comem’, e com isso proporcionam alívio às pessoas. Ao processarem as energias dos *ebós* possibilitam a cura, a superação de dificuldades e a atração de bens necessários. Sua estreita relação com os poderes mágicos lhes permite neutralizar os efeitos negativos de pensamentos, palavras e ações destrutivas que uma pessoa dirija a outra ou contra si mesma. Assim sendo, enquanto guardiãs das oferendas, as protegem e encaminham ao seu destino, para que o homem se cure ou supere qualquer problema, atraia para si o que necessita e obtenha a força necessária para superar qualquer tipo de mal.

Alguém pode perguntar: como se obtém o poder das *Iyami Oxorongá*? Explicam os autores anteriormente citados que é algo que se obtém “pelo nascimento, por herança ou através de iniciação. Cabe observar que mesmo os nascidos com esse poder e os que o recebem por herança precisam submeter-se aos ritos iniciáticos para obter a proteção das Mães para si e para familiares e amigos” (*Ibidem*, 2015, p. 93). As *Iyami Oxorongá* podem assumir várias formas, são curandeiras e detêm grande poder mágico intervindo na vida humana nos dois planos.

Plano individual: na saúde física (protegendo de enfermidades, cuidando particularmente do sangue, dos órgãos vitais e das vísceras); na saúde psíquica (promovendo mudanças no plano emocional); na espiritual (intervindo nos destinos humanos, protegendo de danos produzidos por inimigos ou falhas próprias) e no casamento e na vida sexual (harmonizam relações entre pessoas).

Plano social: no trabalho (apoando as pessoas na tarefa de organizar pensamentos e conhecimentos para melhor atingir objetivos, atraindo sorte e favorecendo atividades comerciais e conquistas materiais) e nas amizades.

Como vimos, os *irúnmalẹ* (divindades) são os orixás e estão relacionados à natureza significando matéria simbólicas de origem e representam valores e forças de caráter universal; por outro lado, os *irúnmalẹ* (ancestrais) significam princípios de existência genérica a nível social. Lembrando que uns e outro são genitores (Ribeiro, 1996).

Ademais, os orixás, divindades iorubás, vão constituir a força motriz dos cultos afrodiaspóricos, ou seja, em alguns terreiros, são reverenciados. Uma das interpretações da palavra Orixá – *òrixà* é que ela seria “uma corruptela de *òrísé* contração de *Ibiti-orí--ti-şẹ*, ou seja, *origem* ou *fonte dos oris*, designação do Ser Supremo” (Sàlámì; Ribeiro, 2015, p. 56). Essa interpretação destaca a profunda ligação das divindades nas obras da criação e na presença do divino em cada indivíduo.

Na cosmopercepção iorubá, suas qualidades advêm das distintas características de seu ser, por seus feitos e virtudes expressadas em momentos diferentes e distintos locais míticos por onde passaram (*Ibid.*, 2015). A partir de Sàlámì e Ribeiro (2015), passarei a apresentar alguns orixás, seus símbolos e características²⁷.

Quadro 2: Síntese dos orixás, seus símbolos e características.

ORIXÁ	SÍMBOLOS	ALGUMAS CARACTERÍSTICAS
Exu	Vários são os símbolos desse orixá. Dentre eles, destacamos suas cores de vestuário que são o vermelho e o preto, assim como é seu colar de contas que o identifica (vermelhas e pretas) chamado de <i>lẹ̀kẹ̀ Èṣù</i> .	Possui os princípios básicos da paz e da harmonia, regula a ordem, a disciplina e a organização. Duas de suas importantes características, entre outras, Exu é o inspetor dos rituais e um grande amigo.
Oxalá ou Orixalá	Sua cor é o branco. Seus metais são o chumbo e a prata. As contas de seus colares são brancas ou de marfins. Dois de seus principais símbolos são o <i>òpa òşoro</i> (cetro) e <i>àjà</i> ou <i>àdjà</i> (sino).	Orixá da criatividade, da paz e da tranquilidade, neutraliza turbulências. É um orixá exigente em relação ao senso de moralidade de seus cultuadores exigindo que sejam corretos e bondosos.

²⁷ No quadro 2, procurei elencar apenas os orixás que são cultuados no Ilê Axé Talabi.

Orunmilá ou Ifá	Seus colares e pulseiras são confeccionados alternando-se contas de cor verde e marrom. Vários são seus símbolos, entre eles, destacamos o ikin (sementes de dendezeiro) e o ọpọ̀n-lfá (tabuleiro de jogo divinatório).	É a divindade oracular dos iorubás e é respeitado por sua sabedoria. Este orixá é o que defende e orienta os destinos humanos. Possui qualidade de acalmar.
Ọbalúwayé (Obaluaiê)	Suas cores são o branco, o preto e o vermelho. Seu colar é feito de contas brancas e pretas alternadas. Um de seus símbolos é ọta, pedra de assentamento.	É considerado, entre os iorubás, o Senhor da Terra. É associado à cura, à justiça e à paz social. Seu poder é usado na cura de todas as enfermidades, em especial, as mais graves e as da pele.
Ogum	Seus metais são o ferro, o cobre, o carvão de pedra (mineral) e todos os metais forjados. Mâriwò (folha de palmeira, roupa usada por Ogum), facas, facões, enxada são alguns de seus símbolos.	É forte e poderoso, liga-se às questões do trabalho e da tecnologia. Desbravador, abre caminhos para as realizações. Divindade do ferro, da guerra e da caça, ligando-se a todos que lidam com ferro, aço e outros metais.
Oxóssi ²⁸	Seu metal é o ferro. Um dos principais símbolos é o ọfà (arco e flecha). Sua cor é o azul, na mesma tonalidade do azul de Ogum. Em seus colares se utiliza exclusivamente o azul ou se alterna azul e branco, com ou sem búzios. Suas pulseiras são de couro, com ou sem búzios.	Associado à caça e à capacidade estratégica, possui intuição e percepção aguçadas. Ama a mata e conhece as propriedades dos seres que ali vivem. Protetor dos humilhados e injustiçados é cultuado para atrair agilidade. Zela por assuntos familiares.
Şàngó (Xangô)	Um de seus símbolos é uma gamela contendo machados comuns e de pedra, chamados ẹdun ara (pedras de raio). Suas roupas e colares utilizam-se o vermelho e o branco.	Senhor dos raios, relâmpagos e trovões. Entre os homens é o Senhor da Justiça. Xangô, o quarto rei de Oyo. Destemido e poderoso.
Ọsányìn (Ossaim)	Seus principais símbolos são: ọpa (bastão com dezesseis pássaros, forjados em metal); şẹ̀kẹ̀rẹ̀ (maracá); e àdó (pequena cabaça utilizada para a conservação de pós de uso mágico e medicinal).	Guardião do axé da flora e seu patrono, detém a força de preservação do axé do mundo vegetal e torna efetivo seu poder de ação. Daí a necessidade de evocá-lo sempre que se colhem plantas. É curandeiro muito ágil na solução de problemas e no alívio de sofrimentos.

²⁸No Ilê Axê Talabi, Oxóssi é cultuado com o nome de Odé.

Èṣùmarè, Òṣùmarè (Exumarê, Oxumarê ²⁹)	Seus metais são o ferro e o latão. Seu principal símbolo são as serpentes forjadas nesses metais. Também é simbolizado por esculturas em madeira que representam uma figura humana rodeada por serpente(s). Suas cores são o verde e o amarelo.	É um sábio relacionado à estética e às ações de defesa pessoal. Favorece a comunicação entre orun e aiye e a comunicação dos homens entre si e destes com a natureza.
Ori	Um dos símbolos de ori é a cabeça.	É essência real do ser, divindade pessoal, guia e ajuda a pessoa desde antes do nascimento, durante toda a vida e após a morte.
Nanã Buruku	Seus principais símbolos é o ibiri, que Nanã carrega na mão direita e que simboliza o suceder das gerações e imagens esculpidas em madeira, com distintos formatos, algumas representando homens, outras representando divindades, outras ainda representando mulheres grávidas ou carregando bebês às costas, ou ainda, oferecendo o seio ao filho.	Divindade muito exigente no que diz respeito à disciplina, é cultuada para evitar misérias e adversidades e para alcançar poder. Representa a possibilidade de restituição, ou seja, de surgimento de novas vidas a partir das mortes. Precisa ser constantemente ressarcida para poder gerar novas vidas. Novos nascimentos somente se tornam possíveis porque Nanã recebe os mortos em seu seio.
Iemanjá	Seu metal é a prata. Seus símbolos incluem o mar, as embarcações, o coral, as conchas e estrelas do mar e os fósseis marinhos. Suas cores são o branco e todas as tonalidades de azul. Seus colares são feitos de contas brancas transparentes e azuis, em diferentes tons.	Senhora de todas as águas, é associada à fertilidade e à procriação. Abençoa os seus devotos concedendo-lhes fertilidade, longevidade, prosperidade, paciência e motivação para lutar pela vida.
Oxum	Seus símbolos são as tornazeleiras, os braceletes, diversos objetos de bronze, ouro, latão e outros metais dourados, entre os quais se incluem a espada, o leque, o pente e o espelho. Sua cor é o amarelo e seus colares são confeccionados com contas transparentes de cor âmbar, amarelo ouro, amarelo claro e marfim.	É a Senhora dos rios, dos metais nobres, da fertilidade, da prosperidade, da sensualidade, da sexualidade e do amor. É chamada de Mãe das crianças, zela pela fertilidade e pela prosperidade de homens e mulheres. Oferece proteção contra acontecimentos adversos, sendo invocada nas mais distintas circunstâncias, pois

²⁹ No Ilê Axê Talabi, este orixá é cultuado com o nome de Oxumarê.

		não há o que não possa fazer para ajudar.
Oyá	Dois de seus símbolos são a espada e os chifres de búfalo. Seus colares são feitos de contas de cor marrom. ³⁰	Senhora dos ventos e tempestades, é parceira de Xangô, Senhor dos raios, relâmpagos e trovões. Fortes ventos e tempestades são considerados expressões de seu descontentamento.
Ọbà (Obá)	Seus metais são o ouro e o ferro. Dois de seus símbolos são rios e embarcações. Suas cores são o branco e o multicolorido. Seus colares são multicoloridos e suas pulseiras são de ouro e outros metais dourados.	Orixá que é calma, complacente, tolerante, dedicada, bondosa, generosa e maternal.
Ewa (Ewá)	Dois de seus símbolos são: irùkèrè (cauda de animal que, após preparo artesanal e mágico, é carregada por sacerdotes e reis como sinal de realeza e poder) e osùn (espécie de tintura vermelha de uso ritualístico). Tem preferência por roupas multicoloridas e seu colar é verde, amarelo e marrom.	Orixá guerreira é relacionada ao fogo e é detentora de poderes mágicos de cura e transformação, é maternal e acolhedora. Atenta ao sofrimento humano, visa transformar dores em alegrias. Aprecia atividades manuais, sendo dotada de criatividade e senso estético.
Ibêji	Dois dos símbolos de Ibêji são duas estátuas esculpidas em madeira de irókò - uma figura masculina e outra feminina - representando gêmeos e a própria árvore irókò (gameleira branca, árvore sagrada) e sua madeira.	Ibêji protege da morte prematura, acalma o sofrimento material e espiritual de seus devotos, atrai progresso econômico e desenvolvimento espiritual, harmoniza os aspectos materiais e espirituais da existência, proporciona sentimentos de paz, tranquilidade, serenidade e confiança, favorece a fertilidade e transforma lágrimas em sorrisos.

Fonte: Sàlámì e Ribeiro (2015).

Importante destacar o poder do grupo das entidades espirituais que detêm o poder genitor feminino, os irúnmalẹ (ancestrais) da esquerda. Segundo Ribeiro (1996), alguns orixás femininos acham-se relacionados às lyagbà (iabás), ancestrais femininos, do Egbé

³⁰ Em Pernambuco, observo que tanto nos terreiros de tradição Nagô quanto nos de tradição Xambá, é comum a presença de colares de cores vermelhas.

Ẹḽẹ, sociedade das possuidoras de pássaros. Dentre eles, Nanã Buruku, Oxum, Ìyámi Àkókó, mãe ancestral suprema e Iemanjá, essa está mais relacionada ao poder genitor do que à gestação.

Informam Sàlámì e Ribeiro (2015) sobre Aráagbó, Ẹgbé Aráagbó – espíritos amigos explicam que Ẹgbé literalmente significa sociedade. Nomeia a Sociedade dos Espíritos Amigos ou dos Amigos Espirituais e se refere simultaneamente a um orixá e a uma corporação de seres espirituais que vivem no orun, num espaço paralelo ao físico. Os iorubás referem-se a duas sociedades que se desenvolvem em paralelo - um Ẹgbé no orun e um Ẹgbé no aiye. Sàlámì e Ribeiro (2015, p. 84) assinalam que:

[...] há uma forte relação de mútua influência entre essas duas sociedades, que se desenvolvem em paralelo. De tal modo que todas as ocorrências da vida humana podem ser melhor compreendidas a partir desse conhecimento, pois tudo o que ocorre no plano das relações humanas e todas as conquistas realizadas no plano do egbé no aiye possuem seu duplo no plano do egbé no orun (Sàlámì; Ribeiro, 2015, p. 84).

Aráagbó ou Èré igbó significa Habitante da floresta ou Habitante do além. Este orixá, explicam Sàlámì e Ribeiro (2015),

[...] protege da morte prematura e acalma o sofrimento material e espiritual de seus devotos. Orienta o ori do abiku e dos demais devotos de modo a criar condições para as conquistas, domina recursos para promover cura e bem-estar, interfere no destino humano, removendo obstáculos da vida das pessoas, atrai progresso econômico e desenvolvimento espiritual, harmoniza a vida material com a espiritual, proporciona fertilidade e sentimentos de paz, tranquilidade, serenidade e confiança. Transforma lágrimas em sorrisos (Sàlámì; Ribeiro, 2015, p. 84-85).

Antes de concluir este item, destaco que entendo a ancestralidade como memória dos que viveram e que se foram. Aqueles e aquelas que deixaram um legado de suas existências/ re/existências e resistências em acontecimentos que ligam passado, presente, possibilitando um futuro diferente e melhor, numa conexão constante entre o mundo visível e invisível. A ancestralidade é uma teia do ser-sentir-pensar-estar no mundo.

O poder ancestral é tão presente e importante para a vida africana que, em alguns momentos, o culto aos antepassados, de acordo com Wiredu (2010),

[...] “é elevado à condição de verdadeira essência da religião africana. Mas, em verdade, a veneração dos antepassados é apenas uma forma acentuada do respeito dispendido aos anciãos vivos do grupo, e sua

autoridade moral é exercida somente na força moral estabelecida com base em critérios *pre-mortem* (Wiredu, 2010, p. 39).

Assim, ratifica-se a ideia de como são importantes os critérios de boa conduta, da moral e da ética das pessoas enquanto estão no *aiye* para se ter uma posição honrada na comunidade dos ancestrais. Os antepassados são genitores humanos que demarcam a pertença dos indivíduos à determinadas estruturas sociais representando valores e forças de determinados grupos familiares ou linhagens. Determinam e regulam as relações sociais, a ética e a disciplina moral no interior desses grupos.

Percebo a ancestralidade como um princípio de grande valor ético, porque se refere ao cuidar, a um modo de sentir-pensar no mundo. É existir, viver de certa maneira para não ser esquecido. Pois há pessoas que vivem agindo de modo a serem esquecidas. Alguém, por exemplo, que não respeita a natureza, os povos indígenas, a população LGBTQIAPN+, etc., não vive de modo para ser lembrado. “O ser que cumpre integralmente seu *ipin ori* (destino do *ori*), amadurece para a morte e, recebendo ritos fúnebres adequados, alcança a condição de ancestral ao passar do *aiye* para o *orun*” (Ribeiro, 1996, p. 57).

Diante do que comentei anteriormente, para uma pessoa se tornar um *irúnmalè* ancestral, precisa, durante a sua vida, se tornar uma pessoa admirável, com suas lutas, conquistas e reerguer-se diante das quedas, ser resistente, mesmo diante dos fracassos. O reconhecimento da ancestralidade potencializa a nossa capacidade de sermos resilientes, no sentido mais amplo do termo, ou seja, alguém que tenha carinho, amor, desejo, encantamento. É alguém que viveu o processo de fortalecimento no individual e no coletivo o qual estará sempre vinculado. É ser relevante para a sua própria ancestralização, é se trans-formar diariamente para ser um *omolúwàbí*.

3.6 ORALIDADE

Quando se fala em oralidade, não se pode deixar de fazer referência a Hampâté Bâ (2013), um grande referencial dos estudos da preservação e da importância da transmissão oral das sociedades negro-africanas. Antes de comentar este item do trabalho, cito palavras suas, talvez uma das mais famosas, que nos permitem uma conexão com o conceito de ancestralidade: “Na África, cada ancião que morre é uma biblioteca que se queima”.

Vansina (2010) conectando ancestralidade e oralidade diz que: “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, venerada no que poderíamos chamar de elocuições-chave, isto é, a tradição oral” (Vansina, 2010, p. 139-140). Assim percebe-se o quanto o valor da ancestralidade é presente e necessário para as comunidades de tradição oral.

Como foi registrado no item 3.4, nas sociedades de tradição oral, como por exemplo a iorubá, um dos valores imprescindíveis é a fidelidade à verdade. Ribeiro e Sàlámì (2008) lembram que o importante cultivo do passado e da ancestralidade exige ser fiel ao que é pronunciado. “A palavra está tão fortemente associada à identidade e ao caráter das pessoas que ser infiel ao que se enuncia pode comprometer a sobrevivência do grupo, da história e da própria individualidade” (Ribeiro; Sàlámì, 2008, p. 206).

Hampâté Bâ (2010) também alerta para isso quando diz:

A palavra não é só um poder criador, mas também a dupla função de conservar e destruir. Por essa razão a fala, por excelência, é o grande agente da magia africana. [...] A violação das leis sagradas causaria uma perturbação no equilíbrio das forças. [...] Nas canções rituais e nas fórmulas encantatórias, a fala é, portanto, a materialização da cadência. E se considera como tendo o poder de agir sobre os espíritos, é porque sua harmonia cria movimentos, movimentos que geram forças, forças que agem sobre os espíritos que são, por sua vez, as potências da ação. [...] Por esse motivo, a mentira mata sua pessoa civil, religiosa e oculta. Se separa de si mesmo e da sociedade, corrompendo a si próprio. Quando alguém pensa uma coisa e fala outra, separa-se de si próprio. Rompe a unidade sagrada, reflexo da unidade cósmica, criando desarmonia dentro e ao redor de si (Hampâté Bâ, 2010, p. 173-174).

Embora a oralidade esteja muito presente nas sociedades negro-africanas, isso não quer dizer que elas sejam ágrafas. A oralidade é uma escolha política de valorizar a palavra falada, a oralidade para transmissão dos ensinamentos. Para os povos africanos, a palavra humana, elemento de origem divina, é dotada de força, por isso deve ser utilizada de forma adequada. De acordo com Leite (2008, p. 28) “uma vez emitida, não volta à pessoa, uma de suas porções desprende-se e integra-se na natureza”.

Segundo Hampâté Bâ (2010), é um equívoco pensar que a tradição oral africana se circunscreve apenas a histórias e a lendas, ou mesmo a relatos mitológicos ou históricos e nem os griots são os únicos qualificados para a função de guardiães e transmissores. “Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados”

(Hampâté Bâ, 2010, p. 169). Ou seja, para ele, na vida, todas as coisas estão relacionadas e interligadas.

Para as crianças de terreiro, é muito importante conhecer as suas raízes (cultura) por meio da oralidade. É através da palavra falada que a criança faz sua ligação do eu-com-outro. É nessa ligação com a palavra que a comunidade existe, ela é constituída pela relação interpessoal. É por meio da palavra que a tradição se mantém viva também pelos povos de candomblé. Como já foi comentado no item 3.3 é através da palavra que a força vital, conhecida dentro da cultura iorubá como axé, é transmitida (Santos, 2008).

Para os iorubás, entre outros, a oralidade inclui: Odù (odu) (*corpus* literário de Ifá); àdùrà (adura) - rezas, súplicas ou petições, são considerados transmissores de axé; ìbà (ibá) forma sagrada de saudação aos orixás, ancestrais, anciãos, seres veneráveis em geral; orin (orin) - cantigas brandas de louvação a orixás e a ancestrais, podem ser proferidas acompanhadas por tambores e outros instrumentos musicais sem ser acompanhada por voz humana; oríkì (oriki) (evocações), é um dos meios para se chamar os orixás e ancestrais para os rituais, além de provocar o transe em seus iniciados, como também são reveladores da força vital do ser que evocam e saudam. Itàn (itan) são narrativas em prosa poética que integram os odus do *corpus* literário de Ifá (Frias, 2019).

Os odus possuem função integradora dentro da sociedade iorubá ao estabelecer as principais regras de incluir os indivíduos ao seu grupo. É composto de conhecimentos esotéricos e registros históricos milenares da tradição iorubá mantidos e transmitidos pelos babalaôs (pais do segredo), sacerdotes de Orunmilá, preparados desde a infância para a execução de importante função. O jogo de Ifá é o recurso divinatório mais importante dos iorubás por ser pertinente ao conjunto de saberes que formam a síntese dos conhecimentos a respeito da vida e da morte. Importante lembrar que o vocábulo Ifá é usada para se referir concomitantemente a Orunmilá, orixá da sabedoria, e seu sistema divinatório (Sàlámì; Ribeiro, 2015).

“O *corpus* literário de Ifá guarda a história da maioria dos orixás. Guarda ainda o ensinamento de curas através do uso de ervas. Por isso seus sacerdotes devem conhecer, além da prática divinatória, o preparo de remédios” (*Ibidem*, 2015, p. 228).

O *corpus literário* de Ifá reúne um total de 256 capítulos ou categorias denominadas *Odù* (odu) sendo 16 odus ‘maiores’ chamados *Ojú Odù*, e 240 odus ‘menores’, chamados *Omọ Odù* ou *Àmúlù Odù*, compondo um total de 4.096 (16x16x16) poemas, que cumprem a função oracular, entre outras. Cada um dos 256 odus - os 16 ‘maiores’ e os 240

‘menores’ – se compõe de narrativas de acontecimentos míticos e históricos, denominadas *itàn* (itan). Essas, quando longas, recebem a denominação de *Ifá nlánlá* ou *itàn nlánlá* (Sàlámì; Ribeiro, 2015, p. 228).

O sistema divinatório e o *corpus* literário de Ifá ajudam e orientam àqueles que procuram os babalaôs (sacerdotes de Orunmilá) em busca de ajuda para escapar e/ou solucionar problemas, socorrer nas crises de diversas ordens, nos sofrimentos que estão passando, nas situações de fragilidade, etc. O *corpus* literário está constituído de *èṣẹ* (poemas, geralmente breves) que discorrem sobre diferentes aspectos da vida como longevidade, prosperidade e a observância de valores para uma convivência harmônica consigo e com todos os demais seres e de itans (relatos míticos e históricos) que funcionam como diretrizes de inserção social e de conduta dos indivíduos na sociedade iorubá. Odu, entendo, portanto, como cerne, o amago do sistema de Ifá.

Aduras são oração, súplica, petição e reza. Por meio de seu uso, pedidos são feitos aos orixás com a intenção de agradá-los e fazer pedidos. Também pode ser dirigida aos ancestrais para que afastem da comunidade as doenças, as intrigas e a má sorte. Com o intuito de atrair a energia vital - o axé, aos anciãos, sacerdotes e pais fica reservado o principal papel de enunciá-la. “Em rituais as rezas são acompanhadas pelo uso de água, bebida destilada, azeite de dendê, obi, orobô e outros elementos transmissores de axé. Após a consagração com àdúrà os presentes, sempre que possível, são convidados a compartilhar esses elementos” (Frias, 2019, p. 113).

Ibá é uma forma de saudação que, dirigida aos mais velhos, é sinal de respeito e, as divindades, além de sinal de respeito, é uma maneira de ativar e visibilizar a energia vital que se encontra presente em cada uma. Todo ibá desperta uma força vital (Frias, 2019).

Sàlámì e Ribeiro (2015, p. 432) explicam que ibás são:

Saudação, evocação. Forma de saudação orixás, ancestrais, mestres e anciãos Antes de qualquer oferenda a um orixá, por exemplo, antes mesmo da entoação de seus orikis, realizam-se as saudações. Têm por finalidade a obtenção de auxílio e proteção de forças para realização do destino humano. Espera-se através desse gesto de respeito, favorecer o acesso à força vital. Quando dirigidas aos mais velhos constituem sinal de respeito, e quando dirigidas aos ancestrais solicitam permissão para iniciar algo.

“Os **orin** (cantigas) são formas mais brandas de louvação, empregadas nas festas e celebrações a determinado orixá. Carrega parte da carga informativa do **oríkì** e

representa um ponto intermediário entre a exortação dos poderes do orixá contidos no àdùrà e a musicalidade do **oríkì**” (Sàlámì, 1991, p. 13).

Como havia já comentado, no item 2.2 deste trabalho, a tradição iorubá confere grande valor a recitação dos orikis. É muito comum causar alguma espécie de emoção à pessoa a quem ele está sendo direcionado. Possui caráter documental, ao relatar feitos e características da pessoa, da família, da cidade ou do orixá a quem se refere, como por exemplo, quando Oxum é solicitada nos casos de esterilidade ou Ogum nas aberturas de caminhos, etc. (Sàlámì, 1990; 1991).

O **oríkì** de um orixá geralmente tem passagens em que suas bênçãos e ajuda são solicitadas. Ao serem evocados seus feitos, o chamado será infalivelmente ouvido: receberá as oferendas e ouvirá os pedidos de quem o está evocando. Uma pessoa recita o **oríkì** de determinado orixá para obter seus benefícios, evitar sua antipatia, aplacar sua ira ou exortá-lo a lançá-la contra algum inimigo (Sàlámì, 1991, p. 13).

Sàlámì (1991) e Ayoh’Omidire (2005) explicam que a palavra **oríkì** é formada por **orí** (a cabeça íntima) e **kì** (saudar, louvar), assim **oríkì** significa saudar ou louvar o **ori** ou a origem daquele a quem se refere. Não poderia deixar de destacar que “o **oríkì** de alguém se faz em yorubá, para produzir nela um **sentimento de orgulho** e levantar a sua **autoestima**” (Ayoh’omidire, 2005, p. 116, grifo próprio).

Sàlámì (1990) informa que em alguns relatos míticos, Xangô, orixá que lança raios durante as tempestades e por esse motivo é chamado de **Jàkúta** (aquele que briga com pedras), é apresentado como filho de Iemanjá. Há um **oríkì** de Xangô que diz: **Ọmọ olomi ti lyemoja** - Filho da mãe d’água que se chama Iemanjá.

Aduras (rezas), **ibás** (saudações), **orins** (cantigas) e **orikis** (evocações) são formas da poética oral iorubá repletas de metáforas e símbolos. Sua linguagem é de difícil interpretação e são transmitidas por pessoas ligadas ao culto da tradição religiosa iorubá para divulgarem os conhecimentos referentes aos orixás e perpetuam sua existência (Sàlámì, 1990).

Como já citado anteriormente, **itan** significa “lenda, história, conto, narração, mitologia. Os **itans** são narrativas de acontecimentos míticos e históricos que integram os **odus de Ifá**” (Sàlámì; Ribeiro, 2015, p. 440). Segundo Frias (2019, p. 113), são “[...] Dotados de linguagem metafórica, reúnem os ensinamentos morais e éticos do grupo étnico iorubá, suas normas de conduta e seu corpo de saberes”. O **itan** é um dos principais

meios para que a tradição dos terreiros de candomblé seja repassada, compreendida e que se estabeleça a organização de seus rituais.

A oralidade contribui grandemente para a vivência da espiritualidade participativa. Por meio da palavra, fazemos nossa ligação ao divino, ao sagrado. Os conhecimentos que foram preservados e transmitidos de geração em geração sobreviveram à passagem do tempo como forma de resistência por meio de experiências de ações coletivas. Devido à diáspora, o *corpus* literário de Ifá atravessou o oceano Atlântico e hoje essa tradição oral iorubá vive nos terreiros.

Quem faz uso da palavra nos terreiros, faz devido a vários sentidos, como aponta Rufino (2021, p. 24),

Não à toa, aqueles que invocam as palavras de força no cair da noite ritualizam a vida e seus ciclos com cantos, dança, plantio, colheita e festa para permanecer crianças, virar bicho, vibrar folhas e desaguar nas marés do tempo. São os mesmos que acionam a memória e a ancestralidade como tecnologia de vida diante do desencante.

A oralidade e o movimento do corpo são marcadores para o processo de construção e transmissão cultural. Ambos são portadores de emoções, desejos, medos, sensibilidades, sentido estético, caracterização étnica, etc. Cabe ao corpo garantir e perpetuar a herança do que foi invisibilizado, perdido ao longo dos anos pela exploração colonial e com a tradição oral formam o conjunto do patrimônio vivo deixado pelas gerações anteriores.

Palavra e corpo são linguagens que se interligam. Não é só a nossa boca que comunica: nossos gestos, olhares, expressões e posturas falam. Para Santos (2008, p. 47), “a linguagem oral está indissolivelmente ligada a dos gestos, expressões e distância corporal”. A seguir, perceberemos como a noção de corpo para os iorubás se expande em componentes formados desde matéria mais densa à matéria mais sutil.

3.7 CORPORALIDADE

Como vimos anteriormente, pelo menos nove componentes constituem o indivíduo, intrínsecos e extrínsecos. Nesta seção, irei me deter aos elementos intrínsecos que formam o indivíduo como: *ará*, *òjiji*, *òkàn*, *èmí*, *ìwà*, *orí*, ou seja, partes constitutivas do indivíduo. Dimensões que são constituídas da matéria mais densa, física à matéria mais sutil, espiritual. Ressalto que não estou dando nenhuma conotação de hierarquização, pois

tudo é matéria. Cada elemento possui sua importância e função. Alguns deles me deterei de forma mais detalhada que outros.

Esses componentes são muito importantes para enfoques que debatem temas relativos às relações entre indivíduo e grupo e à transmissão geracional de saberes. Ressalto, embora já comentado anteriormente, que o indivíduo é constituído por componentes biológicos, psíquicos, geracionais, sociais e espirituais.

Explica Santos (2008) que cada componente do indivíduo provém de uma entidade de origem ou progenitores que ela chama de “matérias-massas”, ancestrais divinos ou familiares, são os símbolos coletivos míticos dos quais partes individualizadas se desprendem para constituir os elementos de um indivíduo. “Esses elementos possuem dupla existência: enquanto uma parte reside no òrun, o espaço infinito do mundo sobrenatural, a outra parte reside no indivíduo, em regiões particulares de seu corpo, ou em estreito contato com ele” (Santos, 2008, p. 204).

Por exemplo, a noção de ará designa o corpo físico, a família biológica e os habitantes de um local. A noção iorubá de corpo remete o indivíduo a um organismo maior ao se acreditar na transmissão genético-espiritual de características físicas, psíquicas e espirituais dos ancestrais aos descendentes, em conformidade com um processo transgeracional que abarca as sete gerações mais recentes de antepassados de um indivíduo (Frias, 2019, 2020).

Assim, ará não está dissociado de outros componentes que fazem parte da relação do indivíduo. O corpo físico é constituído não só por elementos biológicos, mas também pela energia vital oriunda dos ancestrais parentais e/ou de alguma *egbé* ou sociedade espiritual que o indivíduo esteja ligado.

Verger (2002, *apud* Frias, 2019) lembra que para os iorubás o *ìpònrí*, representado pelo dedão do pé esquerdo, remete à origem e à predestinação representando a ancestralidade da pessoa, mesmo sendo ela da sétima geração. “É curioso notar que este dedo tem participação central em muitos rituais do culto aos orixás, justamente por remeter às origens” (Frias, 2019, p. 105). *Lówó* e *ẹsẹ*, as mãos e os pés espirituais são outros elementos importantes ligados à predestinação e simbolizam os atos e as direções da pessoa (*Ibid.*, 2019).

Segundo Frias (2019), em algumas narrativas míticas, quem modela os corpos e as cabeças dos seres humanos é Obatalá, porém, em outras, Obatalá modela os corpos e Ajalá modela as cabeças. Há consenso que o espírito é soprado por Olodumarê.

Interessante é saber que outro nome dado ao Ser Supremo é *Ẹlẹmí*, que significa Senhor dos Espíritos, cuja tarefa é insuflar a centelha divina em cada ser criado, que passa a ser vivente. Assim, todos os seres humanos possuem em si a centelha divina.

Òjiji, também conhecido como fantasma humano ou sombra, é a representação visível da essência espiritual e acompanha o homem durante toda sua existência física. Quando ará perece, *òjiji* também perece, embora somente ará seja enterrado (Ribeiro, 1996). “*Òjiji* reproduz todas as marcas que o indivíduo apresenta ao nascer ou acumula em vida [...] o fantasma humano é um duplo, mas esta noção não deve ser confundida com a crença iorubá de que todos os seres vivos possuem seus duplos no *Ọrun*, o plano suprasensível da existência” (Frias, 2019, p. 105-106).

Ọkàn, constitui uma dimensão espiritual do ser, mas tem a compreensão de consciência e de coração. É o coração físico e está intimamente conectado ao sangue. É a sede da inteligência, do pensamento e da ação. O intelecto, a emoção, a palavra e a ação do indivíduo integral e harmonioso devem caminhar no mesmo rumo de forma coexistente. *Ọkàn* resume tal noção (Frias, 2019; 2020).

Ẹmí é o espírito ou ser que habita ará. É o fôlego, espírito, alma, ser e sopro. É o princípio vital, associado à respiração, porém não se reduz a ela. É o sopro divino do ser Supremo ou o vínculo com ele que estabelece vida. Todos os seres humanos possuem *ẹmí*. A pessoa ao morrer, diz-se que *ẹmí* se foi (Frias, 2016, 2019, 2020).

Ainda explica Frias (2019) que,

[...] na concepção iorubá o espírito deixa o *Ọrun*, plano suprasensível da existência, por ele habitado antes do nascimento, e vem ocupar o corpo, com ele vivendo durante a permanência de ambos no *Aiyé*, o planeta terra, plano sensível da existência. Deixa-o após a morte, retornando ao *Ọrun*” (Frias, 2019, p. 106).

Ìwà é um conceito central para os iorubás e pode ser traduzido por caráter. Se a pessoa não tiver um bom caráter, na sociedade iorubá, a pessoa não é merecedora de apreço e ninguém quererá ficar com ela. Então, ter bom caráter está no centro do código ético-moral da educação dos iorubás. “*Ìwà* designa personalidade, caráter e comportamento, indissociáveis” (Frias, 2019, p. 106).

Na palavra *ìwà*, temos, conforme explica Ribeiro (2016b), “a raiz verbal *wà* (ser, existir), seu significado pode ser entendido como ‘o fato de estar sendo, vivendo ou existindo’. Relativa à essência do ser, *ìwà* diz respeito especificamente ao caráter e ao comportamento moral” (Ribeiro, 2016b, p. 184).

Na cosmo percepção iorubá o conceito de *omoluwàbí* vem de “*Omọ*, filho; *iwà*, caráter, personalidade, atitude, comportamento, bi, nascido” (Sàlámì; Ribeiro, 2015, p. 113). Sendo assim, o ideal da educação iorubá é formar *omoluwàbí* (Ribeiro, 2016a).

Para Fayemi (2009) a imagem que é entendida de *omoluwàbí* é de uma pessoa com sabedoria, culta e “[...] conseqüentemente, a pessoa é treinada a ter autodisciplina e a desenvolver um senso de responsabilidade em suas ações públicas e privadas que proporciona aos indivíduos integridade e personalidade na sociedade ioruba” (Fayemi, 2009, p. 168, tradução própria).

Elucidando o conceito de *omoluwàbí* (pessoa boa), Abimbola (1975 *apud* Fayemi, 2009) informa que *omoluwàbí* tem função de exibir e demonstrar a virtude e valor inerentes de *iwà-pèlé*. Assim, *iwà-pèlé* é compreendido como bom caráter ou gentileza e é, em última análise, a base da conduta moral na cultura iorubá e um atributo definidor central do *omoluwàbí*.

Por outro lado, a expressão que designa um mal caráter em iorubá é *iwà-búrúrí*. São as pessoas que mantêm uma postura na vida praticando contra-virtudes como, prepotência, pretensão, presunção, falta de humildade, desrespeito, desobediência à autoridade do ancião e à sabedoria do oráculo, etc. (Sàlámì; Ribeiro, 2015).

Em algumas narrativas míticas, *Íwà* (caráter-personalidade-conduta) figura como filha de *Sùúrù* (paciência), que, por sua vez, é o primeiro filho de Eledunmare, o Ser Supremo. Isso nos ensina que para ter *iwàpèlé* é preciso ter *sùúrù* (paciência), conforme o dito popular *Sùúrù ní baba iwá* (paciência é o pai do bom caráter-personalidade-conduta). Em outras narrativas, *Íwà* figura como esposa de Orunmilá, a divindade ioruba da sabedoria (Ribeiro, 2016b, p. 184).

Vale lembrar que ter paciência não é ter uma atitude passiva diante das injustiças caracterizadas pela desigualdade social, falta de moradia, escolas e hospitais sem um mínimo de condições de funcionamento; não é silenciar diante de comportamentos racistas, falta de compromisso com o meio ambiente, etc., pois ser virtuoso também é lutar mesmo que a vitória seja difícil, ter a disposição para enfrentar as situações de adversidades e lutar, exigindo respeito a cada dia da existência. Reconhecer o próprio limite também se constitui uma virtude dentro do código ético-moral iorubá. Ser um *omoluwàbí* é resistir!

Ribeiro (2016b, p. 184-185) informa que

As atitudes e comportamentos, expressões da personalidade e do caráter, constituem os principais fatores de atração da sorte ou do azar. Pessoas dotadas de *iwàpèlé* atraem ocorrências favoráveis de modo aparentemente mágico. De outro lado, os dotados de *iwàbùburú* são irreverentes, inquietos, irresponsáveis, impacientes, desequilibrados. Geralmente consideradas de mau caráter e personalidade perturbada, sua proximidade favorece rupturas, desunião, intrigas, desconfortos.

Pessoas dotadas de *iwà-pèlé* - também são chamadas de *alákòso* - possuem “[...] **forte potencial para a realização de feitos relevantes e, à sua volta, as ocorrências são favoráveis e felizes**” (Ribeiro, 2016b, p. 184, grifo próprio). Assim, percebo que os conceitos de *iwà-pèlé*, *omolúwàbí* e *alákòso* não se restringem apenas a condições intrapessoais, mas também a estruturas que são externas ao indivíduo.

Outro elemento constitutivo do indivíduo é *ori* cuja palavra designa cabeça.

Orí òdẹ, a cabeça exterior, é a representação física e o símbolo de *orí inú*, a cabeça interior, essência do orixá *Orí*. Para *orí burúkú* (o mau *ori*, pessoa desequilibrada, azarada, que sofre infortúnios e realiza mais desgraças do que graças) a vida é mais difícil que para *orí rere* (o bom *ori*, pessoa equilibrada, sortuda, que conquista bênçãos e realiza mais graças do que desgraças). Orixá parcialmente independente que guia, acompanha e ajuda o ser antes do nascimento, durante a vida e após a morte, *Orí* está entre as mais importantes divindades, pois o empenho das demais em favor do indivíduo e tudo o que lhe ocorre depende do sancionado por seu *Orí*, que aprecia o exercício de virtudes, que favorecem a aquisição dos principais valores iorubás: longevidade, fecundidade e prosperidade (Frias, 2020, p. 362-363).

Assim, o *ori* é considerado como parte física do indivíduo (*orí òdẹ*), mas que toma uma dimensão muito maior ao ser compreendido como um princípio vital da individualização de personalidade (*orí inú*), portando uma configuração abstrata da dimensão do ser. A condição de estar bem de qualquer pessoa está diretamente relacionada à condição de *orí inú* estar bem, o mesmo equivalendo caso ele esteja mal, toda a totalidade do ser também estará.

Santos (2008, p. 204) informa que “o *orí inú*, é único e representa uma combinação de elementos ligados ao destino pessoal. É esse conteúdo de *orí inú*, que expressa a existência individualizada” (*Ibidem*, 2008, p. 204). Para os iorubás, o *orí* é originado da energia vital de *Olodumare*, porém são *Orixalá* e *Àjàlá* as divindades modeladoras dos *oris*. “*Òrìṣàlá* e *Àjàlá* são assistidos pelos dezesseis *Odù*-signos quando modelam os *orí*. A tradição quer que cada ser criado por *Òrìṣàlá*, no momento de escolher seu *orí*, escolha

seu Odù, o signo que regerá seu devir com o qual nasce cada ser no *àiyé*” (*Ibid.*, 2008, p. 2009).

Ribeiro e Sàlámì (2008, p. 186-187) informam um interessante mito sobre ori

[...] quando um homem atravessa o portal que conduz de *orun* a *aiye*, do mundo espiritual ao material, ali encontra *onibode orun*, o porteiro do céu, que lhe pede que declare o próprio destino. Este é então selado e, embora a lembrança disso se apague no homem, *Ori* retém integralmente a memória de tudo e, baseado nesse conhecimento, guia seus passos na terra. A única testemunha do encontro entre *Ori* e *Onibode orun* é Orunmilá, divindade da sabedoria, e é por isso que ele conhece todos os destinos e procura ajudar os homens a trilharem seus verdadeiros caminhos. Orunmilá é *elerì-ìpín*, testemunha (ou defensor) do destino humano, conhecedor do *ìpín ori* – destino do *Ori* e por isso pode sondar passado, presente e futuro para orientar a quem o procura. Nos momentos de crise, a consulta ao oráculo de Ifá possibilita a obtenção de instruções a respeito dos procedimentos desejáveis, sendo considerados bons procedimentos os que não entram em desacordo com os propósitos de Ori, nem com os interesses coletivos.

Portanto, o jogo divinatório (ato ou recurso de adivinhar) de Ifá pode auxiliar a conhecer os desígnios do próprio ori, identificar qual o orixá que deve ser cultuado e conhecer os próprios *ewós* que são as proibições relativas à alimentação, a cores de vestuário, à adoção de condutas e à prática de virtudes (Sàlámì; Ribeiro, 2015).

Essa dimensão constitutiva do indivíduo que compõe a pessoa é a divindade pessoal, o orixá pessoal e está estreitamente relacionado com *ìwà*, complexo que associa caráter, personalidade, atitudes e condutas, indissociáveis. *Ìpín ori* é a predestinação, é o destino do ori que se reflete em *ìwà* (Frias, 2016).

A observância e a prática de virtudes, o bom caráter *ìwà-pèlẹ* favorecem a obtenção, por parte do indivíduo, de uma vida longa, saúde, prosperidade, etc. É o ori que guia, acompanha e ajuda cada ser antes do nascimento, durante a vida e após a morte. (Ribeiro; Sàlámì, 2008; Frias, 2016). Essa posição também é referenciada por Fayemi (2009) quando explica que o ori (a alma guardiã que simboliza o destino) não é o único responsável por qual personalidade um indivíduo eventualmente se tornará em vida, porém é **o caráter da pessoa** que ajudará em seu destino (grifo próprio). Assim,

Todos vêm ao mundo com uma predestinação, boa ou má, que pode ser cumprida ou alterada para melhor ou para pior. **Fatores como *ìwà*** (bom ou ruim) e ***axé*** (a força vital, intensa ou fraca) **influenciam *ìpín ori***. Para um *ori burukú* (mau ori, desequilibrado, pessoa azarada, que sofre todo tipo de infortúnio e realiza mais desgraças do que graças), as coisas são bem mais difíceis que para um *ori rere* (bom ori, equilibrado,

peessoa sortuda, que conquista bênçãos e cuja predestinação realiza mais graças do que desgraças). Estar predestinado a nascer em dada família pode ser a sorte ou o azar de um indivíduo ou do grupo em que nasce (Frias, 2016, p. 178, grifo próprio).

Destaca Gbadegesin (1984) que se o destino é uma realidade para os indivíduos com episódios que foram escolhidos e selados antes de nascer. O livre-arbítrio e a responsabilidade também são realidades reais como agentes da formação do caráter e de possíveis mudanças de rota.

Corroboram com esse pensamento Ribeiro e Sálami (2015), ao afirmarem que, apesar de todos nascerem com um destino a cumprir, isso não implica de se estar numa condição de mero juguete de forças inteiramente deterministas. “O homem tem o direito e o poder de assenhorear-se da própria existência através da busca contínua de conhecimentos, da ampliação da consciência e do desenvolvimento disciplinado da vontade” (Ribeiro; Sálami, 2015, p. 35).

Além do caráter, acrescenta Ribeiro (2008) que “um destino pode ser afetado de modo benfazejo ou adverso por **forças exteriores**, como **a ação de pessoas** ou **de seres naturais**” (Ribeiro, 2008, p. 187, grifo próprio).

Todo ori, embora criado bom, acha-se sujeito a mudanças. **Feiticeiros, bruxas, homens maus e a própria conduta de uma pessoa** podem **transformar negativamente seu ori**, sendo sinal dessa transformação uma cadeia interminável de infelicidades na vida de um indivíduo, a despeito de seus esforços para melhorar (Sálami; Ribeiro, 2015, p. 34, grifo próprio).

Assim, percebo que “um bom destino” não se resume apenas a aspectos intrapessoais (bom caráter), mas também a aspectos interpessoais, ambos interferem para uma vida feliz. Para fazer fluir e mobilizar a força vital (axé) de Orunmilá, a divindade que pode alterar a data da morte, porta voz do ori e mensageiro que traz os desejos das divindades e que leva os ebós ofertados àquelas. Um do seus orikis revela isso ao dizer: “*Òkitibirí, a-pa-ojô-ikú-dà* - O grande transformador, que pode alterar a data da morte” (Sálami; Ribeiro, 2015, p. 61).

Nascemos para sermos bons, para termos justiça social, o mínimo necessário para sobrevivermos, sermos felizes e termos um prolongamento de nossas existências, (adiamento da morte), etc. Mas, em muitas ocasiões, os “homens maus”, com suas políticas neoliberais, causam desvios nas trajetórias das vidas dos seres vivos, encurtando a vida de crianças e jovens periféricos/as e negros/as.

Ori está entre os mais importantes orixás do panteão iorubá, pois a solicitude de outras divindades em prol do indivíduo até mesmo por Olodumare, o Ser Supremo, depende do que for aprovado por ori. O ori é considerado uma divindade parcialmente independente, é cultuado entre outras divindades, recebendo oferendas e orações e é a divindade mais interessada de todas no bem viver da pessoa (Ribeiro, 1996; Ribeiro; Sàlámì, 2008; Frias, 2016).

Para explicar essa potência que é ori, Ribeiro e Sàlámì (2008) recorrem a um poema de Ifá, outro nome de Orumilá, registrado por Abimbola (1976, p. 76 *Apud* Ribeiro; Sàlámì, 2008, p 187) que diz:

Somente Ori
pode seguir seu devoto a qualquer parte
sem retornar.
Se tenho dinheiro,
renderei graças a meu Ori.
Se tenho crianças na terra,
é a meu Ori que devo render graças.
Por todas as boas coisas que tenho na terra
Devo render graças a meu Ori.
Ori, eu o saúdo!
Nenhuma divindade abençoa um homem
sem o consentimento de seu Ori.
Ori, eu o saúdo.
Verdadeiramente, revelarei a meu Ori
todos os desejos de meu coração.
O Ori de um homem é seu simpatizante.
Meu Ori, salva-me!
Você é meu simpatizante!

Ori e destino estão interligados. Ori, a cabeça que escolhe o destino, quer trilhar com a vida desencantada pelo massacre colonial (Simas; Rufino, 2019). Esse massacre que continua nos dias de hoje, através das ações dos “homens maus” que matam e ferem crianças dificultando-as, impedindo-as, desviando-as de uma vida com mais respeito, atenção e cuidado, para as quais foram criadas. Elemento valorizado na tradição do Ilê Axé Talabi, defendo, neste trabalho que o ori, uma vez fortalecido, pode ser um agente promotor de resiliência axé. O que chamo aqui de ori-resiliência.

Lembram Sàlámì e Ribeiro (2015) que “há ainda a existência de oris individuais e de oris coletivos, relacionados, respectivamente, a destinos individuais e a destinos de grupos” (Sàlámì; Ribeiro, 2015, p. 35). Sobre a importância, para os iorubás, do pertencimento a um grupo é o que comentarei a seguir.

3.8 PRINCÍPIOS COMUNITÁRIOS - ẸGBẸ

O princípio ancestral também perpassa a inserção numa comunidade. São corpos que permeiam o sentimento de pertencimento que é constantemente alimentado pela potência de conhecer a origem, os passos das várias gerações de uma família. A partir de informações buscadas nas histórias orais do pai e da mãe, do avô e da avó, do bisavô e da bisavó, etc., além das histórias da comunidade em que vivem, as crianças de terreiro, conseguem descobrir, por exemplo, seus antepassados e quando e onde eles nasceram, como vivem ou viveram.

A partir dessa busca, é possível construir a árvore genealógica de uma família com nomes, datas e lugares por onde andaram nossos antepassados, de forma que sejam mantidos vivos na memória de seus descendentes. “Assim, todo africano tem um pouco de genealogista e é capaz de remontar a um passado distante em sua própria linhagem” (Hampâté Bâ, 2010, p. 203).

Nesse processo de construção da linhagem individual e do próprio grupo, através da transmissão oral e da vivência de valores, a memória é preservada e alimentada junto à comunidade.

O termo *ẹgbẹ* está relacionado a grupos de pertença, coletivos formados por indivíduos que partilham a mesma predestinação e/ou laços mínimos em comum (Frias, 2019).

A convergência de predestinações individuais age de certo modo uma predestinação coletiva, uma comunidade maior e mais duradoura do que uma única pessoa: o nascimento de um ser deve-se ao encontro de pais, avós e bisavós que integram o *ẹgbẹ* biológico, família a qual se nasce (Frias, 2019, p. 110).

Por exemplo, uma criança que nasce na terra (*aiye*) a família vai se constituir o primeiro grupo socializador. Com o passar do tempo, ela vai integrar outros coletivos, como turma da escola, irmandades religiosas, etc., depois, quando chegar a morte, o indivíduo é reconduzido ao *orun*. Sua incorporação, ao grupo ancestral dos amigos e familiares veneráveis, vai depender da sua conduta no *aiye*, seu caráter, vai lhe dar sentença favorável à sua reintegração.

Lembremos que, para os *iorubás*, há duas sociedades que se estendem em paralelo, um *ẹgbẹ* no *orun* e um *ẹgbẹ* no *aiye*. Elas se influenciam mutuamente (*Sàlámì*; Ribeiro, 2015).

Grande importância é dada ao grupo que se pertence. Informam Sàlámì e Ribeiro (2015), “[...] uma árvore sozinha não compõe uma floresta. O indivíduo não existe sem grupo e o grupo não existe sem o indivíduo. Fora do grupo o sujeito não pode se desenvolver, porém a pertença grupal demanda paciência e tolerância, entre outras virtudes” (Sàlámì; Ribeiro, 2015, p. 101).

Uma das narrativas de Ifá, Elegbará é aquele que tomou o tempo para si para reparar as injustiças cometidas. É aquele que acertou o alvo com a flecha ainda não atirada. [...] Orunmilá e Exu nos permitem pensar o tempo/espço, como algo multidimensional e a formação dos seres como algo que pode vir a ser alterado, perspectivando a potencialidade de existência como um viver pleno, que deve se atentar para a busca do caminho da suavidade (iwápele), a responsabilidade, a ética e a diversidade como modo de coexistência e inteligibilidade mútua (Simas; Rufino, 2019, p. 41).

Fayemi (2009) assevera que a sociedade tradicional iorubá, assim como as demais sociedades africanas, é uma sociedade igualitária baseada nos princípios comunitários. Esse princípio concebe a pessoa como totalmente constituída por relações sociais, devido à ênfase dada aos princípios comunitários, bem coletivo e fins compartilhados.

Para os iorubás o princípio comunitário significa:

[...] um arranjo sócio-político geralmente composto por pessoas, grupo de pessoas que estão ligadas entre si por laços interpessoais, que não são necessariamente biológicos. E, portanto, a comunidade é baseada no ser social e pertencimento de pessoas com valores comuns, que serve como a base fundamental do comunitarismo que define e orienta as relações sociais na forma de atitudes e comportamentos que devem existir entre indivíduos que vivem juntos em uma comunidade que não apenas compartilham uma vida social, mas também um senso de bem comum. Assim, os valores incluem a partilha de recursos, encargos e responsabilidade social, ajuda mútua, cuidar dos outros, interdependência, solidariedade, obrigação recíproca, harmonia social e confiança mútua (Fayemi, 2009, p. 172, tradução própria).

Ao invés de princípios baseados em interesses individuais e em princípios universais, o comunitarismo volta-se para o bem-comum, solidariedade, responsabilidade social e o bem viver.

Dentro da cosmopercepção iorubá, o que se define como personalidade está moldada dentro da concepção de comunidade. Os valores da comunidade têm precedência sobre os valores individuais e, portanto, o bem-estar do indivíduo deve ser visto do ponto

de vista do bem-estar da comunidade, uma vez que o indivíduo não pode existir sem a comunidade (Fayemi, 2009).

Além do elemento *ẹgbé*, já constatamos anteriormente que para os iorubás o indivíduo é constituído por elementos extrínsecos como *ọjó* e *ilè*. O local em que se nasce, em que se vive e onde iremos morrer, dentro de um determinado tempo, interfere diretamente nos processos de transformação do ser e em suas interações com o grupo ao qual se pertence (Frias, 2019).

É através da comunidade que laços são fortalecidos e outros construídos. Dentro da cosmopercepção ioruba, a palavra hierarquia é sinônimo de respeito e não tem a ideia de submissão e violência. Posso aprender com alguém que é mais velho, pois esse alguém tem o conhecimento e a experiência que me falta e juntos, no processo de troca, aprenderemos.

Para as crianças de terreiro, que sofrem o racismo religioso em suas vidas, a recriação de uma linhagem para a transmissão e preservação dos valores e ensinamentos de sua comunidade, re/coloca essas crianças em lugares de empoderamento, contrapondo o lugar de inferiorização, invisibilização, de subserviência que a sociedade as coloca, ou seja, o lugar dos sem direito a manifestar sua identidade de pertencimento ao *candomblé*. O sentimento de pertencimento favorece a promoção da resiliência *axé*.

Dentro dos princípios comunitários, destaco a importância da senioridade para a cosmopercepção iorubá que consiste, segundo Sàlámì e Ribeiro (2015, p. 89), em que “os mais velhos ocupem postos hierárquicos superiores e sejam respeitados pelos mais jovens, por sua experiência e sabedoria”.

A questão de ser mais velho não é apenas na ordem de quem nasceu primeiro, mas também as pessoas que são mais experientes ou tenham acumulado mais sabedoria, pois quanto mais se tenha vivido de forma útil, profícua para a comunidade, maior respeito se terá dentro do grupo de pertencimento.

Como podemos perceber, a hierarquia é algo fundamental para os iorubás cabendo a liderança aos mais velhos, Dentro dessa lógica, é interessante compreender por que Exu lidera os demais orixás; entre outros atributos, devido a sua senioridade e sua capacidade de promover o que é justo. Um dos *orikis* do orixá Exu é *lràwò-Àkódá* que significa: “Primeira estrela a ser criada; Organizador do caos que precede a criação; Primogênito; Alicerce de tudo o que existe; O Primórdio; [...]” (Sàlámì; Ribeiro, 2015, p. 143).

Como já foi comentado anteriormente, a transmissão do axé se dá através do contato com os portadores de força vital. Em relação ao conhecimento da veiculação dessa força dentro dos rituais, os mais velhos têm o cuidado de não o transmitir de modo aleatório (*Ibid.*, 2015).

Ao que se refere aos valores e virtudes dentro do código de ética-moral dos iorubás, a confiança e o respeito aos mais velhos se destacam entre outros. Informam Ribeiro e Sàlámì (2008, p. 198) que:

O respeito devido às pessoas em geral é particularmente dedicado aos mais velhos. Grande importância é atribuída à senioridade, ancianidade e ancestralidade. Quem chegou primeiro a este mundo tem maiores direitos. O respeito e a confiança depositados nos mais velhos fundamentam-se na convicção de que a experiência de vida possibilita a aquisição de sabedoria (*ogbon*), e os sábios (*ologbon*) podem orientar a caminhada dos mais novos. Assim, os mais velhos – mesmo que já-idos – são depositários da confiança e do respeito dos mais novos, e, quanto a seus conselhos, é recomendável que sejam acolhidos e seguidos.

Assim, posso entender que a grande teia ancestral é construída na preservação das relações de parentesco entre os que já se foram, os que estão “vivos” e aqueles que ainda irão nascer.

Para Ribeiro e Sàlámì (2008, p. 199), vínculos genealógicos servem a propósitos sociais, por exemplo:

[...] quando se cita a referência genealógica de alguém, é possível saber como essa pessoa liga-se a outra (s) em determinado grupo. Com base na convicção de que os já-idos permanecem interessados pelos acontecimentos familiares, aconselhando, admoestando, protegendo, punindo e reivindicando manifestações de carinho e amizade, a eles se oferecem comida, bebida e retificação de ofensas seguidos.

Quanto a esse caráter social do parentesco comunitário, Ademowo e Balogun (2014 *apud* Frias, 2019, p. 110) “[...] o estilo de vida comunal iorubá facilita a gestão de conflitos pelo arranjo hierárquico da sociedade tradicional”, ou seja, de forma intergrupal ou interpessoal, os conflitos podem ser resolvidos por meio do sistema familiar. Aos mais velhos, devido ao conhecimento e experiências de vida, cabe a tarefa de controle social trazendo paz para toda a comunidade.

Quanto à importância da questão ancestral nas relações interpessoais, de maneira bem sensível, Somé (2007) destaca que as relações não podem ser nada sem a intervenção do espírito e destaca o papel das comunidades nessa construção inter-relacional, “[...] a

comunidade é o espírito, a luz-guia da tribo; é onde as pessoas se reúnem para realizar um objetivo específico, para ajudar os outros a realizarem seu propósito e para cuidar umas das outras” (*Ibidem*, 2007, p. 35). A comunidade é o espaço de compartilhamento de dons, de doação, é onde as pessoas podem desenvolver as habilidades, os talentos e as maneiras de ser que trouxeram ao mundo.

Ela também ressalta a importância desses espaços para o exercício da escuta. “Quando você não tem uma comunidade, não é ouvido; não tem um lugar em que se possa ir e sentir que realmente pertence a ele; não tem pessoas para afirmar quem você é e ajudá-lo a expressar seus dons” (Somé, 2007, p. 35). Essa falta, segundo ela, pode trazer prejuízos à psique, tornando a pessoa vulnerável ao consumismo e todas as coisas oriundas desse, pois quando não se compartilha, não se mostram esses dons, experimentamos um bloqueio interior que nos afeta espiritualmente, mental e fisicamente.

Completa ainda a autora que, “[...] a maior parte das vezes, nossas crises não são complicadas. Quando as mantemos escondidas, elas vão crescendo a cada dia, e depois começamos a nos estrangular. Então, precisamos estar abertos a outras pessoas, para que nossos relacionamentos funcionem” (*Ibid.*, 2007, p. 40-41).

Ao receber/sentir o “abraço da comunidade”, a criança de candomblé começa a se perceber responsável por si e por todas as coisas a sua volta. Sente-se fortalecida ao saber que tem um lugar, que pode falar e ser ouvida, que tem um grupo que a acolhe.

Na próxima gira, comentarei o que se tem pesquisado no campo da resiliência e do racismo, qual a perspectiva de promoção da resiliência axé neste trabalho, além de trazer um brevíssimo histórico e as principais características das três ondas e conceitos básicos dos estudos da resiliência. Explanarei também sobre o que defendo sobre resiliência axé participativa e de(s)colonial e sobre a Rede de Processos e Fatores de Promoção e Prevenção - RPFPP. Por fim, falo da importância do diálogo entre resiliência e cultura.

4 COCRIAÇÃO DA RESILIÊNCIA AXÉ PARTICIPATIVA DE(S)COLONIAL: TERCEIRA GIRA

A resiliência é uma flecha atirada no coração de *mechanos*, este grande devorador da vida gestado pela modernidade, duvidando de sua lógica linear, mecanicista e absoluta³¹.

O que a diáspora africana, ao atravessar a Calunga Grande³², fez e continua fazendo com as crianças negras? Existências condenadas ao infanticídio, ao fratricídio? Onde estão os corpos-Ibêji afro-negros e afro-negras que resistiram à travessia em navios negreiros, depois de serem separados de seus pais e sequestrados para as Américas, brutalmente? O que fizeram para permanecer vivos/vivas no enfrentamento de adversidades dessa travessia que parece sem fim? O que fazem, em suas trajetórias de vida, para construir rotas outras para além dos destinos coloniais que lhes foram/são impostos?

Será que o fluxo atlântico se encerrou? Concordamos com Rufino (2019, p. 106) quando informa que “[...] a diáspora africana é um empreendimento inacabado que continua cotidianamente a traçar fluxos e travessias, configurando-se a formação de uma rede de encruzilhadas”. Essa rede-encruza de Exu, atravessada pela noção de diáspora, nos leva a pensar os processos trans-formativos mobilizados pela resiliência axé com/nas crianças do Ilê Axé Talabi, pois Exu “[...] é ele o cruzo entre resiliência e transgressão; está em tudo e em tudo está praticando suas estripulias” (*Ibidem*, 2019, p. 106) de abertura de vida e digestão dos lixos do colonialismo/colonialidade (Maldonato-Torres, 2019) impostos às nossas crianças.

Trouxe a resiliência axé para este trabalho, porque acredito ser uma possibilidade teórica e prática de encontrar formas de resistência e de desmobilizar certos modos de pensar as crianças periféricas, as crianças de terreiros quanto às suas formas de ser e de pensar, de viver suas espiritualidades, de enfrentamento ao racismo religioso.

Antes de seguirmos delimitando como mobilizei o conceito da resiliência axé, neste estudo, procurei situar a produção acadêmica por meio do cruzo entre resiliência e racismo, de modo a percebermos como essas noções têm aparecido nos trabalhos produzidos em âmbito nacional e internacional.

³¹ Expressão dita pelo meu orientador Prof. Dr. Aurino Lima Ferreira no encontro de estudo do dia 12.08.21.

³² Expressão utilizada por Moura (2012) que neste trabalho considero o oceano Atlântico.

4.1 O QUE SE TEM PESQUISADO SOBRE RESILIÊNCIA E RACISMO?

Segundo Haddock-Lobo (2022, p. 126), “o ‘dono da gira’ é aquele que sabe pisar e que sabe que abrir caminhos é pisar onde se já pisou”. Esse contexto da pesquisa, despertou em mim a necessidade de conhecer o que já foi produzido na área da resiliência e racismo, para tal intento, pesquisei em três sítios acadêmicos: a Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD), o Periódico / Artigos - CAPES e os Artigos do *Journal of Black Psychology* e utilizei como critério de inclusão o aparecimento dos descritores: “Resiliência e Racismo/ Discriminação racial - “Resilience and Racism/ Racial discrimination”, no título e/ou resumo e/ou palavras-chave em publicações redigidas nos idiomas português e em inglês dos últimos quinze anos.

Na busca por esses descritores, procedi a leitura dos títulos e dos resumos em que a temática resiliência / racismo apareciam, entendendo que a leitura só do título não me garantiria, necessariamente, que o conteúdo do mesmo possuísse ligação com a temática que pretendia analisar.

A seguir, elenquei, a partir do critério para a seleção dos textos, aqueles que tinham a relação entre racismo e resiliência. Assim, foram localizados vinte e oito trabalhos – cinco teses, quatro dissertações e dezenove artigos. As cinco teses foram produzidas nas seguintes áreas de pós-graduação: Psicologia, Educação, Letras, Teologia e Antropologia e as quatro dissertações, três em Educação e uma em Psicologia, como mostram os quadros abaixo:

Quadro 3: Teses e dissertações mapeadas na BDTD.

Item	Ano	Grau	Autoria	Título	Foco
01	2011	ME	Luciane Bello	Política de ações afirmativas na UFRGS: o processo de resiliência na trajetória de vida de estudantes cotistas negros com bom desempenho acadêmico.	Analisar o processo de resiliência em estudantes cotistas de escolas públicas autodeclarados negros com bom desempenho acadêmico que ingressaram pelo sistema de reserva de vagas aprovado na Universidade Federal do Rio Grande do Sul em 2008.
02	2013	ME	Luciene Libania Pinheiro Martins	Afrorresilientes: a resiliência de mulheres afrodescendentes de sucesso educacional.	Trata-se de um estudo sobre a resiliência e a afrodescendência. O objetivo geral da pesquisa foi investigar os modelos de resiliência em um grupo de mulheres afrodescendentes a partir dos modelos de resiliência apresentados

					por esse grupo de acordo com o instrumento “Quest Resiliência”.
03	2013	ME	Clélia Rosane dos Santos Prestes	Feridas até o coração, erguem se negras guerreiras. Resiliência em mulheres negras: transmissão psíquica e pertencimentos	A pesquisa teve por objetivo analisar processos de resiliência em mulheres negras, considerando as influências de conteúdos oriundos de transmissão psíquica (familiares negras, descendentes, ascendentes, ancestrais), de simbolismos associados a mulheres negras e de significados decorrentes do pertencimento (culturais, políticas, intelectuais, religiosas).
04	2017	DO	Antonio Maspoli de Araújo Gomes	Melhor que o Mel, só o céu: trauma intergeracional, complexo cultural e resiliência na diáspora africana: um estudo de caso do Quilombo do Mel da Pedreira, em Macapá, AP.	Esta pesquisa teve como prioridade compreender o impacto de genocídios, guerras, atos terroristas e/ou calamidades públicas sobre determinadas populações a partir do constructo do trauma histórico intergeracional.
05	2017	DO	Luciane Bello	Possibilidade de Resiliência no estar-se negra: “é preciso ter a coragem pra ter na pele a cor da noite	A tese aborda o processo de construção da identidade de mulheres negras e as possibilidades de resiliência em suas histórias de vida se propondo a conhecer e compreender as histórias de vida e as influências de oito mulheres negras entre 29 e 84 anos na família, escola e comunidade, a partir de suas participações em atividades de ensino, pesquisa ou extensão na Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
06	2019	DO	Sabrina Hax Duro Rosa	Aluno Cotista Racial Negro: possibilidades de empoderamento por meio da aula de língua inglesa a partir do desenvolvimento da competência simbólica.	Analisar se as aulas de Língua Inglesa ministradas sob a perspectiva do desenvolvimento da competência simbólica colaboram para o empoderamento de estudantes cotistas negros de primeiros anos do ensino médio do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul - Campus Rio Grande, assim como, compreender como esses alunos negros enfrentam as situações adversas e qual o impacto que elas têm em suas vidas, permitindo identificar o seu nível de resiliência ao frequentarem a instituição.
07	2019	ME	Lázaro de Oliveira Evangelista	Religião de Matriz africana / afro-brasileira: lócus de resistência, acolhimento e educação.	Compreender de que modos o Povo de Santo tem conseguido, através de suas cosmovisões e Pedagogias Culturais, manter suas identidades e garantias dos seus direitos de “ser/estar” na sociedade brasileira com seus saberes e religiosidade.

08	2020	DO	Evelin Sibebe Ramalho Sganzerlla	A pessoa negra frente à violência simbólica na escola.	Analisar como é percebida e subjetivada a violência simbólica na escola por estudantes afrodescendentes e o papel dos principais atores e atrizes envolvidas no contexto da Escola Juracy Magalhães Jr., situada em Cacha Pregos, Vera Cruz, região metropolitana de Salvador, Bahia.
09	2020	DO	Alcides José Delgado Lopes	Sobre adriças e cabrestos: o Kola San Jon de Cova da Moura e as formas resilientes da tradição na diáspora africana em Lisboa-Portugal.	Compreender como as festas de Kola San Jon de Cova da Moura, correlacionadas com as agendas da ACMJ (Associação Cultural Moinho da Juventude) e a ação individual de moradores, pesquisadores e voluntários, privilegiam as formas resilientes das tradições cabo-verdianas, enquanto as usuais controvérsias em torno dos conteúdos ocorrem.

Fonte: Filizola (2022).

Os artigos são apresentados a seguir.

Quadro 4: Periódicos e artigos.

Item	Ano	Autoria	Título	Foco
10	2016	Clélia R. S. Prestes & Vera S. F. Paiva	Abordagem psicossocial e saúde de mulheres negras: vulnerabilidade e direitos resiliencial.	Apresentar uma revisão crítica de teorias, técnicas e práticas que visam a potencialização da saúde de mulheres negras com foco em concepções sobre resiliência.
11	2016	Nicholas D. Spence; Samantha Wells; Kathryn Graham & Julie George.	Racial Discrimination, Cultural Resilience, and Stress	Estudar a discriminação racial como sendo um determinante social da saúde dos povos tradicionais tomando a resiliência cultural como um recurso potencialmente positivo para resultados sociais.
12	2017	Alex Kumi-Yebaoh & Patrian Smith	Cross-Cultural Educational Experiences and Academic Achievement of Ghanaian Immigrant Youth in Urban Public Schools. Education and Urban Society.	O artigo faz uma discussão, a partir da ideia de que a resiliência, para acontecer, precisa do apoio de professores e pais, ambiente escolar positivo, histórias passadas, incluindo experiências educacionais diante de fatores desafiadores como o racismo e a discriminação cultural, além de compreender como esses apoios influenciaram o desempenho acadêmico de sessenta estudantes imigrantes nascidos em Gana.
13	2017	Meredith O. Hope;	Religious Social Support,	O estudo teve como foco um exame entre fatores de risco e resiliência. O estudo testou os efeitos

		Shervin Assari; Yasmin C. Cole-Lewis; Cleopatra Howard Caldwell.	Discrimination, and Psychiatric Disorders Among Black Adolescents.	do apoio social religioso (fator de resiliência) na presença de discriminação (fator de risco) em uma amostra nacionalmente representativa de afro-americanos e Adolescentes negros caribenhos residentes nos EUA. Compreendendo como a discriminação foi uma experiência comum para esses adolescentes e que colocou em risco a saúde mental dos mesmos, além de examinar como as várias dimensões da religião pode trazer efeitos positivos na saúde mental deles.
14	2017	Goerge Devin Atallah	A community-based qualitative study of intergenerational resilience with Palestinian refugee families facing structural violence and historical trauma.	Explorar os processos de resiliência em famílias de refugiados palestinos que vivem sob ocupação israelense há várias gerações. Métodos qualitativos, teorias pós-coloniais críticas e abordagens de pesquisa baseadas na comunidade foram usados para examinar as práticas de proteção intergeracionais e para contribuir para reconceitualizações da resiliência a partir de perspectivas indígenas.
15	2018	Otávio Nogueira Balzano; Gilberto Ferreira da Silva e João Albert Steffen Munsberg.	Questões étnico-raciais no futebol gaúcho: subsídio teórico para disciplina de Educação Física	Contribuir para que o professor de Educação Física da escola básica, embasado em recursos teóricos, adote estratégias pedagógicas de valorização da diferença, reforçando a luta antirracista e questionando as relações étnico-raciais baseadas em preconceitos e comportamentos discriminatórios.
16	2018	Devin G. Atallah; Carlos Contreras Painemal; Lorena Albornoz; Flavio Salgado & Elizabeth Pilquil Lizama.	Engaging critical community resilience praxis: A qualitative study with Mapuche communities in Chile facing structural racism and disasters.	Examinar os processos de resiliência de perspectivas indígenas ao explorar o impacto do racismo, interseção de adversidades e contínuas lutas descoloniais nas comunidades Mapuch (povo indígena da região centro-sul do Chile e do sudoeste da Argentina).
17	2018	Surbhi Godsay & Anne E. Brodsky	“I believe in that movement and I believe in that chant”: The influence of Black Lives Matter on resilience and empowerment	Explorar como o Black Lives Matter – BLM - operou para apoiar, promover e manter processos de resiliência e empoderamento entre jovens negros enquanto eles enfrentavam o racismo.
18	2018	Remi Joseph-Salisbury	Black mixed-race men, perceptions of the family, and the cultivation of ‘post-racial’ resilience.	O artigo se baseia em dados coletados como parte de um projeto de pesquisa que teve como foco compreender como a família apoiou os homens negros mestiços em suas escolas secundárias no Reino Unido e nos EUA, na época que eram estudantes e a superação dos desafios colocados por um ambiente de supremacia branca e hostil.

19	2018	Dejair Dionísio & Leoné Astrid Barzotto	Resistência e resiliência afro-brasileira em Ogum's toques.	O trabalho visa contribuir para a compreensão do olhar estético literário na produção apresentada na coletânea Ogum's Toques, a partir do "Poema-ebó" de Livia Natália, uma das autoras que compõem a coletânea, observando questões do racismo estrutural e da necessidade de compreensão e valorização do sistema civilizatório impregnado em seus poemas.
20	2019	Katherine Tyson McCrea; Maryse Richards; Dakari Quimby; Darrick Scott; Lauren Davis; Sotonye Hart; Andre Thomas & Symora Hopso.	Understanding violence and developing resilience with African American youth in high-poverty, high-crime communities	Sintetizar um estudo sobre causas e serviços preventivos da violência juvenil em Chicago - Estados Unidos. Também se preocupou em mostrar que, diante das evidências do estudo, as evidências disponíveis indicam que as causas da violência juvenil são complexas e interagem entre múltiplas camadas dos sistemas sociais. Portanto como prevenção é preciso um trabalho que observe o racismo institucional, suas marcas de violência e que realce a cultura e o papel da comunidade na promoção da resiliência de jovens.
21	2019	Alba Fernández Alonso & Maria Amor Barros del Río	Resilience as a Form of Contestation in Langston Hughes' Early Poetry	O Estudo informa que a história da comunidade afro-americana foi inexoravelmente ligada aos conceitos de opressão, degradação, racismo, ódio e trauma. As articulistas analisam também a representação da adversidade e da adaptação positiva na poesia inicial de Langston Hughes e avalia sua contribuição para a resiliência entre o povo afro-americano diante da adversidade e da opressão.
22	2020	Philomina Okeke-Ihejirika; Gillian Creese; Michael Frishkopf & Njoki Wane.	Re-envisioning Resilience from African Immigrants' Perspectives.	O trabalho se centraliza na resiliência não apenas no reconhecimento dos pontos fortes e as contribuições dos imigrantes para as suas novas pátrias, mas também cria um cenário fértil para explorar caminhos possíveis para otimizar trabalhos sobre migração.
23	2020	Daniela Marzana; Sara Martinez Damia; Devin Atallah & Maria Loreto Martinez.	The resilience of Peruvian immigrants through participation in community-based organizations in urban Chile.	Explorar os elementos situacionais relacionados à resiliência dos imigrantes peruanos em Santiago do Chile, a partir de temas como resiliência, narrativas históricas, identidades múltiplas e de como alguns recursos podem contribuir na resistência ao racismo e à desumanização. O texto ainda traz o papel que a comunidade pode desempenhar na promoção da resiliência.
24	2020	Amy K. Marks; G. Alice Woolverton; Cynthia García Coll.	Risk and Resilience in Minority Youth Populations	Oferecer uma revisão dos avanços teóricos, incluindo os avanços ecológicos, interseccionais e perspectivas de risco/resiliência nos Estados Unidos, além de discutir as consequências da opressão sistemática e marginalização dos grupos minoritários, ou seja, indivíduos de origem indígena, africana, asiática, portadoras de deficiência, de grupos não cristãos, etc.

				concentrando-se principalmente em pesquisas sobre xenofobia, discriminação e racismo. Por último, o trabalho fornece exemplos de intervenções recentes que adotam abordagens êmicas para diminuir disparidades entre indivíduos que são membros de grupos marginalizados ou grupos sociais desfavorecidos daqueles que não são.
25	2021	Lillian Mwanri; Leticia Anderson & Kathomi Gatwiri.	Telling Our Stories: Resilience during Resettlement for African Skilled Migrants in Australia	Discutir como os fatores de resiliência individual e da comunidade apoiaram o reassentamento bem-sucedido de africanos na Austrália. O artigo buscou investigar como o pertencimento e a identidade se relacionam com as experiências afrodiáspóricas de africanos naquele país.
26	2022	Gilmara Santos Mariosa & Sônia Maria Corrêa Lages	Mulheres Negras e Resiliência: aprendendo com orixá Oxum	Refletir sobre a possibilidade das religiosidades afro-brasileiras, em destaque, o candomblé, se constituírem como um território promotor de saúde mental, uma vez que oferecem um repertório simbólico importante para a promoção de comportamentos resilientes diante das adversidades.

Fonte: Filizola (2022).

Os artigos levantados no Journal of Black Psychology são detalhados logo abaixo.

Quadro 5: Journal of Black Psychology – Artigos.

Item	Ano	Autoria	Título	Foco
27	2011	Danice L. Brown & Tracy L. Tyłka	Racial Discrimination and Resilience in African American Young Adults: Examining Racial Socialization as a Moderator.	Fazer a relação entre resiliência e a discriminação racial. Segundo o estudo, dentro de uma amostra de 290 jovens estudantes universitários afro-americanos adultos, indicou que as mensagens de socialização racial, bem como as mensagens específicas para apreciar o legado cultural, moderaram a relação entre discriminação racial e resiliência.
28	2011	Yasser Arafat Payne	Site of Resilience: A Reconceptualization of Resiliency and Resilience in Street Life-Oriented Black Men	Neste trabalho é mostrado a necessidade da reconceitualização do conceito de resiliência para um conceito de resiliência voltado para homens negros que estão vivendo nas ruas. “O local de resiliência” é uma conceitualização alternativa apresentada para examinar noções de resiliência levando em consideração as construções subjetivas de resiliência examinado as relações sobre questões de raça, gênero e classe social e avaliando as formas como os homens negros orientados para a vida nas ruas enfrentam e se tornam resilientes.

Fonte: Filizola (2022).

Nesse contexto, demos destaques para os seguintes trabalhos: (07) *Religião de Matriz africana/afro-brasileira: lócus de resistência, acolhimento e educação*, dissertação de mestrado em Educação de Evangelista (2019). Essa pesquisa, que foi realizada em um terreiro de umbanda em Porto Alegre - Rio Grande do Sul, dialoga com esta tese, ao mencionar temas como intolerância religiosa / racismo religioso / educação / religião afro-brasileira / energia vital (axé).

Interessante observar que a palavra resiliência apareceu apenas duas vezes no trabalho, a primeira, em uma das perguntas da pesquisa “Quais têm sido as pedagogias e estratégias de resistência adotadas pelo Povo de Santo que contribuem neste processo de **resiliência**?” (Evangelista, 2019, p. 14, grifo próprio) e a outra no corpo do texto quando o autor inferiu que “[...] embora haja agravos e violências comprovadas, por motivações de intolerância religiosa e pelo racismo religioso, contra os membros destas religiões específicas, persiste um processo de **resiliência** destes grupos sociais [...]” (Evangelista, 2019, p. 68, grifo próprio).

Percebe-se que a ideia da resiliência na pesquisa, esteve diretamente associada à resistência, pois esse vocábulo, no singular ou no plural, apareceu vinte duas vezes ao longo do trabalho. Esse posicionamento me levou a uma pergunta: a resiliência pode se resumir na ideia de resistência?

Outro trabalho que dialoga com esta pesquisa é a tese em Teologia (08) *A pessoa negra frente à violência simbólica na escola* (Sganzerlla, 2020). A autora, em seu trabalho, teoriza sobre a questão racial e as violências no ambiente escolar, apontando pela viabilidade da construção de uma nova pedagogia pautada na resiliência, como um possível caminho de superação do quadro de violência no contexto escolar.

Um dos destaques do trabalho é a intolerância religiosa, como uma das formas de violência. Diferentemente, nesta tese, optei em utilizar a expressão racismo religioso, em contraponto ao da intolerância religiosa, por acreditar que essa expressão seja insuficiente para explicar a complexidade dos comportamentos discriminatórios com crianças de terreiro no ambiente escolar. É notório que as práticas discriminatórias e de violências às comunidades de terreiros e às crianças de axé em suas escolas, são ações bem específicas que remetem ao racismo religioso, ou seja, às manifestações africanas presentes nessas religiões conforme explicam Flor do Nascimento (2017) e Nogueira (2020).

Outro ponto a se considerar, nesse trabalho, é a percepção da resiliência trazida pela autora como adaptação do indivíduo diante das adversidades ao dizer que “[...] fica

claro que a resiliência pode ser considerada como um fator de proteção para a adaptação do indivíduo às exigências cotidianas” (Sganzerlla, 2020, p. 187).

Para muitos, a adaptação é uma das bases da resiliência e se constitui na capacidade da pessoa se manter saudável, ainda que passe por conjunturas estressantes, mantendo suas características, aprendendo diante das dificuldades, mas ajustando-se a condutas esperadas pela sociedade (Brasil, 2019). Nesse contexto, a adaptação, em geral, se refere ao processo de “ajuste” pelo qual os indivíduos lidam com situações difíceis.

Diferentemente, nesta tese, estou propondo ampliar essa percepção da adaptação positiva, ao enfatizar os recursos culturais e intergeracionais e transferindo o foco individual para uma abordagem mais comunitária da resiliência, não priorizando os processos de resiliência como adaptação e nem como um constructo apolítico (Atallah; Bacigalupe; Repetto, 2019).

Assim, até que ponto há uma “adaptação positiva”, ao se propor intervenções universais, sem levar em conta o contexto cultural em que se vive? É o que alerta Galende (2004) ao dizer que a resiliência é algo muito mais do que uma simples adaptação ao meio, pois essa pode se dar de forma passiva, resignada e submissa à realidade social em que se está inserido.

Por outro lado, concordo com a autora, quando ela expõe que a disseminação do racismo, dentro do contexto escolar dar-se-á, quando a escola não discute questões racistas. Portanto, se faz necessário que a escola inclua em seu currículo debates e reflexões sobre as diversidades de gênero, de raça e de religião.

A pesquisa de Sganzerlla (2020) contou com a representação de todos os segmentos da escola (doze participantes) como: corpo docente, equipe gestora, pais de discentes, funcionários e quatro estudantes entre dezesseis e dezenove anos, já no trabalho de Evangelista (2019) houve a participação de dez integrantes todos do “Centro de Umbanda Ogum Beira-Mar e Oxalá”.

A partir desses dois trabalhos analisados, assim como os 26 restantes, as crianças negras e de axé não foram o foco das pesquisas, deduzo que essa ausência nos indica o quanto os estudos no campo das infâncias negras, das crianças de terreiro, das infâncias de(s)coloniais, no campo da resiliência, ainda muito se tem a construir³³.

³³ Sugiro a leitura da dissertação “Por uma educação transpessoal periférica: contribuição desde as infâncias de(s)coloniais” de Andrade (2023). Nela, a autora indica o quanto o “[...] processo de decolonialidade das infâncias ainda é algo que está em construção e sistematização no campo acadêmico brasileiro” (Andrade, 2023, p. 59-60).

Quanto ao papel da religiosidade africana e das religiões afro-brasileiras e suas relações com os processos promotores da resiliência, apareceram também no trabalho de Evangelista (2019) em que o autor deduz que essa relação é proveniente de uma conformação identitária e resistência ancestral.

Ainda no âmbito das produções que têm como pano de fundo as matrizes africanas e afro-brasileiras, o trabalho (26) *Mulheres Negras e Resiliência: aprendendo com orixá Oxum* (2022) de Gilmaria Santos Mariosa, doutora em Psicologia e Sônia Maria Corrêa Lages, doutora em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social analisa três narrativas míticas sobre a orixá Oxum, divindade dos rios e das cachoeiras, compreendendo-as como potencializadoras de capacidades e qualidades que podem produzir novos sentidos e ações de resistência diante das opressões, dos preconceito e das discriminações raciais e de gênero que passam as mulheres negras.

Esse trabalho é o que se aproxima mais com esta tese, pois as autoras defendem, a partir da perspectiva iorubá, que o fator intergeracional - além dos aspectos da ancestralidade, da oralidade e das normas da comunidade - contribuem na resiliência de mulheres negras que foram trazidas na diáspora até os dias atuais.

Em (13) *Religious Social Support, Discrimination, and Psychiatric Disorders Among Black Adolescents*, (Hope *et al.*, 2017), o papel da religiosidade é discutido. O artigo é um dos primeiros a examinar o efeito de diferentes tipos de crenças religiosas (igrejas, mesquitas e outras comunidades religiosas) no apoio social diante de fatores discriminatórios e doenças psiquiátricas entre adolescentes negros afro-americanos e caribenhos que moram nos Estados Unidos.

A cultura religiosa como fator e processo protetivo que encaminham adolescentes para um crescimento psicológico é posto em Libório e Ungar (2010); Ungar (2018a). Para esses autores, os valores, as crenças e as práticas diárias ligadas à religião ajudam crianças e jovens no enfrentamento de adversidades e conflitos.

Essa ideia também é reforçada por Chequini (2007) ao dizer que os sistemas de crenças possibilitam a resignificação de experiências de adversidade a partir de um ponto de vista de transcendência e espiritualidade. A autora relata que a espiritualidade compreende algo que compõe a essência humana e nos permite estar em harmonia com o mundo, assim possibilitando a resiliência.

Nesta tese, a perspectiva de espiritualidade, vai além do horizonte de religião, como apontam Ferreira *et al.* (2023, p. 10) que:

[...] o princípio da equipluralidade aponta que a espiritualidade humana não precisa estar associada a uma religião professada, contudo à forma com que essa relação se desenvolve, reverbera e permite modos de subjetivação. É importante ressaltar que, não necessariamente, essa relação envolve uma religião explicitamente conceituada, mas a experiência pessoal com o mistério gerativo da vida.

Somado ao artigo (26) de Mariosa e Lages (2022), a temática “mulheres negras” apareceu em quatro outros trabalhos que dialogam entre si: nas dissertações (02) *Afrorresilientes: a resiliência de mulheres afrodescendentes de sucesso educacional* (Martins, 2013) e (03) *Feridas até o coração, erguem-se negras guerreiras. Resiliência em mulheres negras: transmissão psíquica e pertencimentos* (Prestes, 2013); na tese (05) *Possibilidade de Resiliência no estar-sendo negra: “é preciso ter a coragem pra ter na pele a cor da noite* (Bello, 2017) e no artigo (10) *Abordagem psicossocial e saúde de mulheres negras: vulnerabilidades, direitos e resiliência* (Prestes; Paiva, 2016).

Concordo com Gomes (2021) quando evoca o papel das mulheres negras ao dizer que “[...] foram elas as protagonistas de inúmeras histórias de resiliência e superação que mudaram a paisagem escravista brasileira” (Gomes, 2021, p. 359).

Em (02) *Afrorresilientes: a resiliência de mulheres afrodescendentes de sucesso educacional* (Martins, 2013), a autora, ao criar o neologismo “afrorresiliente”, pretendeu realizar possíveis relações do que seria uma mulher afrodescendente e resiliente. Seu trabalho é uma importante contribuição para a Psicologia em relação à superação do racismo tão presente nos processos de exploração e de dominação instalados na sociedade brasileira.

Acrescento ainda que, nesse trabalho, a pesquisadora fez uso do instrumento de mensuração “QUEST Resiliência”, que foi aplicado a um grupo de 60 mulheres, as quais se autodeclararam afrodescendentes, com curso superior e em atividade profissional na cidade de Teresina-Piauí. O que a permitiu mapear comportamentos resilientes em oito áreas da vida, sendo elas: autocontrole, autoconfiança, leitura corporal, análise do contexto, empatia, conquistar e manter pessoas, otimismo para com a vida e sentido de vida.

Reppold *et al.* (2012) informam que o uso de escalas na avaliação da resiliência, quanto à mensurabilidade psicológica, é um tema controverso e que as avaliações existentes, baseadas em escalas, foram criadas para avaliarem de forma mais universal e objetiva a resiliência. Portanto, concordo com a autora e os autores do artigo quando questionam que diante da “[...] complexidade desse constructo e a sua natureza dinâmica,

contextual e multidimensional, a avaliação da resiliência não pode ser fundamentada em um instrumento único ou unidimensional, ou como condição estável do sujeito” (Reppold *et al.*, 2012, p. 252)³⁴.

Como ficou explicitado na introdução, nesta pesquisa fiz a opção de trazer narrativas quanto à promoção da resiliência axé na trans-formação humana em crianças do Ilê Axé Talabi, porque a concepção de resiliência neste trabalho não se reduz simplesmente a um traço pessoal, mas sim a um fenômeno multifacetado e complexo que envolve recursos multidimensionais em seus aspectos subjetivos, objetivos, sociais e culturais que permitem às pessoas e aos sistemas se reorganizarem diante das adversidades (Brasil, 2019; Brasil; Ferreira, 2020).

O artigo (10) *Abordagem psicossocial e saúde de mulheres negras: vulnerabilidades, direitos e resiliência* (Prestes; Paiva, 2016) mobilizou diferentes fontes sobre relações raciais, inclusive a produção dos movimentos sociais. A concepção de resiliência adotada foi processual e uma das conclusões explicitadas no trabalho é que, ao se incluir em projetos que promovam a resiliência, a sabedoria das práticas de mulheres negras e a valorização de experiências coletivas e transgeracionais, maior probabilidade se terá de potencializar os processos de resiliência em contextos de alta vulnerabilidade.

Na dissertação em Psicologia (03) *Feridas até o coração, erguem--se negras guerreiras. Resiliência em mulheres negras: transmissão psíquica e pertencimentos* (Prestes, 2013) a autora justifica o título do trabalho ao reunir experiências de adversidades e exposição a vulnerabilidades, discutindo efeitos prejudiciais dessas configurações, que vão desde comprometimentos orgânicos, passando pelos psicossociais e chegando às relações familiares e afetivas. Dois aspectos são destacados na dissertação: “das ancestrais” e “nas tradições”.

No primeiro aspecto, a pesquisadora trata da herança relacionada a outras mulheres negras, seja por transmissão psíquica ou advinda de simbolismos e, no segundo, ela expõe e analisa depoimentos relacionados ao pertencimento e ao enraizamento das manifestações negras. No trabalho, a resiliência é discutida a partir desses aspectos, ou seja, por meio de reconciliação com sua origem, conscientização de sua história, ressignificação de sua autoimagem, reorientação para a resistência e potencialização da

³⁴ Para quem se interessar sobre avaliação da resiliência e suas controvérsias em torno do uso de escalas, consultar Rutter (2006) e (2007).

resiliência. A percepção da autora, a qual eu concordo, é de que a resistência pode promover resiliência.

Na tese em Educação (05) *Possibilidade de Resiliência no estar-sendo negra: “é preciso ter a coragem pra ter na pele a cor da noite* (Bello, 2017), a autora destaca o protagonismo de mulheres negras a partir de suas capacidades e potencialidades que promovem o processo de estar-sendo mulher e negra por meio da valorização do coletivo, do resgate da autoestima e, dessa forma, do fortalecimento das suas identidades étnico-raciais e de gênero (*Ibid.*, 2017).

Nesse trabalho a resiliência não é percebida como um atributo fixo individual, mas como movimentos de avanços e recuos que ocorrem no caminhar, nas trajetórias de vidas das pessoas. Como um conjunto de circunstâncias com bases constitucionais, relacionais e ambientais (Bello, 2017).

Corroborando com essas perspectivas, Libório e Ungar (2010) e Ungar (2018a) informam que, ao incentivar as identidades poderosas, o sentido de pertencimento cultural e de raízes históricas, se colabora nos processos protetivos e de crescimento psicológico de pessoas.

Dois trabalhos vão nessa direção: o primeiro, o artigo (11) *Racial Discrimination, Cultural Resilience, and Stress* (Spence *et al.*, 2016) quando se constatou que a resiliência cultural compensou o efeito prejudicial da discriminação racial, assim como ela pôde colaborar no desenvolvimento de programas e serviços que promoveram a cultura de povos tradicionais e, o segundo, (27) *Racial Discrimination and Resilience in African American Young Adults: Examining Racial Socialization as a Moderator* (Brown; Tylka, 2011) numa amostra de duzentos e noventa participantes afro-americanos com idades entre dezessete e trinta e quatro anos, Brown; Tylka (2011) na qual se constatou que embora a discriminação racial tenha colocado o grupo em risco de sofrimento psicológico, os graus de resiliência foram significativos, quando os indivíduos tiveram contato com mensagens que deram ênfase ao legado cultural africano.

Dois estudos foram encontrados com as temáticas: homens negros, resiliência e racismo. O artigo (18) *Black mixed-race men, perceptions of the family, and the cultivation of ‘post-racial’ resilience* (Joseph-Salisbury, 2018) e (28) *Site of Resilience: A Reconceptualization of Resiliency and Resilience in Street Life–Oriented Black Men* (Payne, 2011).

O primeiro artigo (18) tem como base o ambiente escolar, nele o autor destaca as formas criativas e inovadoras que homens negros mestiços (14 homens que estudaram em escolas no Reino Unido e 14 em escolas nos Estados Unidos) e suas famílias responderam às realidades vividas de conflitos raciais generalizados. Ao identificar a supremacia branca operando em todos os níveis da vida desses homens, o autor afirma que isso foi a “meta-ameaça” contra a qual esses homens negros mestiços deveriam ter sido resilientes.

Já no segundo (28), a proposta do professor de Sociologia e Estudos Africanos da Universidade de Delaware, nos Estados Unidos, Yasser Arafat Payne, é a de reconceitualizar a resiliência, pois, para ele, muitos estão carregados de valores e colocando grande parte do ônus sobre os indivíduos para determinar a resiliência. Outra apreciação feita por ele é que apenas “especialistas” são considerados capazes de determinar indivíduos como resilientes ou não resilientes (Payne, 2011).

Ao fazer uma crítica às ideias incorporadas nos modelos tradicionais de resiliência, tidas por ele como capacidades intrasubjetivas, sem levar em conta outras questões como identidades sociais e experiências coletivas, as quais podem conduzir pessoas aos processos de resiliência, Payne (2011) defende que alguns homens negros, que possuem vidas percebidas como incompatíveis com a resiliência e as noções tradicionais de bons resultados, têm a vida nas ruas como local de resiliência e se tornam resilientes.

Libório e Ungar (2010) explicam que, em muitos discursos que rotulam indivíduos como marginais ou desordeiros, é possível se encontrar processos e relações interpessoais que promovem empoderamento e demonstrações de fortalecimento subjetivo por meio dessas atividades. Muitas atitudes ditas não convencionais produzem formas de resiliência que os autores chamam de “oculta”.

A contribuição da comunidade e das práticas intergeracionais para os processos de promoção da resiliência, temas que trago para esta tese, foram encontradas nos seguintes trabalhos:

Na tese (04) da área da psicologia clínica *Melhor que o Mel, só o céu: trauma intergeracional, complexo cultural e resiliência na diáspora africana: um estudo de caso do Quilombo do Mel da Pedreira, em Macapá, Amapá* de Antonio Maspoli de Araújo Gomes (2017), as hipóteses confirmadas pelo pesquisador foram de que o constructo “trauma histórico intergeracional”, expressão criada pelo pesquisador, gerou um complexo cultural de inferioridade, uma baixa autoestima afetando negativamente o

modo de vida dessa população quilombola, porém a resistência / resiliência foram elementos importantes para a sobrevivência do quilombo. Assim como, em Evangelista (2019), a resiliência foi fortemente compreendida como resistência.

Em Gomes (2017), o trauma histórico foi evidenciado como fruto do colonialismo e do racismo, com o qual concordo e corroboram Castro-Gomes (2005); Grosfoguel (2007, 2008); Maldonado-Torres (2007, 2019); Mignolo (2004; 2005) e Quijano (2005, 2014).

Nos artigos (14) *A community-based qualitative study of intergenerational resilience with Palestinian refugee families facing structural violence and historical trauma* (Atallah, 2017) e (16) *Engaging critical community resilience praxis: A qualitative study with Mapuche communities in Chile facing structural racism and disasters*. *Journal of Community Psychology* (Atallah et al., 2018b) as interseções de adversidades e as continuas lutas de comunidades afetadas pelo colonialismo são analisadas respectivamente, Campo de Refugiados na Cisjordânia e Comunidade Mapuche no Chile. Esses dois textos evidenciam temas como o papel da resistência, do retorno às raízes (sistemas ancestrais), da perseverança, da revitalização cultural e das práticas de proteção intergeracionais que contribuíram para a promoção da resiliência, assim como sua reconceitualização, a partir de perspectivas não europeias.

O tema do trauma histórico provocado pelo racismo também se encontra em (20) *Understanding violence and developing resilience with African American youth in high-poverty, high-crime communities* (McCrea et al., 2019). O estudo destacou as causas da violência em uma comunidade de jovens negros e altamente pobres em Chicago Estados Unidos.

Para as/os articulistas, essa violência é um problema que poderia ser resolvido desde que não fosse tratado por meio de programas e políticas, tomando apenas um único fator como causa e solução, que tendem a ser ineficazes para lidar com as muitas injustiças que enfrentam os jovens em comunidades de alta pobreza e alta criminalidade. Portanto, o artigo propõe que seria preciso desenvolver projetos numa perspectiva multissistêmica, reconhecendo aspectos culturais relevantes para a comunidade, por exemplo, programas com base em um pensamento afrocentrado e que tivesse como componentes orientação cultural e espiritual, relacionamentos interpessoais, princípios comunitários, favorecendo assim o empoderamento desses jovens em suas comunidades.

Para Ungar e Theron (2019), a resiliência está se tornando cada vez mais multissistêmica, ou seja, a resiliência humana depende de uma série de fatores biológicos, sistemas psicológicos, sociais e ecológicos que se interagem.

Sobre empoderamento, foi o que apostou o movimento *Black Lives Matter- BLM*. Na pesquisa, (17) *“I believe in that movement and I believe in that chant”: The influence of Black Lives Matter on resilience and empowerment* (Godsay; Brodsky, 2018), entrevistas semiestruturadas foram realizadas com 14 jovens negros. Nelas, descobertas sugerem que, ainda que os participantes tenham experimentado uma gama diversificada de racismo, o movimento BLM pareceu influenciar a resiliência e o empoderamento desses jovens ao despertar neles uma consciência sobre a injustiça racial, reforçando o orgulho racial, oferecendo recursos e abrindo uma janela de oportunidade para os participantes implementarem mudanças no seu contexto de vida.

Fluxo migratório é uma temática que apareceu em cinco trabalhos. A relação da migração com resiliência e aspectos culturais se mostraram nas produções: (12), (24), (25), (22) e (23), conforme apresentados a seguir.

No estudo, (12) *Cross-Cultural Educational Experiences and Academic Achievement of Ghanaian Immigrant Youth in Urban Public Schools* (Kumi-Yeboah; Smith, 2017) se concluiu que, nos Estados Unidos, imigrantes jovens africanos sofriam discriminação racial e cultural, xenofobia, estresse causado pela aculturação, mudanças de currículo e de idioma em escolas, constituindo-se assim como os principais fatores que influenciavam largamente o desempenho acadêmico desses alunos. O artigo, ao discutir essas implicações, orientou para que educadores/educadoras, com o apoio dos pais, proporcionassem melhores ambientes educacionais para esses jovens e, com isso, contribuíssem na promoção da resiliência dos mesmos.

Em (24) *Risk and Resilience in Minority Youth Populations* (Marks, et al., 2020) também discutiu, a partir de uma revisão teórica, as consequências da opressão sistemática e marginalização dos grupos minoritários nos Estados Unidos, concentrando-se principalmente em pesquisas sobre xenofobia, discriminação e racismo.

Em (25) *Telling Our Stories: Resilience during Resettlement for African Skilled Migrants in Australia* (Mwanri; Anderson; Gatwiri, 2021), as autoras, ao abordar sobre as experiências afrodiáspórica no Sul da Austrália de vinte sete migrantes africanos, com dificuldades de emprego, experiências de racismo, discriminação e isolamento social que impactavam negativamente na saúde e no bem-estar, identificaram alguns fatores de

proteção e de resiliência, que foram determinantes no enfrentamento desses desafios, como a rede de apoio comunitário e familiar e os valores das tradições religiosas e culturais africanas.

Em (22) *Re-envisioning Resilience from African Immigrants' Perspectives* (Okeke-Ihejirika, *et al.*, 2020) com as descobertas e as discussões, a partir de três grupos focais constituídos por imigrantes africanos originários de dez países da África e que viviam em três cidades canadenses, a pesquisa trouxe significados, processos e valores para a compreensão dos processos resilientes desses imigrantes que se diferenciavam das concepções de resiliência da literatura acadêmica hegemônica enraizadas nas noções individualistas ocidentais sobre saúde mental que se opõem a culturas coletivistas.

No artigo (23) *The resilience of Peruvian immigrants through participation in community-based organizations in urban Chile*. (Marzana, *et al.*, 2020) os resultados descreveram como a participação da comunidade desempenha um papel na promoção da resiliência, transformando as condições e os contextos dos imigrantes. Ao mesmo tempo que aumentava o seu sentido de importância e o seu acesso aos recursos e aos direitos humanos.

Apesar de ser um campo novo, pois as publicações sobre resiliência comunitária só começaram a crescer significativamente a partir de 2013, acredito que o tema possui grande potencial de trazer contribuições para se pensar nos processos promotores da resiliência no e a partir do nível comunitário.

Por fim, constatei que apenas três trabalhos trouxeram para análise a perspectiva decolonial do Grupo Modernidade/Colonialidade, além dos artigos (14) Atallah (2017) e (16) Atallah *et al.* (2018b), encontra-se o trabalho teórico (15) *Questões étnico-raciais no futebol gaúcho: subsídio teórico para disciplina de Educação Física* (Balzano, *et al.*, 2018), indicando o quanto ainda é reduzido os trabalhos que abordam a resiliência e o racismo na perspectiva de(s)colonial.

Em síntese, as principais contribuições elencadas nos trabalhos e que serão mobilizadas nesta tese contribuindo assim para compor a perspectiva da resiliência axé são:

- a) A energia vital (axé) é capaz de impulsionar, dar ânimo e sentido às lutas sociais para a garantia de direitos das comunidades de religiosidade de matriz afro-indígena de ser e estar em uma sociedade com tantas formas de racismo, entre eles, o racismo religioso.

- b) A intolerância religiosa (racismo religioso), algo tão presente na sociedade brasileira, se reflete no espaço escolar, que deveria ser um recurso protetor para a promoção da resiliência, passando a ser um lugar de risco e de adversidade para as crianças em formas de discriminações e ações de violências. Assim como, a necessidade da criação de políticas públicas, somadas às que já existem, como recurso protetor para as crianças de axé.
- c) A experiência religiosa do candomblé, baseada na ancestralidade, na oralidade e no princípio comunitário, é um legado cultural repassado de geração em geração dentro das comunidades de terreiro tornando-se experiências potencializadoras dos processos de resiliência em contextos de vulnerabilidade.
- d) A resiliência é um constructo que se elabora não só a partir de fatores intrasubjetivos, como também toma como base aspectos interpessoais e contextuais.
- e) O papel da resistência, do retorno às raízes históricas, da perseverança, da cultura e das práticas de proteção intergeracionais dentro de uma comunidade e suas contribuições na promoção da resiliência.
- f) A contribuição teórica do Grupo Modernidade/ Colonialidade, nos estudos da resiliência, para se entender os fundamentos do racismo e dos processos de colonialidade do poder, do ser e do saber na colonização europeia na América Latina e que as ontologias e epistemologias estadunidense e europeias não são as únicas fontes válidas que podem contribuir no estudo e na promoção da resiliência.

4.2 PROMOÇÃO DA RESILIÊNCIA

Informa Silva (2019) que a noção de promoção da resiliência surgiu na terceira fase de investigação da resiliência. Na revisão de literatura, Wright, Masten e Narayan (2013) descrevem-na de forma mais preventiva e centrada nos momentos sensíveis do desenvolvimento humano por meio de intervenções empíricas.

Neste trabalho, a ideia de promoção da resiliência está fundamentada nas obras de Ungar (2018a, 2019, 2021a, 2021b). Ele aponta que o foco principal dos estudos de resiliência tem proporcionado identificar os fatores e processos que contribuem para o

bem viver infantil diminuindo assim a vulnerabilidade, melhorando o acesso a experiências que promovam a resiliência, bem como promovendo o florescimento enquanto seres de axé que são.

São estudos que se tornaram fontes de possíveis estratégias de intervenção para ajudar crianças, jovens, famílias e comunidades a persistirem, resistirem, se recuperarem e se transformarem diante de contextos (Libório; Ungar, 2010; Ungar, 2018a, 2021a).

Ungar (2018a) indica que, nas pesquisas sobre promoção da resiliência, se deva considerar a “Rede de Processos e Fatores de Promoção e Prevenção - RPFPP” de resiliência que impactam de maneira diversa diferentes formas de existências (ambiente natural, social, sistemas psicológico e biológico).

Vários programas, ao longo dos anos, têm se voltado aos processos de promoção da resiliência, entre outros, destacamos o de Ungar (2018a) que, além de explicar o que é resiliência, traz caminhos que podem ser utilizados em projetos de criação de programas para crianças, jovens e famílias. Porém alerta o autor que “[...] os processos de promoção da resiliência podem ser muito diferentes dependendo do contexto em que ocorrem” (Ungar, 2021a, p. 18, tradução própria).

Silva (2019) acrescenta que “os espaços de promoção da resiliência não se circunscrevem à espacialidade física, são antes disponibilidades subjetivas, intersubjetivas, culturais e sociais que compõem um ambiente que possibilita o desenvolvimento da resiliência” (Silva, 2019, p 37).

A partir dessa perspectiva, a resiliência passa a ser vista como um potencial a ser promovido ou cultivado ao oferecer lentes para a observação e indicar possíveis caminhos de vivências, experiências, nos quais as múltiplas dimensões da pessoa e os contextos culturais participam desse processo. Além disso, a resiliência é percebida numa perspectiva participativa de(s)colonial a partir das redes de interação e interdependência que acontecem em um contexto de cocriação intra, inter e transpessoal.

Compreender a resiliência, numa perspectiva participativa, é situar os aspectos da integralidade e da multidimensionalidade com a inclusão dos humanos e extra-humanos (Ferreira *et al.*, 2021; Freitas, 2019; Viveiros de Castro, 2007) na elaboração desse constructo. Também é entendê-la como parte integrante dos processos trans-formativos de modo a contribuir no enfrentamento das diversas formas de racismos, estruturado e estruturante, impostos pelo colonialismo/colonialidade, que provocaram feridas imensas em corpos que atravessaram o Atlântico e as quais sobrevivem até hoje.

A cosmopercepção iorubá pode contribuir nos processos de promoção da resiliência, diante da agenda colonial de uma ordem ideológica estabelecida, e no desmonte das várias possibilidades de existências e de saberes ao transgredir essas normatizações, proporcionando caminhos de desamarração na (re)ativação das potencialidades de elementos como ancestralidade, oralidade, corporalidade e princípios comunitários que foram inferiorizados e invisibilizados pelo eurocentrismo. “A promoção, portanto, nos remete à conjugação do desenvolvimento com o cuidado. Cuidado que nos remete de volta à resiliência enquanto habilidade que mora no espaço de encontro com outro e com o mundo” (SILVA, 2019, p. 38).

Diante do exposto, a noção de promoção da resiliência axé está inserida nos processos de trans-formação humana e nas experiências das crianças do Ilê Axé Orixalá Talabi e é compreendida, de certa maneira, como formas de resistência ao colonialismo e à colonialidade e suas formas violentas de poder, saber e ser.

4.3 ASPECTOS CONSTITUTIVOS DA RESILIÊNCIA: HISTÓRICO E ALGUNS CONCEITOS BÁSICOS

Neste item, trago uma breve retrospectiva cronológica e histórica da resiliência destacando algumas ideias que considero importantes para a pesquisa sobre resiliência.

O termo “resiliência” deriva-se da palavra latina *resilio*, que significa salto ou ricochete (Alexander, 2013). É frequente se encontrar em dicionários a definição de resiliência como: (1) o ato de se recuperar ou saltar para trás e (2) elasticidade, como também, a informação de que a ideia de resiliência tenha se originado da física e das engenharias (Poletto; Koller, 2006).

Apesar do termo ter muitas definições, a maioria delas enfatiza o foco de colapso, desordem para processos de recuperação, adaptação ou transformação de todo sistema ou sistemas, antes, durante e depois da exposição à adversidade (Ungar, 2021a).

Nos anos de 1960, a ideia que se tinha sobre resiliência estava muito associada à definição original utilizada pela física e pelas engenharias de que um material era capaz de resistir às deformações provocadas pelo meio e, depois, voltar ao seu estado inicial após passar por alguma situação de pressão. Assim, de um ponto de vista mecânico, a resiliência se definia “[...] como a capacidade de um objeto sofrer determinada pressão

externa, seja por calor ou deslocamento, e, após a retirada dessa força, o material retomaria seu formato original” (Pessoa; Koller, 2020, p. 17).

Entre as décadas de 70 e 80, a resiliência passou a ser entendida como sendo a capacidade que os indivíduos têm de serem flexíveis diante das adversidades, com empoderamento e saúde mental, força e controle, ou seja, a resiliência passou a ser considerada como sinônimo de invulnerabilidade.

Com o tempo, essa ideia perdeu força para começarmos a pensar a resiliência como processos e não como resultado (Brasil; Ferreira, 2020). Assim, a resiliência passa a ser vista, não apenas como uma condição interna de qualidades, mas como um processo dinâmico, complexo e multifacetado que traz à tona “outras” qualidades que estariam no ambiente, no contexto, que nos encorajariam e promoveriam autoestima, autoconhecimento, segurança e suporte.

Nesta tese, o conceito de resiliência axé foi tomado a partir dos trabalhos de Ungar (2008, 2019) que a concebe como a capacidade dos sistemas (seja esse sistema um indivíduo, uma comunidade ou uma instituição) em, contextos de adversidade, **navegar** até os recursos (disponíveis e acessíveis) necessários para sustentar o “bem-estar” e a capacidade desses sistemas humanos de **negociar** (o que precisa) para que os recursos de promoção e proteção sejam fornecidos de modo contextual e culturalmente significativos.

Acredito que nesse navegar e negociar é preciso, muitas vezes, olhar para trás com o coração no presente, para tentar ser de outro modo. Olhar para trás significa não abandonar as raízes, lembrar do que foi aprendido, afirmar a memória que, por muito tempo, manteve viva a história, ampliando a percepção de uma resiliência individual pautada numa visão ocidental para um entendimento mais relacional de bem viver (Acosta, 2016; Krenak, 2020, 2022).

Aproximadamente a partir de 2010, embora a resiliência ainda estivesse sob forte influência da psicologia positiva, houve uma real mudança para observar os conhecimentos dos fatores culturais e fatores contextuais na promoção da resiliência. Nessa época, já se pensava em entender a resiliência a partir de seus ambientes e contextos.

Ungar (2019) elucida que é preciso ampliar a ideia de resiliência como algo que está além de condições intrasubjetivas. Segundo ele:

Esforçar-se pela transformação pessoal não nos tornará melhores quando nossas famílias, locais de trabalho, comunidades, prestadores

de serviços de saúde e governos deixarem de fornecer-nos cuidados e apoio suficientes. A ciência mostra que todos os recursos internos que podemos reunir raramente são de muita utilidade sem um ambiente estimulante. Além disso, se esses recursos não estiverem imediatamente à mão, é melhor tentar mudar nosso mundo para obter esses recursos do que tentar mudar a nós mesmos (*Ibidem*, 2019, p. 4, tradução própria).

Portanto, alguns argumentos falaciosos da política neoliberal precisam ser revistos. Por exemplo, o indivíduo nascido e criado na pobreza, pelo trabalho e pelo estudo, poderá superar tal condição e ser “bem-sucedido”, mesmo sendo negro/negra dentro de uma sociedade estruturalmente racista. Ou seja, a meritocracia funciona, basta utilizar da perseverança e do esforço pessoal.

Indo nessa linha de pensamento, nota-se que,

O neoliberalismo está associado à descentralização de responsabilidades para o crescimento e desenvolvimento pessoal ao nível do indivíduo. Cabe ao indivíduo, portanto, melhorar seu contexto de vida, com pouco ou nenhum apoio do Estado, permitindo o desmantelamento do estado de bem-estar. Se o indivíduo é responsável por seu próprio bem-estar, o Estado é livre para desconsiderar sistemas e dinâmicas adversas, como pobreza, racismo, falta de acesso a recursos e educação de baixa qualidade. Os indivíduos são, com efeito, responsabilizados por lidar com desafios que devem ser enfrentados por estruturas coletivas, como o Estado (Van Breda, 2018, p. 7, tradução própria).

Segundo Cabanas e Illouz (2022), o neoliberalismo deve ser compreendido como uma filosofia social individualista cujo *locus* principal é o eu [...]” (Cabanas; Illouz, 2022, p. 81). Essa concepção é metricamente oposta à filosofia presente na cosmopercepção iorubá quando se tem uma perspectiva mais coletiva/comunitária de vida.

Bracamonte e Aguirre (2017) ressaltam que, para as pesquisas sobre resiliência, é preciso trazer os estudos de descolonização do pensamento, para não aceitar o *status quo* social como um destino inexorável. É preciso refletir sobre os eventos violentos sofridos, ao longo da história, por alguns grupos minoritários, analisando os contextos em que foram causados, bem como responsabilizando seus promotores.

Importante frisar que, embora se acredite que a resiliência traga benefícios para crianças e jovens das afro-periferias, é fundamental alertar que ela não pode ser veículo de manter o *statuo quo* ou promover um discurso de superação dos racismos e ficar omissa diante das injustiças sociais que promovem e alimentam o retorno às situações de desigualdades e de discriminações. A resiliência axé é em si mesma um dispositivo

de(s)colonizador, portanto, problematizador dos modos de colonialidade que sustentam o ideário neoliberal.

Reid (2012) alerta para atentarmos no discurso político da resiliência e para as demandas feitas a nós pelos regimes neoliberais, que passam a vender a resiliência como uma panaceia para resolver todos os problemas pessoais por meio de inúmeras práticas de autoajuda.

Vá a compra em alguma livraria virtual e digite "resiliência" e receberás informações sobre uma infinidade de textos de qualquer número de sites diferentes. Livros de autoajuda voltados para nos ajudar a nos tornarmos resilientes em nossa vida diária através de práticas diversas (Reid, 2012, p. 148, tradução própria).

Entre vários, outro ponto trazido por Reid (2012) é o caráter biologizante da resiliência, ou seja, o discurso que nos faz acreditar na impossibilidade de sermos mais do que sujeitos biohumanos.

Para que o liberalismo se legitime, os horizontes que determinam nossas formas de viver devem ser biologizados com sucesso; é por isso que os discursos políticos da política global estão tão repletos hoje com valores derivados de fontes biológicas. A valorização contemporânea das capacidades de resiliência e capacidade adaptativa [...] são expressões sintomáticas dessa estratégia (Reid, 2012, p. 156, tradução própria).

Neste trabalho, tive o cuidado, ao pesquisar sobre resiliência, de não cair nas consequências mercadológicas de uma felicidade exclusivamente individual e utilitarista alheia às demandas coletivas e solidárias. Na perspectiva de resiliência axé, com sua potência de integralidade participativa de(s)colonial, tento desestabilizar dispositivos pré-formatados, lógicas pré-prontas de perceber a resiliência como se fosse uma caixa de fórmulas prontas e utilitárias.

Nos estudos da psicologia positiva, a resiliência tornou-se um propósito universal, um conceito mensurável em torno do qual os estudiosos dessa área afirmavam poder, enfim, identificar os atributos psicológicos que definiam um indivíduo saudável, bem-sucedido e funcional num nível ótimo (Cabanas; Illouz, 2022). Nesse indivíduo estariam presentes “[...] níveis altos de inteligência emocional, independência, autoestima, otimismo, resiliência e motivação [...] típicos de pessoas autogeridas” (Cabanas; Illouz, 2022, p. 18).

Ressalvo que os valores pessoais são importantes na promoção da felicidade e nas conquistas de cada pessoa e de uma determinada comunidade. Contudo, ao se pesquisar

sobre resiliência, necessitamos de ir além da perspectiva biológica e psicológica, como se ela estivesse apenas condicionada a fatores intrapessoais.

Cabanas e Illouz (2022, p. 109) fazem um alerta para “[...] o individualismo egocêntrico e possessivo que predomina nas sociedades capitalistas modernas e que enfraquece os tecidos coletivos de cuidado mútuo”.

A partir da década de 2010, um campo de estudos da resiliência começa a pensar fortemente algo do individual para mais social, incluindo fatores ecológicos. Ungar (2010; 2018a; 2019; 2021a) defende fortemente que a resiliência não é apenas uma habilidade individual, colocando uma terrível responsabilidade nos indivíduos, sem pesar os fatores que estão fora dos mesmos. Para esse autor, a resiliência é uma postura, entre nossos recursos e nossas qualidades internas, um cruzo de aspectos intrasubjetivos e intersubjetivos. Como destaca Brasil (2019), a resiliência depende de onde se está, com quem se está e como se está.

Se formos transferir exclusivamente a uma criança a incumbência de superar por ela mesma as condições nocivas - que vai vivenciando e as experiências que ela passa em sua trajetória de vida, por exemplo, do racismo estruturado na sociedade brasileira - não estaremos indo no caminho da resiliência axé participativa de(s)colonial.

Alerta Barros e Ralha-Simões (2016) que é preciso resistir à tentação da não insularização da resiliência como sendo uma questão intrapsíquica e que se tornou tão na moda. Resistir cada vez mais à adversidade, a qual em geral o oprimido conhece como ninguém, não é só uma questão biológica/psicológica, mas que pode ser complementada ou até mesmo substituída por intervenções que estão além do empoderamento individual e que ajudam a conferir *animus* para prosseguir o destino, individual e coletivo, e pugnar por uma sociedade melhor e mais justa.

4.4 NAVEGANDO NAS ONDAS DA RESILIÊNCIA: PROTEÇÃO, ADAPTAÇÃO E TRANSFORMAÇÃO

4.4.1 Primeira Onda: recuperação /prevenção/proteção

Os estudos iniciais da resiliência, segundo Atallah *et al.* (2019) recebeu fortemente a influência das ciências exatas (engenharia e ciências físicas). As estruturas dessas áreas foram transferidas às ciências sociais e a entendimentos biomédicos.

A primeira onda começou na década de 1950 e vai até aproximadamente final dos anos oitenta. Nela, os estudos da resiliência estão baseados na psicologia, na psiquiatria, nos estudos do desenvolvimento da criança no intuito de compreender a resiliência no nível individual, na vulnerabilidade, ou seja, alguns indivíduos passariam por certas experiências adversas e, devido a fatores de proteção, permitiriam a esses sujeitos resistirem às adversidades sem resultados negativos significativos.

Embora esses estudos iniciais da resiliência reconhecessem que os recursos socioecológicos contribuíam para a resiliência de um indivíduo, o foco maior se concentrou em fatores de resiliência interna, como os genéticos e os biológicos.

Para Rutter (1993), a resiliência, em seu início, foi compreendida como atributo inato ou adquirido e as crianças, que apresentavam resiliência, eram classificadas como invulneráveis, ou seja, capazes de suportar adversidades sem sofrer qualquer impacto.

Nesse caso, foram enfatizadas as potencialidades intraindividuais, inatas ou adquiridas. Além disso, informa Atallah (2019) que nesses estudos eram compartimentalizados em disciplinas isoladas que tinham como foco explicar, identificar e compreender como os sistemas se recuperam após exposições a adversidades mantendo-se em ótimo equilíbrio ou um *status quo* desejado que deveria ser protegido por longo tempo.

Nesta primeira onda, segundo Brandão e Nascimento (2019), é utilizada uma abordagem diagnóstica e binária sobre a resiliência, ao avaliar os indivíduos, diante das adversidades. De acordo com o critério escolhido, se definia se haveria ou não resiliência para cada caso.

As perspectivas diagnósticas traziam informações sobre o desfecho, mas não sobre o processo ocorrido durante situações de enfrentamento [...], tratam como uniformes os enfrentamentos das adversidades, sem levar em consideração as particularidades de cada sujeito pertencente a um grupo com o mesmo desfecho (Brandão; Nascimento, 2019, p. 17).

Assim, os indivíduos eram resilientes ou não eram resilientes (invulneráveis ou vulneráveis). O foco estava no desfecho e não nos processos ocorridos.

Como se sabe, um dos dispositivos criado pela modernidade é o binarismo, que constrói o outro mediante padrões pré-estabelecidos. As diferenças eram reprimidas, por não serem aceitas, ou era isto ou era aquilo (sujeito/objeto, mente/corpo, masculino/feminino, ativo/passivo, teoria/prática, humano/animal, primitivo/racionalidade, vulnerável/invulnerável, resiliente/não resiliente, etc.).

Uma crítica é feita por Atallah (2019) para o pensamento expresso na primeira onda. Para ele, as ideias vigentes sobre resiliência podem ser muito boas para explicar a resiliência em realidades materiais, mas não para as realidades sociais. Ressalta o autor que, pesquisas multiculturais de saúde mental, advertem que um fator de proteção promovendo a resiliência em um contexto ou situação cultural, pode causar vulnerabilidade em outro.

Isso fica muito evidente nos casos das crianças de terreiro. Ao usarem seus fios de contas ou guias dentro dos espaços do terreiro, têm nesses adornos uma forma de identificação de cargos na hierarquia dentro da comunidade e/ou dizer qual é o seu orixá, ou um fator protetivo, ao proteger quem os carrega. Porém, nas escolas que estudam, podem ser motivo de chacota, discriminação, devido ao racismo religioso identificá-las como pessoas ligadas ao candomblé, já que esses acessórios frequentemente são associados a “coisas de macumba” ou “religião do diabo”, como informa o babalorixá do Ilê Axé Talabi, quanto algumas expressões corriqueiras e direcionadas às crianças do Ilê Axé Talabi:

[...] macumbeira, demônio, eles relacionam essas coisas com demônio, não sei por quê?! No caso das minhas filhas, de serem, nascerem aqui no terreiro são cheias de símbolos, de fios de contas, e elas vivem com as coisas dos orixás, dos caboclos, então é sempre isso: olha vai queimar no fogo do inferno, é demônio, ou é, enfim, todos, por parte de colegas e, às vezes, por adultos que compõem o corpo da escola (Caçador, entrevista semiestruturada).

Ratificando o que foi explicitado anteriormente, um dado fator promotor de resiliência (proteção, segurança) em uma situação, pode, em outra, causar vulnerabilidade. De modo que não devemos propor panaceias generalizáveis de programas de resiliência sem antes considerar as singularidades dos contextos.

Em síntese, na primeira onda, a resiliência é individual e vista como resultado que ajuda a classificar, hierarquizar e ranquear os indivíduos. Os sujeitos são tidos como resilientes ou não resilientes e são responsáveis pelo seu desenvolvimento, ao modo do empreendedorismo do mercado. Isso tem suscitado muitas críticas à teoria da resiliência por ela estar a serviço do neoliberalismo (Joseph, 2013; Van Breda, 2018).

4.4.2 Segunda Onda: “saltando para frente” - adaptação

Nesta fase, podemos observar uma mudança de paradigma nos estudos da resiliência. Agora, a resiliência em vez de força imutável de uma pessoa ou da capacidade única de um sistema de absorver e se recuperar de uma adversidade ou perigo, o pensamento da segunda onda adota uma abordagem holística e reformula a resiliência como um processo relacional, intergeracional e ecossistêmico decorrente de recursos em mudança e direitos (Ungar, 2010; 2018a; 2019; 2021a; Ungar; Theron, 2019; Atallah, 2016). Houve a mudança do paradigma de centrar-se na capacidade de uma pessoa ou de um sistema a fim de compreender os processos de crescimento, para enfatizar os aspectos contextuais como cultura, comunidade e meio ambiente. “A capacidade individual é muito menos importante do que a qualidade da ecologia social da criança” (Ungar, 2010, p. 425, tradução própria).

Na segunda onda, a resiliência é vista como um processo e não uma capacidade individual. Ungar (2010), com as perspectivas das ecologias sociais da resiliência, desenvolve a ideia de que a resiliência, nos indivíduos, é o resultado de uma combinação de fatores muito mais contextuais do que individuais. A ênfase é dada às relações familiares, às estruturas sociais de serviço (por exemplo educação, saúde, etc.), à cultura e à espiritualidade. Assim, as intervenções de promoção da resiliência vão se concentrar não no indivíduo, mas no contexto, no ambiente em que ele vive.

Com a percepção socioecológica, multidimensional, a resiliência é recolada do individualismo intrapsíquico para uma perspectiva das pessoas interagindo com seu meio ambiente, quando estruturas sociais podem contribuir na promoção da resiliência. Percebo que essa perspectiva dialoga com a abordagem da perspectiva participativa transpessoal de Heron e Reason (1997). Esses autores informam que dentro da visão participativa o florescimento humano (equilíbrio dentro e entre as pessoas ou intrapessoal e interpessoal) é fundamental para melhorar a realização pessoal e social e as redes ecológicas das quais fazemos parte. Porém eles fazem um alerta ao dizer que, na investigação participativa transpessoal, é necessário fazer constantemente uma crítica para que as estruturas sociais, políticas, econômicas, étnicas e de gênero sejam transformadas, em especial, as que constroem e exploram a humanidade (Heron; Reason, 1997).

4.4.3 Terceira Onda: “Centrando nas margens” – Transformação

No pensamento da "terceira onda", as pesquisas se concentram em compreender como os processos de resiliência são moldados por valores humanos, processos sociais desiguais e caminhos de poder. Diante disso, Atallah (2016) indica que essa abordagem está preocupada com a incorporação de perspectivas de justiça social sobre como os processos de resiliência são marcados por desigualdades e pelas consequências de uma história da colonialidade de poder, opressão e privilégio. Segundo Atallah,

A terceira e atual onda de pesquisas sobre resiliência baseia-se em percepções sobre a importância de compreender as dimensões sociais e políticas das adversidades que afetam a vida familiar e comunitária, mas passa de uma ênfase na exploração de caminhos para melhorar as condições, para obter entendimentos para a transformação de sistemas. (Atallah, 2016, p. 96, tradução própria).

Para ele, nas pesquisas sobre resiliência, é importante destacar as percepções mais intersubjetivas do que intrasubjetivas sobre os múltiplos significados do que se pode chamar de resiliência.

[...] os pesquisadores continuam ‘em risco’ de cair nas mesmas velhas armadilhas que as estruturas de vulnerabilidade e proteção caíram décadas atrás na primeira onda, como - mascarando desigualdades sociais levando a interpretações de grupos oprimidos sendo responsáveis por suas próprias vulnerabilidades enquanto grupos privilegiados são merecedores de seus resultados mais ‘resilientes’ (Atallah, 2016, p. 96, tradução própria).

Concordo com Ungar (2019) quando diz que “[...] a resiliência depende mais do que recebemos do que temos dentro de nós” (Ungar, 2019, p. 8, tradução própria). Os recursos que temos, nos quais navegamos, segundo ele, podem mais do que as qualidades individuais e as atitudes positivas.

Defendo que o Ilê Axé Talabi pode ajudar na promoção da resiliência axé nas crianças que nele participam, não apenas protegendo-as, adaptando-as, mas sobretudo trans-formando-as. Segundo Ungar (2019) comunidades socialmente integradas podem trazer muitos benefícios para as crianças por apresentar um número menor de famílias, relacionamentos mais fortes entre membros, bons líderes, instalações e espaços recreativos, menos hostilidade e uma cultura compartilhada.

Ungar (2011) informa ainda que estudos comunitários recentes sugerem que as crianças mudam, se transformam, não só por causa do que fazem, mas como consequência do que seu ambiente oferece.

Assim, os fatores protetivos e de adaptação não são o foco nesta percepção. A resiliência da terceira onda se manifesta nas transformações individuais, familiares, comunitárias, urbanas, nacionais e globais. Mudanças de impacto social para que os indivíduos possam ter mais acesso a opções de direitos e recursos necessários e significativos favorecendo o bem viver para essas pessoas e comunidades.

Indo na contramão do pensamento neoliberal, a resiliência da terceira onda procura fazer uma interconexão entre raça, lugar, classe, gênero e saúde - considerando as dimensões ecossociais e incluindo a “incorporação”, em outros termos, como os corpos contam histórias sobre as condições em que vivem, como também essa onda valoriza o diálogo entre resiliência e justiça social. Isso se deve ao fato de que, na primeira e segunda ondas, foi dada pouca atenção às condições sociais que causam sofrimento, às desigualdades sociais que são construídas por gerações e às multiplicidades de respostas das pessoas diante do sofrimento, desigualdade, discriminação e as diversas formas de racismos, etc.

Atallah (2021) chama a atenção para se buscar as raízes das adversidades para diversas comunidades, por exemplo, negras e indígenas a nível mundial, acompanhando-as na resistência ao colonialismo/colonialidade por parte dos colonizados. Segundo ele

Quando acompanhamos as comunidades desta forma, recebemos a oportunidade de ouvir nas profundezas do sofrimento humano, dividindo a noção de adversidade amplamente aberta, encontrando formas ainda sem nome de adaptar, ou melhor, de transformar sistemas (Atallah, 2021, p. 566, tradução própria).

Assim, nos estudos da resiliência da terceira onda, é fundamental perceber como os processos de resiliência são marcados por injustiças e pelas consequências de uma história de colonialismo e da colonialidade do poder, colonialidade do ser e colonialidade do saber, de opressão e de privilégio.

Atallah, Bacigaluoe e Repetto (2019) informam que no cerne do pensamento de resiliência da terceira onda está “[...] a compreensão de que adversidades e desastres, como todas as outras situações nos mundos da vida humana que se desdobram nas interseções das realidades sociais e materiais, são multidimensionais, multiníveis e raramente moldadas por um fator” (*Ibid.*, 2019, p. 14, tradução própria).

É fundamental não correremos o risco de dar pouca atenção às dificuldades enfrentadas pelas crianças de terreiro, que as impedem de enfrentar os desafios impostos pela colonialidade dos racismos existentes (estrutural, epistemológico, religioso, etc.), dos estados de pobreza, muitas vezes por viverem nas periferias urbanas, das discriminações sofridas pelo seu pertencimento religioso. O contexto e a cultura podem importar tanto e possivelmente mais do que pensamentos positivos, sentimentos ou comportamentos individuais baseados em autoregulação, *mindfulness*, aumento da autoestima, etc.

Uma pesquisa centrada na margem, segundo Atallah *et al.* (2018b, p. 577, tradução própria) “[...] é sobre a mudança das perspectivas dos grupos majoritários para a incorporação das perspectivas das comunidades marginalizadas, por meio da construção de parcerias genuínas, para a transformação de sistemas”.

A partir das contribuições desta onda buscaremos situar a resiliência axê como um exercício de de(s)colonização.

4.5 RESILIÊNCIA AXÉ: – MUDANÇAS DE PERSPECTIVAS SOBRE PRINCÍPIOS E PROCESSOS EM CONTEXTOS DE ADVERSIDADE

Com já explicitado na introdução e na primeira gira, construo a perspectiva da resiliência axé a partir da noção de “ação de fronteira” de Walsh (2005). Ou seja, o desejo, neste trabalho, não está em apenas mudar nomes e/ou conteúdos sobre os estudos da resiliência, ou manter apenas um diálogo com conhecimentos eurocentrados, mas ele tem o objetivo de criar outras noções, outras possibilidades do pensar a resiliência, tentando me mover de outras maneiras e em outras lógicas, a partir das vivências de um terreiro de candomblé e da cosmopercepção iorubá. O axé se expande a partir e além da fronteira. Talvez seja uma forma de nos deseducarmos dos cânones com giros e giras (Rufino, 2021).

Se trago as vivências do Ilê Axé Talabi, como forma de de(s)colonização dos processos de promoção da resiliência fundamentada numa única lógica europeia e estadunidense, estou ciente que esses caminhos não têm resultados previsíveis, mesmo assim, acredito que há trilhas além do que dita a supremacia branca ocidental.

Aposto nas vivências oriundas do terreiro Ilê Axé Orixalá Talabi com suas crianças e com sua comunidade. Elas podem, de certa forma, contribuir para diminuir os

efeitos da violência colonial e da colonialidade para que as crianças de axé usem da força que possuem para o enfrentamento das lutas cotidianas do racismo religioso. Porém como bem lembra Barros e Ralha-Simões (2016, p. 12),

[...] nas nossas vidas pessoais, raramente é possível encarar o destino como um tranquilo caminhar, para a felicidade, pois iremos invariavelmente encontrar um caminho sinuoso, cheio de vicissitudes, em que a própria experiência de outras situações difíceis resolvidas anteriormente com êxito não nos dá imunidade face à incerteza sempre à espreita.

Portanto é fundamental que os novos estudos da resiliência tragam as vozes das crianças e mostrem que a infância não é idêntica ou universal. Que o adultocentrismo não seja o referencial para entendê-las ou escutá-las. As crianças de terreiro são resistentes a novas formas de colonialidade e que, sendo transgressivas/insurgentes ao projeto de ordem colonial, possam, por meio da resiliência axé, falar sobre suas estratégias de sustentação de suas dignidades existenciais e, no contexto em que vivem, sejam potentes na desestabilização do projeto neoliberal de morte, sofrimento e impossibilidades alimentados pelo racismo religioso.

Questiono os padrões de comportamentos indicadores de resiliência nos diversos manuais com suas receitas universais. A partir do momento que você não sabe o que é possível ao outro, você tem como pré-determinar, instituir um destino. No entanto, ao criar um espaço para dúvida, cria-se frestas (Rufino, 2019). Acredito que são nesses espaços que os processos de cocriação (Ferrer, 2017) surgem como possibilidades de mudanças e de acontecer a resiliência axé.

A palavra axé assume o papel de potência transformadora de toda produção teórica e analítica deste trabalho, pois ela desloca a perspectiva da resiliência do campo do bem-estar colocando-a no campo do bem viver, no campo do bem comum. A resiliência foi metamorfoseada pela potência vital do axé, para isso a tomei como base (Santos, 2008; Sàlami; Ribeiro, 2015), pois, por meio dessa força vital, os povos negros oriundos das Áfricas e os/as afrodescendentes foram capazes de resistir há mais de 500 anos aos massacres oriundos da colonização. O axé é a força vital que nos mantém vivos! Para Abiodun (1994), o axé foi o fenômeno estético-religioso mais importante para sobreviver à escravidão transatlântica.

Na concepção de Vega (1999) o axé é a energia que faz:

[...] a água fluir reconhecendo a existência do orixá Iemanjá, relâmpagos e trovões rugem a essência do orixá Xangô, o ferro é forte e inflexível representando o poder do orixá Ogum. [...] o axé está presente em todas as coisas vivas, ele invisivelmente nos cerca e nos envolve e é geralmente testemunhado nos momentos espirituais mágicos quando o potencial criativo salta além dos limites esperados. Axé está presente em todas as coisas, ele se manifesta por meio da natureza como os elementos que nos dão vida. É o sagrado elemento que está dentro de cada divindade que é a personificação da natureza. É a essência divina que permite que o potencial voe além dos limites (Vega, 1999, p. 56, tradução própria).

A resiliência axé é processo e não produto, flui nos interstícios e aberturas deixadas pelas feridas da colonialidade (Carballo; Mignolo, 2014), na insistência de cocriações do bem viver (Acosta, 2016; Krenak, 2020; 2022). Nesse sentido, segundo Simas e Rufino (2018, p. 14), “A resiliência é a virtude dos que atravessaram o mar a nado por cima de dois barris. Quem atravessa a calunga grande certamente não se desencantará na praia. A vida nas bandas de cá parte da invenção do mundo como terreiro”.

Ao movimentar a cosmopercepção iorubá para este trabalhado, estou trazendo a espiritualidade que se confunde com trans-formação humana. Elas estão na mesma dimensão que estou chamando de promoção da resiliência axé, ou seja, tento, a partir das perspectivas africanas, encontrar diferentes formas de nos relacionarmos com o sagrado, pisar caminhos que nos possibilitem experimentar sentidos outros de ser, pensar, agir e estar no mundo, que promovam a resiliência axé, que afetem as crianças do Ilê Axé Talabi e dessa forma, afetem o mundo.

Ao pensar formação humana, enquanto espiritualidade, enquanto promoção de resiliência, é preciso utilizar também uma perspectiva de integralidade. Isso significa que todos esses processos possuem interdependência, isto é, há várias dimensões operando que são as multidimensionalidades nas crianças do terreiro. Neste trabalho, entende-se como formação humana algo que está muito além do horizonte restritivo e técnico da resiliência para formação da cidadania, para o mercado de trabalho, etc., o que requer pensar a resiliência de forma mais complexa.

Brasil (2019) ao descolar uma visão participativa integral aos processos formativos da resiliência, tomando como base Ferrer (2017), concebe-os coemergindo das relações de interdependência entre aspectos de cocriação intrapessoais, cocriação interpessoais e cocriação transpessoais.

A cocriação intrapessoal consiste na participação colaborativa de todos os atributos humanos - corpo, energia vital, coração, mente e consciência – na construção da resiliência (Brasil, 2019, p. 78). Esta dimensão está fundamentada no princípio da equiprimacia, segundo o qual nenhum atributo humano é hierarquicamente superior a qualquer outro (Ferrer, 2017). “Rompe-se com a tendência de considerar a resiliência como um fenômeno meramente ‘psicológico’, dissociado, por exemplo do corpo” (Brasil, 2019, p. 78).

A cocriação interpessoal emerge de relações cooperativas entre seres humanos que crescem como pares no espírito de solidariedade, respeito mútuo e confronto construtivo. A equipotencialidade fundamenta essa dimensão. (Ferrer, 2017). As crianças têm formas distintas de navegar e negociar interagindo com sistema biopsicossocial-ecológica e o espiritual (cosmopercepção iorubá), com sua cultura e contexto, com seres humanos e extra-humanos nos processos de promoção da resiliência axé.

A cocriação transpessoal refere-se à interação dinâmica entre seres humanos corporificados e o mistério no surgimento de insights espirituais, práticas, estados e mundos. Essa dimensão é fundamentada no princípio da equipluralidade (Ferrer, 2017). Essa dimensão contribui para expansão das perspectivas da resiliência que não separa humano do extra-humano, considerando que todos esses elementos podem ser mobilizados no processo de cultivo do bem viver.

Defendo a perspectiva dos processos de promoção da resiliência como axé de(s)colonial participativa nas crianças do Ilê Axé Orixalá Talabi ao perceber a resiliência como um processo que mobiliza aspectos interiores (intrapessoais incorporados) interconectada com seres humanos e extra-humanos como orixás e encantados (interpessoais). Além da dimensão transpessoal, possibilitando aberturas para a dimensão da transcendência, presente por exemplo nas manifestações / incorporações das entidades no contexto da cosmopercepção iorubá.

É o que podemos observar na fala do babalorixá, ao nos relatar práticas espirituais do terreiro com as crianças quando elas aprendem o que pode ajudá-las no enfrentamento, superação e resistência às adversidades, ou melhor, nos processos de promoção da resiliência axé. Ao dar ênfase à ancestralidade, ele diz:

O nosso contexto de ancestralidade ele é dinâmico, então quando a gente fala de uma ancestralidade, quando a gente escuta a palavra ancestralidade, se a gente ouvi-la na perspectiva ocidental, a gente só pensa em tudo que está relacionado ao passado, mas não é assim! Na

nossa prática cultural, a ancestralidade é como se fosse uma ferramenta de fortalecimento do seu próprio ser, então vai ter aspectos do passado, ou seja, vai ter o que nós chamamos de Eguns ou Èsá³⁵ que são nossos descendentes mais velhos que já viveram e por eles chegamos até aqui. Vai ter os nossos mais velhos vivos, que são nossas mães, nossas avós, nossas tias, que estão aqui e que nos formam ainda e que nos promovem ainda o conhecimento ancestral e vai ter os que virão, ou seja, nós, dentro da perspectiva do culto da Jurema e do orixá, faremos a prole, como o povo diz! Ou seja, as crianças que virão, darão continuidade. Então ancestralidade pra gente é um todo! Não é um aspecto do passado, não! É um aspecto do passado, do hoje e do futuro, então como é que na prática elas entendem isso? Vendo esse todo se relacionar. Então quando nós, quando as crianças estão aqui, nós vamos fazer um ritual no Balé, que é um local, que na nossa tradição na nossa casa nós adoramos os Èsá que são os ancestrais divinizados, seja os avós, os bisavós, os meus pais que são fundadores desta casa, então quando nós vamos lá, fazer a adoração, fazer o culto, nós estamos lidando, nós estamos adorando e fortalecendo essa perspectiva de uma ancestralidade que já foi, de ontem. Quando nós, quando elas, as crianças participam do culto ao orixá, do culto à Jurema Sagrada, quando elas participam de uma feitura de santo, quando elas participam de um presente pra Oxum e pra Iemanjá, nós estamos tratando, cuidando e adorando a ancestralidade presente, ou seja, ali está o pai dela, a mãe dela, os vivos, a avó, o tio, a tia, todos fazendo adoração à natureza. Então esse é o aspecto da ancestralidade que elas vivenciam no presente. E quando nós estamos preparando os futuros, ou seja, quando iniciamos um iaô, quando nós iniciamos um abiã, elas próprias quando são iniciadas, nós já estamos trabalhando numa perspectiva de ancestralidade no futuro. Quando uma mulher tá grávida na comunidade que os ritos são feitos pra que aquela gravidez seja de axé e que aquela criança chegue com saúde, isso é uma perspectiva de ancestralidade pro futuro. Então é na prática da cultura e dos rituais que ela pode, que a criança vivencia a ancestralidade relacionada ao passado, a ancestralidade do presente e a ancestralidade do futuro (Caçador, entrevista semiestruturada).

Nas palavras do babalorixá, podemos perceber que o tempo para a comunidade do Ilê Axé Talabi é não linear, não cronológico, sem seguir a linha passado, presente, futuro, conforme observado na segunda gira. Importante lembrar que, nessa perspectiva, quando a criança vai adorar o orixá Oxum elas aprendem dentro de uma dinâmica de espiritualidade coparticipativa integral de(s)colonial, com os que já se foram e que permanecem ainda, os que estão e os que virão. Falar em ancestralidade e resiliência axé é um processo de encantamento diante dos desencantos do mundo.

Uma abordagem participativa abraça uma visão pluralista de espiritualidade ao aceitar o papel formativo de fatores contextuais (Ferrer, 2017). O que nos permite

³⁵ Segundo o babalorixá, Eguns ou èsá se refere aos ancestrais da comunidade, isto é, aos parentes já mortos.

sentirpensar a importância desse elemento na elaboração do constructo da resiliência axé contribuindo com que as crianças do terreiro naveguem e negociem, por meio de diferentes formas de se comunicarem, o que precisam para o bem viver, porque a resiliência axé percebe que uma vida com circunstâncias diferentes, exigem estratégias diferentes. É a “[...] ginga como equilíbrio para a sobrevivência” (Simas; Rufino; Haddock-Lobo, 2020, p. 82).

Defendo neste trabalho a resiliência axé como processo de encantamento e força de transgressão, processo esse que reflete a influência da cultura iorubá na nomeação de processos de promoção da resiliência. Individualmente ou em grupo, as crianças podem optar por resistir, a não se adaptar às normais culturais dominantes utilizando-se dos recursos do próprio terreiro em benefício de suas próprias estratégias de enfrentamento.

Exemplificando sobre o que acabei de escrever, trago o relato do babalorixá, que, durante o momento de entrevista, nos contou sobre o que aconteceu com uma das crianças do terreiro na escola em que estuda.

Na semana santa, eles fizeram uma atividade na escola, fizeram um suco kisuk³⁶, colocaram numa garrafa pet dizendo que era sangue de Cristo e um pedaço de pão, que era o corpo de Cristo, elas pegaram isso e prontamente, a criança, que tem sete anos, disse: “Oh professora isso nem é o sangue de Cristo, isso é kisuk, isso nem é corpo de Cristo, isso é pão”, e aí a professora: “com certeza, você tá certa”. “Mas a gente vai comer o corpo de Cristo que nem a gente come a galinha do santo?” Veja, ela acolheu o corpo de Cristo, o corpo de Cristo que tava sendo tratado ali, ela acolheu tanto, que disse “é igual a galinha do santo, tem sangue, tem carne e a gente come normal”. Então ela prontamente comeu e bebeu o suco, suco de uva e o pão. Sendo que o rapaz que faz a portaria da escola, a sala dela é do lado! Viu alguns alunos não comerem naquele momento e levaram pra casa, aí o rapaz disse pra ela: “você não vai levar, não? Você não vai levar não, por que você é macumbeira? Veja ela não levou porque já tinha comido e bebido na sala de aula! (Caçador, entrevista semiestruturada).

Nas diferentes circunstâncias da vida, serão exigidas diferentes estratégias de resiliência. Percebe-se que a criança usou o próprio conhecimento da ancestralidade, o que ela tinha aprendido no terreiro, como estratégia para lidar com uma situação de adversidade, ao relacionar o símbolo (sangue e corpo de Cristo) pelo qual ela foi violentada com o símbolo sagrado dela (galinha do santo). A criança, naquele momento, optou por não resistir, já que ela bebeu e comeu para se sair daquela situação de

³⁶ É uma referência do “KI-SUCO”, uma marca brasileira que por muitos anos foi sinônimo de suco em pó no Brasil.

adversidade, porém ela navegou até um recurso que estava acessível e que era significativo para ela (conhecimento do terreiro - galinha do santo) e o utilizou como proteção e promoção da resiliência axé.

A força de Exu Alágbára aquele que é “[...] forte, poderoso, incansável; aquele que influencia a vida das pessoas para que sejam mais fortes” (Sàlámì; Ribeiro, 2015, p. 141) contribui para a promoção da resiliência axé nos processos de trans-formação humana em crianças do Ilê Axé Orixalá Talabi pela revitalização do axé, “[...] força que constitui um valor supremo e determina o ideal do viver forte nos planos material, social e espiritual (Sàlámì; Ribeiro, 2015, p. 43).

Concluo este item trazendo uma toada que Flores, copesquisaDORa deste trabalho, pediu para cantar no final da entrevista. Essa toada é cantada pelo mestre João da Mata (mestre que se apresenta no culto da Jurema Sagrada do Ilê Axé Talabi). É por meio da tronqueira - tronco de uma árvore sagrada - que é feito o elo entre a ciência encantada da Jurema do mestre que se liga ao discípulo trazendo-lhe força e firmeza nos trabalhos da casa e da mesa de Jurema.

“Minha tronqueira sagrada, aonde eu peço socorro, essa raiz é potente passa por cima do morro, passa por cima do morro, passa por cima do morro” (Flores, Entrevista semiestruturada).

4.6 REDE DE PROCESSOS E FATORES DE PROMOÇÃO E PREVENÇÃO (RPFPP) DA RESILIÊNCIA AXÉ

Pesquisadores e pesquisadoras do International Resilience Project (IRP), realizado em catorze comunidades nos cinco continentes, a partir das narrativas de adolescentes, identificaram sete fatores e processos protetivos que encaminhavam adolescentes para um crescimento psicológico (Libório; Ungar, 2010; Ungar, 2018a). Para Ungar e toda sua equipe, caso fôssemos montar algum programa de resiliência, esse deveria contemplar: (1) Construir relacionamentos que ofereçam apoio (2) Fornecer experiência de poder e controle pessoal, (3) Incentivar identidades poderosas (4) Experiência de justiça social (5) Melhorar o acesso às necessidades básicas (6) Sentido de pertencimento, responsabilidade pelos outros, espiritualidade e finalidade de vida (7) Pertencimento cultural e raízes históricas.

O desafio é de como fornecer às crianças o máximo possível de acesso a esses sete fatores. A pesquisa (IRP) mostrou que, quando as crianças e os adolescentes estão realmente com algum conflito, elas precisam de uma combinação de alguns ou de todos os sete fatores. Problemas multidimensionais (por exemplo, traumas graves, violência familiar, *bullying*, racismos, pobreza, etc.), as soluções também terão que tocar múltiplas partes da vida das crianças e dos adolescentes.

Segundo Ungar (2018a), grandes programas que constroem resiliência são mais úteis quando incluem esses processos protetores. Conforme Libório e Ungar (2010) “[...] os sete fatores e processos são dinâmicos, interagem entre si e podem expressar de diferentes formas através do tempo” (Libório; Ungar, 2010, p. 482).

Dialogando com o campo, trago alguns dados/narrativas que evidenciam que o Ilê Axé Orixalá Talabi traz esses itens elencados acima nos processos de promoção da resiliência axé de suas crianças, a partir das atividades de trans-formação humana realizadas no terreiro.

1) Construir relacionamentos que ofereçam apoio.

Os relacionamentos significativos, no Ilê Axé Talabi, incluem redes intersubjetivas compostas por membros familiares de sangue, grupo de pares, adultos da comunidade, seres extra-humanos: ancestrais, encantados, folhas, animais, etc., amigos íntimos (associados ao suporte emocional, experiências de confiança, amor, cuidado e compaixão). Ademais, o Ilê Axé Talabi desempenha o papel de núcleo de apoio a diferentes dificuldades (físicas e espirituais) enfrentadas pelos moradores do seu entorno.

Como foi visto na segunda gira, a ideia de *ẹgbẹ* - sociedade, comunidade, corporação (Menkiti, 1984; Frias, 2019), na tradição iorubá, é de grande importância para ajudar a criança a desenvolver a noção de pertencimento, dela fazer parte de uma família, além da consanguínea. Esse espaço comunitário é capaz de trazer para as crianças a percepção de se sentirem protegidas, por estar junto de sua ancestralidade. De enfrentar e falar sobre o racismo religioso nesse coletivo.

As crianças do Ilê Axé Talabi têm como fonte de apoio os pais e as ancestralidades que compõem o terreiro, como observado nas falas de duas crianças, ao me relatar o que fariam diante dos casos de discriminação/racismo na escola.

Aqui no terreiro eu dizeria a mainha, aí mainha provavelmente me dizeria pra eu dizer pra os orixás ou pra mãe Puerê³⁷. Eles iriam me proteger, afastar essa amizade que fez isso, é ... cortar os laços, digamos, cortar os laços, é ... tipo, se ele continuar fazendo isso, eles vão me dizer o caminho e eu vou ter que seguir o caminho, mesmo que seja cortar a amizade, eu vou cortar a amizade (Exu, entrevista semiestruturada).

Sim! Existe... existe pessoas que me ajudam a passar por isso e são a ialorixá e o babalorixá. Porque eles estão abertos ali para falar sobre tudo com a gente e para nos ajudar nas nossas dificuldades. E eles conversam com a gente sobre isso em alguns encontros que a gente tem, e eles falam sobre essa intolerância religiosa. E se a gente quiser a gente pode ir lá e falar e falar que sofreu isso que eles vão nos ajudar e vão nos dar conselho. [...] E a coisa que me ajuda, eu acho que são os orixás. Cada dia mais que eu conheço deles eu acabo não ligando para o que essas pessoas falam (Silêncio, entrevista semiestruturada).

Além da família, os orixás, os encantados, por exemplo, operam como apoiadores e construtores de vínculos que potencializam os processos de cuidado para com as crianças. Os processos e fatores protetivos se dão nas inter-relações com toda uma rede complexa entre humanos e extra-humanos que se movem de maneira a contribuir na cocriação de modos de vida mais saudáveis.

2) Fornecer experiência de poder e controle pessoal.

Todas as pessoas têm o direito de tomar decisões sobre coisas que mais importam para si e precisam ser capazes, também, de resistir, quando os outros tentam tomar decisões por elas as quais não sejam de seu interesse. Projetos de programas que constroem resiliência serão mais eficazes se pensarem seus objetivos de forma a ajudar as crianças e os adolescentes a aumentar seu senso pessoal de poder dando-lhes oportunidades reais de tomar decisões por si mesmos (Ungar, 2018a).

Para os iorubás, a bravura e a capacidade do enfrentamento promovem segurança e inspiram confiança e respeito. “Essa virtude, como todas as demais, é uma qualidade do ori e tem morada no peito, *okàn*, lugar físico do conhecimento, da sabedoria por caminhos da intuição (percepção intuitiva) e do impulso para a ação” (Sàlámì; Ribeiro, 2015, p. 118).

As atividades vivenciadas no terreiro ajudam as crianças a enfrentarem qualquer tipo de discriminação e de racismo religioso. “Viver e compreender a cultura de matriz africana e afro-indígena e poder vivenciar em sua totalidade no terreiro de candomblé é

³⁷ A criança se refere à entidade do culto da Jurema da casa. Pomba Gira Cigana Puerê, muito respeitada e querida pelos/pelas participantes do terreiro.

o que empodera e o que cria sustentabilidade, dando força e compreensão do que é o mundo a partir desse lugar” (Ewè, entrevista semiestruturada).

Uma experiência de poder e controle pessoal foi relatada pelo babalorixá durante a entrevista, ao revelar um dos resultados do I Encontro Nacional de Crianças de Axé, promovido e realizado no ano de 2017, no espaço do terreiro.

Mas como a gente observa de fato o resultado dos encontros? Um dos exemplos, por exemplo, é você ver a possibilidade de uma criança cobrar na escola algumas atividades que estão relacionadas a cultura dela. Vou dá o exemplo de Silêncio³⁸. Teve a feira de ciências e Silêncio, já disse: “não, eu vou falar sobre os tambores”. Aí Silêncio levou os tambores. A gente ver isso como fruto do encontro, porque ele nunca antes do encontro, tinha tido essa força, poder de empoderamento, de chegar pra professora “vou trazer meu tambor!”. Mas a gente tratou disto aqui! Dos tambores nas escolas, ele ouviu de uma mais velha, dizendo! Inclusive uma velha de outro Estado dizendo: “Olhe leve o tambor, leve o berimbau, leve o maracá pra sala de aula quando tiver uma atividade”. Ele guardou aquilo! Quando ele veio dizer a gente, que na feira de ciências ele queria levar o ilú, a gente na hora fez essa conexão à vivência de Nangetu, que foi Mametu Nangetu³⁹, lá de Belém que disse na vivência dela, ela tava fazendo marionetes e eram marionetes, como eram de garrafa pet eram atividades de reciclagem, faziam barulho como se fossem chocalhos e aí ela trouxe como se fosse referência dessa atividade pode ser feita na escola e falou da importância dos nossos símbolos musicais, dos nossos instrumentos ocuparem o lugar da escola, então foi uma sabedoria que transmitiu que o alcançou (Caçador, entrevista semiestruturada).

Assim, uma das práticas realizadas dentro do terreiro deixou marcas de poder e de controle pessoal ao participante Silêncio, possibilitando que ele pudesse se expressar cobrando do corpo discente, dos diretores, a realização do seu desejo, sobretudo de falar sobre a sua cultura, de levar símbolos do terreiro para o espaço escolar.

3) Incentivar identidades poderosas.

O processo de formação de identidade é uma coconstrução por meio de interações em espaços discursivos mútuos, como também nos tornamos o que somos pelo que os outros nos dizem. Toda criança merece se ver como poderosa, se perceber respeitada e valorizada por outras pessoas em sua família, na escola e na comunidade em que vive. Programas que promovem a resiliência devem criar oportunidades para que as crianças

³⁸ Silêncio foi o nome escolhido por um dos coparticipantes desta pesquisa.

³⁹ Mametu Ngetu (Oneide Monteiro Rodrigues), conhecida como Mãe Nangetu, é fundadora do terreiro de candomblé de tradição bantu “Mansu Nangetu Mansubando Kekê Neta”, em Belém do Pará.

conheçam melhor a si mesmas, oferecendo-lhes espaços seguros para se expressarem e demonstrarem seus pontos fortes aos outros (Libório, Ungar, 2010; Ungar, 2018a).

Dentro do espaço do terreiro, ouvi várias vezes o babalorixá falar que não há ancestralidade mais velha do que adorar a natureza.

Quando a gente por exemplo vai ao rio presentear, quais são os povos que vão ao rio levar presente atualmente? Quando eu digo levar presente pra gente, são riquezas, são coisas boas, nós partilhamos a dança, o cântico e ainda vamos ao rio! O rio, a fonte é a essência da vida, sem água não há vida! Então o fato de levar a criança ao rio todo julho pra presentear Oxum, já faz ela vivenciar esses três níveis de ancestralidade passado, presente e futuro, que ela sabe que a água é antiga, que ela sabe que Oxum é antiga, que ela escuta das mais velhas, mas é tão antiga que nós estamos indo lá até hoje. Então o aspecto de ancestralidade quase que vivo, orgânico, ele vai acontecendo a todo momento, a todo momento... e isso vai constituindo, não a ideia, mas o conceito, a condição de ancestralidade. A gente não trabalha com ideia de ancestralidade, a gente trabalha com a condição do ser ancestrálico, a condição do ser ancestrálico, é justamente esse movimento de integrar o passado, o presente e o futuro dentro da criança (Caçador, entrevista semiestruturada).

Nas práticas educativas de terreiro, a ancestralidade é elemento aglutinador e de grande importância na organização. Um provérbio iorubá diz: “somente nos tornamos verdadeiramente quem somos ao lançar nossos olhares sobre os ombros daqueles que chegaram antes de nós. Lembrar-se daqueles que vieram antes de nós é uma obrigação sagrada”. Assim, a ancestralidade é a coluna central dos ensinamentos iorubás.

4) Experiência de justiça social.

Ungar (2019) destaca que a justiça social também é um importante recurso para a promoção da resiliência. Quanto mais se promove a justiça social, mais as crianças poderão ser resistentes em suas trajetórias de vida. Ele acrescenta que

[...] mude o seu mundo primeiro, encontrando os relacionamentos que o nutrem, as oportunidades de usar seus talentos e os lugares onde você vivencia a comunidade e apoio governamental e justiça social. Depois de ter isso, seu mundo vai ajudá-lo a ter sucesso mais do que você jamais poderia ajudar a si mesmo (Ungar, 2019, p. 11, tradução própria).

Para Libório e Ungar (2010, p. 482)

[...] ao expandir seus relacionamentos, os adolescentes desenvolvem a capacidade de, individualmente e coletivamente, reivindicar seus direitos. Vivências de preconceito e de não acesso aos privilégios

político-sociais funcionam como catalizadores de conscientização, resistência, solidariedade, crença em um poder espiritual e enfrentamento da opressão.

Assim, a justiça social requer que os direitos e os deveres das pessoas sejam respeitados e garantidos de forma equânime.

O sentimento de justiça está muito presente nas vivências do terreiro, nos ensinamentos passados dos mais velhos para os mais novos. Pude constatar isso no relato de uma das copesquisaDORas, quando explicou a orientação que deu a uma de suas filhas que sofria, já com sete anos, racismo religioso na escola, porque, como estava em obrigação no terreiro, ia com roupas brancas para as aulas.

Eu ensinei também pra ela a respeitar as religiões das outras pessoas, pra ser respeitada. Como na escola também tinham evangélicas, eu dizia a ela não se importe com o que as pessoas dizem. Se falassem, diga sou do axé. Você é catimbozeira? Não, porque catimbó é nome de outras coisas não é a nossa religião. A nossa realidade é eu sou do axé (Borboleta Iansã, entrevista semiestruturada).

A ialorixá me informou que o Ilê Axé Talabi possui um corpo jurídico formado por filhos e filhas do terreiro que são advogados e advogadas. Quando as crianças passam por situações de discriminação nas escolas, esse corpo jurídico é acionado para acolher essas demandas e receber o apoio dos órgãos públicos competentes.

[...] porque é como eu disse, a gente precisa saber até onde essa violência agravou em nossas crianças ou em qualquer uma delas, porque se a gente não está nesses cuidados, obviamente nós vamos ter uma criança doente emocionalmente ou desenvolvendo qualquer dano grave emocional crise de pânico, depressão, ansiedade, que é o que de imediato vai acontecendo, aquele medinho de ir pra escola, aquela falta de ar, já é um desdobramento dessa violência (Pombogira, entrevista semiestruturada).

Esse sentimento de justiça social está tão arraigado em algumas crianças do Ilê Axé Talabi, como observado na fala de Ayana (nove anos) ao comentar, se teria alguém ou algo no terreiro que ela pudesse se apoiar diante das situações de discriminação/racismo religioso em sua escola. “Procuraria mainha, porque, qualquer coisa, ela pode falar pra justiça e prender os pais da pessoa se for um negócio religioso” (Ayana, entrevista semiestruturada).

A criança distingue perfeitamente a questão religiosa “se for um negócio religioso” de outras questões que, porventura, venha acontecer. Ela tem certa consciência das leis que podem lhe proteger das ações do racismo religioso.

5) Melhorar o acesso às necessidades básicas.

Libório e Ungar (2010, p. 482) fazem referência à possibilidade de crianças e adolescentes acessarem “[...]estruturas sociais que garantam assistência financeira e a concretização de necessidades básicas (alimento, abrigo, roupas, acesso a cuidados médicos e educação de qualidade e emprego)”.

O Ilê Axé Talabi não só oferece o acesso de suas crianças às necessidades materiais, básicas, mas a toda a comunidade que vivem em torno do Ilê. No dizer da ialorixá: “o princípio comunitário está além dos portões do terreiro” (Pombogira, entrevista semiestruturada).

Neves (2019), ao trazer em seu artigo um pouco da história do Ilê Axé Talabi, conta que as ações do terreiro visando oferecer ajuda vêm desde a sua fundação.

Os problemas existentes na comunidade nunca foram negligenciados por Mãe Dada de Oxalá, que, como uma matriarca, estava sempre em busca de caminhos e alternativas para viabilizar a promoção da dignidade humana das pessoas de forma ampla. Assim, ela e seu marido construíram pequenas casas no terreno em que está instalado o terreiro, com o intuito de obterem uma renda extra para complementar o orçamento familiar. Entretanto, os relatos dos mais velhos contam que tais casas serviam, na maior parte das vezes, para abrigar mulheres em situação de violência doméstica, como forma de poderem se proteger com os filhos e saírem da condição de opressão em que estavam inseridas. Mãe Dada era professora, e por tal razão, fundou uma escola em seu terreiro, o que ocasionou um período de muita movimentação na casa e permitiu que ela pudesse compreender outros direcionamentos dados pelas divindades que cultuava. Assim, para além das atividades da escola, eram realizadas no terreiro atividades de formação com as crianças da comunidade e suas respectivas famílias (Neves, 2019, p. 43).

Como dito, o terreiro se apresenta como espaço que vai muito mais além da sua função espiritual. Como também podemos perceber na fala do babalorixá que explica que, quando as crianças enfrentam algum tipo de violência de racismo religioso, há todo um movimento de cuidado em torno delas.

No nosso caso, especificamente, nós temos um posto de saúde aqui próximo da comunidade, desde a época de minha mãe que faz determinadas ações em conjunto, então por exemplo quando tem campanha de vacinação, o terreiro vira um espaço de vacinação e esse posto tem psicólogo, tem acompanhamento psicológico. Então a psicóloga de lá que é nossa consulente que vem na casa, a gente faz essa troca, quando a gente, quando se ver que é necessário que essa criança também ingresse nesse cuidado psicológico, essa profissional que nos apoia é acionada para que seja feita, a parte ritual e que ela tome conta

desta parte psicológica da criança (Caçador, entrevista semiestruturada).

Dentro das ações que formam bons programas de promoção da resiliência, há a necessidade de estabelecer uma relação balanceada entre o senso pessoal de responsabilidade com o dever e compromisso com a comunidade. É o que exponho no próximo item.

- 6) Sentido de pertencimento, responsabilidade pelos outros, espiritualidade e finalidade de vida.

Programas de promoção de resiliência que ajudem crianças a vivenciar o sentimento de pertencimento são propensos a ter um impacto maior e a sustentar a participação delas. A resiliência depende de mais do que apenas relacionamentos. Pessoas de todas as idades precisam experimentar um sentimento de pertença.

[...] encontramos um sentimento de pertença através da nossa família alargada, grupo de pares, clã, tribo ou país. Não importa como consigamos esse senso de conexão com os outros e com o lugar, um sentimento de pertencimento tem o potencial de trazer consigo um propósito de vida. Pode até promover um senso mais profundo de espiritualidade. [...] esses sentimentos nos sustentam durante tempos difíceis, mesmo quando tudo o que nos resta é a representação mental (ou seja, uma lembrança) de como era ser parte de uma família ou comunidade. Saber que nossas vidas importam para os outros e sentir um senso de conexão por causa disso é uma força poderosa para prosperar quando nossas vidas estão cheias de desafios e nosso bem-estar está ameaçado (Ungar, 2018a, p.50, tradução própria).

O princípio comunitário é um dos eixos das práticas do Ilê Axé Talabi e é comum passar para suas crianças seu sentido para a vida. “A gente sempre tenta, tipo mostrar pra eles, excluindo o individualismo, que aqui no terreiro, a gente não tem essa questão do individualismo, é tudo muito sempre o coletivo, as ações são coletivas, tudo que a gente faz é a partir do coletivo” (Ewè, entrevista semiestruturada).

Pude observar, nas minhas andanças pelo chão do terreiro, que o sentido de pertencimento, responsabilidade pelos outros, espiritualidade e finalidade de vida é algo comum nas ações dos que compõem o Ilê Axé Talabi e como é repassado dos mais velhos para os mais novos. Diz uma das mais velhas do terreiro:

[...] o compartilhamento do alimento, que é muito importante, e é o que a gente ensina, tanto para nossos filhos, como para nossos netos e para todas as crianças de Axé, é isso que a gente aprende no Ilê e a gente tem

que passar essa sabedoria, esse conhecimento para ele, tanto para os adultos como para as crianças (Ventania, entrevista semiestruturada).

Também é muito comum os integrantes do terreiro, mais velhos, adultos, jovens e crianças, ao adentrar o espaço sagrado ou antes de pedir a bênção a um mais velho, tocar o chão.

Então, o tocar no chão que a gente fala é saudar o orixá, saudar a terra, saudar o orixá. É a primeira coisa que a gente faz quando chega no nosso Ilê, saúda o chão que é a nossa terra, pra gente saudar pra gente saudar os orixás. É isso aí que significa, tocar no chão é o respeito com o orixá com a terra e com a natureza, porque se você não toca no chão, você não dá reconhecimento para o orixá que você está chegando, que até também eu posso até falar um pouco, que quando a gente toca no chão, a gente está fazendo a representação, cheguei no Ilê, tocamos no chão, é o respeito com os orixás, com a mãe e o pai da casa e quando a gente saúda, quanto tá cantando para uma entidade, que a gente saúda o orixá, eles sabem que a gente está ali presente, pela nossa força, pela nossa voz, porque se a gente não canta, se a gente não louva, o orixá não vai entender e nem vai ouvir que você está implorando a chegada dele, porque se a gente canta, os ogãs⁴⁰ tocam, tem que tocar, a maraca toca, o abebê⁴¹ toca, é para eles sentir a presença, que a gente tá implorando a chegada dele que isso é muito importante, o tocar de chão é isso aí! O respeito com a natureza e o orixá (Ventania, entrevista semiestruturada).

O chão é a leitura e a conexão entre mundos que nos convida ao reconhecimento que estamos interconectados com tudo, por isso somos também responsáveis com o todo (Rufino, 2021).

7) Pertencimento cultural e raízes históricas.

Refere-se à identificação com um conjunto de crenças e normas grupais que possibilitam fator de proteção quando se experimenta discriminação, marginalização, estresse (Ungar, 2015).

Para Yasui *et al.* (2015), a identidade étnica é um fator intrapessoal de resiliência que promove o desenvolvimento saudável da juventude de minorias étnicas. É a partir dela que um indivíduo deriva o seu senso de filiação a um grupo étnico em combinação com o significado emocional e a valorização dessa filiação.

As crianças do Ilê Axé Talabi enfrentam desafios de navegar entre culturas dominantes e tradicionais dentro de um contexto de opressão e discriminação histórica e

⁴⁰ Pessoa, geralmente homem, responsável pelo canto e pelo toque nos rituais de Candomblé ou Umbanda.

⁴¹ Leque de forma circular que é um dos símbolos dos orixás Oxum ou Iemanjá.

contemporânea. Trazer o senso de identidade pessoal ancorado na identidade étnica e/ ou cultura étnica pode ter implicações significativas para o seu existir no mundo.

Isso é o que podemos constatar no relato de Ewè, mãe de Ayana, duas copesquisaDORas desta tese.

Uma vez uma menina da sala dela, disse para outra amiga, mais próxima dela, que Ayana e a mãe dela eram macumbeiras. A reação de Ayana foi de chegar pra menina e dizer que tinha orgulho e adorava a religião dela e se ela falasse alguma coisa, ela iria levar até a diretora (Ewè, entrevista semiestruturada).

Outro relato que me chamou atenção foi o de Flores, mãe de Silêncio, ao falar sobre os ensinamentos que seu filho aprende / aprendeu no terreiro para poder ajudá-lo no enfrentamento das situações de discriminação religiosa, assim como no seu processo de florescimento enquanto ser de axé.

Eu acho, não, eu tenho certeza que é o que eu passo para ele é que ele tem que ter primeiro respeito, né? Entre os colegas da sala de aula, tanto na sala de aula quanto no terreiro, eles trocam as ideias. Também é em relação a isso de intolerância religiosa e saber escutar ambas partes e passar para as pessoas que a nossa religião não é coisa do diabo como eles usam. “Por que tu usa isso, Miguel?”. “Por que que tu faz isso? ” Uma situação ele usava uma pulseirinha no pé que era de Xangô, uma tornozeleira, então as pessoas lá na escola perguntaram: “E aí? Ele me perguntou: Mainha eu digo o quê? Você vai dizer eu sou do candomblé e eu uso essa pulseira em proteção a mim” (Flores, entrevista semiestruturada).

Em outro momento, na fala de Silêncio, percebe-se o quanto contribui o pertencimento cultural e raízes históricas para as crianças do terreiro. “O que eu mais gosto de aprender no terreiro é sobre os orixás. O que eles representam é [...] o que eles fizeram no passado e eu gosto de saber disso porque eu sou um menino muito curioso, gosto da minha religião e quero fazer parte da história dela” (Silêncio, entrevista semiestruturada).

É importante as crianças lembrarem que são reis e rainhas, príncipes e princesas, porque seus antepassados também foram.

Diante do exposto, a resiliência axé não é só uma questão cognitiva envolvida nos processos de trans-formação humana, é também a identificação étnica e/ou cultural que pode amortecer os efeitos negativos da discriminação promovendo processos resilientes nas crianças de candomblé em um contexto de desafios socioculturais e religiosos dominantes.

Asseveram Libório e Ungar (2010, p. 483) que, dentro de qualquer programa, cuja promoção da resiliência seja um dos focos, é preciso lembrar que

As intervenções deveriam ser desenhadas de forma contextualizada e se dirigirem às sete tensões simultaneamente, valorizando a aderência cultural, enfrentando os preconceitos e demais injustiças sociais vivenciadas, que favoreçam a expressão de poder e controle pessoal (autodeterminação), oferecendo oportunidades de estabelecimento de relacionamentos significativos e construção de identidades fortalecidas.

Sobre cultura e resiliência, veremos no próximo item, porque a resiliência axé está preenchida de cultura. Entendo que a resiliência axé é inseparável da cultura, pois a cultura já faz parte da cosmopercepção iorubá.

4.7 RESILIÊNCIA E CULTURA: UM DIÁLOGO NECESSÁRIO

Neste trabalho, cultura é entendida como o modo de vida, percepções de mundo de um grupo, comunidade ou povo. Não podemos pensar que há culturas diferentes e ao mesmo tempo, pensá-las como inferiores ou primitivas em relação a outras.

Alerta-nos Ungar (2019) que não podemos separar a cultura dos recursos que as pessoas precisam para lidar com experiências traumáticas. É importante que esses recursos sejam cultural e contextualmente relevantes para essa pessoa. Assim, o senso de identidade como membro de uma comunidade, família e de uma cultura são fundamentais para a promoção da construção da resiliência nas pessoas.

Segundo Feldman e Masalha (2007, p. 2) “A cultura é talvez o tópico mais negligenciado no estudo de risco e resiliência”. Muitas pesquisas no campo da resiliência (qualitativa ou quantitativa) se concentraram em abordagens ocidentais, com ênfase em fatores individuais, faltando em muitas a sensibilidade para fatores culturais e contextuais. Poucas investigações têm havido que se preocupassem com processos e resultados da resiliência que tivessem a cultura e contextos não ocidentais na validação dos mesmos (Ungar, 2008).

A cultura, como geralmente é entendida, envolve uma totalidade de traços que são peculiares a um povo, na medida em que os diferencia de outros povos ou sociedades. Esses traços incluem a linguagem, o vestir, a música, o trabalho, as artes, a religião, a dança, etc. Também é incluída as normas sociais, tabus e valores das pessoas. Os valores

aqui devem ser compreendidos pelas crenças que são mantidas sobre o que é certo e errado e o que é importante na vida (Idang, 2015).

No Ilê Axé Talabi os conhecimentos iorubás são transmitidos de geração em geração, essas intervenções intergeracionais, envolvendo processos cocriativos intra, inter e transpessoais, criam modos de resiliência axé com que as crianças possam resolver desafios e promover trans-formações. A criança observa os mais velhos a falar, a cantar, a preparar as comidas dos orixás, as cerimônias religiosas do terreiro, elas assistem à iniciação de alguém da comunidade, etc.

A oralidade possui valor e o movimento corporal é importante para o processo de construção e transmissão dessa cultura. Bem diferente de como as sociedades europeias e ocidentais valorizam, de uma maneira geral, a tradição do letrismo, considerando-se como mais importante, culturalmente.

São as vivências. Nos momentos de vivência, de ritual, existe sempre aquele momento de não de intervalo, mas de pausa, que é para ter a continuação em outro local, por exemplo, na cozinha. Uma hora a gente está em ritual no peji⁴², outra hora esse ritual se estende pra cozinha, então, nesse momento, uma hora ou outra, as crianças se reúnem no ilú, se reúnem nas folhas, e assim elas vão aprendendo, aí veem o mais velho tocando, ele começa a tocar, propositalmente, para chamar as crianças, porque, como eu disse, a gente não pode ser a escola que diz senta aqui, hoje a gente vai aprender isso, senta aqui, hoje a gente vai aprender aquilo. Então a gente aproveita todos esses momentos pra poder assimilar e aprender o mais rápido possível (Pombogira, entrevista semiestruturada).

Segundo Freitas⁴³ (2021), “[...] a cultura é uma espécie de cabaça ventre. Espécie de útero mundano. O lugar que acolhe o espírito e cria as condições para a manifestação do espírito, para a aprendizagem”. Dentro da cultura iorubá, a cabaça é percebida como útero. Força despotencializadora das perspectivas capitalistas, neoliberais, homofóbicas e transfóbicas, racistas e produtoras de saberes potencializadoras e promotores de resiliência axé. Como vimos na segunda gira, segundo Santos (2008), o universo, para os iorubás é simbolizado por uma cabaça constituída por duas metades unidas. A metade superior representa o orun (mundo espiritual) e a metade inferior representa o aiye (mundo material).

⁴² No Ilê Axé Talabi é considerado o espaço sagrado onde são colocados os assentamentos dos orixás.

⁴³ Vídeo “A felicidade deste mundo: O prazer da cultura”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4GD8bqQbn5Q> Acesso em: 21 de agosto de 2021.

São as experiências comunitárias que estão enraizadas em compromissos com lutas intergeracionais por respeito e igualdade que brotam entendimento de resiliência vinculados a conceitos de cultura e comunidade.

Apoiado em Krenak (2020), a cultura pode nos dar pistas para os processos de promoção da resiliência axé, para um bem viver. Segundo o autor, as pistas seriam estar nesse mundo de uma maneira criativa, corpo vivo em uma Terra viva, talvez seja observando o que está em nossa volta. Muito provavelmente temos uma floresta, uma montanha, então tem tanta vida gritando ao nosso redor. Escutar essa vida, dialogar com ela, estabelecer relações com ela (Krenak, 2020).

Isso podemos perceber na fala de uma das crianças da pesquisa, ao ser questionada que tipo de atividades e/ou brincadeiras que ela fazia no terreiro que a ajudava em algumas situações ruins (discriminação/racismo religioso) na escola.

O dia a dia, eu vou pra escola, às vezes, eu vou lá pra cima”. (Ela está se referindo ao prédio dentro do espaço do terreiro onde, embaixo ficam dois quartos e, em cima, no primeiro andar, fica a residência do babalorixá). “Outra coisa é os ensinamentos dos mestres, das mestras, dos orixás, ensinamentos com as folhas, sabedoria. Eu aprendi um monte de coisa até hoje. Com os orixás, digamos, me ensinaram a não maltratar as plantas, a sempre pedir agô⁴⁴, quando for mexer em alguma folha, arrancar uma folha pra fazer um banho ou pra fazer um curativo. Me ensinaram a fazer curativo, a fazer banho, a fazer chá (Exu, entrevista semiestruturada).

O relato acima, nos mostra que, as crianças do Ilê Axé Talabi, que estão crescendo dentro do grupo, estão imersas na cultura dessa comunidade.

Trazer a cultura para este trabalho, epistemologicamente e metodologicamente falando, é estar em sintonia com que Heron e Reason (1997, p. 9, tradução própria) informam: “[...]e quanto mais plenamente os pesquisadores participam das culturas que estão estudando, mais isso muda na direção da investigação cooperativa”. Por isso desde 2017 que estou fazendo minhas andanças no chão da pesquisa, como explícito na metodologia.

Ungar (2008; 2015; 2021a) vem desenvolvendo pesquisas, ao longo das últimas décadas, para entender o papel da cultura e do contexto nesses processos coletivos para a promoção da resiliência. É preciso compreender as alternativas que as comunidades usam diante das experiências da violência dos racismos, pelas desvantagens estruturais, a

⁴⁴ “Àgò s. “Pedido de licença para entrar em casa” (Sàlámì; Ribeiro, 2015, p. 407).

marginalização social imposta pela colonialidade, as histórias de genocídios culturais que fazem parte dessa história desses grupos, como também, as alternativas que crianças usam para lidar com as adversidades.

Quanto ao aspecto sócio-cultural, Brasil (2019, p. 66) afirma que “[...] a resiliência é também um processo de negociação e, para que ela aconteça, é necessário que o contexto e a cultura presentes também se modifiquem a fim de oferecer outros recursos protetivos e potencializar os já existentes”.

Conhecer os saberes desenvolvidos na matriz cultural das crianças do Ilê Axé Orixalá Talabi é de fundamental importância para compreendermos os processos de resiliência axé intergeracional nessas crianças no enfrentamento do racismo religioso, para a sustentação dos processos de resistência aos ataques quanto às suas maneiras de ser e estar no mundo.

Defendo que os saberes ancestrais guardados na memória coletiva do Ilê Axé Orixalá Talabi, repassados de geração a geração, possibilitam o enfrentamento das diversas formas de racismos presentes na sociedade (estrutural, epistêmico, religioso) e colaboram nos processos trans-formativos dos indivíduos e de toda a comunidade.

Para uma resiliência culturalmente incorporada, Ungar (2015), diz concentrar a

[...] atenção na diversidade de estratégias de enfrentamento e a heterogeneidade do que se supõe ser comportamentos normativos [...]. Para dar conta das diferenças culturais, a resiliência precisa de uma definição que explicita o papel que a cultura desempenha no apoio ou na inibição da capacidade de lidar de uma criança. A lente cultural nos ajuda a descentrar nossa compreensão da resiliência. Concentra-se menos atenção no que a criança faz e muito mais sobre como os ambientes facilitam os processos de desenvolvimento positivos e o acesso aos tipos de fatores de proteção descritos acima (Ungar, 2015, p. 38-40, tradução própria).

Com base no exposto, destacamos que a Rede de Processos e Fatores de Promoção e Prevenção - RPFPP discutida no item 4.6 desta gira, são forças potentes de abertura de caminhos para que, de geração em geração, contribuam na promoção da resiliência axé. Termina esta gira trazendo as palavras do babalorixá e o quanto, nelas, estão pistas da resiliência axé, sinais que emergem como processos afetivos, éticos, políticos, empáticos por aqueles e aquelas que a tecem no chão do terreiro.

Então, eu acho que espaço do terreiro neste sentido, ele constrói muito naturalmente, vamos dizer esse mecanismo de combate, a gente sabe que na escola existe a violência, muitas vezes, existe a violência até no

leito da família porque uma criança pertence, mas outro primo não pertence. Então o outro primo vai lá e violenta aquela criança, mas há também um contraponto, uma felicidade muito grande e eu acredito nessa felicidade como ferramenta. Existe esse afeto por esse espaço e, às vezes, isso é maior do que a dor que a violência constrói! Não que a criança não sofra, não que a criança não sinta, não se sinta violentada, mas quando ela retoma o espaço do terreiro, ou quando ela reinicia uma atividade no terreiro, aquilo não faz mais sentido porque a vivência do terreiro é muito maior do que qualquer dor. Enquanto um espaço de direito de garantia de vida, de dignidade humana, de acolhimento, de afeto, de brincadeira, ou seja, de vários pontos que são importantes, pra construção do ser criança, ou seja, é muito maior! Então a felicidade delas, a gente tem esse exemplo, às vezes, a criança chega com a narrativa, ela conversa, conta a gente, mas ela sai sem que aquela narrativa faça sentido mais nenhum, aquela narrativa de violência, porque como se fosse aquela limpeza espiritual, ela vivencia as práticas culturais da casa e aquilo ali, vai reconstituindo ela, vai recompondo o campo emocional dela, ou seja, ela entra triste, por conta da violência e sai muito mais fortalecida, porque sai feliz, então é a alegria, é a felicidade e é o direito a ser criança que é a maior ferramenta de combate ao racismo religioso, e isso o terreiro garante (Caçador, entrevista semiestruturada).

Na próxima gira, Ogum, orixá das ferramentas ancestrais, será o condutor da apresentação dos aspectos metodológicos: abordagem, tipo da pesquisa, método, técnicas e os instrumentos utilizados, além da escolha do lugar e do grupo-pesquisador da pesquisa. Também o detalhamento dos ciclos e das oficinas sociopoéticas serão explicadas. Por fim, as questões éticas serão expostas.

5 PELOS CAMINHOS METODOLÓGICOS COM OGUM – QUARTA GIRA

“Ògún kò ní jẹ ó sí ewu lònà wá. Com a proteção de Ogum não haverá perigo em nosso caminho” (Sàlámì; Ribeiro, 2015, p. 65).

Meu primeiro passo, nesta gira, é trazer as palavras do livro de Simas (2021), obra que ele dedica “[...] a todo mundo que foi e é criança de terreiro, na certeza de que a amizade, o companheirismo e a vida em comunidade continuam sendo os melhores remédios contra o desencanto do mundo” (Simas, 2021, p. 6) e indica que

[...] Ogum era ferreiro na cidade de Irê⁴⁵ que em sua forja inventava ferramentas pra isso só pedia: quero galo com dendê e uma feijoada temperada com pimenta. Já bem alimentado, Ogum foi trabalhar para inventar diversos instrumentos que permitiriam a Oxoguiã plantar grande quantidade de inhames suculentos [...] (Simas, 2021, p. 16-19).

Como inventor de ferramentas, Ogum é o orixá das tecnologias e das estratégias, das guerras, da coragem, o protetor dos templos, das casas, dos caminhos. Se Exu é louvado primeiramente nos terreiros, Ogum vem logo em seguida. Evoquei a sua força para que perigos fossem afastados e aberturas de caminhos acontecessem. Suas ferramentas me auxiliaram a forjar os dados desta pesquisa com e sobre o Ilê Axé Orixalá Talabi, ou seja, a ter feito uma pesquisa no calor do coração, em sua fornalha.

Os caminhos metodológicos percorridos aconteceram na intenção de compreender como os elementos da cosmopercepção iorubá favorecem a promoção da resiliência axé nos processos de trans-formação humana em crianças do Ilê Axé Orixalá Talabi. Pretendi realizar uma investigação que seguisse caminhos outros, que se distanciasse, em parte, das epistemologias e metodologias colonizadoras, das disciplinas acadêmicas convencionais e dos currículos das Universidades (Smith, 2016).

Como informa Tarnas (2001), as ideias iluministas impulsionaram o privilégio de uma verdade universal de uma realidade objetiva, uma verdade independente e incontestável que pode ser confirmada de forma confiável por procedimentos experimentais. Nesta pesquisa, o ponto de partida e a base para qualquer compreensão da realidade foi a não separação epistêmica do sujeito cognoscente de seu objeto de pesquisa.

Brooks *et al.* (2015) seguindo essa linha de explicação, diz:

⁴⁵Na cidade de Irê, Ogum passou a ser chamado de Rei, devido ao excelente desempenho em guerras com seu pai Oduduwa (Sàlámì; Ribeiro, 2015).

No Iluminismo, além da divisão mente-corpo-espírito, tornou-se a norma aceita e domínio dos pensadores racionais e reducionistas. Separar um evento ou experiência do tempo e o lugar produziu uma objetividade percebida; reduzido ao espaço de sujeito e objeto, pesquisador e o observado, apresentando uma explicação racional-mecanicista. Empatia foi então reduzida à medida de como o observador investiga e explora com a mente, e não com o coração, perdendo dados valiosos que podem não ser validados por uma pessoa emocionalmente desligada dessa perspectiva (Brooks *et al.* 2015, p. 618, tradução própria).

Adichie (2009) alerta sobre o perigo de uma história única e que o problema com os estereótipos não é só o fato de que eles possam estar errados, mas é, sim, o seu caráter de incompletude, em transformar uma história em uma única história, não valorizando outras experiências e negligenciando todas as outras narrativas que formam um lugar ou uma pessoa. A consequência da história única é a seguinte: rouba-se a dignidade das pessoas. Dificulta o reconhecimento da nossa humanidade compartilhada. Enfatiza quão diferentes somos em detrimento de quão iguais somos (Adichie, 2009).

Os povos de terreiro têm outras histórias para contar, histórias que foram sistematicamente silenciadas e inferiorizadas. Assim, fiz meu giro e entrei na gira!

Portanto, a questão da descolonização não demanda somente um giro enunciativo, não se dá apenas sobre a emergência de narrativas que confrontem e desestabilizem o discurso dominante a história que quer ser única. A flecha já atirada pelos caboclos, que se encantaram no tempo e nas coisas do mundo para continuar a guerrear, diz que descolonizar demanda não só um giro, mas uma gira (Rufino, 2021, p. 51-52).

Posicionei-me nas margens, pois, como explicita Atallah *et al.* (2018a), um dos principais componentes de uma pesquisa nessa localização é fazer uma mudança das perspectivas dos grupos principais para a incorporação de conhecimentos de comunidades marginalizadas. Ainda explica esse autor que

As práticas de pesquisa decolonizadas, portanto, visam lançar luz sobre como essas ‘verdades’ apresentadas como universais e /ou neutras são realmente repletas de poder e privilégio ‘não marcados’ e destinadas a proteger ideologias colonizadoras e deturpação de histórias, preservar a dominação e manter relações de poder desiguais (Atallah *et al.*, 2018a, p. 490, tradução própria).

Essas palavras reverberaram em meu ser, pois, ao abordar algumas formas de racismos e dialogar com o tema da resiliência, não tive a intensão de me fixar apenas em atitudes protetivas, e sim argumentar que a resiliência humana tem a ver com lutar contra

o sofrimento social - angústia coletiva nascida das violências que foram impetradas pelo colonialismo/colonialidade e que cruzam padrões duradouros de desigualdade social.

Lembra Gauthier (2014, p. 848) que “[...] quando trabalhamos com comunidades indígenas ou afrodescendentes percebemos a necessidade de respeitar o modo como os conhecimentos são elaborados nas culturas ancestrais”. Precisamos quebrar o paradigma de que o único modo de se constituir saberes é seguindo o modelo criado na Europa a partir do Renascimento, sobretudo no século XIX, com a matematização do Universo, a experimentação e a categorização analítica que caracterizam esse modelo (Gauthier, 2014).

De acordo com Simpson (2017), o primeiro passo para a descolonização epistêmica é perceber os indígenas, assim como os afrodescendentes, não como um recurso para extrair deles informações e modos de vida, mas sim percebê-los como atores sociais que pensam e produzem conhecimentos válidos.

Maldonato-Torres (2019) explica que dentro das ciências europeias, como empiricismo e positivismo, há uma tendência em abordar o conhecimento como uma soma de dados que são observados, quantificados e analisados. Os dados têm sido o modo predominante de se referir aos potenciais objetos de conhecimento como se eles aparecessem em um campo de temporalidade linear tornando extremamente difícil explorar fenômenos que refletem ou são encontrados na intersecção de temporalidades.

Bona (2020) lembra que dentro da predisposição que se tem na quantificação de tudo, tornamo-nos surdos e cegos à vida. Os condenados da terra não podem assumir a posição de produtores do conhecimento e a eles é dito que não possuem objetividade. Aqui os condenados da terra foram as populações de terreiro que, de alguma forma, sofrem o racismo religioso em seu dia a dia.

Na perspectiva ocidental, prevalece uma abordagem eminentemente intelectual, um cognocentrismo que assume as capacidades da mente como são, ou devem ser. Os principais mestres e atores únicos do aprendizado, descartando outras vias de construção do conhecimento, tais como o somático, o emocional, o imaginal e o arquetípico (Ferrer, 2017), além de relegar a possibilidade de aprendizagens com o extra-humano.

5.1 ABORDAGEM E TIPO DA PESQUISA: AVANÇANDO E EXPLORANDO COM OGUM

Este trabalho foi uma pesquisa teórico-empírica com abordagem qualitativa participativa de(s)colonial e inspirada no método Sociopoético. Partindo do pressuposto que seria incoerente trazer uma metodologia com perspectivas pouco flexíveis e próximas das ciências exatas, neste trabalho, esforcei-me num afastamento, que não quer dizer anulação, de uma perspectiva mais mecânica/cartesiana com padrões coloniais que estão embutidos nas pesquisas convencionais e processos de conhecimento.

Como pesquisa qualitativa, optei por deslocar para este trabalho as narrativas e as vivências da comunidade Ilê Axé Talabi, quanto à promoção da resiliência axé na transformação humana de suas crianças. Como informa Demo (2000), as pesquisas qualitativas são aquelas que se inserem ao contexto social, como militância política, cidadania, felicidade, compromisso ético e, assim por diante, cuja captação exige mais que mensuração de dados.

Minha escolha, por uma abordagem participativa (Heron, 2007, Reason, 1998; Heron; Reason, 1997, 2001; Ferrer, 2002, 2011, 2017; Ferrer; Sherman, 2008; Hartelius; Ferrer, 2015), foi por questões: política, epistemológica, ecológica e espiritual. Política, por acreditar que os dados cocriados neste trabalho não aconteceram em via única, mas foram o resultado do trabalho dos pares da comunidade que se inseriram na pesquisa e tiveram o direito de se pronunciarem nas decisões que os afetaram. Epistemológica, porque estive baseada numa percepção participativa de mundo, e o conhecimento foi o resultado de processos cocriativos entre sujeito/objeto. Ecológica, por acreditar que os seres humanos e extra-humanos são partes inseparáveis da vida planetária. Espiritual, porque ela foi um elo que me ligou com todo o Universo.

A abordagem participativa surgiu a partir da perspectiva transpessoal, como desafio ao dualismo cartesiano, ou seja, como crítica à divisão sujeito-objeto.

Esclarecem Hartelius e Ferrer (2015) que

[...] as raízes da filosofia atualmente subjacente à ciência vêm de René Descartes (1596-1650), que propôs que [...] a mente e a matéria existem como domínios totalmente separados da realidade: a matéria passou a ser entendida como sendo desprovida de mente e a mente passou a ser vista como totalmente separada do mundo material. Essa forma de pensar é denominado dualismo cartesiano, após Descartes. [...] O pensamento participativo, por outro lado, entende o mundo como um

sistema vivo dinâmico e aberto que está continuamente envolvido em co-criar a si mesmo. [...] Na filosofia ocidental inicial o conhecimento era entendido como uma relação entre a mente racional e o mundo objetivo. A razão permitiu que a mente fosse um agente neutro na coleta de informações objetivas – uma visão que alimentou um objetivismo exuberante e ingênuo na Idade do Iluminismo. O que essa visão oferecia era, afinal, a perspectiva tentadora de um conhecimento absolutamente certo (*Ibidem*, 2015, p. 194, tradução própria).

Nesta pesquisa, humanos e extra-humanos participaram de forma articulada. Nossos relacionamentos foram conectados às plantas, aos animais, às pessoas, às florestas, aos rios, aos mares, às pedras, aos orixás, aos encantados, aos ancestrais, etc., de acordo com a ideia de eventos participativos trazida por Ferrer (2002):

Pode envolver a participação criativa não apenas de nossas mentes, mas também de nossos corações, corpos, almas e essência mais vital. Além disso, as energias espirituais não estão confinadas ao nosso mundo interior, mas também podem fluir de relacionamentos, comunidades e até lugares (Ferrer, 2002, p. 82, tradução própria).

A pesquisa, com base numa espiritualidade participativa, percebe a dimensão sagrada da vida, movendo-se dinamicamente além, bem como dentro, através e por meio do universo, dos seres humanos e extra-humanos. De maneira que seja mutuamente transformadora, complexamente criativa, abrindo-se para uma participação mais plena da criatividade que venha fortalecer e desafiar a cocriação participativa de comunidade humana de realidades espirituais conhecidas e novas que ainda estejam por revelar (Tarnas, 2001; Ferrer, 2002, 2011, 2017; Heron, 2007; Hartelius; Ferrer, 2015).

Corroborando com essa percepção, Ferrer (2002) informa que uma abordagem participa tem como base a espiritualidade humana que se expressa essencialmente da participação cocriativa humana.

Essa participação envolve os seres humanos na atividade que chamo de conhecimento participativo, isto é, um acesso multidimensional à realidade que pode envolver não apenas o poder criativo da mente, mas também do corpo, do coração e da alma. (Ferrer, 2002, p. 3, tradução própria).

Uma consciência participativa aflora ao sentir a interconexão com pessoas, ancestralidades, encantados, etc. no/do lócus da pesquisa. O ver, o ouvir, o tocar, o sentir são formas de percepção da realidade sensorial e extra-sensorial. Acredito que nos transformamos no encontro e na relação com os outros, no envolvimento com as pessoas, lugares, objetos, seres humanos e extra-humanos.

Figura 5: As crianças e os extra-humanos nas oficinas sociopoéticas



Fonte: Filizola (2023)

As oficinas sociopoéticas aconteceram embaixo de algumas árvores que ficam numa área aberta localizada ao lado do prédio do terreiro. Na figura acima, crianças do Ilê Axé Talabi participando das oficinas em plena relação com os orixás, encantados e os ancestrais parentais (eguns) da casa, além das galinhas, dos patos, dos gansos, dos coelhos e de outros animais que são criados soltos nessa área. Os passarinhos que cantavam soltos nos galhos das árvores, de vez em quando faziam cocô em nossas cabeças. Os sons do vento nas folhas produziram nosso “som ambiente” embalando nossos corpos para realização das atividades.

Esta pesquisa se caracterizou como exploratória, porque tratou de uma temática ainda recentes nos estudos da resiliência, ou seja, tentei dialogar a cosmopercepção iorubá com a promoção da resiliência axé, a partir da ancestralidade, oralidade, corporalidade e princípios comunitários nos processos de transformação humana. Elucida Severino (2007, p. 123) que “[...] a pesquisa exploratória busca levantar informações sobre um determinado objeto, delimitando, assim um campo de trabalho, mapeando as condições de manifestações desse objeto”.

5.2 MÉTODO, TÉCNICAS E INSTRUMENTOS: ESTRATÉGIAS E FERRAMENTAS DE OGUM

Para Marcondes Gohn (2005), o método é o meio pelo qual se pode decifrar os fatos que não estão transparentes, muitas vezes invisíveis às nossas percepções, por isso que é essencial a escolha dos instrumentos que estejam adequados “[...] à própria natureza dos fenômenos e fatos sociais, enquanto objetos de investigação” (Marcondes Gohn, 2005, p. 255). Para a autora, “[...] não há um método de abrangência universal” (*Ibid.*, 2005, p. 263). Então, por que me inspirei na Sociopoética? A escolha foi feita por ser uma metodologia de construção coletiva/participativa do conhecimento. Nela, me inspirei para cocriar parte dos dados desta pesquisa. A Sociopoética foi criada pelo filósofo e educador Jacques Gauthier.

Seus princípios são: a importância do corpo como fonte do conhecimento; a importância das culturas dominadas e de resistência, das categorias e dos conceitos que elas produzem; o papel dos sujeitos pesquisados como corresponsáveis pelos conhecimentos produzidos; o papel da criatividade de tipo artístico no aprender, no conhecer e no pesquisar; a importância do sentido espiritual, humano, das formas e dos conteúdos no processo de construção dos saberes (Adad, 2011).

Lembra Gauthier (2014; 2019) que cinco estrelas guiam os caminhos do método sociopoético: 1) a constituição de um grupo-pesquisador, autor coletivo e cooperativo da pesquisa; 2) valorização das culturas dominadas e de resistência na interpretação e cocriação dos dados; 3) a mobilização de todas as capacidades cognitivas do ser humano, racionais críticas, míticas, sensíveis, intuitivas, emocionais, imaginárias, gestuais e espirituais (conhecer com o corpo inteiro); 4) privilegiar as formas artísticas de criação para a cocriação dos dados, que expressam a capacidade criativa do corpo e 5) a responsabilidade sociopolítica, ética, cognitiva, poética e espiritual do grupo-pesquisador em todos os momentos da pesquisa (o que inclui seus efeitos pós-pesquisa).

A Sociopoética está fundamentada nos marcos teóricos de Paulo Freire, René Barbier, Augusto Boal, Deleuze e Guattari, entre outros. De Paulo Freire (1997), é tomado o termo tema gerador, a dialogicidade como a essência da educação, a prática da liberdade. Segundo esse autor, a luta entre opressor e oprimido só tem sentido quando esse, ao recuperar sua humanidade, não se torne um opressor, mas haja para restaurar a humanidade de ambos.

A escuta sensível, que se insere na pesquisa-ação de René Barbier (2007), está nesta metodologia, quando o pesquisador deve estar aberto para sentir o universo afetivo, imaginário e cognitivo do outro para compreender o seu interior: comportamentos, valores, mitos, etc. Augusto Boal (1996, p. 42-43) contribuiu quando reforça a ideia de que o “[...] ser humano é, antes de tudo, um corpo”. E que o corpo, ao possuir cinco sentidos, é algo fundamental para a sensibilidade humana. Como a pesquisa tem a perspectiva da cosmo percepção, o sentir em tudo que se toca, que se pensa, que se escuta, que se vê, que desperta o olfato e o paladar, foi fundante para a cocriação de dados, assim como, o exercício da razão, da emoção e dos sentimentos.

Deleuze e Guattari (1997) colaboram com o conceito que trazem da botânica de rizoma, ou seja, formas diferentes de organização, traduzindo a rede que se pode entrar por qualquer lado, cada ponto se conecta com qualquer outro, não há um centro presumido, etc. É um exercício de pensar com as plantas.

A Sociopoética tem como princípios que todos os saberes são iguais em direito, fazendo da pesquisa um acontecimento de cocriação; também percebe-se a importância do corpo na construção do imaginário, sendo a base para as abstrações; a importância das culturas que foram colonizadas/dominadas, de suas categorias e dos conceitos por elas produzidos; o papel da criatividade artística na construção do conhecimento; a importância dos sujeitos como corresponsáveis pelos conhecimentos produzidos e a importância do sentido espiritual, humano, das formas e dos conteúdos do saber (Tavares, 2016).

Para Gauthier (1999), o que instiga a produção na Sociopoética, é a utilização de múltiplas linguagens, possibilitando ao grupo-pesquisador experimentar a arte na pesquisa. Isso não significa, contudo, que a Sociopoética tenha a intenção de formar artistas no sentido oficial que se atribui ao termo, e sim atingir “a dimensão profunda da subjetividade”.

Atallah *et al.* (2018a, p. 490, tradução própria) chama a atenção de que: “[...] métodos baseados em artes e abordagens de envolvimento comunitário participativo oferecem elementos-chave para a pesquisa de(s)colonial, especialmente em condições de marginalização contínua”.

Experimentações estéticas, forjando os dados desta pesquisa, foram um desafio, pois é um modo de fazer pesquisa não clássica, ao mesmo tempo que estamos forjando em nós um processo de desconstrução colonial em nossas subjetividades, como bem

explicitou seu idealizador Gauthier (2015).

Sobre as técnicas escolhidas, trouxe a observação participante para a fomalha de Ogum, por se tratar de um “[...] estilo pessoal adotado por pesquisadores de campo que, após serem aceitos na comunidade a ser estudada, utilizam diversas técnicas para coletar os dados e estudar o grupo” (Angrosino, 2009, p. 34). Na observação participante, o pesquisador pode se tornar parte de tal universo para melhor entender as ações a serem pesquisadas, no processo de cocriação junto ao grupo-pesquisaDOR. Para Gauthier (2012), a observação é a grande mãe fecunda da Sociopoética.

As técnicas sociopoéticas trazidas para este trabalho estão no que chamei de oficinas sociopoéticas. “Existem dezenas de técnicas inspiradas nas artes e na poesia, sem contar as a serem criadas por novos facilitadores e facilitadoras” (Gauthier, 2012, p. 85). As oficinas aconteceram logo após a aprovação do comitê de ética.

Das várias técnicas propostas por Gauthier (2012), adaptei algumas que foram trabalhadas com o grupo-pesquisaDOR estimulando a criatividade em processos de cocriação não só a partir da cognição (o que pensam sobre), mas também de sentimentos (o que sentem sobre).

Um dos desafios que tive durante minha caminhada no chão do terreiro foi conciliar o tempo de Cronos das exigências acadêmicas e o fluxo fluido e livre dos orixás, de modo que, por mais que tenha planejado, tive que conciliar os ritmos para realização das oficinas sociopoéticas.

Realizar pesquisas em terreiro é bem diferente da lógica acadêmica, com seus prazos estipulados para término de trabalho. Diz Flor do Nascimento (2014)⁴⁶ que, numa perspectiva colaborativa, é preciso respeitar o tempo da comunidade em que se está pesquisando. Assim, não é o espaço do terreiro que vai se adequar a pesquisa, mas a pesquisa que vai se adequar ao tempo do terreiro, porque, nesse espaço, o tempo não pode ser previsto pelo que programamos, não temos como prever a vontade dos orixás, pois a comunidade não é só composta pelas pessoas “vivas” que estão ali, mas também pelos

⁴⁶ I Encontro Kitembo Wanderson Flor do Nascimento Filosofia e cuidar no terreiro. 2014. 1 vídeo (32min. 30s.). Publicado pelo canal Laboratório Kitembo UFF. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=PZ2f1TOPSx4>. Acesso em: 03 jun. 2023. Nele, o professor doutor Wanderson Flor da Universidade de Brasília faz uma análise bem interessante sobre a temática tempo e pesquisa em terreiros.

orixás, pelas pessoas que compõem o terreiro, mas não estão ali fisicamente, como os antepassados parentais, etc.

Devido ao prazo ter sido muito curto para a realização dos encontros sociopoéticos, precisei realizar também entrevistas semiestruturadas, porque percebi a necessidade de ampliar e complexificar dados do campo empírico. Portanto, nesta pesquisa, as entrevistas semiestruturadas não fizeram parte da análise por categorização dos dados conforme os quadros 10 e 12 e nem dos estudos transversais, segundo o método da Sociopoética.

Quanto à entrevista semiestruturada, Freitas (2002, p. 29) nos mostra a importância dessa técnica nas pesquisas qualitativas, quando diz que ela

[...] não se reduz a uma troca de perguntas e respostas previamente preparadas, mas é concebida como uma produção de linguagem, portanto, dialógica. Os sentidos são criados na interlocução e dependem da situação experienciada, dos horizontes espaciais ocupados pelo pesquisador e pelo entrevistado. As enunciações acontecidas dependem da situação concreta em que se realizam, da relação que se estabelece entre os interlocutores, depende de com quem se fala. Na entrevista é o sujeito que se expressa, mas sua voz carrega o tom de outras vozes, refletindo a realidade de seu grupo [...].

O quadro-síntese das oficinas sociopoéticas, seus objetivos e as estratégias utilizadas, está posto no item 5.5.2 (segundo xirê). O detalhamento das oficinas está disponibilizado no apêndice G.

Assim, a observação participante, as técnicas sociopoéticas e as entrevistas semiestruturadas foram ferramentas escolhidas, para que, nas “fornalhas de Ogum”, contribuíssem na cocriação de dados, no intuito de se compreender como os elementos da cosmopercepção iorubá favoreciam a promoção da resiliência axé nos processos de trans-formação humana de crianças do Ilê Axé Orixalá Talabi.

Os instrumentos escolhidos foram: diário de campo, no qual anotei as informações relevantes sobre minhas impressões do meu caminhar no chão do terreiro com os coparticipantes durante a pesquisa de campo e também utilizei do instrumento de gravação com o smartphone, pois, quando corretamente utilizado, consiste em um excelente dispositivo de gravador de voz e filmadora. A máquina fotográfica foi utilizada para o armazenamento das imagens.

5.3 LÓCUS DA PESQUISA: A FORNALHA DE OGUM

O chão escolhido para a pesquisa foi o Terreiro denominado Ilê Axé Orixalá Talabi - situado à Rua Orobó, 257 - Artur Lundgren I, Paulista – PE. É um espaço de tradição Nagô. Santos (2008) explica que os Nagôs foram os últimos a se estabelecerem no Brasil, nos fins do século XVIII e início do século XIX. Os diversos grupos provenientes do Sul e do Centro do Daomé e do Sudoeste da Nigéria, de uma vasta região que se convencionou chamar “Yorubaland” ficaram conhecidos no Brasil sob o nome genérico de Nagôs. O Ilê Axé Talabi tem, em suas práticas, o cuidado com processos de formação de suas crianças. Na quinta gira, voltarei a comentar com mais detalhes sobre o chão da pesquisa.

5.4 COPESQUISADORES/AS: OS GUERREIROS E AS GUERREIRAS DE OGUM.

Uma pesquisa de(s)colonial requer vozes dentro da comunidade como coautores que estão totalmente incluídos e respeitados ao longo do processo investigativo. Ao escutar as vozes dos que estão dentro da pesquisa, precisei considerar a força das narrativas e das experiências vividas para exemplificar o método de(s)colonial escolhido (Atallah, 2018a) até porque os coautores não são vítimas da violência do racismo religioso sem vozes, para serem simplesmente observados e estudados. Suas vozes deram e dão forças para que continuem em pé, mesmo diante de tantas atrocidades.

Atallah *et al.* (2019) informam que pesquisas centradas nas margens requerem métodos participativos que envolvam os colaboradores de baixo para cima, inclusão essa que se dá em todos os estágios e níveis da pesquisa.

Escutar as palavras das crianças e dos que formam a comunidade do Ilê Axé Orixalá Talabi foi uma forma de romper o silêncio de centenas de anos. Foi ouvir quem fala, lado a lado, de suas experiências com e sobre as diversas formas de racismos. Assim, procurei compreender essas trajetórias no campo da resiliência axé e quando falo, nessa perspectiva, falo em resiliência como um processo complexo que integra simultaneamente aspectos e processos cognitivos, psicossociais e socioculturais, envolvendo a participação dos indivíduos, do coletivo, ou seja, pela história de vida dos indivíduos e das gerações que formam essa mesma comunidade.

A escolha dos coparticipantes desta pesquisa se deu partindo da ideia de que as memórias individuais e coletivas narradas são verdadeiras “bibliotecas orais” capazes de manter os fios da continuidade afetiva e histórica que formam a teia comunitária dos membros de um grupo, mesmo que estejam “fisicamente” separados.

Figura 6: Integrantes do grupo-pesquisaDOR.



Fonte: Filizola (2023).

Os dados cocriados desta pesquisa não emergiram a partir de um “observador neutro” que pode se separar do seu objeto de investigação através de um olhar tão objetivo quanto fosse possível. Assim, tive como coautoria: membros de três gerações de duas famílias tradicionais do terreiro. As participantes da primeira geração foram duas avós (02). A segunda geração foi representada por duas mães (02) (filhas da primeira geração) e a terceira geração foi representada por um filho e uma filha (02) (neto e neta da primeira geração). Também participaram duas (02) crianças do terreiro, o babalorixá (01) e ialorixá (01), totalizando dez (10) participantes. Ressalto que nenhuma das duas famílias pertencem à ialorixá que assinou a carta de anuência.

As visitas ao campo, como está explicado no primeiro ciclo da pesquisa (1º Xirê - ciclo experiencial de observação/exploração da pesquisa), facilitaram as possíveis escolhas dos adultos e das crianças participantes que foram contactados pelo pesquisaDOR, por meio da mediação que foi feita pelo babalorixá e pela ialorixá. Os dez coparticipantes são integrantes do terreiro. O pesquisaDOR conversou com eles e elas sobre a importância do trabalho e de seus objetivos, respeitando as singularidades etária,

psicológica e nível de escolaridade de cada participante.

A razão da escolha dos participantes deste trabalho é: o babalorixá e a ialorixá pela função que exercem no espaço da pesquisa e os adultos - integrantes de duas famílias da comunidade, ou melhor, de duas gerações de famílias - por estarem relacionados ao objetivo específico três desta pesquisa: analisar as práticas de proteção intergeracional promovidas por essas duas famílias dentro do Ilê Axé Talabi para uma reconceitualização da resiliência, a partir da cosmo percepção iorubá, a fim de reconfigurar os processos de trans-formação humana, pois para os processos de promoção da resiliência axé em crianças, entendo que a família e os espaços de cuidado ancestral são fundamentais. Destaco que a ideia de família, no Ilê Axé Talabi, é ampliada, quando ela integra os ancestrais, os orixás e encantados, a natureza e tudo que dela emana, a comunidade e seus membros em uma só relação e direção. Possibilitando que o poder de realização, o axé, seja o elemento propagador de potências nas vivências coletivas e na busca pela transformação social e humana.

Quanto às crianças, o motivo foi por elas integrarem a terceira geração das famílias escolhidas e, em especial, ouvir suas vozes sobre as perspectivas da pesquisa.

Quadro 6: CopesquisaDORes/as

DENOMINAÇÃO NA PESQUISA	CARGO NO TERREIRO	IDADE	GRAU DE PARENTESCO	COR/ RAÇA	GRAU ESCOLARIDADE
a) Caçador	Babalorixá	39	-	Indígena	Ensino Médio
b) Pombogira	Ialorixá	43	-	Indígena	Ensino Superior (incompleto)
c) Ventania	Iabassê	54	Avó	Negra	4ª série (antigo primário)
d) Borboleta Iansã	Equeda / Ialaxó	68	Avó	Indígena	Ensino Médio
e) Ewê	Equeda / Ialaxó	38	Mãe	Indígena	Ensino Superior
f) Flores	Equeda	37	Mãe	Negra	Ensino Médio
g) Silêncio	Abian	14	Neto	Pardo	9º ano
h) Ayana	Iaô	09	Neta	Indígena	3º ano do Ensino Fundamental
i) Ariana	Aprendiz de Iabassê	07	Neta	Indígena	2º ano do Ensino Fundamental

j) Exu	Iaô	11	Neto	Indígena	6º ano do Ensino Fundamental

Fonte: Filizola (2023).

Os nomes que aparecem na primeira coluna foram escolhidos durante a segunda oficina sociopoética, como detalho no item 5.5.2. Na segunda coluna, estão os cargos que os coparticipantes ocupam dentro do Ilê Axé Talabi, ou seja, babalorixá é o posto mais alto dentro de um terreiro ocupado por alguém do sexo masculino; assim como ialorixá é o posto mais alto ocupado por alguém do sexo feminino. Iabassê é a responsável pelo preparo dos alimentos no terreiro. Já para os cargos equede, ialaxó, abian e iaô, respectivamente, são chamadas as pessoas para os cargos femininos de zeladora e cuidadora dos orixás; as que costuram as roupas para vestir as pessoas do culto e dos “orixás”; as pessoas que não são ainda iniciadas no culto e, por último, as pessoas que já se iniciaram dentro do terreiro, mas que ainda não completaram o período de sete anos de iniciação.

Em seguida temos as idades cronológicas, o grau de parentesco, ou seja, que fazem parte da mesma família consanguínea: C, F, e G, respectivamente, avó, filha e neto. A outra família está constituída por D, E, H, seguindo a mesma ordem anterior. I e J são crianças integrantes do Ilê Axé Talabi e foram convidados para integrarem o grupo-pesquisaDOR.

Quanto ao item cor/raça, respeitei as respostas dadas pelos/pelas colaboradores/ras como se autodeclararam quanto a cor, tomando como base a classificação do IBGE. Ressalto que, indígena, conforme explicação dada durante as entrevistas semiestruturadas, é a autopercepção que alguns integrantes do terreiro possuem devido ao terreiro, desde a sua fundação em 1991, desenvolver atividades entre o culto aos orixás e da Jurema. A matriarca fundadora vem de uma família ligada à tradição da Jurema⁴⁷.

Assim, o xirê, essa circularidade do facilitador com os/as copesquisaDORes/as da pesquisa, se deu como uma dança. Assim como fala Stengers (*apud* Dias *et al.*, 2016, p. 157), “[...] dança de sujeitos e objetos que trocam de posição e compõem-se mutuamente, nunca estando prontos de partida, mas abertos a surpresas, criações e descobertas. Se são construídos, trata-se de coconstruções”.

Dentro dessa interconectividade, pretendi promover e construir uma dança de

⁴⁷ Jurema é uma religião de matriz afro-indígena muito presente no Nordeste do Brasil.

tecelagem a partir da cosmopercepção iorubá. Parti da ideia de que Exu é o primeiro orixá que convida para dançar. Ele é o primeiro do xirê a ser reverenciado, porém Ogum, logo em seguida, é louvado. Exu é o movimento, Ogum é o caminho. Importante informar que o vocábulo xirê é muito utilizado nos terreiros de candomblés e se refere à roda ou à liturgia dedicada a comemorar e festejar os orixás (Luz, 2017).

5.5 CICLOS DA PESQUISA: NO XIRÊ COM OGUM

De acordo com Heron e Reason (2001), uma pesquisa com abordagem participativa ocorre em 4 momentos. Adaptei esses momentos, de acordo com a proposta desta pesquisa, dividindo-os em xirês.

5.5.1 Primeiro Xirê

Estou considerando o I Encontro Nacional de Crianças de Axé – I ENCA, realizado entre os dias 29 a 30 de abril de 2017, o lugar onde dei meus primeiros passos desta pesquisa. No dia 29, chegava para participar desse encontro e não tinha consciência que eu já estava cocriando a pesquisa. Exu já estava preparando os caminhos desta tese – “Exu matou um pássaro ontem, com uma pedra que só jogou hoje” – ditado iorubá. É o movimento cíclico deste trabalho.

Figura 7: Eu no I ENCA com algumas crianças



Fonte: Filizola (2017).

Dois anos depois, nos dias 25 e 26 de maio de 2019, estava novamente participando do II Encontro Nacional de Crianças de Axé e dando os primeiros passos de caminhada no doutorado, iniciando, propriamente, esta tese. A imagem abaixo mostra eu com a octogenária e contadora de histórias milenares Vovó Cici participando do II ENCA.

Figura 8: Eu e Vovó Cici



Fonte: Filizola (2019).

Neste primeiro xirê, fiz da observação minha lente para percepção do terreiro Ilê Axé Talabi. Durante os encontros, estive em constante interação com as crianças, babalorixás, ialorixás e demais participantes envolvidos nas atividades.

Neste primeiro momento, ao participar das atividades dos encontros, que incluíram processos ligados ao aprendizado dos elementos da cosmo percepção iorubá, em especial, a ancestralidade, oralidade, corporalidade e princípios comunitários com as crianças do Ilê Axé Talabi, considero como o ciclo experiencial de observação/exploração.

Também foi o momento de conhecer o chão do terreiro, ter uma aproximação com a comunidade sobretudo com as crianças. Essa aproximação se deu também com várias idas ao terreiro para participar de algumas festas dedicadas aos orixás.

5.5.2 Segundo Xirê

Neste ciclo, começou propriamente a pesquisa empírica desta tese. Este segundo xirê, se caracterizou pelo planejamento da experimentação das oficinas sociopoéticas e

sua execução.

Também houve a articulação com o responsável do terreiro para a indicação, junto com o facilitador, da formação do grupo-pesquisaDOR. Antes da execução das oficinas, houve o momento de planejamento do roteiro e da compra do material para a realização de quatro oficinas.

Na primeira oficina, o grupo-pesquisaDOR realizou a negociação e as atividades foram: uma roda de apresentação do pesquisador e do grupo-pesquisaDOR para explicação, em linhas gerais, e com uma linguagem acessível às crianças, dos objetivos da pesquisa. Logo em seguida, os participantes assinaram os documentos oficiais que integram este trabalho, conforme as orientações do Conselho de Ética de Pernambuco: termo de autorização de uso de Imagem, termo de consentimento livre e esclarecido - TCLE e o termo de assentimento livre e esclarecido - TALE e a autorização para gravação de voz e imagem e, por fim, a negociação do tema gerador.

Figura 9: Momento de assinatura dos documentos



Fonte: o autor (2023).

De acordo com Gauthier (2012), o tema gerador é a temática a ser trabalhada durante as oficinas sociopoéticas, pode ser elaborado pelo grupo-pesquisaDOR ou proposto pelo pesquisaDOR, como problema de pesquisa. O tema gerador que eu levei e que foi aceito pelo grupo-pesquisaDOR foi: “O que é ser criança de terreiro na escola?

Criança que sou e criança que fui.”

Dentro da perspectiva da Sociopoética, o grupo-pesquisador pode contestar alguma informação advinda do pesquisador (Gauthier, 2012), por exemplo, eu levei para a primeira oficina de negociação, como sugestão inicial, o nome do grupo-pesquisador: “Ilê Axé Talabí”, por ser o nome do terreiro, mas os/as copesquisadores/as acharam melhor nomeá-lo de “Oṃodé”. O grupo-pesquisador justificou que seria uma forma de homenagear as crianças⁴⁸.

Importante observar que, em geral, para a cocriação de dados, é recomendável se fazer a técnica de relaxamento, que além de aliviar as tensões, serve para cessar a racionalização dos conteúdos que surgem, promovendo, por parte dos que participam dos encontros, uma entrega total ou quase total a eles.

Figura 10: Momento de Relaxamento



Fonte: Filizola (2023).

Na segunda oficina, após o relaxamento, pela necessidade da preservação da identidade dos/das participantes na pesquisa, pedi para que escolhessem um nome que tivesse relação com o terreiro e que desenhassem em seus crachás algo que representasse ou tivesse relação com esse nome. Para essa atividade, o grupo-pesquisador teve

⁴⁸ Beniste (2016, p. 618) traduz esse vocábulo em iorubá como criança.

disponível: papel sulfite 60kg A 3, tesoura, cola, lápis de cor, de cera e hidrocor, folhas secas, paetês de várias formas e cores, pincéis, etc.

Figura 11: Grupo-pesquisaDOR na produção dos crachás



Fonte: Filizola (2023).

Figura 12: Grupo-pesquisaDOR produzindo os crachás.



Fonte: Filizola (2023).

O grupo-pesquisador se envolveu com espontaneidade, alegria e de forma criativa. Os/as coparticipantes optaram pelos seguintes nomes fictícios: Caçador, Pombogira, Ventania, Borboleta Iansã, Ewê, Flores, Silêncio, Ayana, Ariana e Exu.

A terceira oficina “sentindo e expressando o racismo religioso” teve como objetivo expressar sentimentos e sensações que afloram ao escutar/pensar sobre o racismo religioso. Após o relaxamento, os/as copesquisadores/as escolheram seus pares e decidiram ficar de pé e em círculo. Logo em seguida, fecharam seus olhos e, segurando as mãos um/uma do/a outro/a, escutaram palavras que os/as remeteram para uma determinada situação. Uma delas foi para pensarem numa situação desagradável vivenciada na escola, por causa da identificação de algum elemento que os/as ligassem à religião de matriz africana e/ou por gostar dos orixás.

Logo após, no momento de avaliação da técnica, cada participante expressou o que sentiu, qual a sensação que aflorou em seu corpo ao se remeterem às situações (imaginadas). Foi um momento em que a escuta sensível se fez necessária.

Figura 13: Oficina: “sentindo e expressando o racismo religioso”.



Fonte: Filizola (2023).

Figura 14: Crianças na oficina: “sentindo e expressando o racismo religioso”.



Fonte: Filizola (2023).

Na quarta oficina “brincando de ser orixá”, iniciei este momento realizando o relaxamento cujo objetivo foi proporcionar a liberação de energia, o despertar das forças potencializadoras de cada copesquisaDOR/a e com a preparação para a oficina de cocriação que se seguiu. Lancei um desafio: “quero ver como cada um/uma dança para os orixás!”.

Acompanhado de palmas, já que não foi possível usar os ilus (tambores), o grupo-pesquisaDOR cantou e dançou para os orixás, a partir de vários ritmos de toadas. Empolgação e movimentos corporais, liberador de energias físicas e emocionais, estiveram presentes neste momento. As crianças foram as primeiras a cantar e Exu foi o primeiro a ser referenciado seguido dos demais orixás cultuados na casa.

Em seguida, parti para explicar a última técnica: “brincando de ser orixá” cujo objetivo foi possibilitar o grupo-pesquisaDOR de perceber o mundo pela perspectiva dos orixás, com a criação de dez “corpos-orixás” e, a partir disso, lidar com o “racismo religioso”, uma espécie de “vilão” na história.

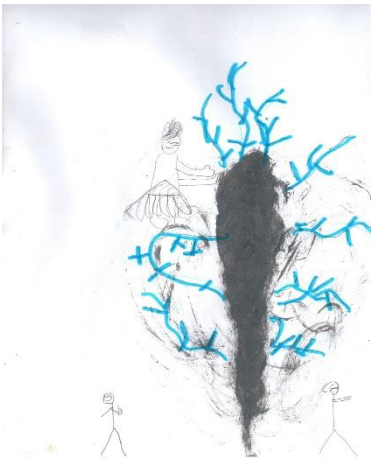
Essa oficina foi adaptada, a partir das propostas de exercícios apresentadas durante o curso “Treinamento de especialista em resiliência R2 - desenvolvendo habilidades para ajudar as pessoas (e você mesmo) a se tornarem mais robusto e com melhores recursos”.

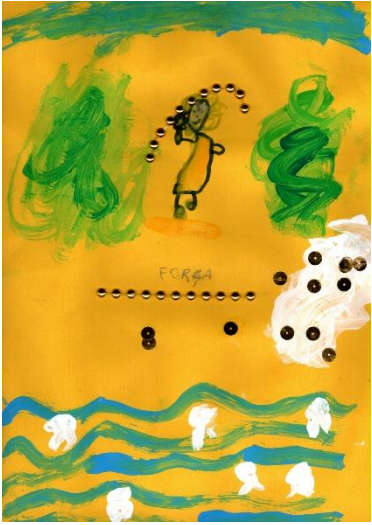
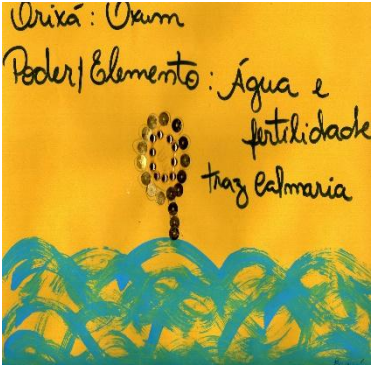
Particpei, na modalidade remota, durante quatro sextas-feiras do mês de junho de 2021, com o Dr. Michael Ungar, diretor do *Resilience Research Centre Dalhousie University*.

Para defenderem seus corpos das experiências violentas do preconceito e da discriminação na ambiência escolar, as crianças e os adultos, percebendo-se na criança que um dia foram, navegaram até a cultura do Ilê Axé Talabi na busca dos recursos disponíveis de proteção, para cocriarem “corpos-orixás”, com suas qualidades e com seus poderes para o enfrentamento das situações adversas.

A seguir, trago a produção dos “corpos-orixás” cocriadas pelo grupo-pesquiador.

Quadro 7: Produções dos “corpos-orixás” da oficina: “brincando de ser orixá”.

	Produção		Produção
CopesquisaDOR/A 1		CopesquisaDOR/A 2	
CopesquisaDOR/A 3		CopesquisaDOR/A 3 (continuação).	

CopesquisaDOR/A 4		CopesquisaDOR/A 5	
CopesquisaDOR/A 6		CopesquisaDOR/A 7	
CopesquisaDOR/A 10			

Fonte: Filizola (2023).

Com os desenhos acima e com o relato oral do grupo-pesquisador, pude identificar os seguintes “corpos-orixás”: Ogum Onirê, Oxalá Olofum, Oyá, Raio, Iemanjá, Vento, Odé, Oxalá Olufam e Oxum que apareceu em duas cocriações. Esses “corpos-orixás” surgiram de momentos de criação em torno do tema gerador da pesquisa. O racional e o afeto mobilizaram o corpo inteiro como fonte de conhecimento (Gauthier, 2012).

Portanto, a síntese das oficinas, seus objetivos e estratégias utilizadas se encontram no quadro abaixo.

Quadro 8: Síntese das oficinas sociopoéticas

OFICINAS	OBJETIVOS	ESTRATÉGIAS
Primeira	a) Apresentar o facilitador e coparticipantes da pesquisa. b) Apresentar a pesquisa c) Autorizar a gravar e filmar d) Assinar os termos: de autorização de uso de Imagem, de consentimento livre e esclarecido TCLE e termo de assentimento livre e esclarecido TALE. e) Negociar o tema-gerador.	Exposição oral dialogada.
Segunda	a) Acolher e sensibilizar os coparticipantes. b) Produzir crachás. c) Escolher os pseudônimos utilizados na pesquisa, no intuito de preservar a identidade de cada coparticipante. d) Socializar a vivência. e) Avaliar o momento.	Relaxamento. Pintura e/ou escrita. Recorte de cartolinas e barbantes. Colagem. Exposição oral.
Terceira “Sentindo e expressando o racismo religioso”.	a) Expressar que sentimentos/sensações afloram quando se escuta/pensa sobre o racismo religioso. b) Avaliar o momento.	Relaxamento. Vivência corporal. Exposição oral.

Quarta “Brincando” de ser orixá”.	a) Despertar as forças potencializadoras de cada copesquisaDOR/a. b) Conhecer a cultura do grupo-pesquisaDOR. c) Cocriar uma variedade de possíveis “corpos-orixás”, como possibilidade de perceber o mundo e de como lidar com o racismo religioso. d) Avaliar o momento.	Relaxamento. Vivência corporal. Desenho. Exposição oral.

Fonte: Filizola (2022).

Neste segundo xirê, utilizei as técnicas: observação participante e oficinas sociopoéticas. Essas técnicas foram realizadas no Terreiro Ilê Axé Orixalá Talabi ao longo da pesquisa de campo. Os dados cocriados, nas oficinas sociopoéticas, foram registrados no diário de campo, por meio de gravações de áudio e de vídeo e registros fotográficos.

Os instrumentos utilizados foram: diário de campo, o smartphone, máquina fotográfica e filmadora. Participaram os adultos e as crianças das oficinas sociopoéticas. A observação participante se deu junto às crianças e aos adultos durante a realização das atividades.

5.5.3 Terceiro Xirê

No terceiro xirê, as entrevistas semiestruturadas foram realizadas junto ao grupo-pesquisaDOR. Os roteiros das entrevistas estão descritos no apêndice H.

Nesta fase, fiz a análise plástica dos desenhos da quarta oficina e as análises classificatórias das falas do grupo-pesquisaDOR da terceira e da quarta oficinas as quais me permitiram elencar as categorias que foram explicitadas nos relatos orais dos/das coparticipantes identificando convergências e divergências e como elas se ligaram. E, por fim, realizei o estudo transversal que consistiu no momento de fazer a análise de tudo que foi explicitado a partir das análises plástica e classificatória.

Assim, na análise classificatória da terceira oficina: “sentindo e expressando o racismo religioso” pus as falas do grupo-pesquisaDOR, enumerando-as e depois

explicitarei as categorias que emergiram, identificando-as em convergentes e divergentes, como está no quadro abaixo.

Quadro 9: Demonstrativo do relatório oral do grupo-pesquisaDOR – oficina: “sentindo e expressando o racismo religioso”

Quando você pensa na situação desagradável e ruim, vivida por você na escola por você gostar dos orixás, o que você sente?
Relatório oral - sentimentos e sensações percebidas no corpo.
COPESQUISADORES/AS: 1) Vontade de sair da escola. Sentimento de medo, de não ser acolhido. 2) Revolta, né? Tristeza, medo, todos esses sentimentos eles se aproximam e vontade de sair da escola e nunca mais voltar pra escola. Essa pauta, esse tema, que de fato aqui da maioria todos nós passamos e os nossos filhos ainda passam dentro do ambiente escolar, que deveria ser um ambiente seguro, porque a gente acredita que aquele espaço, como as nossas casas, como os nossos terreiros vão garantir a integridade física, mental, psíquica e emocional dos nossos filhos, quando na realidade ao entrarem nesses espaços eles são diariamente violentados e desrespeitados. Então, nós trazemos um sentimento de preocupação, mesmo! De refletir como é que a gente pode modificar isso, como que esses espaços vão estar de fato aberto a nos receber com a dignidade e o respeito que a gente merece. 3) Não vou ligar. Mesmo se for meu amigo, eu vou cortar os laços, porque, assim, o orixá é minha religião. Tristeza. 4) Medo! 5) Não sairia da escola, simplesmente sentiria pena daqueles que não entende a nossa religião, a nossa tradição. Eu refleti e entendi que as nossas palavras, que se a gente observar, nós falamos muito da religião, da tradição que pra isso a gente ver desde pequenininho até gente grande ou dá gente grande ao pequenininho que a gente já fala da intolerância que já existia e que existe dentro das escolas, na rua, mercado, seja onde for eu entendi isso aqui, que todos nós, a gente falamos da nossa tradição religiosa, pra mim foi muito importante! 6) Uma raiva, né? É uma intolerância, muito falta de conhecimento da nossa religião. Falta de respeito, o sentimento que tive: desrespeitada quanto à religião. 7) Raiva! 8) Aconteceu um caso que eu vou expor, a menina não gostou de mim, por eu ser do orixá. Eu desenhei no sapato, que eu quebrei o pé, um monte de Exu, as ferramentas de Exu, todinho, foi uma satisfação de mostrar a ela. Sentimento de satisfação. 9) Falta de respeito que eu senti. Ser desrespeitada quanto a minha religião. 10) Medo e isso é muito racismo!

As categorias identificadas foram: evasão escolar por conta do racismo religioso, sentimentos emergentes e o racismo religioso não escolhe idade e acontece na ambiência escolar.

Quadro 10: Demonstrativo das categorias e cruzamento de ideias convergentes e divergentes – oficina: “sentindo e expressando o racismo religioso”

Categoria 1: evasão escolar por conta do racismo religioso.
1 e 2 convergem ao exporem vontade de sair da escola por conta do racismo religioso. 5 diverge de 1 e 2 por expor que não sairia da escola.
Categoria 2: sentimentos emergentes.
1, 2 ,4 e 10 convergem por expressarem o sentimento de medo. 2 e 3 convergem por expressarem tristeza. 6 e 7 convergem por sentirem raiva diante da situação de racismo religioso. 6 e 9 convergem por se sentirem desrespeitadas quanto à religião que possuem. 8 diverge dos demais por expressar o sentimento de satisfação diante de como reagiu à situação.
Categoria 3: o racismo religioso não escolhe idade e acontece na ambiência escolar.
2 e 5 convergem ao se referirem a escola como local onde ocorre o racismo religioso e, para ele ocorrer, independe a idade.

Depois, com base na análise classificatória, realizei o estudo transversal. Posteriormente a conclusão desse estudo foi apresentada ao grupo-pesquisaDOR, por meio de uma carta, no momento da contra-análise. Adianto que, os estudos transversais da terceira e da quarta oficinas, serão apresentados na quinta gira.

Na Sociopoética, no estudo transversal, o pesquisaDOR retoma às falas do grupo-pesquisaDOR no intuito de fazer interconexões entre as ideias antes separadas pela análise plástica e pela análise classificatória. Em geral, de posse desse material, redige-se um texto usando diferentes gêneros textuais.

Para a oficina, “sentindo e expressando o racismo religioso”, escolhi apresentar o resultado do estudo transversal ao grupo-pesquisaDOR por meio do gênero carta. A ideia surgiu, porque achei ser uma forma diferente e simples de apresentá-lo para o grupo-pesquisaDOR pelo fato de alguns integrantes serem crianças.

Quanto à contra-análise, dentro do método sociopoético, ela é “[...] um momento essencial no trabalho coletivo e cooperativo do grupo-pesquisador” (Gauthier, 2012, p. 98).

Adad e Silva (2019, p. 69) informam que,

[...] a contra-análise é um dos momentos mais intensos da Sociopoética, pois os copesquisadores se veem diante do próprio pensamento, causando efeitos profundos, como a autoanálise das práticas, percebendo limitações no pensamento do grupo, contradições, paradoxos. Provoca pensar sobre o próprio pensamento e criar possibilidades de transformação de si, do grupo [...].

No momento da contra-análise, entreguei cópias do texto-carta aos coparticipantes para a realização da leitura compartilhada do mesmo. Por meio da crítica, da contestação, da concordância, ampliou-se ainda mais as impressões, sentimentos e conceitos do grupo-pesquisaDOR, sobre o texto transversal, reinventando-o.

Quanto à oficina “brincando de ser orixá”, primeiramente fiz a análise plástica das produções artísticas, a partir dos desenhos expostos no quadro 7.

Segundo Arnheim (1997), a análise plástica consiste numa descrição física da obra, assim como uma descrição subjetiva considerando aspectos qualitativos. Procurei seguir essas recomendações, porém, em alguns momentos, me utilizei da intuição, como é proposto pela sociopoética.

A seguir, passo a descrever minha análise plástica dos desenhos do grupo-pesquisaDOR.

A análise plástica da oficina sociopoética “brincando de ser orixá” se revelou um momento importante da pesquisa, porque favoreceu o surgimento de inusitados caminhos que talvez nunca tenha sido pensado, sentido ou verbalizado. A imaginação pôde fluir do inconsciente.

Observando as produções, percebe-se desenhos com elementos definidos, a partir da imaginação do grupo-pesquisaDOR, com ausência de técnicas que exigissem conhecimentos prévios. Constatou-se, neles, a utilização de cores primárias como o vermelho, azul e amarelo; cores secundárias, compostas pela junção de duas cores primárias, como a cor roxa e verde e cores terciárias como o marrom. Nota-se, nas produções, a predominância das cores verde e azul.

Foram desenhos simples, mas que mostraram riqueza de expressividade. Há, neles, o predomínio de cores vibrantes como o amarelo, o vermelho, o azul e o preto ao invés de tons neutros. Foram usados adornos relacionados aos orixás como folhas e paetês de cores brilhantes, correspondentes às cores atribuídas aos orixás, por exemplo, o amarelo e o dourado de Oxum, o branco-prata de Orixalá e o verde de Odé.

O papel em que os desenhos foram feitos, em sua maioria, são das cores branca, amarela e vermelha. Os “corpos-orixás” foram colocados na parte central do papel,

preferentemente. Há dois desenhos que sugerem ideia de continuidade ao trazerem o elemento água, como mar e rio e o céu.

Interessante observar que, em um dos desenhos, Iemanjá está representada com cabelos encaracolados e seu rosto, os riscos de cor preta, sugerem também sua tonalidade de pele.

As produções estão relacionadas com a proposta da oficina, pois, nos desenhos, foram destacadas as ferramentas e/ou elementos ligados aos orixás como: o abebé da Oxum, o opaxorô de Orixalá, as águas de Oxum e de Iemanjá, a lança e o facão de Ogum, os raios e os ventos de Iansã (Oyá), o Ofá (arco e flecha) de Odé. Essas ferramentas podem ser consideradas como recursos que foram trazidas pelo grupo-pesquisaDOR para o enfrentamento do vilão, considerado na oficina como “racismo religioso”.

As características, (qualidades) intrasubjetivas dos orixás, também foram destacadas por meio da escrita como: sabedoria, inteligência, poder de estratégia, calma, força, amor, prosperidade, capacidade de prover alimento para a comunidade e silêncio.

Deduzo que os aspectos (recursos e qualidades) atribuídos aos “corpos-orixás” integram a rede de processos e fatores de promoção e prevenção, como foi visto no item 4.6 da terceira gira, do Ilê Axé Talabi que, por meio da vivência da cosmopercepção iorubá em suas práticas sagradas, contribuem nos processos promotores de resiliência axé do grupo-pesquisaDOR para o enfrentamento do racismo religioso na escola.

A análise classificatória da técnica: “brincando de ser orixá” foi feita a partir do discurso oral do grupo-pesquisaDOR. A sequência das falas me permitiu identificar as ideias convergentes e divergentes.

Quadro 11: Demonstrativo do relatório oral do grupo-pesquisaDOR - oficina: “brincando de ser orixá”.

Desenhar seu orixá preferido destacando no desenho ferramentas e/ou qualidades / poderes que ele/ela possui.
Relatório oral - Como os orixás, com suas qualidades / poderes, poderiam ajudá-los/las em situações de adversidade na escola (brincadeiras, xingamentos, discriminações, etc.)?
1) Eu escolhi Ogum Onirê, que é um orixá familiar, que é um orixá da nossa casa, um dos orixás mais antigo da nossa casa, e eu destaquei o poder dele de inteligência para formar as estratégias de luta, de combate, porque sem a inteligência a gente não tem como criar as estratégias para combater nada. Então, Ogum Onirê nos ensina que é preciso a gente é, não só ter as ferramentas, como está aqui no desenho, tem facão e ter a lança, mas ter a

inteligência e sabedoria pra criar as estratégias pra saber usá-las no enfrentamento. É o orixá que vem acompanhando três gerações. Era o Ogum de minha avó, depois passou para minha mãe e, agora, minha irmã recebe ele.

- 2) Eu, escolhi Oxalá Olofum que é o que é patrono de nossa casa também e o que esteve sobre nossas cabeças, seu Alá, né? E como uma representação de poder, e o silêncio em forma de sabedoria, que de muitas vezes, é quando passamos por essas violências, o silêncio é o nosso grande aliado, a gente se cala e reflete, pra saber qual postura, qual atitude a gente deve tomar e não ser levado por aquele momento, né? Porque a violência, ela nos impulsiona a qualquer tipo de reação, provavelmente quem recebe a violência, se não houver sabedoria vai devolver com violência, então, Oxalá traz esse ensinamento pra gente do silêncio, pra que a gente tenha o tempo de refletir e saber como vai agir pra se proteger e se defender também de todo tipo de violência que o racismo nos proporciona.
- 3) Eu desenhei aqui Oyá, aqui é ela pegando seus poderes e aqui é uma dimensão que ela criou abaixo do vento para poder ir pra escola, que no caso, é aqui! Aqui ela usando os poderes dela para poder afastar o mal e o inimigo de mim. Aqui sou eu saudando Oyá! Também conhecida como Iansã. Como eu não consegui desenhar a saudação que eu queria, eu saudei ela com um legal. Oyá com seu redemoinho de vento e raios. Ela criou no submundo dela um portal. Ela entra no nosso mundo por ele e volta para o mundo dela por ele também.
- 4) O orixá escolhido foi Oxum e sem a água a gente não sobrevive e não consegue fazer nada. A água hidrata e é muito bom pra gente tomar e a gente pode relaxar o nosso corpo.
- 5) Eu escolhi o raio, porque o raio, vem através dele, o trovão e a chuva, certo! Então eu escolhi o raio por ser uma coisa da natureza, a água é da natureza, porque a chuva é a água, o trovão clareia do céu, vindo com o raio. O trovão! Olhe, se hoje, eu falar poderia ser! Porque a gente ia ajudar as pessoas a se livrar daquela situação, entendeu! Que hoje é muito difícil, realmente, a situação que tá hoje, assim, em certas escolas, principalmente, assim, o preconceito que a gente tem, por ser da religião e por ser assim, eu mesma, filha de Iansã e logo começa a discriminar pelo fio, pelo torço, entendeu? Eu gosto do desenho assim, desse orixá, eu tinha que fazer ele, eu não iria fazer outro, pra falar sobre a escola, tu tá entendendo?
- 6) O orixá que escolhi foi Oxum que o elemento seria água e fertilidade. E no caso na escola, traria com esse sentido de trazer calma para aquela situação tão desconfortável, tão chata de intolerância. Aí seria nesse sentido mesmo! Vou beber um copo de água, para ver se me acalma, ou tomar um banho, que a água que lava, esfriar o ori, neste sentido!
- 7) Eu, escolho Iemanjá que é a dona das águas salgadas e sem água ninguém vive, sem água não existe nada, então que quis representar ela com maior carinho e amor do mundo. Eu posso pegar o fluxo dela e deter os inimigos, com ela eu posso curar várias coisas, sem água nós não vivemos.
- 8) Eu desenhei o vento, porque o vento faz parte da natureza, o vento limpa tudo, limpa a alma, o vento significa a força e ajuda a limpar a ignorância, a intolerância religiosa, porque o poder do vento é muito grande e Oyá carrega com ela, Oyá que é nossa mãe Iansã.
- 9) Bom, eu escolhi Odé! É o orixá que promove nas pessoas a prosperidade, né! O amor entre as pessoas, o alimento também, né! E assim, na escola o que poderia ser mudado era o amor entre as pessoas, o diálogo para que não houvesse a intolerância religiosa, pra que tivesse mais conhecimento entre as pessoas pra conhecer sobre a nossa religião que é totalmente diferente do que as pessoas vê lá fora, que apagassem esse preconceito, essa raiva, essas coisas, que são coisas feias, coisas do diabo, enfim.
- 10) Eu desenhei Oxalá Olufam, um dos poderes dele que escolhi foi o da sabedoria e ele pode me ajudar na escola, porque eu posso ter a sabedoria dele para lidar com essas pessoas que têm ignorância com a nossa religião.

As categorias identificadas nesta oficina foram: a ancestralidade (recurso) acompanhando gerações no enfrentamento do racismo religioso na escola; elementos ligados aos orixás (recursos) que dão suporte para as situações de adversidades na escola e qualidade intrassubjetiva (poder) do orixá para o enfrentamento das violências de racismo na escola, como vemos no quadro abaixo.

Quadro 12: Demonstrativo das categorias e cruzamento de ideias convergentes e divergentes – oficina: “brincando de ser orixá”.

Categoria 1: a ancestralidade (recurso) acompanhando gerações no enfrentamento do racismo religioso na escola.
1 e 2 convergem ao referirem a presença da ancestralidade “Ogum Onirê” e Oxalá Olofum, como patrono do terreiro que é, ao longo das gerações.
2 diverge de 10 quanto à pronúncia do nome do orixá, Oxalá Olofum e Oxalá Olufam, respectivamente.

Categoria 2: elementos ligados aos orixás (recursos) que dão suporte para as situações de adversidades na escola
1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8 ao se referirem ao facão, à lança, ao alá (grande pano branco de Orixalá), ao vento, à chuva, ao trovão e aos raios, às águas doces e salgadas, aos fluxos das águas, como elementos de poder.
4 e 6 convergem ao referirem à água de Oxum relaxando trazendo calma.
3, 5, 8 convergem ao referirem aos raios como elementos que ajudariam para afastar o mal e situações adversas na escola.
3 e 8 convergem ao referirem aos poderes dos ventos.

Categoria 3: qualidade intrassubjetiva (poder) do orixá para o enfrentamento das violências de racismo na escola.
1, 2 e 10 convergem ao referirem a inteligência e a sabedoria para o enfrentamento do racismo religioso na escola.
2 e 10 convergem ao referirem a sabedoria de Orixalá trazendo calma e o ato de silenciar.

Logo após as análises plástica e classificatória, fiz o estudo transversal. Esse estudo consistiu na análise do que foi explicitado nas análises plástica e classificatória. O estudo transversal foi apresentado ao grupo-pesquisaDOR no momento da segunda contra-análise. Também resolvi apresentá-lo com uma escrita simples e que despertasse o interesse do grupo-pesquisaDOR, em especial, das crianças. Então, decidi escrevê-lo em forma de narrativa mítica que também será apresentado na próxima gira.

Iniciei o momento da contra-análise relembando o que se fez durante a oficina expondo as produções dos desenhos como forma de se retornar ao que se foi vivenciado.

O grupo-pesquisaDOR, posicionado em círculo, tomou conhecimento do resultado do estudo transversal, por meio de leitura coletiva do mesmo. Para facilitar o acompanhamento do texto, entreguei cópias ao grupo.

A contra-análise é um momento dialógico em que o grupo-pesquisador estuda criticamente as hipóteses do pesquisador se transformando em um momento, não de quem tem razão, mas, de ampliação de percepções do que foi apresentado (Gauthier, 2012).

Ratifico que os dois momentos de contra-análise foram realizados tomando como base apenas os estudos transversais de cada oficina. Ou seja, texto-carta e narrativa mítica.

5.5.4 Quarto Xirê.

Neste quarto xirê, o estudo filosófico (Gauthier, 2012) se desenvolveu. Na Sociopoética, esse é o momento, o lugar do diálogo entre o que foi criado nas oficinas e o referencial teórico existente. Destaco que ele se diferenciou, nesta tese, do que se costuma realizar na Sociopoética, porque o coloquei ao longo do trabalho. O que consistiu na costura que fiz entre os dados cocriados nas oficinas sociopoéticas, as entrevistas semiestruturadas, as observações participantes - com a ajuda dos instrumentos de gravação, diário de campo e máquina fotográfica -, no Ilê Axé Talabi e os conhecimentos acadêmicos (livros, artigos, etc.), no que tange à investigação de compreender as contribuições da cosmopercepção iorubá na promoção da resiliência axé nos processos trans-formativos em crianças do Ilê Axé Orixalá Talabi.

Também se inclui, neste quarto xirê, por ser um questão de ética, o envio da tese para apreciação do babalorixá do Ilê Axé Talabi, antes da defesa da tese junto à banca examinadora e à socialização do trabalho junto à comunidade do Ilê Axé Orixalá Talabi. Por meio de exposição oral dialogada e/ou por meios artísticos, como orienta o método sociopoético, como exposição de fotos, desenhos e/ou vídeo com imagens obtidas durante a realização da pesquisa e/ou apresentação de uma peça teatral, algo produzido pelo grupo copesquisaDOR durante a pesquisa de campo.

Aqui preciso fazer uma observação dizendo que a ida ao Ilê Axé Orixalá Talabi ficou comprometida devido ao período de distanciamento social quando o terreiro restringiu a aproximação das pessoas em seu espaço numa forma de evitar e controlar a

disseminação da covid-19. A partir do dia 19 de março de 2020, o Conselho Religioso do Ilê Axé Orixalá Talabi decidiu suspender, por tempo indeterminado, todas as festas do calendário litúrgico, as visitas e as realizações das atividades socioculturais como oficinas, vivências, seminários e projetos. O terreiro, respeitou todos os protocolos dos órgãos de saúde do Estado, voltando a receber convidados a partir do último domingo de maio de 2022 para a festa dedicada aos pretos-velhos e às pretas-velhas.

Como síntese dos ciclos metodológicos, técnicas e instrumentos utilizados, temos:

Quadro 13: Síntese dos ciclos metodológicos, técnicas e instrumentos.

1º Xirê – Ciclo experiencial de observação/exploração. Ponto de partida da construção da tese: “I Encontro Nacional de Crianças de Axé realizado nos dias 29 e 30 de abril de 2017 e II Encontro Nacional de Crianças de Axé realizado nos dias 25 e 26 de maio de 2019.	Técnica: observação participante.
2º Xirê – Se compõe de: Articulação do facilitador e do responsável do terreiro para a escolha dos coparticipantes. Planejamento das oficinas sociopoéticas, compra de materiais, preparação do ambiente e execução. Concordância dos procedimentos para cocriação dos dados, assinatura dos termos: TCLE, TALE e autorização de uso de imagem. Negociação do nome do grupo-pesquisador e do tema gerador. Realização das oficinas sociopoéticas.	Técnicas: observação participante e técnicas sociopoéticas. Instrumentos: diário de campo, smartphone, máquina fotográfica e filmadora.
3º Xirê – Momento de: a) Realização das entrevistas semiestruturadas. b) Análise plástica das produções artísticas. c) Análise classificatória (a partir das falas, elencar as categorias explicitadas). d) Estudo transversal. Análise do que foi explicitado nas análises plástica e classificatória. Os itens acima foram realizados pelo pesquisador. e) Momento da contra-análise pelo grupo-pesquisador.	Técnica: entrevistas semiestruturadas. No item E, usei da exposição oral e texto impresso.
4º Xirê - Estudo filosófico: Momento em que o facilitador faz a costura entre as experimentações realizadas, os resultados da contra-análise com os conhecimentos acadêmicos. Também compõe este momento: a) Apreciação da tese pelo babalorixá do terreiro.	A socialização se dará por: exposição de fotos e/ou de um vídeo com imagens obtidas durante a realização da pesquisa e / ou exposição

b) Avaliação e defesa da tese junto à banca examinadora. c) Socialização da tese.	oral, e/ou uma pequena encenação do que foi vivenciado durante a pesquisa como sugere os princípios da sociopoética.

Fonte: Filizola (2022).

Em síntese, para responder a pergunta da pesquisa: Como a cosmopercepção iorubá contribui para a promoção da resiliência axé na trans-formação humana em crianças do Ilê Axé Orixalá Talabi? E para alcançar o objetivo geral desta pesquisa - compreender como os elementos da cosmopercepção iorubá favorecem a promoção da resiliência axé nos processos de trans-formação humana de crianças do Ilê Axé Orixalá Talabi, explicitarei, no quadro abaixo, os objetivos específicos, de como os dados serão obtidos e de como serão feitas suas respectivas análises:

Quadro 14: Síntese dos objetivos, dos dados e das análises.

Objetivo específicos da pesquisa	Dados obtidos (Como?)	Análise
(1) Mapear os aspectos centrais da cosmopercepção iorubá que favorecem a promoção da resiliência axé das crianças no Ilê Axé Talabi, apresentando suas contribuições para os processos de trans-formação humana.	Esses aspectos serão elencados a partir de referências teóricas. Em um segundo momento, a partir das produções “artísticas” e nas “falas” das oficinas sociopoéticas, das entrevistas semiestruturadas e da observação participante.	Relacionar os aspectos da cosmopercepção iorubá, já elencados, analisando com que frequência esses aspectos estão presentes nas práticas e sentimentos do que fazem a comunidade do Ilê Axé Orixalá Talabi contribuindo assim na promoção da resiliência axé nos processos de trans-formação humana das crianças do terreiro.
(2) Investigar as adversidades vivenciadas, as estratégias e os recursos utilizados pelas crianças do Ilê Axé Talabi no enfrentamento do racismo religioso na escola contribuindo para a promoção da resiliência axé.	Serão obtidos a partir das produções “artísticas” e nas “falas” das oficinas sociopoéticas e das entrevistas semiestruturadas.	Dialogar com o que a teoria informa sobre o assunto explorando o que se repete e o que surge de novo na contribuição com os processos e promoção da resiliência axé das crianças de terreiro.
(3) Analisar as práticas de proteção intergeracional promovidas pelo Ilê Axé Talabi para uma	Serão obtidos a partir das produções “artísticas” e nas “falas”) das oficinas sociopoéticas, das	A partir do levantamento das práticas intergeracionais como cultivo da memória, de valores, práticas de oralidade, etc.

reconceitualização da resiliência, a partir da cosmopercepção iorubá, a fim de reconfigurar os processos de transformação humana.	entrevistas semiestruturadas e da observação participante.	tomando como base três temas inter-relacionados e culturalmente significativos: 1) Retorno às raízes culturais 2) Resistência às diversas formas de racismo 3) Perseverança através de uma cultura do cuidado, tentarei reconceitualizar a ideia de resiliência, dialogando com a teoria explicitada no trabalho com outras formas de promoção da resiliência tomando como base os conhecimentos e práticas vivenciados pelo terreiro.

Fonte: Filizola (2023).

5.6 A ÉTICA NA PESQUISA

“Eu vim de lá, eu vim de lá pequenininho
Mas eu vim de lá pequenininho
Alguém me avisou pra pisar nesse chão devagarinho”.
Dona Ivone Lara⁴⁹

Pesquisar em espaços de terreiro, como lembra Haddock-Lobo (2020, p. 132) “[...] não é bagunça, mas que cada terreiro, tem seu modo próprio de macumbar e que, em cada terreno em que pisamos, temos que agir de acordo com a lei do lugar”. É pisar devagarinho como recado recebido, como diz Dona Ivone Lara.

Nesta pesquisa, tomei como base as orientações da **Resolução 466/2012 (CNS) - CEP/CONEP**, dando total atenção à ética, inserindo-a em todo processo investigativo-participativo, na análise das informações, na produção das conclusões e no profundo respeito aos sujeitos que formaram o grupo-pesquisador.

Alerta-nos a filósofa Terezinha Rios sobre a importância da presença da ética na pesquisa “[...] não apenas como um elemento indicador dos limites, mas como uma maneira de ver a investigação com clareza, profundidade e abrangência, problematizando os objetivos, métodos e resultados” (RIOS, 2006, p.80).

⁴⁹ Yvonne Lara da Costa (Rio de Janeiro, 1922 - 2018) foi compositora, cantora e instrumentista. Uma das pioneiras no samba como compositora e intérprete.

Conforme o código ético-moral iorubá (Sàlámì; Ribeiro, 2015), destaco para esta pesquisa: o valor da palavra dita, a responsabilidade, o dever, a honestidade e o respeito no tratamento dos dados cocriados, na divulgação dos mesmos, tanto na divulgação oral e na produção escrita, como na publicação dos resultados da pesquisa, conforme consta no Termo de Confidencialidade assinado pelo pesquisaDOR e orientador responsável.

Um dos primeiros passos dados por mim, em relação aos documentos exigidos pelo comitê de ética, foi solicitar a assinatura da carta de anuência por parte da presidente da instituição – ialorixá do Ilê Axé Orixalá Talabi me aceitando para desenvolver o meu projeto nos espaços do terreiro.

Comprometi-me, na caminhada, que os resultados da pesquisa beneficiarão as comunidades de terreiro, em geral, e, em especial, o Ilê Axé Orixalá Talabi e os/as copesquisaDORes/as deste trabalho, sem prejudicar a imagem pública de ninguém, inclusive, sem pôr em risco a integridade física das pessoas e de dar a devolutiva junto àqueles que contribuíram para a cocriação deste trabalho.

O uso de imagens e/ou depoimentos foram utilizados exclusivamente para fins científicos e de estudo, conforme o Termo de Autorização de Uso de Imagem. Elas foram obtidas durante a pesquisa de campo por meio de câmera fotográfica e/ou filmadora. Elas ajudaram na análise dos dados construídos durante a pesquisa empírica, ou seja, o que não se conseguiu capturar pelo registro da gravação de sons.

Algumas imagens foram colocadas ao longo da tese, por compreender que o texto imagético pode, de certa forma, dialogar com o texto verbal, facilitando sua compreensão, além de contribuir na elaboração da ideia da tese ao trazer outros elementos para construir sentidos, quanto às práticas promotoras da resiliência axé realizadas no Ilê Axé Talabi. Elas serviram ao objetivo geral e aos objetivos específicos para demonstrar de forma mais dinâmica e interativa determinados dados cocriados na pesquisa de campo e informações da pesquisa teórica. Elas serão analisadas fazendo um diálogo com os dados teóricos.

O anonimato dos/das copesquisaDORes/as se deu pela escolha de um pseudônimo a partir da escolha do vocabulário que tivesse alguma relação com o terreiro. Tive o cuidado de informar ao grupo-pesquisaDOR, em especial, as crianças, o porquê de suas presenças na pesquisa, assim como seus assentimentos, pois as considerei “[...] como sujeitos sociais construtores também da pesquisa” (Kramer, 2002, p. 42), como consta no Termo de Assentimento Livre e Esclarecido.

Por se tratar de uma pesquisa com e sobre crianças, depois da qualificação, o

projeto de pesquisa foi submetido e aprovado junto ao Comitê de Ética em Pesquisa da UFPE no parecer número: 5.991.753, anexo 4. Em caso de dúvidas relacionadas aos aspectos éticos deste estudo, os coparticipantes poderiam consultar o Comitê de Ética em Pesquisa Envolvendo Seres Humanos da UFPE no endereço: (Avenida da Engenharia s/n – 1º Andar, sala 4 - Cidade Universitária, Recife-PE, CEP: 50740-600, Tel.: (81) 2126.8588 – e-mail: cephumanos.ufpe@ufpe.br., a qualquer momento.

Os coparticipantes e/ou seus responsáveis assinaram os documentos devidos como os citados no apêndice: Carta de Anuência, Modelo de Termo de Autorização de Uso de Imagem, Termo de Consentimento Livre e Esclarecido - TCLE, Termo de Assentimento Livre e Esclarecido - TALE.

Os coparticipantes estiveram livres para decidir participar da pesquisa ou se recusar. Caso não aceitasse participar, não haveria nenhum problema em desistir por ser um direito, bem como seria possível retirar o consentimento em qualquer fase da pesquisa, também sem nenhuma penalidade.

Os dados cocriados nesta pesquisa por meio de gravações, entrevistas, fotos, filmagens, desenhos, etc. ficarão armazenados em pastas de arquivo e computador pessoal, sob a responsabilidade do pesquisador, pelo período de mínimo cinco anos após o término da pesquisa.

Sobre possíveis riscos que surgissem ao longo da pesquisa, informei aos coparticipantes que caso se sentissem constrangidos/as durante a minha observação, em algumas atividades, ou não quisessem participar das atividades propostas ou ainda se ele/ela não quisesse responder alguma pergunta que eu fizesse durante as entrevistas, o/a coparticipante poderia desistir imediatamente sem prejuízos pessoais. Em todo momento da pesquisa, o/a coparticipante, caso sentisse algum desconforto emocional, físico ou espiritual, a pesquisa seria suspensa imediatamente. Caso alguém viesse a sentir algo dentro do que foi explicitado, pediria que falasse comigo para que eu tomasse as devidas providências como esclarecimentos da pesquisa e/ou a suspensão da mesma.

Os benefícios desta pesquisa passam pela divulgação, para a sociedade em geral, do valor dos conhecimentos que se aprendem no Ilê Axé Talabi para a promoção da resiliência axé de suas crianças a partir da ancestralidade, oralidade, corporalidade e princípios comunitários. Destaco que não houve nenhum benefício direto para os participantes da pesquisa.

Por considerar uma questão de ética, como comentei no item 5.5.4, antes do envio

para a banca examinadora, o babalorixá leu a tese tomando conhecimento das informações contidas no trabalho.

Quando terminar a pesquisa, após a defesa da tese, em um grande encontro com toda a comunidade do Ilê Axé Talabi, socializarei os resultados da pesquisa, respeitando as diferentes idades, formação e níveis de compreensão do grupo-pesquisaDOR. Assim com as pessoas que compõem o terreiro e que estarão presentes neste momento, por meio da exposição oral dialogada com a utilização de data show, expondo fragmentos escritos da tese e imagens das cocriações, a partir do estudo filosófico. Também a socialização poderá se dar por meio de: exposição de fotos e/ou de um vídeo com imagens obtidas durante a realização da pesquisa, dos trabalhos “artísticos” produzidos nas oficinas sociopoéticas, e/ou uma pequena encenação teatral produzida com o grupo-pesquisaDOR de algum momento significativo vivenciado pelo grupo, como sugere os princípios da Sociopoética. Sempre respeitando o que foi explicitado no Termo de Autorização de Uso de Imagem e Depoimentos.

Quero ressaltar que não tive a pretensão de trazer soluções ou oferecer respostas fixas no tocante à promoção da resiliência axé em crianças de terreiro. Minha grande expectativa com esta pesquisa foi que a mesma pudesse ajudar, de alguma forma, a vida dessas crianças, no terreiro, em suas escolas, junto a suas famílias, na sociedade em geral, para que suas vidas sejam mais amenas diante do “monstro” chamado racismo religioso.

Também explicito que é impossível generalizar ou considerar que os resultados aqui construídos serão os mesmos para qualquer terreiro, mesmo que os caminhos metodológicos sejam semelhantes. Entendo que cada terreiro, cada criança, cada adulto, possuem modos distintos da cosmopercepção iorubá contribuir na promoção da resiliência axé nos processos de trans-formação humana.

Por fim, informo que Ogum não é considerado apenas o guerreiro que abre caminhos, mas também o orixá que nos aguça ao conhecimento e às descobertas. Na próxima gira, convido a você para fazer comigo o percurso das análises, discussões, diálogos com a teoria, de forma mais consistente, dos dados cocriados pelo grupo-pesquisaDOR do Ilê Axé Orixalá Talabi.

6 ÀGBÈDÉDỌLÁ – A FORJA SE TRANSFORMOU EM RIQUEZA: QUINTA GIRA.

Na introdução deste trabalho escrevi metaforicamente que o considerava como flechas lançadas a partir de conhecimentos que atravessaram o atlântico, por meio da diáspora, e que teriam as crianças como flechas e alvos. Neste momento de caminhada, na sexta gira, modifiquei minha percepção, pois as crianças do Ilê Axé Orixalá Talabi me ensinaram que as flechas e os alvos são elas mesmas para o enfrentamento das demandas coloniais do racismo religioso. Flechas por serem “corpos-orixás” ou “corpOrixás” que, com suas ferramentas e qualidades, enfrentam as situações de adversidade e de risco nas escolas em que estudam. E alvos, por indicarem caminhos resilientes de axé.

Nesta sexta gira, continuo, de forma mais intensa, as análises dos dados cocriados para a defesa de que a cosmopercepção iorubá contribui na multiplicidade de caminhos na promoção da resiliência axé participativa de(s)colonial nos processos de transformação humana das crianças do Ilê Axé Orixalá Talabi a partir dos aspectos da ancestralidade, oralidade, corporalidade e princípios comunitários.

Ogum, o orixá que contribuiu, em sua forja, para cocriar os dados desta pesquisa, é, segundo Sàlámì (1997), por sua natureza, o deus da transformação. Explica ainda o autor que, na cultura iorubá, alguns nomes são dados a crianças e iniciados a Ogum, em louvor ao orixá, entre outros, Agbèdédọlá.

Dei título a esta gira, trazendo o vocábulo *agbèdédọlá* por conter nele a ideia de que “[...] A forja se transformou em riqueza faz referência à transformação ocorrida graças à iniciação a Ogum e aponta a forja como um dos importantes símbolos do orixá” (Sàlámì, 1997, p. 106).

Os dados cocriados, na forja de Ogum, nesta pesquisa, são riquezas, são preciosidades que o Ilê Axé Talabi me mostrou a partir de suas práticas sagradas de promoção da resiliência axé participativa de(s)colonial na transformação humana de suas crianças e que, de alguma forma, contribuirá nos estudos da resiliência.

Que Ogum e Exu continuem à frente do trabalho!

6.1 CONHECENDO O CHÃO DO TERREIRO

Antes de adentrar e fazer a dança e os giros com os dados cocriados, achei importante trazer informações sobre o chão do terreiro. Lugar em que pus meus pés, entrei na gira para dançar junto com as crianças e parte de sua comunidade que formam este terreiro. As informações mencionadas ao longo dessa seção são um resumo do que obtivemos do relato oral do babalorixá, filho carnal da fundadora e da página oficial do terreiro no Facebook⁵⁰.

Como já expliquei na introdução desta pesquisa, o vocábulo chão foi utilizado como modo de nos aproximarmos com a terra e tecermos aprendizagens e processos promotores da resiliência axé via outros mundos e outros modos de ser, estar e pensar. (Rufino, 2023).

Chão - palavra que tem um sentido muito especial dentro do Ilê Axé Talabi, além do respeito ao espaço físico do terreiro, o contato com essa superfície é fundamental para as práticas espirituais que acontecem nesse território, como ensina uma das mais velhas do terreiro “[...] também se saúda o chão, pede a bênção e se saúda a ancestralidade, quando se coloca a mão no chão (Borboleta Iansã, entrevista semiestruturada).

Figura 15: Salão principal onde ocorrem as festividades dedicadas aos orixás e aos encantados e às encantadas da Jurema Sagrada.



Fonte: Facebook do Ilê Axé Orixalá Talabi⁵¹ (2022).

⁵⁰ A página oficial do Ilê Axé Talabi está disponível no endereço: [Facebook do Ilê Axé Orixalá Talabi](#). Acesso em 22 de julho de 2023.

⁵¹ Disponível em: [Facebook do Ilê Axé Orixalá Talabi](#). Acesso em 22 de julho de 2023.

É uma prática do terreiro os participantes da comunidade e os visitantes trajarem-se de branco por ser a cor do patrono da casa: Orixalá Olufon da Ialorixá Mãe Dada de Oxalá, fundadora do Terreiro. Na foto podemos observar, na parede de frente de quem entra no salão, os retratos dos fundadores do terreiro e, no centro do salão, há o Òpá òşoro – cetro dedicado a Orixalá, que é um símbolo sagrado para a comunidade do Axé Talabi.

Lembro, como se fosse hoje, o dia em que pisei pela primeira vez os batentes que dão acesso à Casa de Orixalá Talabi.

Nesta manhã de sábado, céu muito azul e um dia ensolarado, estou conhecendo o Ilê Axé Orixalá Talabi. Confesso que me emocionei ao entrar neste lugar. A energia, o axé que está no ambiente penetra meu corpo de uma forma muito estranha, ao mesmo tempo que conto os minutos para que comece o I Encontro Nacional de Crianças de Axé (Diário de Campo, 29/04/2017).

O Ilê Axé Talabi, popularmente e carinhosamente, chamado de Axé Talabi. É um terreiro de tradição Nagô dedicado à preservação do culto aos ancestrais, dos orixás e do culto à Jurema Sagrada. A origem do culto aos orixás vem por parte da linhagem paterna e da Jurema Sagrada da linhagem materna.

A pesquisa de campo me ofereceu o encontro de riquezas no espaço sagrado, a forja de Ogum, onde cocriei os dados da pesquisa. Além da cosmo percepção iorubá contribuindo para a multiplicidade de caminhos na promoção da resiliência axé participativa de(s)colonial nos processos de trans-formação humana das crianças do Ilê Axé Orixalá Talabi, também as riquezas da Jurema Sagrada, como ramificações de uma árvore maior.

São pistas que encontrei na fala de Ayana (nove anos) ao ser perguntada de que atividades ela gostava de fazer no terreiro que lhe ajudavam a passar por algumas situações ruins (discriminação/racismo religioso). Ela prontamente respondeu: “Eu gosto de brincar de Jurema”, esboçando um sorriso. Então, logo lhe perguntei: mas o que é brincar de Jurema, me conta? “[...] é tipo que nem a gira, a gente junta todas as crianças, aí todas as crianças, meninas, e a gente começa a cantar pra Exu, aí vai Exu, Pombogira, mestra, mestre, Malunguinho⁵², caboclo e preto-velho”. Em seguida questioneei se eram

⁵² Segundo Alexandre Lomi Lodó: o título honorífico Malunguinho, que era dado aos líderes do Quilombo do Catucá (na primeira metade do século XIX em Pernambuco) vem do possível vocábulo Malungo do tronco linguístico kimbundo (Bantu), que significa amigo, companheiro, camarada ou companheiro de bordo e ainda irmão de criação; nome com que os escravizados africanos tratavam seus companheiros de infortúnio nos navios negreiros e nas senzalas. Possivelmente para uma etnia Bantu, segundo Victor

só as meninas que participam da brincadeira e ela respondeu: “[...] É ... porque a maioria dos meninos não gostam muito não”. Mas você também brinca de orixá? E ela me explicou: “Sim...aí começa em Exu, depois pra Ogum, aí depois pra Odé, aí vai continuando, porque é muito orixá pra falar ... a gente brinca de xirê...[...]”

O pensamento livre da criança nos revela ações transformadoras que o brincar pode proporcionar por meio das giras, dos orixás, dos encantados. São recursos protetivos e promotores da resiliência axé que dinamizam desejos, sonhos, alegrias e, também, força para enfrentar o racismo religioso.

Neste ano de 2023, comemora-se trinta e dois anos de fundação, estando na terceira geração. Seus netos e netas já são partes integrantes dessa Comunidade de Matriz Africana, localizado na chamada Região Metropolitana do Recife, situada ao norte do estado de Pernambuco.

Essa casa de axé foi fundada em 26 de janeiro do ano de 1991, pela ialorixá Maria da Solidade Sousa França, conhecida como Mãe Dada de Oxalá (Talabi Deyìn) e seu esposo Aguinaldo Barbosa de França, conhecido como Painho de Xangô (Obá Dodê). O nome Ilê Axé Orixalá Talabi é de origem iorubá e significa “Casa de Força do Grande Orixá que Nasce do Alá⁵³”.

Historicamente, as raízes do Ilê Axé Talabi estão fincadas em antigas terras do centro estratégico do Quilombo do Catucá, em Paratibe, na cidade do Paulista, Pernambuco. Nesse lugar, diversas famílias negras-indígenas de Pernambuco organizaram seus grupos e se estabeleceram para preservarem seus saberes e fazeres tradicionais, como forma de perpetuar suas culturas e lutar contra o racismo.

Para preservação das práticas espirituais familiares, Aguinaldo Barbosa - Painho de Xangô e Maria da Solidade Sousa França - Mãe Dada de Oxalá, em janeiro de 1968, plantaram o “Axé” no primeiro imóvel que acomodaria a família e seus descendentes, possibilitando que essa força vital ancestral fosse repassada de geração em geração.

Cajuganga, o sufixo “inho” colocado ao final do termo Malungo, antroponimicamente, em lato sensu, dentro da perspectiva de hipocorístico africana, não significa um diminutivo carinhoso, como é típico no nordeste do Brasil, mas sim conota grandeza e poder, notoriedade e transcendência. Quanto menor a palavra para determinar o título de um líder, ou um diminutivo, mais esta agrega força contexto e méritos. Malunguinho era o possível título genérico para as lideranças no quilombo do Catucá, e também é o líder quilombola que ‘baixa’ nos terreiros de Jurema, foi o líder (líderes) negro/índio que revolucionou e marcou a história da luta por liberdade do povo negro e indígena do Catucá (Lodó, 2016, p. 26 *apud* Neves, 2019, p. 49).

⁵³ Para os integrantes do Ilê Axé Talabi, se refere ao pano de Orixalá, um tecido “manto” de cor branca. Quanto aos termos em iorubás apresentados neste item 6.1, respeitei a escrita e a tradução dada pela comunidade do terreiro.

Em janeiro de 1991, a casa abre as portas para a comunidade, realizando suas primeiras atividades rituais públicas, dirigidas pelos fundadores.

O Axé Talabi é uma organização sociocultural e religiosa de grande atuação no estado de Pernambuco e no Brasil. Há trinta e dois anos, vem desenvolvendo diversos programas, projetos e atividades na preservação do Patrimônio Cultural Afro-Indígena Brasileiro. São ações que envolvem crianças, adolescentes, adultos e idosos, em torno do ideal da valorização dos elementos que compõem a tradição dos orixás e da Jurema Sagrada, garantindo o acesso das futuras gerações.

Figura 16: Fachada frontal do terreiro.



Fonte: Filizola (2023).

No culto aos orixás, Mãe Dada de Oxalá recebeu, quando iaô, o nome iniciático de Tàlàbí Deiyen (aquela que nasceu do branco chegou para louvar), mais tarde tomou o posto de egbomi, posteriormente, de iabassê e, por último, de ialorixá fundando o seu próprio terreiro.

Já no culto da Jurema, Mãe Dada tomou o posto de mestra juremeira, chefe do culto na liturgia da Jurema Sagrada do mestre João das Matas - Jurema do Rei Salomão. Mestre João, entidade integrante da corrente de Maluguinho, é o mestre de Jurema que ainda continua atendendo toda a comunidade do Ilê Axé Talabi.

Na tradição da Jurema Sagrada do Rei Salomão, do Ilê Axé Talabi, desde 1991, há uma prática que compõe o patrimônio histórico-cultural do terreiro, chamada o Canjerê das Pretas e Pretos Velhos. Expressão mantida como parte integrante do seu calendário ritual e festivo, possibilitando que a comunidade resguarde os valores negro-indígenas como constituintes da identidade afro-pernambucana.

Figura 17: Canjerê das Pretas Velhas e Pretos Velhos.



Fonte: Facebook do Ilê Axé Orixalá Talabi⁵⁴ (2023).

Segundo o babalorixá, a palavra canjerê (do quicongo) significa feitiço, mandinga, girar, “[...] e é assim que enfeitiçamos nossa casa, nosso bairro, nossa cidade, nosso estado, nosso país e o mundo, movimentando e alimentando os corpos e perpetuando as memórias vivas dentro de cada um de nós” (Caçador, entrevista semiestruturada).

Há tempo que queria conhecer alguma cerimônia sagrada do culto da Jurema do Ilê Axé Talabi. Hoje é o dia. Exatamente dia vinte e oito de maio, está para começar a tradicional celebração Canjerê dos Pretos Velhos, uma expressão de ancestralidade resguardada pela Jurema Sagrada que articula religiosidade, saberes tradicionais, culinária, partilha, musicalidade, corpo e memórias em torno da comunidade do terreiro [...]. Depois da festa, houve a distribuição das comidas ofertadas para os pretos velhos e pretas velhas. Confesso que foi uma das coisas mais belas que vivenciei em minha vida! (Diário de Campo, 28/05/2023).

Porém uma grande tristeza tomou toda a comunidade. No dia 4 de maio do ano de 2013, o terreiro perdeu uma mãe e uma grande mulher. Mãe Dada de Oxalá volta à massa de origem, ao orun. Ela foi sepultada no jazigo da Associação Beneficente, Cultural e Religiosa Ilê Axé Orixalá Talabi, no Cemitério Morada da Paz, ao nascer do sol do dia seguinte, já que Orixalá passa a reger o dia a partir do nascimento do Sol.

⁵⁴ Disponível em: [Facebook do Ilê Axé Orixalá Talabi](#). Acesso em 22 de julho de 2023.

O ritual de passagem (Àṣṣṣṣṣ) foi realizado no sétimo dia posterior a sua morte, no dia 11 de maio, ao comando do Sr. Paulo Braz Felipe da Costa (Tio Paulo Braz – Ifátòógún). A ata referente ao ritual está anexada ao livro da Associação Beneficente, Cultural e Religiosa do Ilê Axé Orixalá Talabi.

Fortes laços uniam seu Aguinaldo Barbosa e Dona Maria da Solidade. Exemplo disso é que, catorze dias após o falecimento de Mãe Dada, outro abatimento se instalou na comunidade, agora com a morte de seu esposo.

Mesmo com o acontecido, Mãe Dada continua sendo a grande yá (mãe). Hoje integrante do corpo dos Èsá cultuados na liturgia Nagô do Terreiro, a òyàagbálagbá (a mãe ancestral mais antiga do culto dentro da tradição do terreiro) do nosso Ilê Ibó Iku (casa de adoração dos mortos) e ògbàlè (a mãe ancestral mais antiga do culto dentro da tradição do terreiro) representante de toda a força feminina das Iyami, nossas grandes Mães.

Ela deixou três filhos carnis: Luciany Barbosa de Sousa – Lú de Iemanjá Ògúnté, e ialorixá do Terreiro; Aguinaldo Barbosa de França Júnior – Júnior de Odé, Membro do Conselho Religioso da Associação Beneficente, Cultural e Religiosa Ilê Axé Orixalá Talabi e Gestor dos Projetos do Terreiro e Hetony Faynner de Sousa França – Hetony de Xangô, Oganilú Meleyanê do Terreiro Axé Talabi. Netos, Luan Carlos Souza da Silva – Ọmọ Şàngó e Ayran Carlos Souza da Silva – Ọmọ Òsàgiyán, ambos iniciados no culto aos orixás pelas mãos da avó.

Mãe Dada de Oxalá ainda deixou diversos filhos e filhas de santo espalhados pelo Brasil e no exterior. Mãe Dada de Oxalá recebeu, em 2008, o título de Mestra da Tradição Oral do Ministério da Cultura por meio da Ação Griô Nacional.

A fundação da casa é um marco histórico para a comunidade principalmente por ter possibilitado que a tradição familiar dos fundadores não morresse e que os elementos da filosofia e cultura afro-indígena, que são as raízes do território, fossem preservados. Gestos, danças, indumentárias, cânticos, ritmos e o manejo da terra, das folhas e das águas são alguns destes elementos, que compõem o conjunto de bens do patrimônio cultural material e imaterial, resguardados ao longo destes trinta e dois anos.

Ao longo de vinte e dois anos (de 1991 a 2013), enquanto estiveram à frente do terreiro, os fundadores da casa, Mãe Dada de Oxalá e Aguinaldo de Xangô, realizaram ações fundamentais para a segurança e longevidade do terreiro. Organizaram um calendário anual litúrgico, composto por rituais e festividades ofertadas às divindades e

encantados cultuados na tradição religiosa; institucionalizaram a casa, criando o organismo jurídico a Associação Beneficente, Cultural e Religiosa Ilê Axé Orixalá Talabi e desenvolveram diversos projetos e programas de caráter socioeducacional e cultural que atuaram como ferramenta de integração social e fortalecimento dos laços afetivos e de pertencimento identitário.

Atualmente, o Ilê Axé Talabi desenvolve diversas ações nas áreas do patrimônio cultural, saúde, educação e cultura. Atividades que envolvem crianças, adolescentes, adultos e idosos no fortalecimento, promoção e registro do patrimônio cultural afro-indígena brasileiro.

Figura 18: Placa Comemorativa do Prêmio Patrimônio Cultural dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana – 2014.



Fonte: Filizola (2019).

Em 2014, o Terreiro Axé Talabi foi reconhecido como Patrimônio Cultural dos Povos e Comunidades de Matriz Africana pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN em virtude das suas ações de salvaguarda, preservação, valorização e documentação do patrimônio cultural afro-brasileiro, que em razão da sua originalidade, excepcionalidade ou caráter exemplar, mereceram divulgação e reconhecimento público.

No dia 26 de janeiro de 2022, quando o Ilê Axé Talabi comemorava trinta e um anos de fundação, aconteceu o cerimonial de tombamento da casa a nível municipal. O que significa que o terreiro recebeu a declaração de Patrimônio Histórico e Cultural de Origem Africana e Afro-indígena Brasileira do Município de Paulista, Estado de Pernambuco.

Figura 19: Placa de Patrimônio Histórico e Cultural de Origem Africana e Afro-indígena Brasileira do Município de Paulista.



Fonte: Filizola (2023).

Após a solenidade de descerramento da placa de identificação patrimonial, com a presença de autoridades religiosas e políticas, houve a comemoração junto à comunidade que circunda o terreiro com cânticos e danças como forma de reconhecimento do marco para os Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Afro-indígena do Município de Paulista.

Figura 20: Eu junto à comunidade na solenidade de tombamento de Patrimônio Histórico e Cultural de Origem Africana e Afro-indígena Brasileira do Município de Paulista.



Fonte: Filizola (2023).

Mesmo ainda usando máscara, não poderia deixar de registrar esse momento tão importante para todos e todas que participam da comunidade do Ilê Axé Talabi. Cada vez que venho ao terreiro, os laços afetivos, entre mim e ele, só crescem. Tenho a sensação que a ação de escrever uma tese também é atravessada por construir laços de afetos (Diário de Campo, 26/01/2022).

Hoje são dirigentes espirituais da casa os filhos carnaís dos fundadores do terreiro, Mãe Lú de Iemanjá e Pai Júnior de Odé que preservam a tradição matriarcal da família. O terreiro tem um calendário anual que contempla os orixás do panteão nagô e outro calendário que reverencia o culto da Jurema Sagrada: dos caboclos e caboclas, dos mestres e das mestras, dos pretos velhos e das pretas velhas, dos exus e pombagiras⁵⁵, etc.

6.2 O PORQUÊ DA VIDA SER TÃO BOA NO ILÊ AXÉ ORIXALÁ TALABI.

O **axé** que meus pais plantaram aqui neste terreiro é para que possamos **mudar as nossas vidas**, é um axé que **transforma!** (Pombogira, entrevista semiestruturada, grifo próprio).

Inspirando-me nas palavras de Exu (nome escolhido e usado por uma das crianças coparticipante desta pesquisa), como já explicitado no início da primeira gira, dou título

⁵⁵ Durante a pesquisa de campo, pude constatar que a comunidade do Ilê Axé Talabi usa as expressões pombagira e pombogira para se referir à entidade da casa Pombagira Cigana Puerê.

a este ciclo. Ao relacionar os aspectos da cosmopercepção iorubá, já elencados na segunda gira, analiso com que frequência esses aspectos estão presentes nas práticas e sentimentos dos que fazem a comunidade do Ilê Axé Orixalá Talabi, contribuindo assim na promoção da resiliência axé nos processos de trans-formação humana das crianças do terreiro.

Nesta tese, como já havia comentado, a cosmopercepção iorubá foi segmentada em quatro aspectos, para uma melhor compreensão do leitor: ancestralidade, oralidade, corporalidade e princípios comunitários. Apesar desses elementos estarem interconectados nas práticas do terreiro Axé Talabi, como veremos mais adiante.

Para responder ao primeiro objetivo desta pesquisa, preciso informar inicialmente que trago aqui algumas riquezas encontradas no espaço ancestral Ilê Axé Talabi, como recursos que colaboram nos processos promotores de resiliência axé participativa de(s)colonial. Lembrando que, neste trabalho, ao invés de pensar a resiliência somente como uma qualidade intrasubjetiva, enfatizo-a, baseando-me em Ungar (2008; 2019), como processos que se caracterizam pela capacidade das crianças do Ilê Axé Talabi de navegarem até os recursos que elas precisam para o enfrentamento do racismo religioso presente em suas escolas.

Esses recursos precisam estar disponíveis e acessíveis possibilitando a negociação das crianças do que precisam (a partir de suas falas, dos seus silêncios, do que os adultos presenciam em suas escolas). E que esses recursos sejam fornecidos de maneira cultural e contextualmente significativos a elas, porque se são significativos, haverá uma maior possibilidade deles serem apreciados e utilizados, ajudando-as a serem mais resistentes, orgulhosas de suas raízes e de seu pertencimento religioso e capazes de utilizarem estratégias para saberem conviver e de como lidar com as situações que as deixam vulneráveis nos espaços escolares do impacto negativo do racismo religioso, caso contrário, “[...] quando a navegação é impedida, ou os recursos fornecidos carecem de significados, então é provável que o ambiente falhe em seu papel facilitador” (Ungar, 2011, p. 11, tradução própria).

Assim, farei a análise dos aspectos da ancestralidade, oralidade, corporalidade e princípios comunitários da cosmopercepção iorubá presentes como recursos disponibilizados e tornados acessíveis às crianças do Ilê Axé Orixalá Talabi. Por meio de suas práticas litúrgicas e não litúrgicas, a partir das perspectivas dos próprios coparticipantes da pesquisa e da comunidade, porque entendo que esses processos estão preenchidos de axé, no entanto dialogo também com o que foi teorizado neste trabalho.

Preciso lembrar ainda que a compreensão de formação humana, que abracei neste trabalho, é a da multidimensionalidade e integralidade do ser. Inspirada na perspectiva participativa de Ferrer (2002, 2011, 2017) o qual propõe as dimensões intrapessoal, interpessoal e transpessoal com seus respectivos princípios de equiprimacia, equipotencialidade e equipluralidade, que por sua vez são de grande valia para orientar o enredamento pluriépistemológico da formação humana a partir da inclusão do “trans”.

Ao termo “formação humana”, foi acrescentado o prefixo “trans” para situá-la como sinônimo de educação enquanto exercício espiritual/transpessoal de(s)colonizador das ontologias e epistemologias modernas integrando a multidimensionalidade e a integralidade com os seres humanos e extra-humanos. Uma estratégia de desatar os nós da agenda colonial (Simas; Rufino, 2018) e do antropocentrismo que coloca o humano no topo da escala evolutiva não valorizando a potência formativa do extra-humano (Freitas, 2019; Ferreira *et al.*, 2021).

O “trans” também coloca a formação humana dentro do contexto decolonial transpessoal (Ferreira *et al.*, 2021) a partir da inclusão da espiritualidade como eixo de agregação da constituição do humano e do mundo. Nesse sentido,

[...] a espiritualidade emerge essencialmente da participação cocriativa humana num mistério indeterminado ou poder gerador de vida, o cosmos ou a realidade. Mais especificamente, argumento que eventos espirituais participativos podem engajar toda a gama de faculdades humanas epistêmicas (por exemplo, racional, imaginal, somática, vital, estética), tanto com o desdobramento criativo do mistério quanto com o possível agenciamento de entidades sutis ou energias na enação – ou ato de dar à luz – de mundos religiosos ontologicamente ricos. Em outras palavras, a abordagem participativa apresenta uma compreensão enativa do sagrado que concebe fenômenos espirituais, experiências e percepções como eventos cocriados (Ferrer, 2017, p. 21, tradução própria).

Isso também serve para entender que a resiliência axé não é um fenômeno simplesmente psicológico, separada do corpo e dos aspectos socioculturais (Brasil, 2019; Brasil; Ferreira, 2020).

Parto da compreensão de que a cosmopercepção iorubá, presente nas práticas da comunidade do Ilê Axé Talabi, é a expressão de uma espiritualidade participativa que emerge essencialmente da participação cocriativa humana (Ferrer, 2017) e no entendimento de que “[..] O universo visível é concebido e sentido como o sinal, a concretização ou o envoltório de um universo invisível e vivo, constituído de forças em

perpétuo movimento. No interior dessa vasta unidade cósmica, tudo se liga, tudo é solidário [...]” (Hampâté Bâ, 2010, p. 173).

A resiliência axé participativa de(s)colonial deve ser entendida de forma mais ampla. Não só para o enfrentamento do racismo religioso, embora saibamos da importância dessa temática para as crianças de axé, mas também como constructo político. Esse integrado aos processos de trans-formação humana que podem contribuir para um posicionamento crítico das adversidades e das continuas lutas de comunidades de axé afetadas pelo colonialismo/colonialidade que dissimulam desigualdades sociais e induzem interpretações de que grupos oprimidos são os responsáveis por suas próprias vulnerabilidades. Assim precisam se enquadrar em percentuais de escalas de resiliência produzidas por grupos privilegiados e ditos resilientes para terem suas resiliências reconhecidas (Atallah, 2016; Atallah *et al.*, 2018a; Atallah *et al.*, 2018b; Atallah, 2021)⁶.

A seguir escrevo as análises das forjaduras cocriadas na oficina de Ogum, o chão do Ilê Axé Orixalá Talabi. São informações advindas por meio das técnicas da observação participante, dos relatos orais dos/das copesquisaDORes/ras, das entrevistas semiestruturadas, das oficinas sociopoéticas e das informações da página oficial do terreiro no Facebook.

Como falei na introdução desta gira, são riquezas que fazem parte do patrimônio cultural dessa comunidade de axé que me deram pistas de que é possível. A partir de suas práticas, a promoção da resiliência axé participativa de(s)colonial na trans-formação humana de suas crianças.

6.2.1 Ancestralidade

A questão ancestral diz muito do que fomos, do que somos e do que seremos. É um componente construtivo das relações africanas e afrodiaspóricas. As práticas espirituais do Ilê Axé Talabi se dão de forma muito integradas: ancestralidade, oralidade, corporalidade e princípios comunitários acontecem de forma interdependentes compondo o dia a dia da comunidade.

Ao interagir com as crianças em algumas atividades do terreiro, pude observar que o princípio ancestral está presente no manuseio das folhas, de uma planta ou em suas sementes, tanto no culto da Jurema quanto no culto aos orixás, no animal, numa água de

quartinha, em um momento de vivências das obrigações, nos xirês, nas ações dos projetos, encontros, etc. Quanto a essa observação a ialorixá trouxe a seguinte explicação.

A ancestralidade somos nós. A gente, a natureza e as divindades fazemos parte de um corpo só. Então eu sou partícula de minha mãe, eu sou uma partícula do meu pai, eu sou uma partícula de minha vó, eu sou uma partícula da água, uma partícula da folha, eu sou uma partícula do oxigênio, então não é nada separado, e as crianças vão aprendendo, às vezes de forma lúdica. Não existe aquela coisa como se fosse uma aula, pra eles terem que entender, por isso que o terreiro, é tão importante porque essas vivências elas acontecem de forma natural, quando elas veem uma mais velha catando uma folha e elas estão ali do lado e a mais velha passa aquele ensinamento, elas estão vendo a gente bater a folha, fazer os amacis que são os banhos de ervas, a criança tá vendo fazer e ainda toma o banho, ou tá vendo cantar, fazer nossas rezas, nossas orações. Então tudo isso vão fazendo que essas crianças construam esse entendimento da sua ancestralidade (Pombogira, entrevista semiestruturada).

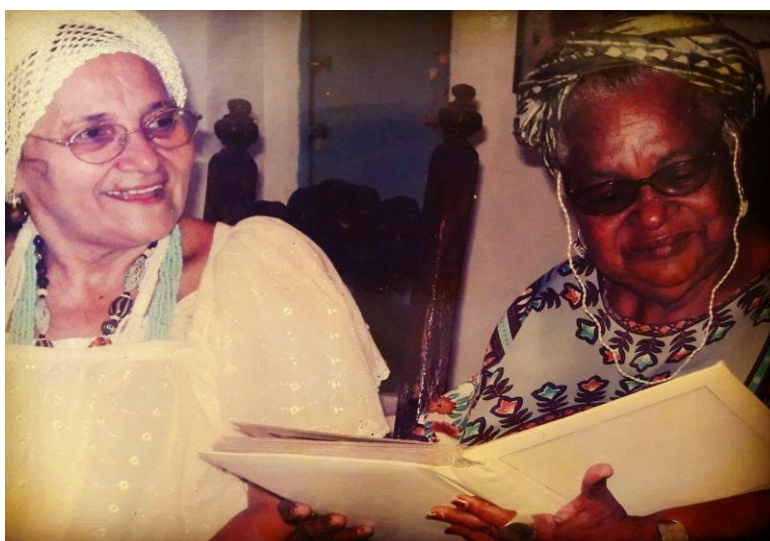
Sobre o que a ialorixá explicitou, lembrei do que havia escutado durante o curso “Treinamento de especialista em resiliência R2 - desenvolvendo habilidades para ajudar as pessoas (e você mesmo) a se tornarem mais robusto e com melhores recursos. Nesse curso, o Dr. Michael Ungar explicitou que os recursos podem ser sociais, políticos ou advindos da conexão que se tem com alguém. Mesmo que seja simplesmente a memória de alguém do nosso passado que não vemos mais, pensei no mesmo instante, que isso já acontecia com as crianças do Ilê Axé Talabi, pois elas, dentro da dinâmica dos terreiros, se conectam com os ancestrais divinizados (os orixás), os ancestrais parentais (aqueles que já partiram para a massa de origem), os encantados e encantadas da Jurema Sagrada, ou seja, com os chamados “mortos”, que integram uma rede de apoio e de proteção espiritual e afetiva para elas, os chamados “vivos”.

Atallah *et al.* (2018b), no estudo sobre as práticas de resiliência em comunidades Mapuche no Chile, informa que os princípios da ancestralidade e de forças espirituais, como elementos integrantes do sistema regular da vida de algumas comunidades Mapuche, são formas de resistir ao racismo e a ondas recorrentes de crises as mais diversas.

Quanto “bater as folhas”, segundo a equede Flores, essa expressão se refere ao ato de colocar em uma bacia de água, ervas, dependendo do ciclo do orixá, ao se colocar cada uma dentro da água, se canta para cada uma. Os mais velhos, inclusive a ialorixá e o babalorixá, esfrega-se aquele axé fazendo ibás (saudação, evocação), depois, lava-se as cabeças com esse preparado.

Abaixo, à esquerda, temos a imagem de Mãe Dada de Oxalá, raiz ancestral e fundadora do Ilê Axé Orixalá Talabi, grande matriarca que dedicou parte de sua vida à preservação do culto aos ancestrais: orixás e encantados e encantadas da Jurema Sagrada. Na foto ela está com a ialorixá, Beatriz Moreira Costa – Mãe Beata de Iemanjá.

Figura 21: Mãe Dada de Oxalá e Mãe Beata de Iemanjá.



Fonte: Facebook do Terreiro Ilê Axé Orixalá Talabi⁵⁶ (2023).

Ao continuar minha análise quanto ao princípio ancestral, trago os dados observados durante a minha vivência no I Encontro Nacional de Crianças de Axé – I ENCA, evento esse promovido e organizado pelo Ilê Axé Orixalá Talabi, entre os dias 29 e 30 de abril de 2017, pois esse passou a ser um momento muito especial em minha vida.

Lembram que mencionei esse projeto, ao comentar sobre os caminhos metodológicos deste trabalho no item 5.5.1 considerando-o como marco inicial desta tese? Pois bem, na época, cheguei a esse encontro a convite da minha orientadora do mestrado, a professora doutora Denise Maria Botelho, por ser uma das convidadas para o evento. Além disso, foi um evento que, segundo a percepção do babalorixá da casa, utilizou uma metodologia, a partir da ancestralidade, a partir da criança, ou seja, a metodologia foi denominada de ancestral pelas organizadoras e pelos organizadores do encontro, porque tudo que foi para ele, foram as consultas ao oráculo que determinaram.

⁵⁶ Disponível em: [Facebook do Terreiro Ilê Axé Orixalá Talabi](#). Acesso em 20 de julho de 2023.

O I ENCA teve como objetivo conversar com as crianças sobre os conhecimentos oriundos das tradições religiosas do candomblé, assim como debater o preconceito que ainda existe, inclusive, nas escolas, com as crianças que pertencem às tradições afro-indígenas e reuniu cerca de cinquenta meninos e meninas de comunidades de terreiros de oito estados brasileiros: Alagoas, Maranhão, Sergipe, Bahia, Pará, Rio de Janeiro e São Paulo, além de Pernambuco. As crianças vieram acompanhadas com seus babalorixás, ialorixás, pais biológicos ou responsáveis. A programação completa do encontro poderá ser lida no anexo 1.

Machado (2013, p. 77) informa que “[...] o pensamento de matriz africana não separa a pessoa, os animais, o ar, a água, o fogo, a terra, nem as folhas”, numa relação de amor, de afeto e respeito à natureza. Assim a primeira vivência, cuja orientação veio dos orixás para que fosse tratada inicialmente, a concepção ancestral, essa vivência abriu o encontro: “Respeite a Grande Mãe”, e que teve como facilitadora Mam’etu Nangetu (Mansu Mansumbando Keke Neta) de Belém do Pará.

Conforme explicação do babalorixá às crianças presentes, ela é uma ialorixá, é uma Mametu Nangetu, porque é da Tradição Bantu. É uma mais velha, iniciada para Nanã Buruku que é considerada a memória ancestral da humanidade, como citei no item 3.5 da segunda gira, por ser uma das mais antigas das divindades sendo “[...] muito exigente no que diz respeito à disciplina, é cultuada para evitar misérias e adversidades e para alcançar poder. Na África somente têm acesso a seu espaço sagrado aqueles que já passaram por todos os estágios de iniciação” (Sàlámì; Riberio, 2015, p. 74).

Figura 22: Vivência “Respeite a Grande Mãe”.



Fonte: Facebook do Terreiro Ilê Axé Orixalá Talabi⁵⁷ (2023)

⁵⁷ Disponível em: [Facebook do Terreiro Ilê Axé Orixalá Talabi](#). Acesso em 20 de julho de 2023.

No meu diário anotei:

Mametu Nangetu realiza em seu estado, um trabalho muito importante, na perspectiva do meio ambiente. Ela é uma Mametu, explicou o babalorixá, é a própria natureza, por ela ser de Nanã, ela traz consigo essa preocupação com o planeta terra. Para ele, seria incoerente, dentro dos trabalhos de educação do terreiro, ou mesmo da educação formal ou informal, não falar de cuidar do planeta terra. A oficina foi linda. Primeiramente, ela apresentou o terreiro às crianças, depois, ela saiu caminhando pelo espaço do terreiro, falando sobre as folhas, sobre a casa de Exu, sobre a casa de Ogum, etc. Depois da explicação oral, ela ensinou às crianças a fazerem alguidares reciclados feitos com água, massa de mandioca e jornal. Alguidares são os pratos que as comunidades de axé transportam algumas oferendas para os orixás ou os/as encantados/as deixando-as nas matas. Alertou a ialorixá que, ao invés de pratos de plástico, de alumínio ou de vidro, os pratos precisam ser biodegradáveis, ou seja, pratos com durabilidade de no máximo três, quatro dias e, se chover, na percepção dela, será mais rápido ainda sua decomposição. Para ela, precisamos cuidar da natureza porque nós somos ela, os orixás são a natureza (Diário de Campo, 29/04/2017).

A metáfora do barro, explicitada por Simas e Rufino (2018) me fala muito sobre a vivência conduzida por Mametu Nangetu, quando eles dizem que:

O conjunto de invenções do mundo que constitui o campo da cultura se apresenta como a capacidade de criar e recriar a vida a partir do legado dos ancestrais. [...] a metáfora do barro que constantemente se renova, é moldável, se realimenta, catalisa ganha novas formas a partir dos saberes ancestrais, engendra possibilidades ilimitadas e recriação e aponta para a continuidade a partir da dinamização da tradição; é o fundamento mesmo do entendemos como vida com axé (energia vital) (Simas; Rufino, 2019, p. 92).

A ialorixá de Nanã Buruku vem nos mostrar, ao realizar seu passeio pelos espaços do terreiro, vários recursos que estão acessíveis às crianças do Axé Talabi. Como as “casas” dos orixás, as divindades, as folhas das plantas, etc., que, como o barro (na oficina os pratos feitos com matérias biodegradáveis), as crianças do Ilê Axé Talabi podem se apropriar de saberes, a partir da cosmopercepção iorubá, contribuindo assim para a promoção da resiliência axé nos processos de trans-formação humana que desabrocham em si.

Ao recorrer a essa metáfora, o que isso teria a ver com a resiliência axé? Diante das tensões procedentes das situações de adversidade que as crianças encontram em suas escolas e diante mesmo dos desafios que encontram nos palcos da vida como um todo, o fundamento do barro, da água, da massa de mandioca mostra que, na vida, nós precisamos nos reconfigurar e nos renovar criando novas estratégias para sermos resilientes no

mundo, ou seja, para que os processos de trans-formação sejam um “signo vigoroso de renovação ancestral continuamente celebrada” (Simas; Rufino, 2019, p. 92).

A cultura assume papel de grande importância para os processos promotores da resiliência nas crianças de axé. Ungar (2018a; 2019) já nos falara sobre a cultura como recurso que as crianças precisam para lidar com experiências adversas. Segundo ele, um dos princípios de promoção da resiliência é incentivar o sentido cultural e o das raízes históricas.

A cultura informa práticas diárias e os rituais que usamos para passar por uma crise. Eles podem ser construídos a partir de histórias de nossos ancestrais ou inventado por meio de novas formas de interação social [...] A cultura pode abranger a religião, ou o contrário, práticas religiosas podem ser incorporadas à cultura. De qualquer maneira, muitos programas excelentes que criam resiliência usam a cultura de uma criança e de uma família como uma ferramenta para fornecer mais recursos durante períodos desafiadores em suas vidas. A cultura prescreve o que e quando fazer. Ela fornece a estabilidade das rotinas. Ajuda as crianças a prever coisas boas para o futuro, lembrando-as de tempos passados, quando a família sobreviveu à adversidade. Ela protege as crianças e mantém seus problemas em perspectiva, ao mesmo tempo em que oferece maneiras de se manter perto dos outros (Ungar, 2018a, p. 50, tradução própria).

Ewè, mãe biológica de Ayana e Ariana, coparticipantes desta pesquisa, dialoga com o autor, citado anteriormente, ao relatar como suas filhas vivenciam esse princípio ancestral dentro da comunidade do terreiro.

Moramos num terreiro, minhas filhas todas nasceram e são criadas dentro do terreiro. Sabemos da potência que é viver dentro de uma comunidade tradicional, portanto, elas vivenciam tudo em sua totalidade. Dormem e acordam com o sagrado, se alimentam com o sagrado, vivenciam de forma geral o mundo que não separa o universo dos orixás e dos encantados de sua família. E a escola não reconhece essa cultura que integraliza este modo de vida, que relaciona a família com o sagrado, a escola, ela nega! Então, as crianças têm contato direto, através da manifestação dos orixás. Nós temos as divindades enquanto natureza, no terreiro, e as crianças conseguem ter acesso aos próprios orixás em sua manifestação no corpo, seja da ialorixá, seja do babalorixá, o contato com Iemanjá, o contato com Odé e, na parte da Jurema, o contato com os encantados (Ewè, entrevista semiestruturada).

Durante o I ENCA, as crianças participantes do evento, receberam uma cartilha com imagens de orixás, preto velho, preta velha e caboclo, esse material pode ser visto no anexo 2. Algo também bastante importante foi o lançamento da “Rede Nacional de

Afeto e Proteção às Crianças de Axé de Matriz Afro-indígena”, ocorrido no início da noite do 30 de abril de 2017.

A declaração de fundação dessa rede consiste no compromisso dos povos de matriz afro-indígena pautado nos valores de respeito à natureza, como princípio de integralidade; de respeito e proteção às crianças e da afirmação da diversidade dos povos em todas as suas formas de expressões religiosas, culturais e sociopolíticas como condição para a dignidade e continuidade de suas existências. Coletivamente, os/as integrantes dos povos de matriz afro-indígena declararam sete compromissos que os unem e os articulam em rede para salvaguardar o modo de vida que diz respeito à infância respeitando a singularidade de hábitos e costumes que constituem cada um desses povos. Essa declaração está na íntegra no anexo 3.

Durante os dois dias de encontro com as crianças, processos trans-formativos, baseados na integralidade e na multidimensionalidade foram vivenciados nas oficinas. Ao trazerem a dança, a música, o aroma das plantas, assim como os sabores da comida permitiu-se às crianças uma aprendizagem diferente da escola formal, ao valorizar as dimensões mental, corporal, sensorial, emocional e espiritual, mostrando também que essas dimensões estão integradas e que todos os seres humanos e extra-humanos são partes integrantes do universo, como lembra Ribeiro (2008, p. 209) “[...] os processos educacionais demandam o estabelecimento de relações interpessoais significativas”.

Falando de plantas, Ayana, durante a entrevista semiestruturada, me revelou que era o que ela mais gostava de aprender no terreiro “[...] sobre as plantas, porque é a natureza e é o que dá vida a gente. Eu aprendi que “Tapete de Oxalá”, se a gente comer um pouquinho, ela passa dor de barriga, ela serve pra fazer chá e dá pra tirar dor de cabeça” (Ayana, entrevista semiestruturada).

As plantas e suas folhas são procedentes da Mãe Terra, muitas possuem poderes de vitalidade mantendo relação com os orixás. “Cada folha possui virtudes que lhes são próprias e, misturadas a outras, formam preparações medicinais ou mágicas, de grande importância nos cultos, onde nada pode ser feito sem o uso de folhas” (Santos, 2008, p. 91).

Ainda sobre o I ENCA, devido aos esforços promovidos pelo Ilê Axé Orixalá Talabi para a sua realização no dia 17 de agosto de 2018, numa sexta-feira, em solenidade realizada no Teatro Santa Isabel, no centro do Recife, membros do Conselho Religioso do Terreiro receberam da Secretária de Cultura de Pernambuco o Prêmio Ayrton de

Almeida Carvalho de Preservação do Patrimônio Cultural de Pernambuco, cuja ação contemplada foi o “I Encontro Nacional de Crianças de Axé”.

Figura 23: Recebimento do Prêmio Ayrton de Almeida Carvalho de Preservação do Patrimônio Cultural de Pernambuco.



Fonte: Facebook do Ilê Axé Talabi⁵⁸ (2023).

Na ocasião o babalorixá dedicou o referido prêmio à memória ancestral de sua mãe, Mãe Dada de Oxalá (Talabi Deyìn) destacando a importância histórica dos Povos Tradicionais de Terreiros para construção, preservação e salvaguarda do patrimônio cultural do Estado. Lembra Ungar (2018a) que, para a construção da resiliência nas crianças, dois ingredientes são fundamentais: as crianças perceberem suas identidades reconhecidas, assim como terem seu pertencimento étnico-racial e religioso valorizados. Para a resiliência axé, a ancestralidade é a fonte de força vital das crianças (Sàlámì; Ribeiro, 2015).

6.2.2 Oralidade

A oralidade e ancestralidade se interpenetram, conforme observado em Vansina (2010). Nas práticas do Ilê Axé Talabi, a oralidade está muito presente, quando uma mais velha procura quais os odus que falam de comida, de perseverança, que é melhor para transmitir alguma lição; aduras, antes de iniciar um momento de alimentação coletiva ou se alguém precisar de alguma ajuda; ibás, orins e orikis nas festividades dedicadas aos orixás ou nos rituais de ebó e manuseio com as plantas e/ou folhas e itans, para conhecer a vida ou parte da vida dos orixás. A oralidade é considerada um valioso recurso

⁵⁸ Disponível em: [Facebook do Ilê Axé Talabi](#). Acesso em 20 de julho de 2023.

metodológico de conexão com o seres extra-humanos, transmissão e cocriação de conhecimentos.

O que acabei de enunciar, está exemplificado em alguns trechos da fala da ialorixá, ao comentar sobre a importância da oralidade para as crianças do terreiro:

O princípio da oralidade é importantíssimo, porque, enquanto a sociedade nos impõe que quanto mais velho a gente chega, quanto mais velho a gente fica, a gente não serve mais, a gente não tem mais vaga de emprego, né? As famílias, geralmente, abandonam a gente que vão ficando mais velhos, não cuidando da gente, a gente não carrega mais nenhum saber, pra sociedade capitalista, racista e machista e que, quando nós vivemos com uma pessoa mais velha, ela não traz mais nenhuma bagagem com importância pra vida, mas, no candomblé, isso é completamente diferente. Quanto mais velho aquele ser é, mais detentor de saber ele tem. Então, o princípio da oralidade é fazer com que as crianças voltem e desconstruam esse entendimento de que esse mais velho ele não tem mais serventia, não merece mais os nossos cuidados, o nosso respeito. Então, quando a criança ela enxerga e ela entende e sabe que mãe fulana colhendo uma folha, que mãe iabassé tá na cozinha, as equedes ou mãe equede tá cuidando da divindade, que a mãe (ialorixá) tá falando que o pai (babalorixá) tá falando ou tá exercendo alguma função (nome dado às atividades litúrgicas do terreiro) é importante parar pra ouvir. A oralidade traz esse valor que, inclusive nos tempos de hoje, com as redes sociais e a internet, a gente vem se perdendo, porque esse aprendizado e o valor da oralidade ele requer um tempo, que é o tempo da paciência, do entendimento de cada pessoa, de cada natureza, porque cada um aprende no seu tempo. Então a gente não tá aqui pra formar as pessoas pra prestarem um concurso, não. Nós estamos aqui pra que as pessoas aprendam, com a oralidade, a serem melhores, a formar uma sociedade respeitando a diversidade das pessoas, respeitando a particularidade de cada uma, a natureza de cada uma. [...] ouvir histórias, pedir a bênção também entram nas práticas da oralidade no terreiro. Oralidade é isso, quando nos rituais, nós vamos estar cantando, tudo isso é oral, né? Nós vamos estar cantando, quando a gente pega uma folha, bate com a folha, bate a sassanha (segundo a ialorixá, é um ritual realizado dentro das liturgias do terreiro com cânticos e com evocações, servindo para reverenciar qualquer orixá ou o orixá Ossaim, o senhor das folhas fazendo despertar o axé das plantas), a gente vai estar rezando com aquela folha, isso também é oralidade e também tem as vivências através dos projetos. [...] porque nós estamos aqui sempre pra aprender com a natureza, porque a natureza é muito circular. (Pombogira, entrevista semiestruturada).

Nas palavras de Pombogira, além do que havíamos comentado anteriormente, ela traz dois pontos importantes a serem considerados, o primeiro, ao se referir ao papel e ao respeito ao mais velhos e às mais velhas, como comentado no item 3.8 deste trabalho. É o princípio da senioridade da cosmopercepção iorubá presente no cotidiano do terreiro,

isto é, os mais velhos e as mais velhas sendo respeitados e valorizados pelos mais jovens (Sàlámì; Ribeiro, 2015).

O outro ponto é a finalidade dos processos trans-formativos das crianças no terreiro explicitada em sua fala no trecho: “a gente não tá aqui pra formar as pessoas pra prestarem um concurso, não” como sendo algo que está mais além da dimensão cognitiva. Percebo que está associado aos conceitos iorubás de *iwà* e *omolúwàbí*.

Iwa é um conceito iorubá que sintetiza o que chamamos de caráter e de personalidade e que inclui, além disso, atitudes, posturas, condutas, comportamentos, padrões de reação, em razão de as atitudes e os comportamentos expressarem a relação dinâmica entre personalidade e caráter. Tanto é assim que a educação iorubá tem por ideal formar *omoluwabi*, pessoas cujo *iwa* esteja bem desenvolvido, o que implica, necessariamente, a formação de indivíduos solidários. Pessoas dotadas de *iwa* pele têm atitudes reverentes, são serenas, responsáveis, pacientes, equilibradas e harmoniosas: demonstram possuir bom caráter e personalidade bem equacionada. Esse tipo de pessoa, chamada *alakoso*, onde quer que esteja, favorece a união, dificulta processos de ruptura e carrega em si múltiplas possibilidades para a realização de feitos relevantes (Ribeiro; Sàlámì, 2008, p. 194).

Ampliando essa ideia, para os iorubás, são *orí rere*, *olóri*, respectivamente, o bom ori e dotado de um bom ori, aquele que é dono de um bom comportamento (Ribeiro; Sàlámì, 2008; Sàlámì; Ribeiro, 2015).

A *ialorixá* não está descartando ou desqualificando o aspecto cognitivo dos processos trans-formativos, isso porque a resiliência *axê* não é só uma questão cognitiva envolvida nos processos de trans-formação humana, ela pressupõe que a escola já o faça bem, mas ao mesmo tempo está comentando que os processos trans-formativos no *Ilê Axé Talabi* são provocativos ao indicar outros caminhos, além da linguagem escrita que sobrepujou a oralidade nos espaços escolares. O *Axé Talabi* não se opõe à escrita, ela não é interdito para a comunidade, porém a escrita não é considerada a única maneira de registrar e de se transmitir conhecimentos nesses espaços que ensinam as crianças a lutarem por direitos e justiça social, para terem suas identidades reconhecidas e respeitadas, pelo respeito aos mais velhos, pelo respeito à Mãe Terra, aos humanos e extra-humanos.

Concordo e percebo que o entendimento dos que fazem o *Ilê Axé Talabi* de “formação”, e que neste trabalho chamo de trans-formação humana, é algo que, em muitos pontos, vai de encontro à cultura hegemônica eurocêntrica construída ao longo do processo de colonização, ao promover empoderamentos de modo de vidas e ao ajudar as

crianças envolvidas dentro do processo para que elas possam superar e desenvolver melhor as questões de autoestima, se empoderando mais e tendo identidades mais poderosas, para sentirem-se mais protagonistas, mais presentes no mundo. Isso implica fazer um processo de descolagem desses modos de ser pautados nesta lógica colonial, que coloca o sujeito na condição de subumanidade, fazer com que as crianças de axé possam resgatar suas potencialidades.

O princípio da oralidade esteve presente em dois projetos realizados pelo terreiro. O primeiro deles nasceu do desejo de serem produzidos conteúdos, a partir da própria experiência do Axé Talabi nas áreas artísticas e educacionais e se chamou: “Ìtàn Omi: Mitos das Águas”. Esse projeto se constituiu de animações em seis vídeos de pequena duração e produzidos a partir da técnica de stopmotion pelo núcleo de mídia, comunicação e tecnologia social do terreiro. Eles abordaram partes de seis narrativas mitológicas de orixás femininas: Nanã Buruku, Oxum, Iemanjá, Oyá, Obá e Ewá.

O material artístico-pedagógico produzido focou no universo de memórias, lutas e feitos que se relacionam com o elemento água, enquanto elemento proporcionador de axé (poder de realização) e símbolo, por excelência, da fertilidade e de proteção à vida. De acordo com os organizadores do projeto, a ancestralidade e a oralidade se uniram para reverenciar as iabás, nossas mães ancestrais, direcionando aos nossos òkàn para o campo da amabilidade e do cuidado. Segundo Frias (2019; 2020) é um dos elementos intrínsecos constitutivos do indivíduo e está relacionado à dimensão espiritual do ser tendo a compreensão de consciência e de coração. É o nosso coração físico e sede da inteligência, para os iorubás.

Os seis itans foram: “Oxum salva a terra da seca”; “Oyá nasce e cresce na casa de Oxum”; “O ebó que apaziguou Obá”; “Ewá se transforma num rio e salva seus filhos”; “Nanã ajuda Oxalá a criar o humano” e “O nascimento de Oxum”.

Os itans estão muito presentes nas práticas do terreiro, quando, por exemplo, uma mais velha quer repassar algum ensinamento para colaborar na compreensão do conteúdo ou como forma de contar as trajetórias da vida dos orixás, via oralidade.

Havia comentado, no início desta gira, que Ayana era uma das responsáveis de abrir as portas do culto da Jurema do Talabi para mim, quando falou alegremente: “[...] gosto de brincar de Jurema”. Embora esteja realizando um trabalho sobre a cosmopercepção iorubá, é impossível desatrelar as práticas da Jurema desta pesquisa, quando se evidencia o aspecto da oralidade como elemento que contribui tanto nos

processos de promoção da resiliência axé quanto nos processos de transformação humana das crianças do terreiro, pois o culto da Jurema está também fundamentado na oralidade.

Para exemplificar o que acabei de comentar, as crianças do terreiro foram convidadas para participarem no dia 29 de setembro de 2019, do “XIV Kipupa Malunguinho”, no Sítio Pitanga na cidade de Abreu e Lima, Pernambuco. Esse encontro nacional foi organizado pelo “Quilombo Cultural Malunguinho” instituição voltada à informação, à pesquisa e à formação na cultura e prática afro-indígena brasileira. O Ilê Axé Talabi foi convidado para realizar o “Kipupinha Malunguinho”, como um prolongamento do I ENCA. Foi uma ação que teve como objetivo possibilitar o fortalecimento da identidade étnica cultural das crianças pertencentes às casas zeladoras do culto da Jurema, garantindo o direito a elas de praticarem suas espiritualidades ancestrais promovendo autoestima e sentimento de pertencimento cultural.

Figura 24: Criança do Axé Talabi participando do “Kipupinha Malunguinho”.



Fonte: Facebook do Ilê Axé Talabi⁵⁹ (2023).

Para o babalorixá do Ilê Talabi, parte importante dos princípios ancestrais da Jurema Sagrada estão relacionados ao universo de aprendizado na infância. Desde cedo, as crianças praticantes aprendem muito sobre as histórias dos mestres e mestras, os

⁵⁹ Disponível em: [Facebook do Ilê Axé Talabi](#). Acesso em 20 de julho de 2023.

saberes dos índios e caboclos e sobre a natureza e suas manifestações, colaborando assim no desenvolvimento psicológico e espiritual das crianças.

Para os praticantes da Jurema Sagrada, a infância, significa uma fase privilegiada na transmissão das práticas, saberes e memórias, por meio da vivência comunitária. Para as crianças pertencentes às tradições do culto à Jurema Sagrada o sentido de vida está relacionado a duas dimensões de mundo: i) o mundo espiritual estabelecido pelas sete cidades sagradas que servem de morada dos Encantados (caboclos, trunqueiros, mestres, príncipes, princesas, reis e pretos velhos) e ii) o mundo físico, estabelecido pelo planeta terra, habitado pelos seres vivos, cuja regência fica a cargo do(a) criador(a) divino(a) e de suas manifestações naturais, a água, a terra, o fogo e o ar (Júnior De Odé, 2019, Online).

As crianças terem participado deste evento, despertou nelas a importância do respeito àqueles e àquelas que vieram e percorreram os caminhos das matas antes para que se perpetuasse a memória, os costumes e os ritos até os tempos atuais.

Na prática ritual, as crianças vivenciam estes valores cotidianamente, por exemplo, quando tiram os sapatos e ficam descalças, em contato com a terra, para adentrar espaços sagrados e participar das oferendas e giras, quando dançam em círculos que giram no mesmo sentido anti-horário do movimento da terra, assim como, quando pedem licença para entrar nas matas, nos rios, nas fontes e nos demais espaços sagrados, cuja matéria brota da terra. Estes pequenos atos e gestos representam os valores educacionais que são transmitidos, na infância, pelas mestras e mestres, de forma lúdica, por meio da oralidade e na vivência comunitária (Júnior De Odé, 2019, online,).

As práticas promovidas pelo Ilê Axé Talabi são uma forma de dizer que elas contribuem com os processos de “formação” humana, tanto nos espaços formais e informais de educação, ao trazerem em suas práticas os humanos e os extra-humanos como operadores dos processos de ensino-aprendizagem. Também é uma forma de de(s)colonizar os estudos da resiliência trazendo outras matrizes além das eurocêntricas e estadunidenses. É saber que junto de nós, mesmo que não os vejamos, há seres que auxiliam para que a vida na terra seja possível colaborando com o nosso bem viver.

Nos terreiros trabalha-se a integralidade do ser, dialogando com o texto de Ferreira (2007), quando esse indica a necessidade da educação integral: espírito, corpo, inteligência, sensibilidade, sentido estético, responsabilidade pessoal e espiritualidade.

Antes de passar para outro aspecto da cosmopercepção iorubá, gostaria de trazer um trecho da fala de Caçador, o babalorixá do terreiro, sobre oralidade.

[...] a oralidade está presente em tudo que fazemos no terreiro, ela está presente no cântico, até na dança, a dança que se constitui pelo corpo, mas é a partir da oralidade que a criança vai receber, ali as orientações dos movimentos, por exemplo, porque veja, tudo que a gente pratica dentro de um terreiro, ele tem um fundamento! A gente usa a terminologia fundamento, como algo que dá sustentação a uma ação. Então, quando as crianças aprendem, por exemplo, a dançar, eu vou ensinar a dançar pra Ogum, eu não posso ensinar a dançar para Ogum só com o corpo, eu tenho que contar o itan de Ogum, porque a dança de Ogum representa a guerra, uma cantiga de Ogum representa a guerra, uma cantiga de Ogum representa Ogum tirando màrìwò (palmas de dendezeiro que vestiam Ogum) para produzir sua própria roupa e cada cantiga dessa vai ter um gesto, então, quando a gente vai na prática, né? Oralidade como é que ela é feita. Veja, antes da corporalidade da dança, a oralidade tem que estar presente, que quando se passa o itan, que a história narrativa sagrada para que a criança entenda o que Ogum fez e desperte no corpo território dela o movimento de Ogum. Então antes do aspecto da corporalidade, na própria dança tem oralidade, assim vai se dar na culinária, assim vai se dar no plantio das ervas, assim vai se dar na alimentação coletiva, ou seja, o itan, a narrativa sagrada, é que vai ser contada e é a própria chave, né! É a própria chave pra que a criança desperte às suas habilidades, seja para plantar, seja para produzir o fio de conta dela, seja para dançar (Caçador, entrevista semiestruturada).

Caçador explica como as crianças aprendem a dançar para os orixás, o que elas aprendem com a oralidade, e como essas práticas marcam as crianças. Nas entrevistas, Ariana de sete anos, copesquisaDORa deste trabalho, quando lhe perguntei o que ela fazia no terreiro que lhe ajudava a passar por algumas situações ruins na escola, por exemplo, gostar dos orixás. Ela respondeu de imediato: “Gosto de brincar. Aprender sobre os orixás brincando de xirê, a gente canta pra os orixás, a gente dança” (Ariana, entrevista semiestruturada).

Assim podemos perceber, que o princípio da oralidade está bem atrelado ao da corporalidade para os processos de promoção da resiliência axé nos processos de transformação humana das crianças do terreiro. O que poderíamos chamar de corpOralidade. É o que passo a comentar no próximo item.

6.2.3 Corporalidade

Como vimos no item 3.7, pelo menos nove componentes entre intrínsecos e extrínsecos formam o indivíduo na concepção iorubá (Frias, 2016, 2019, 2020). O corpo

físico - Ará, elemento intrínseco, dentro da cosmo percepção iorubá, é a morada dos ancestrais. A criança que nasce na comunidade é um ancestral que volta. Muitos desses corpos sofrem ataques diários de racismo religioso. Corpos esses que são classificados pelo imaginário social como corpos sujos, inferiores, incapazes, sem valor, etc. Por isso precisam ser inferiorizados e/ou aniquilados.

Por outro lado, a ética ancestral que encontrei no Ilê Axé Talabi está fundamentada em fortalecer e em proteger esses corpOrixás, corpo-ibêji, as crianças, porque, para o terreiro, elas são a continuidade existencial da comunidade. Protegê-las e valorizá-las, é mais do que uma obrigação civil e social, trata-se de uma questão de princípio ancestral de salvaguardá-las de quaisquer práticas abusivas e criminosas que venham a acontecer.

Os processos de promoção da resiliência axé coemergem das relações dos aspectos de cocriação intrapessoais, interpessoais e transpessoais. Quanto à cocriação transpessoal, essa está relacionada à interação dinâmica entre seres humanos corporificados e o mistério no surgimento de insights espirituais, práticas, estados e mundos (Ferrer, 2017; Ferreira *et al.*, 2021). Essa dimensão contribui para expansão das perspectivas de resiliência ao não separar humano do extra-humano, considerando que todos esses elementos podem ser mobilizados no processo de cultivo do bem viver.

Sobre os transes, nas práticas litúrgicas do Axé Talabi, o termo incorporação não é usado para se referir às comunicações entre o plano espiritual e o plano material, seja no culto aos orixás, seja no culto da Jurema. Em seu lugar é usado “manifestação”, por exemplo, é comum se escutar: “a ialorixá está manifestada com Iemanjá”, entretanto, na Jurema, é mais comum se ouvir: “o babá está trabalhando com o mestre João das Matas”.

Durante as entrevistas, a copesquisadora Ventania, explica o que compreende como corporalidade. No relato abaixo, está explícita a ideia da corpOralidade.

Então, corporalidade é a chamada do orixá, o batimento do pé, a dança, as palmas com as mãos, o movimento com a cabeça, com a boca. Quando a gente chama um orixá, quando a gente tá cantando, a gente sente que a energia vem chegando no nosso corpo, é no nosso corpo que a gente sente a energia, a gente chora, a gente rir. A gente sente a energia da mente, do corpo inteiro, nos braços, no movimento, um exemplo, quando se canta para Exu, a gente tem aquela energia, aquele fogo nos pés, a gente começa a dançar, a gente solta os braços, as pernas, as mãos, a cabeça, o coração. Quando canta para Iansã, a gente solta as mãos, os braços que tá ali dançando, pega a nossas vestes e a gente dança e a gente louva, aquilo muito maravilhoso aquela energia com o corpo, a dança, o movimento do corpo. Quando canta para Oxum a gente sente aquela energia com o nosso ventre, com o nosso corpo, a

gente pede com os nossos seios, porque ela é a dona do nosso ventre. Quando canta para Ogum, a gente sente aquela força, aquela energia do nosso corpo, a dança diferente. Quando canta para Xangô é aquela quentura que sobe os nossos pés, a nossa cabeça e a gente louva não só com a cabeça, mas com movimento do corpo, das pernas e assim vai para todos nossos ancestrais, cada um a gente tem o movimento do corpo. Como a gente lida com o cântico que é aquela força que a gente sente, a gente chora, a gente rir, a gente bate palma, a gente fica paralisado, depende do momento que a gente tá sentindo a ancestralidade entrar no nosso corpo, então é isso aí! (Ventania, entrevista semiestruturada).

Nas palavras de Ventania ao se chamar os orixás por meio dos ilús, cânticos (orins) louvações (ibás), “[...] a gente sente que a energia vem chegando no nosso corpo, é no nosso corpo que a gente sente a energia, a gente chora, a gente rir. A gente sente a energia da mente, do corpo inteiro, nos braços, no movimento [...]”. A cocriação transpessoal da resiliência axé é estabelecida indicando o processo da espiritualidade participativa que é preenchida de vivências integradores e de valorização do corpo, isto é, onde não há a separação entre os aspectos imanentes e transcendentos (Ferreira *et al.*, 2021).

Nas festas em que eu participei em louvação aos orixás, percebi que, em alguns momentos, durante os toques, havia a presença de quartinhas de água, espécie de pote de barro, que estava sempre coberto ao transitar pelo salão do terreiro. Durante a entrevista com o babalorixá, ele me trouxe informação sobre isso, se referindo a uma festa em reverência à Oyá, Iansã e o seu significado para os processos trans-formativos das crianças.

Por exemplo, aqui no nagô a gente tem a tradição das quartinhas de água, então, quando num certo momento na festividade de Iansã, a gente canta uma cantiga de uma quartinha de água, ela vai ser coberta por uma mais velha e aquela água vai ser despachada aqui na terra. Quando as crianças veem esse símbolo sendo feito, muitas têm curiosidade, porque é o único momento numa festa pública que uma quartinha sai do pegi, que é o espaço sagrado do terreiro, atravessa o barracão todo, obviamente que elas, geralmente, cobrem com um pano branco, porque tudo que é segredo, as mais velhas, sempre coloca envolta de algum tecido ou de algo. Elas cobrem, mas eles sabem que é uma quartinha, veem ela despachando. Então, eles têm curiosidade, porque, na festa de Iansã, quando se canta para Iansã, mãe Maria, mãe iabassé, vai lá, pega a quartinha de Iansã e despacha. Aí a mais velha vai contar a narrativa sagrada que Oyá se transformou no rio Níger, quando ela acompanhou Xangó, enfim, e Xangó se divinizou, Oyá se divinizou com ele. Então, na festa de Iansã, quando a gente acaba de cantar para Iansã, a gente faz uma menção ao fato de Oyá ser um orixá que virou rio. E aí uma mais

velha filha de Iansã pega uma quartinha e transforma aquilo num rio. Chega no espaço do terreiro com terra e despacha aquela água e aquela água a partir daquele momento, é a própria representação do rio Níger, quer dizer do rio Oyá. Veja, quando a gente conta isso às crianças que aquilo não é mais uma quartinha, todas às vezes que ele ver aquele ato, aquilo passa a ser um rio, então, é a partir da oralidade, com a narrativa sagrada, que eles vão compreendendo. Então, temos a corporalidade no movimento da mais velha ir lá pegar a quartinha, cobre a quartinha, atravessa o terreiro como se tivesse carregando algo de muito valor dentro da perspectiva do segredo de Iansã e todo mundo faz uma reverência aquilo que ela tá fazendo. E aquele ato é feito. Então, aquele ato corporal é feito porque é uma narrativa oral existe e chegou até nós! Então, a corporalidade na realidade, ela é o resultado do alcance da oralidade no corpo território (Caçador, entrevista semiestruturada).

Ribeiro (1996, p. 74) informa que “[...] os fortes ventos e as tempestades são considerados expressões do descontentamento de Oyá. A origem mítica do rio Níger (Odo Oya) é associada, também, a esta divindade”. A narrativa mencionada por Caçador, Sàlámì (1990, p. 138) vai trazê-la no trecho que diz:

Estava em Irá havia algum tempo, sem poder prosseguir rumo a Nupe nem poder retornar a Oyo, quando recebeu a notícia da morte de Xangô. Oya era dotada de poderes sobrenaturais e a tristeza que sentiu ao saber da morte trágica de seu amado, somada à tristeza que experimentava por haver transgredido à recomendação fez com que ela se transformasse no Odo Oya – rio Níger. Foi então deificada.

Trazer explicações, contar e ouvir histórias conectando as crianças à cultura a qual elas pertencem, à ancestralidade, aos deuses e às deusas africanas e não a heróis e a heroínas de uma cultura branca e eurocêntrica. Para Atallah (2021) pode ser um meio de resistência epistemológica e uma prática de gerar contra-narrativas reumanizantes, ou seja, pode ser uma maneira poderosa de manter o saber advindo da luta dos povos que foram e são massacrados pelos discursos coloniais.

Libório e Ungar (2010) e Ungar (2018a) explicam que se incentivarmos um sentido de cultura e de raízes históricas nas crianças, grande é a probabilidade desses aspectos funcionarem como recursos em que as crianças podem se apoiar durante períodos desafiadores de sua vida.

No caso da narrativa citada, a tristeza que Oyá sentiu existe, mas que é possível encontrar soluções nos momentos mais difíceis de superação de desafios. Ela se trans-

formou em um rio. Esse efeito ainda é maior, quando é história, pois a história é contada por alguém que ela admira e respeita: “[...] todas às vezes que ele ver aquele ato, aquilo passa a ser um rio [...]”.

São histórias que carregam em si um sentido, um ensinamento, que as crianças aprendem e passam a respeitar ao longo de suas vidas e a guardar na memória afetiva para descobrirem quem são, de onde vieram e como cuidar dos seres existentes no Universo - por que não cuidar dos rios se Oyá se transformou em um? É uma percepção mais otimista, mais esperançosa para suas existências futuras, ao se perceberem que não estão sozinhas no enfrentamento e nas adversidades da vida. Desistir de viver é algo que ficará mais difícil de acontecer nessas crianças, pois se sentirão conectadas e responsáveis também com os seres humanos e extra-humanos.

Libório e Ungar (2010) e Ungar (2018a), a partir das experiências realizadas pelo International Resilience Project, destacam a importância de qualquer programa de promoção da resiliência desenvolver um sentido de pertencimento, a partir do lugar em que se vive: família e comunidade, além do sentido de responsabilidade pelos outros, pode ajudar no senso mais profundo de espiritualidade e tem o potencial de trazer consigo um propósito maior de vida. “Esses conceitos nos lembram que nossas vidas são importantes de maneira **misteriosa**. Esses sentimentos nos sustentam durante tempos difíceis [...] e sentir um senso de conexão por causa disso é uma **força poderosa** [...]” (Ungar, 2018, p. 50, grifo próprio).

De misteriosa não há nada, pois a sabedoria africana de há muito nos lembra que o espiritual e o material estão interligados (Hampâté Bâ, 2010). E que essa força poderosa, considero a força vital, que os iorubás chamam de axé, nos possibilita viver mais fortes nos planos material, social e espiritual (Sàlâmì; Ribeiro, 2015). Em outras palavras, é o que chamamos, neste trabalho, de resiliência axé.

Durante os dias 10 e 11 de dezembro de 2022, participei do seminário “Onje Omi: Comidas de Águas”, realizado no espaço do terreiro. Esse projeto teve como propósito promover a troca, a transmissão e a preservação dos saberes, fazeres e métodos da gastronomia dos orixás, mais especificamente, as “orixás iabás (femininas)” ligadas ao elemento água, valorizando a comunidade Ilê Talabi como espaço de preservação, fortalecimento e pertencimento cultural do patrimônio gastronômico afro-pernambucano, com viabilidade de fortalecimento dos aspectos socioculturais e preservacionistas das interfaces da cadeia produtiva da comida afro-brasileira.

Nesse seminário, houve uma apresentação de dança intitulada “Omi: Substância Ancestral - Templo da Memória”. Este projeto artístico recebeu o apoio da Secretaria de Cultura de Pernambuco por ser um dos finalistas do Edital Funcultura Geral 2020 – 2021 tendo como propósito enfatizar a centralidade do elemento água para a vida e despertar o corpo como fonte de sabedoria e conhecimento valorizando a força das mulheres por meio de coreografias, mesclando linguagens da dança moderna e afro, baseando-se em saberes sobre a água e que são transmitidos na voz das sacerdotisas do candomblé e da Jurema Sagrada. Além de falar do pranto dessas mulheres como forma de questionamento ao chamado “progresso civilizacional” que leva à poluição e a morte dos rios restringindo o acesso às fontes de águas doces, tornando-se uma ameaça à continuidade das culturas ancestrais.

Figura 25: Registro do espetáculo “Omi: Substância Ancestral – Templo da Memória”.



Fonte: Facebook do Ilê Axé Talabi⁶⁰ (2022).

⁶⁰ Disponível em: [Facebook do Ilê Axé Talabi](#). Acesso em 20 de julho de 2023.

Figura 26: A Mãe Ancestral e a Água: geradoras de vida (Espetáculo “Omi: Substância Ancestral – Templo da Memória”).



Fonte: Facebook do Ilê Axé Talabi⁶¹ (2022).

Acredito que as várias formas de expressões artísticas podem potencializar a resiliência axé, ao considerar seu papel nos processos trans-formativos das crianças do Ilê Axé Talabi. É a dimensão estético-artístico do ser. Segundo Röhr (2013), é nessa dimensão que a espiritualidade se revela, com frequência. É o que Arnaldo Antunes, Marcelo Fromer e Sérgio Britto, compositores da canção “Comida” cuja letra é interpretada pelo grupo Titãs, quiseram passar: “A gente não quer só comida a gente quer comida, diversão e arte”. Para a ialorixá do Ilê Axé Talabi, “[...] alimentar o corpo e a memória ancestral é uma tecnologia afro-indígena preservada nas comunidades de terreiro, espaços de resiliência familiar, onde a comida é vivenciada a partir de aspectos que ultrapassam a noção material dos alimentos” (Pombogira, entrevista semiestruturada).

Quando pensamos na possibilidade de um tempo além deste, estamos sonhando com um mundo onde nós, humanos, teremos que estar reconfigurados para podermos circular. Vamos ter que produzir outros corpos, outros afetos, sonhar outros sonhos para sermos acolhidos por esse mundo e nele podermos habitar (Krenak, 2020, p. 47).

⁶¹ Disponível em: [Facebook do Ilê Axé Talabi](#). Acesso em 20 de julho de 2023.

Portanto, os processos promotores da resiliência axé das crianças do Ilê Talabi se configuram nas resistências, no embate cotidiano das amarras que o colonialismo deixou e sobrevivem na colonialidade. Porém, as vidas dessas crianças não se resumem a isso. Resiliência axé é resistência sim, porém é algo que está muito além. Ao mostrar outras formas de corporificá-la, por meio de diversas manifestações artísticas e da corpOralidade, na cocriação de sentidos para a própria vida (Libório; Ungar, 2010; Ungar, 2018a) que é a vivência da resiliência axé integrando os processos de trans-formação humana.

6.2.4 Princípios comunitários - Egbé

Vimos na segunda gira que o vocábulo *egbé*, em iorubá, está relacionado ao grupo de pertencimento, à comunidade em que se vive (Frias, 2019).

Há um provérbio africano que eu acho belíssimo que diz: “É preciso uma aldeia inteira para se educar uma criança”. Partindo deste provérbio africano, é possível perceber que nenhuma criança do Ilê Axé Talabi aprende e se educa somente a partir dos valores da sua família, mas também em acordo com toda a comunidade em que ela vive e se relaciona.

Menkiti (1984) informa que as sociedades africanas tendem a ser organizadas em torno dos requisitos do dever, enquanto as sociedades ocidentais tendem a ser organizadas em torno da postulação dos direitos individuais. Na compreensão africana, a prioridade é dada às funções que os indivíduos têm devido à coletividade e seus direitos, quaisquer que sejam, são vistos como secundários em relação ao exercício de seus deveres.

Quanto ao aspecto comunitário e sua relação com a resiliência, Bracamonte e Aguirre (2017) elucidam que,

De origem predominantemente latino-americana, o conceito de resiliência comunitária nos permitiu analisar os diferentes recursos, meios e estratégias que coletivos, famílias ou grupos culturais utilizam para enfrentar e superar ameaças sociopolíticas ou ecológicas. Essa perspectiva reconhece que a resiliência no nível coletivo é alcançada graças aos inter-relacionamentos e interações de características da comunidade que integram ações de reconstrução compartilhadas e organizadas, e mais do que atividades individuais, a entidade social como tal é abordada. Nesse caso, o grupo mantém um significado maior do que o número de pessoas localizadas em um território (Bracamonte; Aguirre, 2017, p. 3, tradução própria).

A resiliência axé, do ponto de vista comunitário, nesta pesquisa, é percebida como processos de interações entre os seres humanos e extra-humanos e inter-relações com os recursos oferecidos à comunidade Talabi como um todo, para o enfrentamento de desafios, adversidades, riscos coletivos, desigualdade social e das várias formas de racismos.

Para Ungar (2011), a resiliência comunitária é a relação de interdependência entre vários fatores, entre eles, a infraestrutura física e os padrões culturalmente incorporados que têm o potencial de dar à comunidade a coesão coletiva necessária para o enfrentamento de crises e de desafios. Na comunidade Talabi, as crianças podem navegar entre recursos que vão desde físicos até culturais.

Durante o curso que participei com o Dr. Michael Ungar (Treinamento de especialista em resiliência R2), ele informou que, durante as pesquisas junto às populações que sofreram ou sofrem violências e processos de marginalização social, há histórias de comunidades que foram expostas no mesmo nível de pessoas que conhecem a discriminação social. Nesse momento, é que vemos que a coesão de uma comunidade é fundamental nos processos promotores de resiliência nas formas em que ela exige em ser respeitada em seu direito, na oportunidade de fazer conexões com a história da comunidade e na sensação de fazer resistência ao dominante racismo.

Completando essa ideia, informam Filizola; Ferreira (2021) que:

A noção de comunidade é outro elemento que ajuda a criança a desenvolver a noção de pertencimento, de fazer parte de uma família, além da consanguínea. Esse espaço comunitário é capaz de trazer para as crianças sentimentos de se sentir protegida, por estar junto de sua ancestralidade, e de enfrentar e falar sobre o racismo religioso nesse coletivo (Filizola; Ferreira, 2021, p. 136).

A comunidade Talabi é uma tradição que,

[...] através do princípio comunitário e de nossas vivências, a partir do espaço do terreiro, aprendemos a nos fortalecermos, a nos reconhecermos e, a partir desse fortalecimento, trazer formas de vivências onde as crianças vão compreendendo as violências vividas lá fora do racismo, todas as perseguições que elas passam de maneira que possam enfrentá-las (Pombogira, entrevista semiestruturada).

O Ilê Axé Orixalá Talabi é considerado uma família ancestral, composta pelos membros que já se foram, os que estão e os que virão. Lembremos que para os iorubás, há duas sociedades que se estendem em paralelo, um *ẹgbẹ* no orun (sociedade espiritual)

e um *egbê* no *aiye* (sociedade terrena). Elas se influenciam mutuamente (Sàlámì; Ribeiro, 2015). Esse princípio está expresso nas palavras do babalorixá quando diz que a família Talabi,

[...] quem nasce no axé vivencia uma família visível e invisível também de forma integralizada, não existe diferença. E é uma coisa interessante também que a gente tem uma relação de familiaridade com vivos e mortos, então por exemplo eu não conheci minha avó, não conheci fisicamente, materialmente falando e sempre soube de tudo de minha avó! O jeito que minha avó comia, o jeito que minha avó andava, o que minha avó gostava de oferecer a Ogum, porque todos os dias se falava de minha avó, como se fala até hoje nessa casa. Então, nós também crescemos sabendo de que quem morreu tá presente! Era uma pessoa presente de forma diferente, da minha avó que estava ali presente! Então, tinha minha avó Altina, o Ogum dela está nas narrativas de meu pai, de minha mãe, de todo mundo. O caboclo da minha avó, mãe de minha mãe, continua com a minha mãe que estava viva ali, sentadinha na cadeira de balanço dela, ou seja, é uma família que integra os ancestrais divinizados (orixás) e parentais, os encantados e as encantadas da Jurema Sagrada, a natureza, e tudo que dela emana, a comunidade e seus membros em uma só relação e direção. Possibilitando que o poder de realização do axé seja o elemento propagador de potências nas vivências coletivas e na busca pela transformação social e humana” (Caçador, entrevista semiestruturada).

As crianças da comunidade Talabi se sentem dentro de um espaço familiar onde o sentimento de irmandade é muito forte. Se estabelece uma relação entre “mortos” e “vivos”, onde, quem são comumente considerados mortos, nunca morreram e continuam vivos na memória ancestral de cada pessoa, de cada objeto da comunidade, passando a fazer parte das cocriações interpessoais da comunidade.

Por exemplo, o nome escolhido “Caçador” pelo babalorixá, utilizado nesta pesquisa, é uma palavra afro-indígena que compreende as duas pertenças ancestrais do terreiro, a pertença da Jurema e dos orixás, por ser o nome do caboclo que foi de sua avó, que permaneceu com sua mãe e hoje ainda se faz presente nos rituais da casa, ou seja, é um encantado que está na comunidade por três gerações. Assim, o gostar e o cuidar vão além dos laços de sangue. É o que Lima (2003) passa a chamar de “família de santo”, a partir do trabalho de Herskovits (1966).

Do ponto de vista da organização social, o candomblé deve ser considerado como um grupo baseado na livre participação que, por sua vez, é significativamente influenciado pelo parentesco e pela origem tribal africana. Funciona como instrumento de ajuste e controle social e, do ponto de vista econômico, opera como um meio de promover a ajuda mútua. Sua estrutura é hierárquica, com

limites de autoridade e responsabilidade bem definidos. O princípio de senioridade desempenha um fim para alcançar papel importante e, por vezes, limitador para determinar a posição do indivíduo no grupo. Embora nunca aplicado com rigor, este princípio atua como instrumento de manutenção da estrutura corporativa, como um fim para alcançar as metas da religiosidade estabelecidas e objetivos sociais e econômicos espelhados pela organização do culto e o modelo de comportamento dos seus membros. O controle social é obtido através da manipulação das sanções sobrenaturais por aqueles que são investidos de autoridade. A identificação dos membros com o grupo e suas atividades é internalizada para que se torne o mecanismo principal de ajuste individual, provendo a sensação de segurança psicológica e os meios de ascensão social, fins econômicos e de status (Herskovits, 1996, *apud* Lima, 2003, p. 57).

A ideia de expansão da família Talabi está inserida nessa fala do babalorixá, quando expõe:

Na minha percepção, na minha experiência de criança de Axé, nascido em terreiro, por exemplo, como eu, nós nunca crescemos com a ideia que quem mora aqui não é família! Ou com a ideia que a gente só tem um pai e uma mãe! Então a família pra quem nasce no axé é muito mais ampla do que aquela ideia de família ocidental ou tradicional. Por exemplo, não há a relação de familiaridade apenas com aquele pequeno núcleo, como aqui é seu pai, sua mãe, sua tia, não! Você tem vários tios que são os mais velhos e tias, você tem várias avós, você tem várias mães, por exemplo, eu tinha minha mãe que me pariu, que a fundadora da casa, mas eu tinha tantas outras mães, minha mãe iabassê, que era a mãe que me alimentava, minha mãe ialaxó, ela que fez minha roupa ritual do meu santo, desde a iniciação, todas elas mães! Todas elas no pé de igualdade, perante a autoridade e perante a capacidade de formação igual a mãe que me gerou. [...] então a gente sempre viveu assim. E as pessoas que chegam, a gente integraliza a essa família (Caçador, entrevista semiestruturada).

Ao longo desses 32 anos, desde a sua fundação, a comunidade Talabi tem mostrado uma trajetória de luta, de resistência e de perseverança contra as várias formas de injustiça social e de racismos, dando apoio e oferecendo os recursos necessários, do ponto de vista multidimensional, às pessoas que moram próximas ao terreiro. Isso é o que está explícito na fala da ialorixá a seguir.

Dentro da nossa comunidade, o princípio comunitário é da partilha, né? Nós aprendemos a partilhar dentro de uma comunidade de axé e fora dela, porque na nossa comunidade Axé Talabi existe um núcleo de X famílias, nós somos, mas quando tudo que acontece aqui, tudo no sagrado, quando eu digo partilha, é partilhar em todos os aspectos, não só no material, como muitas vezes a pessoa acredita que eu estou

falando numa partilha que pode ser numa ação de garantia alimentar, não! Essa partilha ela é de todos os aspectos, do aspecto emocional, do aspecto espiritual, do aspecto psicológico, porque o terreiro é esse espaço de acolhimento, e nesse espaço de acolhimento está esse entendimento de coletividade. Então a gente vai partilhar o ajeum⁶² que é um momento sagrado, porque a gente não faz nada do que não aprendeu com as divindades e com os encantados, isso é parte da nossa cultura, nós somos assim, nosso povo é assim. Então a gente vai partilhar. Como as divindades partilham conosco o alimento, nós vamos partilhar o alimento das divindades conosco e com os nossos que estão lá fora, nós vamos partilhar, para além do alimento, o sagrado também que é o que a gente acredita que, quanto mais a gente mantém a nossa tradição, esse entendimento comunitário, ele vai se estender, porque o fato da gente conseguir manter o nosso culto vivo é pela sobrevivência de um povo, pra garantir essa sobrevivência, então esse povo não está todo aqui dentro. Então quando a gente partilha o axé dos orixás, quando estamos fazendo as nossas oferendas, a gente ali está partilhando pra todos, então, são pra os presentes e para os que estão ausentes, que não puderam vir e os que estão ausentes que ainda não chegaram ou que talvez não vão chegar, mas que nós, através da nossa tradição, precisamos garantir a existência de todos eles. E tem, como eu disse, a partilha psicológica, a emocional, que está nesse espaço de acolhimento, porque a comunidade de fora nos procura por várias questões, tanto para casos de separação ou um fato de violência como uma mulher pra se sentir acolhida, porque de fato os locais, os órgãos competentes ainda não estão estruturados, de fato, pra acolher, né? Algo que acontece com nosso povo, as violências que acontecem. Então o terreiro, geralmente, é esse primeiro espaço de acolhimento, de dar força, de que você pode contar conosco, tentar encaminhar, tentar dizer “olha, eu conheço um bom advogado, ou uma psicóloga. O posto aí, eu tenho muito boa ligação com o pessoal do posto de saúde, então, de dizer a gente pode falar pra você conseguir ter um acolhimento de questão da sua saúde, e assim, a gente vai vivenciando o que os orixás e os encantados nos ensinaram ser mais coletivo, né? O princípio comunitário está além dos portões e muros do terreiro (Pombogira, entrevista semiestruturada).

A fala de Pombogira dialoga com Ungar (2018a) quando informa que para qualquer programa de resiliência ser bem-sucedido, em qualquer parte do mundo, é importante, na sua montagem, trazer o princípio de justiça social e melhorar o acesso às necessidades básicas. Isso é o que Pombogira traz em suas palavras ao se referir sobre o que é partilhar no entendimento da comunidade Axé Talabi. Concorro com ambos, pois entendo que não podemos falar sobre promoção da resiliência axé, separadamente de justiça social.

⁶² Segundo a ialorixá, “ajeum” é uma palavra usada na comunidade para se referir ao momento da alimentação.

Geralmente se tem o hábito de explicar o sujeito como não resiliente, diante de suas dificuldades, quando na verdade essas dificuldades, muitas vezes, não se encontram no sujeito, mas são decorrentes de uma má distribuição de renda, uma má organização social, de uma política pública que é excludente, perversa. Assim promover justiça social para promoção da resiliência axé é favorecer que as pessoas tenham acesso ao conhecimento, a escola de qualidade, à alimentação e tenham o direito de serem respeitadas nas suas identidades religiosas ou até mesmo do direito de não ter nenhuma.

Figura 27: Ajeum - Momento de alimentação coletiva.



Fonte: Facebook do Ilê Axé Talabi⁶³ (2023).

Um dos exemplos de ação comunitária para a promoção da resiliência axé da comunidade Talabi foi o “Programa Tradição Cultura e Saúde”, realizado com a parceria do Ilê Axé Oxalá Talabi e da Secretaria Municipal de Saúde do Paulista e apoio do Ministério da Saúde, Ministério da Cultura, do Fundo Nacional de Cultura e do Governo do Estado de Pernambuco. Trata-se de um projeto de desenvolvimento sustentável que deu visibilidade às ações culturais e religiosas do terreiro e teve sua importância por demonstrar o valor da medicina do terreiro como fonte de vida e bem viver.

⁶³ Disponível em [Facebook do Ilê Axé Talabi](#). Acesso em 20 de julho de 2023.

Figura 28: Cartaz do Programa Tradição Cultura e Saúde.



Fonte: Facebook do Ilê Axé Talabi⁶⁴ (2012).

Esse evento procurou unir a medicina que é utilizada diariamente no terreiro com a medicina utilizada nos serviços de saúde pública. No mesmo espaço sagrado do terreiro, foram realizadas diversas atividades como: oficinas de saberes das folhas, teste rápido e diagnóstico de HIV, distribuições de preservativos (femininos e masculinos), entre outras. Além de uma equipe de odontologia que colaborou na saúde bucal de quem esteve presente.

Ações como essa, entre outras promovidas pelo Ilê Axé Talabi, vêm ratificar a ideia de que, não adianta falar de resiliência axé, se não há ações para as pessoas navegarem em recursos relevantes para seu bem viver com atividades de partilha de alimentos, de colaboração da saúde bucal ou das ajudas seja espiritual e/ou psicológica. É indispensável também que se cobre dos órgãos públicos e competentes ações que venham minimizar as condições desumanas em que vivem adultos e crianças das áreas periféricas dos grandes centros urbanos. Ao mesmo tempo, não esquecendo de valorizar e colaborar nas iniciativas já existentes e promovidas pelas comunidades periféricas,

⁶⁴ Disponível em: [Facebook do Ilê Axé Talabi](#). Acesso em 20 de julho de 2023.

reconhecendo a potência que há nesses espaços e os saberes dessas comunidades, isso é o que penso que seja processos promotores da resiliência axé.

Para os que fazem a comunidade Axé Talabi, partilhar é um ato de honra, assim nos ensinam as mães mais velhas, por isto que estabelecemos conexões e respeito em torno de tudo que a Mãe Terra oferece. As crianças aprendem desde cedo, não só a compartilhar, mas também a pedir a bênção às pessoas mais velhas da comunidade. Isso é o princípio da senioridade, ou seja, o respeito às mais velhas pela sabedoria que adquiriram ao longo de suas existências. Algo bem diferente dentro do contexto atual em que o preconceito e a discriminação contra pessoas por causa da idade é visivelmente presente.

Figura 29: Pedindo a bênção a uma mais velha.



Fonte: Facebook do Ilê Axé Talabi⁶⁵ (2019).

Durante a entrevista, o babalorixá me trouxe uma informação bastante relevante sobre as famílias que chegam ao terreiro e o ato de se pedir a bênção. Diz ele que:

Tem uma coisa recorrente com crianças que chegam, que são de outra cultura, geralmente de uma cultura, às vezes até de uma cultura afro-indígena, mas que passaram por um processo de massacre, de uma perspectiva de esquecimento pela própria violência, que afastam de suas raízes e que estão vendo no terreiro um espaço de retomada, isso

⁶⁵ Disponível em: [Facebook do Ilê Axé Talabi](#). Acesso em 20 de julho de 2023.

acontece muito! Então, essas pessoas que estão retomando, quando as crianças chegam, muitas delas, por exemplo, nem respeitam suas mães, já teve mãe aqui que disse: “olha, quando eu entrei aqui no terreiro, meu filho não me dava a bênção em casa! Ele veio a me dá a bênção aqui! Meu filho nem me chamava de mãe, em casa! ” Então, veja! A criança e a família vêm com essa mazela, quando elas chegam aqui, que elas veem as crianças do axé, bênção mãe fulano! Bênção pai ciclano! Bênção minha tia! Bênção meu tio! Bênção minha avó, porque a bênção da gente é uma transmissão de axé, não é uma bênção por uma bênção, é por isso que a agente pega na mão e abraça! Porque a gente transmite, é uma troca, como dizia os mais velhos! Então elas veem o poder naquilo ali, as crianças veem que isso é bom pra elas! Logo, ela tem a mãe e o pai dela em casa também, aí ele começa a fazer em casa também [...] (Caçador, entrevista semiestruturada).

Voltando a comentar sobre o I ENCA⁶⁶, uma vivência que me chamou muita atenção foi a desenvolvida pela ebomi⁶⁷ Vanda Machado (Ilê Axé Opô Afonjá, Salvador - BA), no dia 29 de abril de 2017.

Aproveitando o lançamento do livro “A Galinha Conquém” no evento, a ebomi Vanda fez uma vivência com as crianças despertando nelas o sentimento de partilha, ou seja, as crianças refletiram sobre a importância de se repartir o alimento com aqueles que estão sem ou com pouco. Ela ensinou algumas cantigas da tradição do Afonjá. Na perspectiva iorubá “[...] a comunidade e as pessoas são uma coisa só. Um rebuliço com um membro da comunidade e todos são afetados” (Machado, 2013, p. 60).

Além disso, nesta oficina, as crianças ouviram a história “A Galinha Conquém”, de sua autoria. Trata-se de uma história inspirada em um antigo mito africano que narra uma história de coragem, superação e amizade nos remetendo à necessidade de boa convivência entre as pessoas e com o meio ambiente, valores e virtudes encontrados no código ético-moral iorubá (Sàlámì; Ribeiro, 2015). O livro busca contribuir com o desenvolvimento socioemocional das crianças, ao trazer ensinamentos de como elas precisam lidar com seus sentimentos no dia a dia, ajudando-as consequentemente em seus processos trans-formativos.

⁶⁶ Neste trabalho não trouxe informações detalhadas sobre o II ENCA que se realizou no ano de 2019. Apenas o citei na metodologia. Quem sabe, adiante, trarei essa experiência em algum artigo.

⁶⁷ Conforme explicação do babalorixá do terreiro, ebomi ou egbome são as pessoas que já cumpriram seus sete anos de iniciação.

Figura 30: Ebomi Vanda Machado no I ENCA.



Fonte: Facebook do Ilê Axé Talabi⁶⁸ (2017).

Trouxe para cá, algo que anotei no meu diário de campo, logo após ter participado dessa oficina com as crianças.

Que coisa interessante aprender a partilhar numa sociedade tão egoísta que vivemos. Eu lembro que na escola, quando era pequeno, eu levava meu lanche, cada amigo meu levava seu lanche. Ai de mim, se fosse pegar um pedaço do lanche de algum colega. A professora era a primeira a dizer: Olhe, esse biscoito é do seu coleguinha! Esse biscoito não é seu! Você tá querendo tomar o lanche de seu colega, é? Em contraponto, ela falou na oficina: “No axé, a gente tem que pegar o biscoito e partir no meio” e foi isso que aconteceu, as crianças que receberam biscoitos repartiram com as que não tinha recebido, tudo muito lindo! (Diário de campo, 29/04/2017).

Quero ressaltar que, embora o Axé Talabi seja uma comunidade com vínculos ancestrais familiar e comunitário, não podemos ter uma visão romanceada sobre esse espaço. No terreiro, há conflitos internos tais como opiniões diferentes, conflitos de geração, etc., entretanto percebi que dentro da dinâmica de suas ações, há a presença do diálogo na resolução dos conflitos e o cuidado de se aprender com os mais novos e com os mais velhos numa relação recíproca.

Ao relacionar os aspectos da cosmopercepção iorubá somados a outros recursos que apareceram no cotidiano das práticas dos que fazem a comunidade do Ilê Axé Orixalá

⁶⁸ Disponível em: [Facebook do Ilê Axé Talabi](#). Acesso em 20 de julho de 2023.

Talabi colaborando na promoção da resiliência axé e nos processos de trans-formação humana das crianças do terreiro, percebi que são preciosidades que o campo me apresentou e que me mostraram caminhos do porquê da vida ser tão boa nesse terreiro, conforme as palavras registradas da criança Exu no início da primeira gira.

Em síntese, os aspectos centrais da ancestralidade, oralidade, corporalidade e princípios comunitários da cosmopercepção iorubá mapeadas no processo de promoção da resiliência axé das crianças no Ilê Axé Talabi apontam um conjunto de contribuições para os processos de trans-formação humana, tais como:

- a) Pela força ancestral, que faz circular o axé (energia vital) em giros pela valorização da memória e das contribuições deixadas pelos que nos antecederam (mortos), por suas histórias de vida e que hoje interagem conosco, por meio de cocriações espirituais (dimensão interpessoal) em processos circulares do aprender-ensinar, ressignificando a ideia de morte no ocidente como fim de tudo.
- b) Por saber que todos os seres estão interconectados no Universo e extra-humanos (orixás, florestas, plantas, folhas, água, pedra, animais) possuem as mesmas potências formativas dos humanos em entrecruzamentos colaborativos para o bem viver.
- c) Propiciando o diálogo entre ancestralidade e meio ambiente cuja temática é bastante relevante para a atualidade. Diante da crise climática mundial e dos desafios para que se garanta o uso sustentável, por exemplo, das águas do planeta, é urgente práticas ancestrais que colaborem no cuidado, no cultivo, na cumplicidade e na familiaridade com o planeta terra, como forma de respeitar as divindades presentes na natureza, caso contrário, ao desrespeitar o planeta em que vivemos, estamos prejudicando a nós mesmos, porque somos natureza.
- d) Por meio da oralidade, dos gestos, da convivência na comunidade são transmitidos valores e virtudes objetivando desenvolver no ser um bom caráter, tornando-se: empático/a, paciente, zeloso/a, responsável, honesto/a, resistente, perseverante, etc. O princípio corporal e a oralidade estão tão integrados que podemos falar em corpOralidade, isto é, um corpo que fala e uma fala que integra um corpo, como potências de criação de estratégias de resistência, de transmissão de saberes e de conexão entre humanos e extra-humanos.

- e) Os processos formativos, dentro da cosmopercepção iorubá, visam a integralidade do ser. Ancestralidade e o princípio comunitário constituem fatores que atuam diretamente na formação do ser para que ele seja dotado de um bom ori (essência humana responsável pelo caráter e pela personalidade), ou seja, um ser completo, integral. Condição de integralidade que é introduzida pela palavra em iorubá *pípe*.
- f) No princípio comunitário, o coletivo, o espírito de colaboração se sobrepõe ao individualismo, à concorrência, pois se algo toca a comunidade, afeta todos e todas que participam dela. Esse princípio se opõe às formas de existir dos modelos hegemônicos de estar e ser no mundo, por exemplo, o etarismo, tão presente em nossa sociedade, mas que é desmantelado quando se coloca em seu lugar a ideia do princípio da senioridade que se baseia na concepção de que os/as mais velhos/as, ao longo de suas vidas, adquiriram sabedoria e por isso têm respeito, poder e prestígio entre os/as mais jovens. Esses devem retribuir os ensinamentos recebidos realizando trabalhos físicos que aqueles/aquelas, pelas condições físicas, não podem mais realizar.
- g) A convivência comunitária desperta em nós a importância do afeto nas inter-relações com os seres humanos e extra-humanos, resgatando em nós o bem viver que foi e é tão associado erroneamente ao bem-estar ocidental e valorizando processos formativos que tenham o compromisso com o coletivo e com a ética.

6.3 NO MEIO DO CAMINHO TINHA UMA ESCOLA...

Dou título a este item inspirado no poeta mineiro Carlos Drummond de Andrade (Andrade, 1967) para analisar os dados que foram cocriados na oficina sagrada de Ogum. O uso das ferramentas da observação participante, das técnicas sociopoéticas e das entrevistas semiestruturadas me permitiram investigar as adversidades vivenciadas, as estratégias e os recursos utilizados pelas crianças do Ilê Axé Talabi no enfrentamento do racismo religioso na escola contribuindo para a promoção da resiliência axé.

Antes de adentrar neste tópico, retomo dizendo que, neste trabalho, a percepção de educação como trans-formação humana dialoga com as apresentadas por Ferreira, *et al.* (2021), Freitas (2019), Ferrer (2002, 2011, 2017). Compreendida assim dentro de uma perspectiva que engloba as dimensões intrapessoal, interpessoal e transpessoal na integralidade com os seres humanos e extra-humanos, como forças formativas do ser que

se expandem em todas as dimensões do indivíduo dos componentes biológicos, psíquicos, geracionais, sociais e espirituais.

O sentido da educação se cruza com o da existência humana, ou seja, se encontra na promoção do bem, beneficiando a si mesmo, a comunidade e todas as espécies existentes. Esses processos trans-formativos (educação) visam o fortalecimento do ori (a essência de cada ser) e na cocriação do estado interior de *omólúwàbí* (pessoa boa), o ser que demonstra virtudes e valores inerentes de *iwà-pèlé* (bom caráter ou gentileza) que exercitam o bem viver para si, para com os outros e para com todo o universo.

Para o segundo objetivo específico desta tese, dialogo com o que a teoria informa sobre o assunto, explorando o que se repete e o que surge de novo, contribuindo com os estudos da resiliência, oferecendo-lhes a experiência dos processos e a promoção da resiliência axé das crianças da comunidade Axé Talabi.

Para a compreensão de certos comportamentos, falas, silenciamentos, etc., compreendi que há diferentes maneiras de ser-sentir-pensar-estar no mundo e que, em cada situação, haverá também distintas maneiras de perceber as adversidades. Aqui tomadas como riscos, assim como modos diferenciados de enfrentá-las, a partir da experiência de um terreiro de candomblé.

Como vimos na primeira gira, a relação da criança de axé e a escola é desafiante. Principalmente quando o assunto é pertencimento religioso, porque elas são constantemente discriminadas e violentadas em suas subjetividades através do monstro do racismo, instalado nas entranhas da sociedade e cultivado silenciosamente nos diversos espaços escolares.

Nos estudos da resiliência, a escola é um dos componentes do múltiplo sistema de promoção da resiliência, assim como são a família, a comunidade, a cultura, as políticas públicas, etc. (Ungar, 2012; 2018a). É lamentável que a escola, que seria para ser um componente de favorecimento às crianças de axé, se torne, em muitos casos, espaço de identidades negadas e de exclusão sociorracial e de espiritualidades.

Para a criança de candomblé, fazer parte de um segmento religioso que é constantemente discriminado por uma sociedade dita “cristã”, é estar sujeito a situações de vulnerabilidades e de experiências muito negativas. A resiliência axé está ligada a todos esses diferentes fatos que são realmente críticos para o bem viver das crianças de terreiro.

É o que podemos perceber na fala de Silêncio, um coparticipante desta pesquisa, ao narrar o que passou na escola que estuda

[...] então teve uma situação tinha um menino que perguntou de qual religião era, aí eu acabei falando que era do candomblé e o menino acabou não entendendo e me **xingou** dizendo que eu era **macumbeiro**, entre outros **xingamentos** e também eu me senti bem **triste** e fiquei com muita **raiva**, fiquei assim um pouco com **medo** sobre essa coisa de **preconceito religioso** [...] e foi isso que aconteceu (Silêncio, entrevista semiestruturada, grifo próprio).

Então em poucas palavras, ele é capaz de trazer muitas informações assustadoras, como: receber xingamentos, ter sentimentos de tristeza, raiva e ter medo do preconceito religioso. O racismo é um monstro e um dos seus tentáculos é o racismo religioso. Silêncio veio ratificar essa ideia com sua fala.

6.3.1 As adversidades enfrentadas pelas crianças do Ilê Axé Orixalá Talabi na escola.

Como destaquei na primeira gira, há vários trabalhos relevantes que denunciam as adversidades que as crianças de candomblé vivenciam nas escolas, tais como o de Sousa (2010), Caputo (2012), Sales Jr. (2013), Oliveira (2014), Queiroz (2015), Araújo (2017), Filizola (2019) e Bastos e Peixoto (2020). Neles são analisadas as adversidades e as estratégias utilizadas nas escolas em que estudam as crianças de candomblé e que, nesta pesquisa, não se apresentaram diferentes.

Nesses trabalhos, os sentimentos negativos relatados pelas crianças de axé, oriundos dos processos discriminatórios vivenciados por elas em suas escolas foram: desgosto, tristeza, mágoa, medo pela rejeição, vergonha com relação a sua identidade religiosa e étnica, baixa autoestima, desinteresse pela escola que provoca baixo desempenho, repetência e evasão, receio de se expor, nervosismo.

Esses sentimentos foram agravados por ações das crianças em serem chamadas de macumbeiro(a), xangozeiro(a), bate ilú e bate bombo. Serem o foco de piadas de mau gosto, passarem por processos de ridicularização, de xingamentos, de zombarias. Serem chamadas de bozozeiro (pelo motivo de fazer ebós), filha ou filho do “cão”, negro macumbeiro e despacho de macumba.

As estratégias criadas e utilizadas como forma de proteção e sobrevivência diante do racismo religioso presente nas escolas, foram: não discutir; silenciar; se esconder de

outras crianças, caso estivessem próximas ao terreiro ao qual pertenciam; mentir ou inventar formas de se tornarem invisíveis, como adotando a postura de se afirmarem católicas; omitir a identidade religiosa, escondendo algum traço que as identificassem como crianças de axé - como fios de contas e contra-egum.

Outras estratégias utilizadas, quando em processos de iniciação, foram: dizerem que estão com câncer ou que tiveram piolhos, para justificar a falta de cabelos ou se ausentarem, nesses momentos, da escola; “ficar de mal” dos/das colegas da escola e preferir ir de torço na cabeça, ao retornar para a escola.

Por fim, também foi registrado o cultivo, por parte da família, do sentimento de autoestima nos filhos e/ou filhas, tendo o objetivo de desenvolver neles e nelas a afeição de seu pertencimento religioso e disposição em criar novas estratégias para o enfrentamento do racismo religioso.

Nesta pesquisa, os sentimentos, ações e estratégias das crianças do Axé Talabi não foram muito diferentes das já mencionadas acima.

Em resumo, foram relatados os sentimentos das crianças de medo, revolta, tristeza, raiva, ira e desconfiança. Sobre as adversidades que foram narradas, estão o fato de: as escolas resistirem em aceitar que as crianças assistissem às aulas com roupas da cor branca, usando torço ou fios de conta, etc. Como também as ações de serem chamadas de macumbeiras, satanás, filhos ou filhas do diabo, de pertencerem a uma religião demoníaca e sofrerem xingamentos.

Quanto às estratégias utilizadas foram: as crianças dizerem que são cristãs, espíritas, negando que são do candomblé. E, por outro lado, seguindo a orientação, os conselhos da família ou dos mais velhos e das mais velhas do terreiro para enfrentarem as situações de adversidades e para terem orgulho da religião a qual pertencem. Para fortalecê-las na busca por recursos, como recorrer a alguns espaços do terreiro e/ou presentes nos conhecimentos que vivenciam no terreiro. Como passarei a comentar nos próximos parágrafos.

Nesse contexto, a escola aparece, não só como local que traz experiências e emoções favoráveis, mas principalmente, negativas. É o que constatei na fala da ialorixá do terreiro.

Essa pauta, esse tema, que de fato aqui da maioria todos nós passamos e os nossos filhos ainda passam dentro do ambiente escolar, que deveria ser um ambiente seguro, porque a gente acredita que nesse espaço, como as nossas casas, como os nossos terreiros vão garantir a integridade física, mental, psíquica e emocional

dos nossos filhos, quando na realidade, ao entrarem nesses espaços, eles são diariamente violentados e desrespeitados. Então, nós trazemos um sentimento de preocupação, mesmo! De refletir como é que a gente pode modificar isso, como que esses espaços vão estar de fato aberto a nos receber com a dignidade e o respeito que a gente merece (Pombogira, Oficina sociopoética).

Nos estudos sobre processos resilientes, há a necessidade de se falar sobre adversidades, como episódios ou situações que podem ter um impacto negativo, muitas vezes imensuráveis, sobre crianças e adolescentes (Assis; Pesce; Avancini, 2006). Os riscos, os problemas, as dificuldades são entendidas como circunstâncias que representam as situações adversas que estão presentes tanto na vida da comunidade do Ilê Axé Talabi como de suas crianças.

Começo este tópico trazendo o relato do babalorixá do terreiro, porque foi uma das falas que mais me emocionou nestes sete anos em que estudo e pesquiso sobre crianças de candomblé. Toda vez que leio, meus olhos enchem de lágrimas, pela violência que ele sofreu na escola, pelas palavras proferidas pela professora, pela vergonha que passou perante toda a turma deixando marcas profundas em seu ser.

Teve um episódio que aconteceu comigo na escola [...] uma vez eu levei o caderno⁶⁹ que escrevia sobre orixás, o que eu aprendia no terreiro com minha mãe. Escrevia, riscava, desenhava e, certa vez, tinha uma atividade da professora de geografia, professora Lúcia, esse era o nome dela. Ela pediu pra corrigir a atividade no nosso caderno. Ela passou um exercício e a correção era sempre por ordem alfabética. Meu nome começa com a letra A, então, eu sempre, quase sempre, era o primeiro ou o segundo ou o terceiro da lista, dependendo da sala, se tinha muita gente com A. Com certeza, eu devia ser o primeiro ou o segundo, né. E aí eu fui o primeiro que ela chamou, ela fez a chamada de classe e chamou meu nome. “Oi, professora!” “Você fez a tarefa?” “Fiz”. Ela abriu o caderno, começou a folhear. Como eu era o primeiro, eu fiquei exposto ao que ela fez. Muito exposto. Ela simplesmente começou a folhear meu caderno e viu que ali tinha desenho de orixás, que ali tinha algumas cantigas ou inscrições dos orikis, que me davam curiosidade. Quando minha mãe falava, eu ia depois anotar, perguntar ou... enfim, era um caderno de um jovem, de uma pessoa de tradição de orixá. Você acredita que ela simplesmente rasgou todas as folhas? Ela tirou do meu caderno as folhas de desenho. Era uma professora evangélica e ela olhou pra mim e disse: “o que é isso no seu caderno?” “E eu com a maior naturalidade olhei pra ela e disse: “são os orixás!” E ela olhou pra mim e disse: “mas isso não é coisa de Deus!”. E tirou página por página que tava desenhada no meu caderno, publicamente, na frente de todo mundo, ficou todo mundo olhando ela rasgar o meu caderno. E depois

⁶⁹ Com a observação participante, encontrei uma prática comum entre as crianças de escreverem, em cadernos/diários, os ensinamentos que são transmitidos pelas mais velhas e pelos mais velhos, como adura (rezas), ibá (saudações), orin (cantigas) e oriki (evocações), nomes de folhas, plantas, além de desenhos dos orixás e dos encantados e encantadas da Jurema Sagrada.

que ela tirou aquilo ali, que eram várias páginas, ela fez uma bola, jogou no lixo e disse a mim que eu tinha levado zero no exercício. Quer dizer, ela nem corrigiu meu exercício. Eu tinha uns doze a treze anos. Essa professora me reprovou. Eu reprovei nessa disciplina, inclusive, na quinta ou sexta série. Você acredita que eu passei um período reprovando? Eu fiz o segundo grau depois com supletivo. Eu reprovei mais de oito anos. Eu fui bem rebelde na sala de aula. Por causa dessa relação. E aí eu achando que os meus amigos iam me apoiar, todo mundo riu de mim. Depois que ela jogou as folhas fora e disse que eu tinha levado zero, o pessoal da classe riu de mim dizendo: “olha aí, tá vendo. Toma tabacudo, não sei o que mais”. Resumindo, eu trouxe aquele caderno pra casa, aquilo me deixou profundamente triste e ao mesmo tempo com muita raiva, porque ela tinha rasgado meu caderno e naquele momento eu disse assim: “geografia é a disciplina que para sempre eu vou odiar!”. Eu nunca mais passei em geografia, depois disso. E aí eu disse: “eu não posso, eu não vou mais estudar”. Então, quando tinha aula dela, eu fazia o quê? Na minha época chamava gazejar. Eu não assistia aula dela, porque, quando eu entrava dentro da sala de aula, ela vez ou outra, me perguntava: “você já tá livre do demônio?”, ou seja, ela sempre tava me expondo. Então, eu não sentia vontade. Aí eu ia fazer qualquer outra coisa. Eu ia namorar, eu ia ficar atrás da escola conversando com os meninos, eu ia fazer algo muito mais que me interessasse do que assistir a aula dela. Então, acho que é isso que a gente vive, sabe [...] (Caçador, entrevista semiestruturada).

Em sua fala, percebe-se, além das adversidades às quais foi exposto, o uso de estratégias não convencionais de resiliência: ao faltar aula para ir namorar e conversar com os amigos, ir fazer algo muito mais interessasse do que assistir aula da professora, sendo rebelde. Para ele, essas foram as “únicas” estratégias e recursos que teve naquele momento, desafiando o programa educativo da professora de geografia e da escola. São marcas deixadas em seu ser, quando criança e que agora, justifica seu esforço na preservação de um espaço coletivo, preventivo e curativo das feridas e dores que são causadas pelo racismo religioso aflorando como potente demonstração da resiliência axé participativa de(s)colonial.

Meu intuito aqui, não é fazer apologia ao não comparecimento às aulas, ao não estudar, todavia reconhecer as marcas do racismo religioso no ambiente escolar e seus nefastos efeitos em crianças que pertencem a religiões de matriz africana e afro-indígenas. Que as conduzem, muitas vezes, a situações que não são socialmente aceitas, mas que podem, por outro lado, ajudá-las no seu bem viver, melhorando sua autoestima, proporcionando sensação de pertencimento e empoderamento e preenchendo lacunas da escola. Isso é o que Libório e Ungar (2010) vão chamar de resiliência oculta. Por isso que muitas crianças, em alguns momentos, vão preferir o terreiro à escola.

Aquele estudante que não quis ir à escola (Caçador), hoje, podemos considerá-lo como um “tutor de resiliência axé”. O termo “tutor de resiliência” foi explicado no trabalho de Giordano, Cipolla e Ungar (2021) ao se referirem a pessoa que tem a responsabilidade de construir resiliência e melhorar o bem viver de uma determinada população.

No nosso contexto, Caçador, enquanto babalorixá, no dia a dia do terreiro, fomenta recursos (disponíveis e acessíveis) culturalmente significativos para que diminuam os riscos e os efeitos das adversidades ajudando no bem viver de toda a comunidade, em especial, das crianças, com base na resiliência axé. Processos que ajudam toda a comunidade, todas as pessoas a navegarem e negociarem recursos pessoais e coletivos, ampliando assim o acesso a suportes psicossociais, físicos e espirituais na trans-formação de vidas, de forma integral, para o enfrentamento do racismo religioso.

6.3.2 Estudo transversal e contra-análise do grupo copesquisaDOR da oficina “sentindo e expressando o racismo religioso”.

Durante a oficina sociopoética “sentindo e expressando o racismo religioso”, como está explicado no apêndice G e na metodologia, outros sentimentos afloraram, quando o grupo-pesquisaDOR expressou sentimentos e sensações que surgiram ao escutar/pensar sobre uma situação de dificuldade devido ao pertencimento religioso.

Foi uma vivência na qual o racismo religioso não foi apenas expresso verbalmente, cognitivamente, mas “sentido no corpo”. A intenção era envolver outras dimensões de acesso ao conhecimento, além do racional, como o imaginal e o somático com a temática em pauta. (Ferrer; Sherman, 2008; Ferrer, 2017).

Os sentimentos expressos, em síntese, foram: medo, revolta, tristeza, raiva, desrespeito, entre outros.

No meu diário de campo expressei assim este momento:

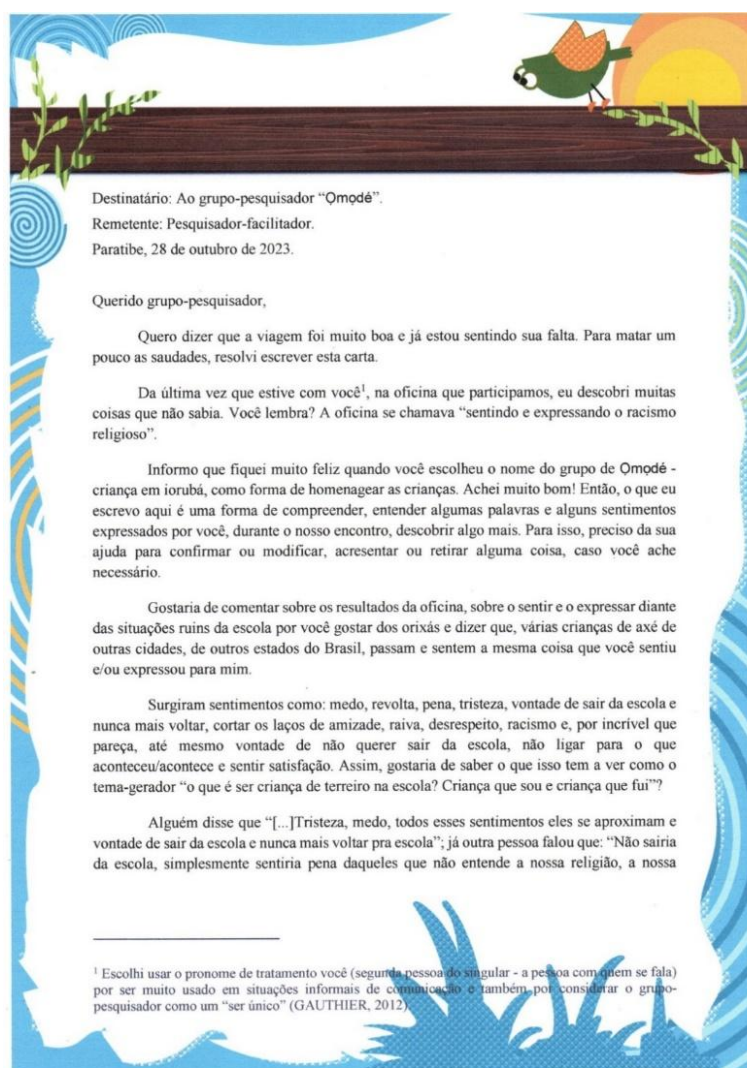
Esta oficina foi um momento de forte emoção ao trazer à tona, sentimentos, muitos deles, guardados no interior de cada componente do grupo *Omódé*. Percebi pela fala dos coparticipantes, ao finalizar a atividade. Serviu para um momento de reflexão e de trans-formação humana e não só de “coletar dados” (Diário de Campo, 04/03/2023).

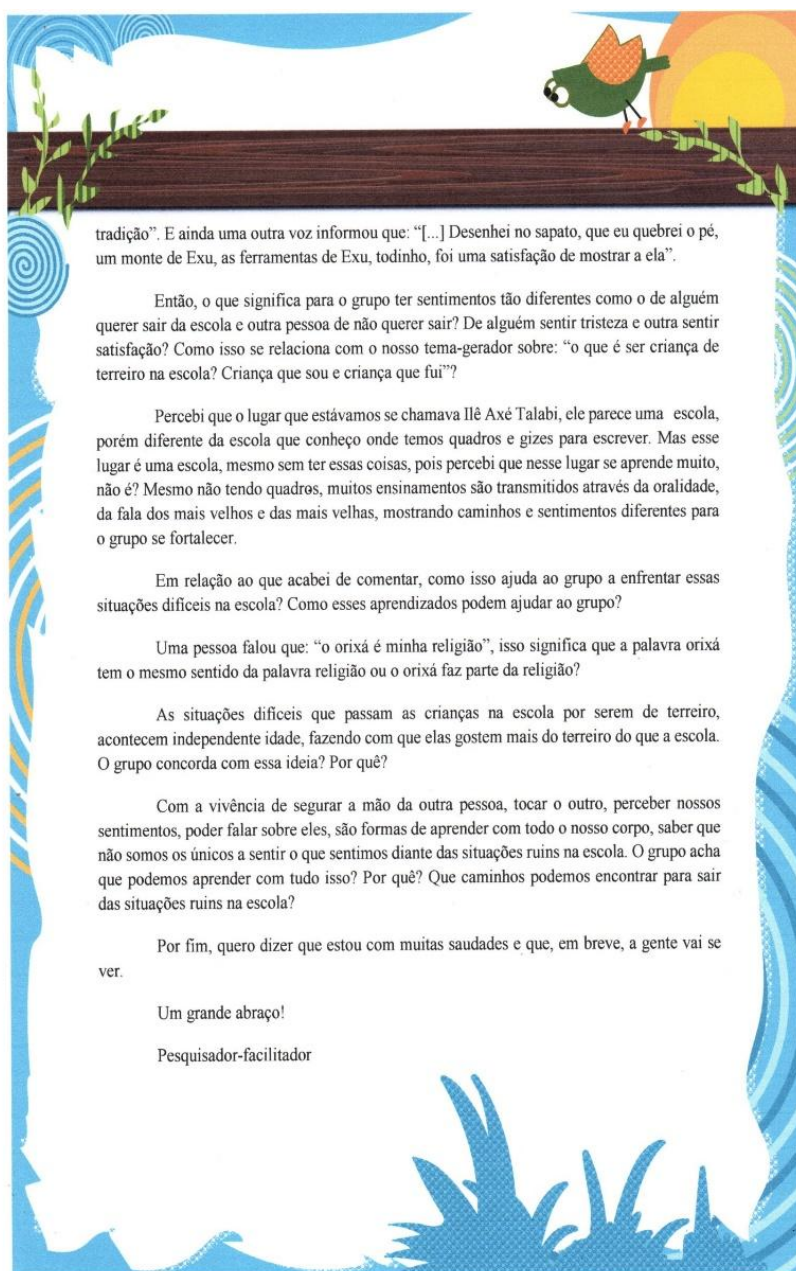
No final dessa oficina, Ventania pediu para falar sobre a vivência.

[...] eu trouxe meus sentimentos, entendi que além das nossas palavras é importante parar e sentir os sentimentos. Se a gente observar, nós falamos muito da religião, da tradição, que pra isso a gente ver, desde pequenininho até gente grande ou de gente grande ao pequenininho, que a gente já falando e sentindo a intolerância que já existia e que existe dentro das escolas, na rua, mercado, seja onde for. Eu entendi isso aqui, que todos nós, a gente falamos da nossa tradição religiosa, pra mim foi muito importante! (Ventania, oficina sociopoética).

Abaixo, trago o estudo transversal e o momento da contra-análise da oficina, como havia comentando na gira das questões metodológicas no item 5.5.3. Resolvi apresentá-lo por meio do gênero carta como uma forma mais lúdica e simples em razão das crianças que compõem o grupo Omodé.

Figura 31: Carta – Estudo transversal da oficina “sentindo e expressando o racismo religioso”.





Fonte: Filizola (2023).

O momento da contra-análise, se deu com a leitura do estudo transversal da oficina "sentindo e expressando o racismo religioso" que foi apresentado por meio de um texto-carta que permitiu ao grupo Omodé conhecer, ratificar, retificar e, especialmente, contrapor-se, se necessário, às minhas ideias. É um momento de se fazer novas perguntas para elucidar e para tornar mais precisas algumas reflexões feitas pelo facilitador.

Comecei esse momento fazendo uma retrospectiva do que havíamos feito na oficina "sentindo e expressando o racismo religioso". Em seguida, fiz os questionamentos contidos no estudo transversal.

Figura 32: Momento da contra-análise.



Fonte: Filizola (2023).

Quanto aos sentimentos que apareceram durante a técnica, alguns opostos, e o que eles teriam a ver com o tema-gerador: “o que é ser criança de terreiro na escola? Criança que sou e criança que fui”? o grupo disse:

De toda a construção de violência, de dor que todas as crianças pertencentes aos povos tradicionais de terreiro, vivenciam nos ambientes da escola. E com isso, no começo, dependendo da idade, elas não vão entendendo a violência que vão vivenciando, mas, a partir dos anos, isso vai sendo construído com mais maturidade, então, elas compreendem e sofrem, né! E aflora todos esses sentimentos. [...] então, eu não sairia da escola! Porque as pessoas têm que saber respeitar-nos como seres humanos, como, independentemente de ser de candomblé ou de qualquer religião. E para ter respeito com a gente, e saber lidar com tudo que a gente faz. E também com a **nossa cor, a nossa língua, o nosso cabelo**, né! Porque a gente passa pelo preconceito e eu diria que todos respeitassem a gente, e dizer um, não! Para não sair da escola! Axé! [...] eu acho que, na realidade, não é uma ajuda. **Eu acho que na realidade é uma forma dá gente lidar, do ponto de vista da ancestralidade, pra sobreviver a violência.** Não é a questão de ajuda, ou seja, **fortalece!** Porque na realidade a escola acabou! A gente tá discutindo escola aqui, mas já descobrimos que, formato já não nos serve há muito tempo, a escola formal, ela acabou pra gente! **Todas as crianças de axé, elas estão passando por algum tipo de violência,** independente do governo, independente do partido, independente... principalmente por uma questão: porque as escolas estão na maioria das vezes lotadas de **neopentecostais e outras culturas e expressões que nos sufocam!** Então, nós, já decidimos que essa escola morreu faz tempo, essa escola acabou! Agora, nós também somos povos de orixás, nós acreditamos na natureza, né! Nos elementos da natureza e os

elementos da natureza eles são transformadores, ele se transforma, ou seja, eles estão vinculados à instabilidade, à movimento, então ao mesmo tempo que a gente reconhece que essa escola acabou, a gente reconhece que precisamos estar lá! E não é precisamos estar lá, por conta do conteúdo que está lá, que sufoca o nosso **corpo**, a nossa **memória**, não é por isso! Nós precisamos estar lá na realidade para salvar aquelas que estão sendo mortas e sufocadas. Então **o papel da criança de Axé na escola é salvar o corpo que está sendo violentado**. Porque ela leva a parte do **itan**, ele leva a parte da memória, ele leva a parte da comida sagrada, então, a criança de Axé partilha na escola, às vezes salva até a professora, a diretora (Grupo Omodé, grifo próprio).

Na fala do grupo Omodé, aparecem elementos como os destacados e comentados até agora.

Sobre alguém ter falado que “o orixá é minha religião”, indaguei se isso significaria que a palavra “orixá” tem o mesmo sentido da palavra “religião” ou o orixá faz parte da religião. Assim como questionei sobre as situações difíceis que passam as crianças do terreiro na escola, se o grupo concorda que isso leva a criança do Ilê Axé Talabi a gostar mais do terreiro do que da escola, quando ela aprende com todo o corpo, etc., obtive a seguinte explicação do grupo:

Eu acho que isso não significa nem uma coisa e nem outra! Eu acho que quando nós nos colocamos que o orixá é religião é porque o orixá... porque a gente entende que a religião não é o que a gente faz, a gente já entende, que somos uma cultura ancestral, agora, **dentro de um processo político, a gente se coloca ainda, é necessário que nós nos coloquemos como religião**, então, quando a gente, seja uma criança de axé, um adulto, um sacerdote diz ou o coletivo ou o grupo diz **o orixá é a minha religião, a gente tá dizendo que é a natureza, porque a palavra orixá e natureza pra gente é a mesma coisa**. [...] **então a natureza é uma forma da gente dizer a natureza é a nossa religião, a água é nossa religião, o vento é a nossa religião, a pedra é a nossa religião**, então quando a gente usa a palavra orixá é uma forma simplificada da gente dizer assim, somos adoradores da natureza, a gente tá usando em vez de usar o termo natureza, a gente usa o termo orixá. Agora, dentro de um processo de complexidade, a gente também pode entender isso **como parte de uma defesa também**, né! Porque a violência ela acontece... Agora mesmo [...] Ariana (omiti o nome) renegou. Recentemente, há duas semanas a ida à escola. Ela trava na porta, [...] ela trava e começa a chorar. Ela não quer mais entrar, porque ela não quer mais entrar? Porque ela descobriu [...] que a escola acabou, morreu! **Não é um espaço que serve para ela. Então, aí ela pode dizer orixá é minha cultura, orixá é minha religião, entendeu**. Ela já tem, mesmo que ela não verbalize, ela já tem esse entendimento, porque ela **o conceito cultural dela vem de outro lugar** (GRUPO OMODÉ, grifo próprio).

Essa explicação dada amplia a compreensão de que o orixá está tão relacionado com a natureza que é considerado como sendo ela mesma. O momento também trouxe uma nova informação sobre a relação de sofrimento e de dor que uma das crianças, coparticipante desta pesquisa, está mantendo com a escola. Para a criança que carrega, em si, uma ancestralidade africana e/ou afro-brasileira, às vezes, a escola, com suas práticas de poder instituído e excludente, acaba se tornando uma pedra no caminho.

6.3.3 Ainda sobre as violências contra as crianças do Ilê Axé Orixalá Talabi.

A comunidade Axé Talabi é atacada pelo racismo religioso em seu cotidiano. Por exemplo, logo em seguida à realização do I ENCA, encontro que comentei nos itens 5.5.1 e 6.2.1, diversos ataques vieram via rede social. Observem os comentários transcritos abaixo sobre o vídeo⁷⁰ postado no Youtube intitulado “I Encontro Nacional de Crianças de Axé - Matéria da Rede Globo Nordeste”. Realço que mantive a escrita das palavras como foram postadas no YouTube.

“Tá repreendido, sangue de Jesus tem poder”; “Até o estado do Pará está metido nisso, Aff!”; “ENSINA A CRIANÇA O CAMINHO QUE DEVE ANDAR, PARA QUE MAIS TARDE NÃO SE DESVIE! ALGUÉM CONHECE ESSAS PALAVRAS? QUE DEUS VENHA TOMAR CONTA DE CADA PEQUENINO DESSES QUE AINDA NÃO TEVE A SUA PROPRIA ESCOLHA E OS ABENÇOE”; “Deus nus da livre arbítrio de escolher o q nos q ser mais só Deus salva”; “Concerteza amigo, cada um crer naquilo que quer e acha ‘melhor’, mais a minha obrigação como serve de Cristo Jesus é anunciar a verdade, doa a quem doer. Então, Só Jesus salva, Ele é o verdadeiro caminho que nos conduz a salvação”; “O sangue de Jesus rem poder!!!!”; “Nessas horas que a igreja de cristo tem que ir para pregar e falar do verdadeiro amor...JESUS!!!”; O diabo não está brincando de ser diabo...vamos buscá as almas pra Deus Jesus está VOLTANDO!!!! Desperta igreja desperta”; “Todos esses adultos pagarão por estarém levando criancinhas puras de Jeová para esses ritos satânicos intitulados umbanda, quimbanda, candomblé e afins. Tentam dizer que esses cultos não têm nada a ver com o Diabo, mais só trouxas acreditam nisso, como se eu acreditasse que esses tais orixás, exus e pombagiras não passassem de codinomes que servem para maquear o verdadeiro sentido da coisa, ou seja, servir a satanás...”.

⁷⁰ I Encontro Nacional de Crianças de Axé - Matéria da Rede Globo Nordeste, 2017. 1 vídeo (3min 02 s). Publicado pelo canal do You Tube Alexandre L’Omi L’Odò. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=Pxu4Ye_SaAE. Acesso em 26 abr. 2023.

Nos trechos, podemos perceber a colonialidade do poder (Quijano, 2005), a colonialidade do saber (Lander, 2005) e a colonialidade do ser (Mignolo, 2004; Maldonado-Torres, 2007) quando identificamos os ideais eurocêntrico-cristãos, geradores de discriminação, através da (re)produção do racismo religioso. Reverberado na forma de ser e do saber na intenção de manter o poder, por seguidores da igreja católica e setores das igrejas neopentecostais em relação às práticas realizadas durante o I ENCA, colocando as religiões de matriz africana, afro-brasileiras e indígenas numa posição inferior, primitiva e demoníaca privilegiando denominações de religiões cristãs para com as não-cristãs (Grosfoguel, 2007; 2008).

Sobre os aspectos acima mencionados, a ialorixá nos traz um posicionamento muito importante, quando explica:

As crianças do terreiro nos relatam que quando chegam na escola existe a oração do pai nosso, elas têm que aprender a oração do pai nosso, quer dizer isso não faz parte da nossa tradição, porque nós temos as nossas orações. A escola pública deveria ser laica. É laica, mas está lá o crucifixo, está lá a oração do pai nosso, e agora eles estão usando, professores, coordenadores, uma frase bem delicada de se ouvir que é justificando que está se ensinando ou fazendo a oração do pai nosso por ser uma oração universal. Só que isso é um erro. Então é pra se empurrar goela abaixo. Outra coisa, nas sextas-feiras, nós, tradicionalmente, usamos o nosso branco que é a cor que representa Orixalá, então nossas crianças têm resistências de irem assim. A escola resiste em aceitar que as crianças estejam todas de branco, com seu orí coberto, com seu fiozinho de conta, como deveria ser a tradição. A tradição diz que deve ser assim, mas a escola ela veta ou violenta, diz que não pode entrar e manda pra casa, diz que vai chamar o pai. É uma luta constante, com esses detalhes de rezar o pai nosso na escola, ver o crucifixo, isso é uma forma de retroalimentar que o Cristianismo é a única religião certa. Então, quando uma criança de candomblé chega à escola, os amiguinhos também vão atacá-los (Pombogira, entrevista semiestruturada).

Portanto, muitos padrões de poder, formas de racismos, em especial, o religioso, criam vulnerabilidades complexas nas crianças de axé. Durante a pesquisa de campo, as crianças falaram sobre as adversidades (situações ruins / discriminação religiosa) que passaram nas escolas que estudam, como observadas nos relatos abaixo:

Uma menina que tava do lado da minha amiga (que era evangélica), disse: “sabia que Ayana (omiti o nome) **é da macumba** e a mãe dela **é de macumba**, aí a minha amiga foi dizer pra mim, que confio nela e ela confia em mim [...] (Ayana, entrevista semiestruturada, grifo próprio).

(...) às vezes tem pessoas que eu conto que eu sou da religião do candomblé, para outras pessoas eu não conto. Às vezes eu falo e, às vezes, eu não falo, como teve uma vez que eu falei pra um menino e ele acabou não entendendo, e acabou fazendo **xingamentos** comigo, como me chamou de **macumbeiro**, me chamou de **religião do demônio** e essas coisas. aí eu acabei me fechando e não fala muito sobre isso, só com algumas pessoas (Silêncio, entrevista semiestruturada, grifo próprio).

[...] a lembrança que eu tenho com reclamação sobre o racismo que meu neto sofreu na escola, foi um fio de contas que ele foi no pescoço e em torno dele teve uns amigos na classe que ficaram olhando para ele, assim por cima, e outros perguntaram a ele o que era aquilo no pescoço dele: será **coisa de macumba**? [...] ele disse ter se **sentindo constrangido, sem resposta**, ele disse que **teve vergonha** porque as meninas, porque os meninos ficaram olhando o fio de conta dele e perguntaram que era aquilo, **tu é da macumba**, é? (Ventania, entrevista semiestruturada, grifo próprio).

Para Guimarães (2012, p. 181), “[...] a função ou a intenção do insulto podem variar, mas estão sempre ligadas a uma relação de poder”. No caso dos insultos raciais, diz ele (2012, p.183) que são usados “como instrumentos de humilhação, sua eficácia reside justamente em demarcar o afastamento do insultador em relação ao insultado, remetendo este último para o terreno da pobreza, da anomia social, da sujeira e da animalidade”.

Este último relato vem da mãe de Exu que, segundo ela, é uma criança que se comporta de maneira bem diferente, diante de algumas situações de racismo na escola privada em que estuda.

Exu é o mais desenrolado, mas sofre. Ele é muito ativo e é muito presente no culto. É muito forte isso nele. O meu mais velho é extremamente tímido. Então ele age de outra forma. Mas sei que cada um tem sua natureza. Ele adora quando a gente está em função, ele adora cuidar dos bichos, das galinhas, é tanto que a maioria desses bichos do nosso quintal, ele ganhou de presente um e já se multiplicou. No aniversário ele sempre pede bicho. Então, na escola em que estuda, a professora uma vez, veja só a que nível, uma vez ele estava na escola e chegou pra mim e disse: “Mainha, tu não sabe mainha? A minha tia veio reclamar comigo.” Aí eu disse: “Foi?” Ele disse: “Foi, porque eu fui, mainha dizer a ela, tia, lá em casa teve muitos bodes e muitas cocó (galinhas). A gente fez tanta da galinha, tia, tanta da galinha! Aí ela entendeu que tinha sido algum ritual ou alguma coisa que estava correlacionada a nossa imolação e as nossas oferendas, com os animais. Aí ela trouxe assim: “Exu (omiti o nome), nós não podemos matar animal, matar animal é crime, isso é feio!” Aí ele se virou pra ela e disse: “Oh, tia, e tu come a cocó viva, é? Oh, eu nunca vi isso não! Veja, acho que meu filho, nessa época tinha cinco pra seis anos, ele me contando, eu não acreditei. No outro dia, quando eu cheguei na escola,

ela confirmou. Quer dizer, pra ela comer a cocó, cocó precisa passar pelo processo de engorda, de abate, não sei como queiram dizer, ela pode! As nossas práticas não, né? Racismo religioso! (Pombogira, entrevista semiestruturada).

Filizola (2019) destaca alguns elementos do candomblé que mais recebem interpretações negativas, oriundas do racismo religioso, tais como: o orixá Exu, as vestimentas e os fios de conta, as toadas / cantigas e Atabaques e, que destaco aqui, o rito da imolação dos animais, para classificar o candomblé como religião primitiva, do diabo e sem “Deus” e que cultuam deuses sanguinários.

Exu mostra indícios da resiliência axé, ao questionar a incoerência da professora rejeitando sua explicação que deixou à mostra o racismo “velado”, com suas palavras inseridas dentro do contexto da conversa: “nós não podemos matar animal, matar animal é crime”. Mas ela pode ter em sua mesa galinha e comer aos domingos! Ou ela come a galinha viva, como retrucou a criança.

Dentro dos terreiros, embora os alimentos sejam consumidos de forma individual, esses são produzidos de forma coletiva, propiciando o fortalecimento dos laços comunitários. Os sacrifícios e as oferendas são meios para a veiculação do axé e da força vital e, quando adquirida e mantida pelo indivíduo, o fortalece ajudando-o para os embates da vida (Sàlámì; Ribeiro, 2015).

É o que corrobora Flor do Nascimento (2015), quando explica que a alimentação no pensamento tradicional africano e, em especial, a imolação de animais dentro das comunidades de candomblé, parte de uma percepção de que a força vital que habita em todos os seres vivos precisa ser mantida em equilíbrio para que o mundo siga existindo em suas diversas relações. A alimentação comunitária é vista, segundo Flor do Nascimento (2015, p. 63) como:

[...] um dos processos nos quais este equilíbrio deve ser mantido e, também, deve ser mantido o equilíbrio social das comunidades que se alimentam. [...] é uma espécie de ciclo fechado: onde a alimentação cria um ambiente propício para que o gesto de comer seja utilizado como parte dos processos de socialização entre as pessoas que vivem comunitariamente.

Os alimentos, embora sejam consumidos de forma individual, são produzidos de forma coletiva, propiciando o fortalecimento dos laços comunitários. Uns morrerem para que outros possam viver, é chamar a nossa responsabilidade de como estamos vivendo e

dignificando nossas existências e de outros seres. A alimentação é um compromisso ético dentro do Ilê Axé Talabi.

Outro aspecto a ser considerado, na fala da ialorixá, é de que, Exu gosta de cuidar dos bichos, das galinhas. Assim, quando a família biológica e a comunidade permitem que Exu cuide de animais no espaço do terreiro, está favorecendo a ampliação nele do sentimento de responsabilidade pelos outros, da espiritualidade conectada com os seres extra-humanos e de respeito à natureza (Libório; Ungar, 2010; Ungar, 2018a) princípios que constituem a resiliência axé.

No terreiro, as crianças usam pulseiras / correntes nos braços ou nos tornozelos, fios de contas nos pescoços ou outro elemento que as identificam como pertencentes da comunidade, porém o que são fatores de proteção dentro do culto, se torna um fator de risco para as crianças na escola. É o que podemos perceber nos dois relatos, abaixo.

Então, a Intolerância Religiosa que Silêncio (omiti o nome) sofreu na sala de aula foi que as pessoas têm curiosidade, como eu te falei sobre a **pulseirinha** que ele usava no pé, a **tornozeleira**, e ele foi falar para o amigo e o amigo chamou ele de **macumbeiro**, né! Não sabendo da nossa religião, foi usada essa expressão, né! Então, ele sofreu isso, chegou em casa bem **irado**, né? [...] (Flores, entrevista semiestruturada, grifo próprio).

Algumas crianças da escola chamam as meninas de **macumbeiras**, porque elas vão de **branco**, vão de **torço**, vão de **guias** quando é necessário, quando estão de obrigação e porque já reconhecem, quando eu que sou a mãe ou o pai ou a avó, vamos levá-las ou buscá-las na escola. Porque sempre usamos a **indumentária** do terreiro, e aí elas chamam as crianças de **macumbeira** e eu que **sou a mãe de macumbeira** (Ewè, entrevista semiestruturada, grifo próprio).

Da perspectiva do babalorixá da casa, as crianças do terreiro vivenciam várias dimensões do racismo, quando diz que,

Eu acho que as crianças não só vivenciam o racismo religioso, especificamente, por carregarem algum símbolo da religião e da cultura afro-indígena, eu acho que elas, primeiro, vivenciam um racismo étnico, mesmo! Quer dizer, as crianças pretas, as crianças indígenas, elas vão ser atacadas mesmo, diretamente, da forma histórica que a gente sabe que elas são atacadas. Esse é o primeiro ponto, esse é o primeiro ataque. O segundo ataque, é quando ela porta alguma coisa, ou seja, quando ela está identificada com algum símbolo, que faz relação a sua comunidade e quais são esses símbolos, podem ser um fio de conta, pode ser uma pulseira de orixá, pode ser um pano na cabeça, pode ser o fato de estar de branco, quando está de obrigação e não vai com a farda para a escola, ela vai precisar usar branco por sete, catorze ou vinte e um dias, então existe esse ataque à criança em virtude dela

carregar algum símbolo, e existe, no meu entendimento, que é algo muito doloroso de se vivenciar, existe o ataque ao jeito de ser, que é um ataque de racismo também, [...] no caso das crianças daqui, a forma de falar, forma de expressar o corpo, forma de movimentar, e principalmente a forma que dialoga com os saberes, [...] Então é como se fosse um ataque ao comportamento afro-indígena, sabe? (Caçador, entrevista semiestruturada).

Nessa fala, o babalorixá retoma o processo da colonialidade do poder (Quijano, 2005) e sua relação com a colonialidade do ser (Mignolo, 2004; Maldonado-Torres, 2007) e do saber (Lander, 2005), nos processos de inferiorização e apagamento do Outro em suas formas de ser-sentir-pensar-estar no mundo. E confirma o que Flor do Nascimento (2017) explica quanto aos ataques às comunidades de matrizes africanas como ações específicas de racismo contra às manifestações africanas e indígenas presentes nessas religiões. “[...] é exatamente esse modo de vida negro, que mesmo que seja vivenciado por pessoas não negras, que se ataca (Flor do Nascimento, 2016, p. 15).

O campo me possibilitou conhecer as principais adversidades vivenciadas pelas crianças do Ilê Axé Talabi na ambiência escolar, que são: as crianças serem xingadas, chamadas de catimbozeira/o, macumbeiro/a, filho / filha do diabo, coisa de satanás, até nas ocasiões em que a mãe vai à escola, os colegas apontarem dizendo: “Olha a mãe da macumbeira!”; ouvir deboche (tirar onda); os/as colegas dizerem que ela ou ele pertence à religião do demônio, aflorando sentimentos de vergonha; ter que mentir; “se fechar”; comportamentos introvertidos; ficar triste, com raiva ou com medo e não querer frequentar a escola ou querer sair da escola, por serem discriminadas, por usarem fios de conta (guias), torço, roupas brancas, pulseira no pé que tentam esconder e ter que, em alguns momentos, participar de práticas cristãs, mesmo no caso da escola ser laica; negar, não querer dizer sobre sua religião, silenciar, dizer que são espíritas.

6.3.4 Das estratégias utilizadas aos recursos que as crianças do Ilê Axé Orixalá Talabi navegam.

A resiliência está relacionada aos fatores de riscos, às estratégias e aos recursos (Libório; Ungar, 2010; Ungar 2015; 2018a). Em relação aos recursos, destaca Ungar (2015) que eles precisam ser contextualmente e culturalmente relevantes às crianças que passam por situações de vulnerabilidades.

Como abordo, nesta pesquisa, quando as crianças do Ilê Axé Talabi trazem em seus corpos traços da identidade religiosa ou falam sobre suas religiões, essas circunstâncias as deixam vulneráveis ao preconceito, às discriminações, ao racismo religioso. Passo a expor o racismo religioso que sofreu uma das crianças do terreiro e a estratégia utilizada por ela, por meio do relato da ialorixá, durante a entrevista semiestruturada, quando disse:

[...] um filho meu já passou isso. Chegou chorando dizendo: mainha, não quero ir pra escola não”. Eu disse: “mas você é tão estudioso, por que você não quer?” É o mais velho, ele tinha 11 anos. “Porque minhas amiguinhas dizem que eu sou o **satanás!**” E eu perguntei: “E você é o **satanás?**” “Não, mainha”. “E você sabe o que é o satanás?” Ele disse: “eu sei mainha”. Aí eu tomei um susto. Como ele sabe o que é satanás, se a gente não tem? Não temos nenhuma divindade que ligue a satanás, ao diabo. Isso é uma ligação cristã. Ele disse: “É o cachorro, mainha, da bruxa do 71, e eu não sou, é do Chaves, que é satanás o nome do cachorrinho⁷¹. Ele se ligou ao desenho animado de Chaves. Quer dizer, eu faço a leitura que ele entendeu ser o cachorro, lembra que eu falei que eu me protegi na escola e não quis levar adiante, talvez ele entendeu que ele iria sofrer mais ataques. Foi uma estratégia usada por ele, na tentativa de que não falassem mais nada. No outro dia eu fui falar com a coordenadora, exigir a garantia física, emocional dele, porque senão ia trazer desdobramentos jurídicos pra escola, porque ele precisa ter garantia de proteção lá dentro e aí eu fui acompanhando e isso foi diluindo, mas não está livre, porque quando foi o mês passado, ele hoje tem 14 anos, ele disse a mim: “mainha, **lá na escola eu estou dizendo que sou cristão**, visse?” E aí eu disse: “Mas o que é cristão? Cristão não é aquele que acredita em Cristo! Aí eu disse: “Mas você acredita em quê?” Mainha, **eu sou macumbeiro, né, mainha? Mas eu não quero dizer!**” Veja, ele já está sofrendo outro ataque! Usando uma estratégia e está se negando. Isso é muito doloroso. Isso é doloroso pra gente ouvir. Isso é doloroso pra eu ouvir enquanto ialorixá! Porque meu filho está negando suas origens, pra se proteger dentro de um espaço que tinha que garantir essa proteção. Porque, se ele está dentro desse espaço, eu estou confiando que ele esteja com a integridade dele física, mental, emocional garantida e ele não tá sendo. [...] a criança pode desistir, pode pensar não quero mais tá passando por tal ataque, então isso tudo pode se reverberar em coisas muito grave, para além do ato em si (Pombogira, entrevista semiestruturada, grifo próprio).

Concordo com a ialorixá que entende que a criança utilizou de uma estratégia como forma de proteção, mas até que ponto esse meio utilizado por ela, de se proteger de uma situação pontual, não causou ou não causará danos a ela, apesar do apoio emocional, jurídico, espiritual, dado às crianças pelo terreiro? Direitos que as escolas deveriam

⁷¹ Satanás é o cãozinho de estimação da Bruxa do 71, Dona Clotilde personagem interpretada pela atriz espanhola Angelines Fernandéz. É um episódio de Chaves de 1979.

garantir, mas que, na maioria das vezes, não fazem. Esses ataques, sem dúvida, causam algum dano. Quando a criança fica com medo de voltar pra escola, quando fica querendo negar quem ela é, lá pra frente, quem sabe, pode até desistir do seu caminho, enquanto ser de axé.

Retornando o que havia narrado Ayana, no item anterior 6.3.3, soube que uma colega de uma amiga da escola havia denominado ela e sua mãe de macumbeira. Trago a continuação da fala e das estratégias usada por ela diante dessa situação.

[...] aí eu cheguei lá pra menina, e disse: “sabia que isso é feio, se você falar da próxima vez, eu disse assim pra ela, se você falar isso da próxima vez eu falo pra qualquer outra pessoa, aí eu disse, você nunca mais vai falar isso ou **eu faço alguma coisa com você e eu posso te declarar pra justiça**. Aí ela nunca mais falou isso pra mim - Eu perguntei quem era a pessoa que ela falaria - Se eu falasse, era pra falar pra minha mãe. Mamãe e papai disse que, se eu passasse isso na escola, eu poderia falar isso pra eles, que eles iam declarar na justiça. **Eu me senti triste** [...] (Ayana, entrevista semiestruturada, grifo próprio).

Eu, logo em seguida, lhe perguntei se ela falaria para alguém da escola, além de sua amiga? Ela respondeu: “Eu acho que ia falar, mas não ia confiar muito, eu ia falar pra diretora”. Mas por que você acha que não confiaria muito na diretora? Perguntei-lhe. “Porque, como ela é crente também, ela podia confiar na aluna e não em mim” (Ayana, entrevista semiestruturada).

Assis, Pesce e Avanci (2006) ressaltam o valor da resiliência dentro do espaço escolar, pois, segundo esses autores, a escola deveria ser um dos espaços promotores de resiliência muito potente, por acolher diferentes seres humanos no sentido de cultura, crenças, valores e papéis. Bem como a possibilidade de articulação entre professores e professoras, gestores e gestoras, direcionando os/as estudantes dentro de uma perspectiva de desenvolvimento humano, de proteção, e não de fatores de risco.

Com isso, podemos observar que, para Ayana, a escola desperta um clima de desconfiança, de dúvida sobre ser realmente capaz de lidar bem com as diferenças religiosas dentro do seu espaço. Portanto, as crianças de axé só vão falar sobre si e seus pertencimentos religiosos, caso sintam-se seguras. É o que podemos observar no relato abaixo de Ayana, quando lhe perguntei se ela já havia comentado sobre sua religião na escola, ela me falou:

Sim. Eu falei pra minha amiga que ela não tem religião, aí eu falei pra ela, se ela queria ser agora da minha. Eu falei sobre os orixás, eu falei

todos, mas eu comecei por Exu, porque ele é o dono da encruzilhada e, se não fosse por ele, a gente ia oferecer pros orixás e ele não ia levar, aí os orixás iam ficar com fome, porque eles não iam comer. Se a gente não der primeiro pra Exu, ele não leva comida pros orixás (Ayana, entrevista semiestruturada).

Ayana mostra, com sua explicação simples e se sentindo segura, que conhece o papel de Exu, nas práticas do terreiro, como responsável pela guarda e transmissão da energia vital que os iorubás chamam de axé. Em outras palavras, é o que encontramos em Sàlámì e Ribeiro (2015, p. 298) quando explicam: “Por esse motivo, em todo ritual é necessário evocá-lo antes de qualquer outra divindade, para que transmita o axé da oferenda ao orixá que está sendo cultuado” (Sàlámì; Ribeiro, 2015, p. 298), caso contrário, os orixás iam ficar com fome e não poderiam nos ajudar.

Trago algo interessante de Ayana e Exu que registrei no meu diário de campo.

Antes de começar uma das oficinas sociopoética, estava conversando com Ayana e Exu e, no meio da conversa perguntei-lhes qual a profissão que ela e ele queriam ter. De imediato e de forma bem natural, Ayana e Exu responderam, respectivamente: “eu quero ser mãe-de-santo! Estou me preparando pra ser pai-de-santo” (Diário de campo, 04/03.2023).

Neste trabalho, a resiliência é tomada como processos e não como resultado (Brasil; Ferreira, 2020). A resiliência não depende apenas de condições internas de qualidades, mas é fruto de um processo dinâmico, complexo e multifacetado através do qual vêm à tona “outras” qualidades que estariam disponíveis no ambiente, no contexto, onde as crianças da comunidade do Ilê Axé Talabi vivem, encorajando-as e promovendo a autoestima, autoconhecimento, segurança e suporte.

As estratégias de enfrentamento utilizadas pelas crianças da comunidade do Ilê Axé Talabi, como um todo, são partes integrantes do constructo da resiliência axé. E são utilizadas quando elas são desafiadas, provocadas por eventos estressantes de várias naturezas e, em geral, têm como gatilho ou estímulo emocional, ancestral, antirracista, etc., a buscar possíveis “soluções” para essas situações.

Nos processos resilientes, individuais e/ou em grupo, as crianças podem optar por resistir e não se adaptar às normas culturais dominantes, utilizando-se dos recursos do próprio terreiro em benefício de suas próprias estratégias de enfrentamento.

Lembrando ainda que o conceito de resiliência axé, nesta pesquisa, foi elaborado a partir de Ungar (2008, 2019) que a concebe como a capacidade dos sistemas - um

indivíduo, uma comunidade ou uma instituição - em contextos de adversidade, navegar até os recursos disponíveis e acessíveis necessários para sustentar o bem viver, e a capacidade desses sistemas de negociar - o que precisa - para que os recursos de promoção e proteção sejam fornecidos de maneira contextualmente e culturalmente significativos.

A partir do campo, algumas estratégias e alguns recursos de(s)coloniais que colaboram na rede de processos e fatores de promoção da resiliência axé estão presentes no Ilê Axé Orixalá Talabi para o enfrentamento do racismo religioso, caracterizados por práticas espirituais que fogem do padrão eurocêntrico cristão, entre outros, temos:

- a) Orientar as crianças a se defenderem diante das situações de adversidades e ter orgulho do seu pertencimento religioso.

Este recurso está explicitado na fala da ialorixá, quando lhe perguntei como os ensinamentos que as crianças aprendem no terreiro podem ajudá-las no enfrentamento, superação e resistência às adversidades. Um trecho de sua resposta foi:

[...] A criança quando passa uma violência, ela, por imediato, não compreende que é racismo, ela sabe que foi violentada, que obviamente, é grave, causa uma dor, possivelmente um dano futuro, emocional ou psicológico e, profundamente ela não entende, que se trata uma estrutura racista, de uma estrutura de ataque, do entendimento de uma sociedade genocida, de um estado genocida. Ela está no terreiro compreendendo, aprendendo e se fortalecendo, porque, quando eu digo se fortalecendo, é aprendendo como também se defender, como também se posicionar, como também se compreender de que parte, de que povo se pertence, para que elas possam sobreviver a todos esses ataques na escola pelos coleguinhas. Eu não culpo as crianças, porque as crianças não nascem racistas, a escola tem um papel fundamental, a família, em casa, né? Porque a escola deveria garantir o ensino e a lei que foi estabelecido sobre os povos de matriz africana e isso nós sabemos que não é exercido em sala de aula. Eu tenho meus filhos pequenos ainda e não é exercido. Então a escola não tem interesse, de fato, em combater o racismo religioso com as crianças (Pombogira, entrevista semiestruturada).

A ialorixá possui plena consciência que o racismo é estrutural (Almeida, 2020) na sociedade brasileira e há várias formas de se apresentar. É essa multidimensionalidade do racismo (Souza, 2021) que ataca e causa danos físicos e/ou psicológicos às crianças de axé quando estão nos espaços escolares, sejam públicos ou privados. A escola reproduz

o que a sociedade é, assim é preciso que o terreiro faça algo para ajudar suas crianças. A ialorixá ainda se refere à Lei 10.639/2003, como recurso protetivo para as crianças de candomblé.

Essa estratégia de orientar as crianças a se defenderem também ficou explicitada na fala de Ventania e de Flores, avó e mãe da família biológica de Silêncio, quando reagiu diante de uma situação vivida por ele na escola que estudava.

Então ele não procurou ninguém, ninguém ele procurou! Ele ficou muito vergenhoso, não procurou ninguém, ficou sentado na cadeira e os meninos perguntando, fazendo as perguntas, e ele, do jeito dele dizendo: “não sou macumbeiro! Não! Não sou macumbeiro não!” Só quando chegou em casa é que foi dizer para a mãe que não queria mais usar os fios de conta ou corrente no tornozelo, porque as meninas e os meninos ficavam perguntando, ficavam tirando onda com a cara dele, mas ele muito novo, não sabia como agir. Hoje, não! Hoje já sabe, né? Já sabe a explicação que tem que dar, que ele não é da macumba, que ele é do candomblé. Ele, hoje, usa assim os fios de conta dele, que hoje ele não tem problema nenhum até porque quando aconteceu isso ele era muito pequeno, não sabia, né? E hoje ele já sabe como responder (Ventania, entrevista semiestruturada).

E eu falei para ele que a gente não discute a nossa religião, a gente tem que respeitar, né! Sempre respeitar e se ele fosse agredido ou fazer de outra forma que ele não gostasse, ele tinha que ir na secretaria da escola para escola poder me chamar, né! Para poder chamar os pais e a gente conversar e explicar que não é dessa forma o macumbeiro que ele diz, né? Que ele disse com Miguel e ele não gostou. (Flores, entrevista semiestruturada).

Sobre o valor dos conselhos e de quem os pronunciavam, ressalta Ribeiro (2008) que: “Entre os valores iorubás, ocupam lugar da mais relevante importância o conselho e o respeito pela sabedoria daquele que aconselha. É fundamental buscar o conselho, compreender sua linguagem, por vezes cifrada, acatá-lo e seguir as recomendações” (Ribeiro, 2008, p. 197).

Durante a minha permanência no chão do terreiro, registrei no meu diário de campo.

Um dos aprendizados que levo para a minha vida, durante a minha observação participante, é a valorização e o respeito que se dão aos mais antigos e às mais antigas do terreiro. É o que a comunidade denomina do princípio da senioridade. Aprendi a gostar de pedir a bênção no terreiro, como sinal de respeito. Passei a me sentir muito bem, quando escutava: Olorum o abençoe! Confesso que isso, várias vezes, me

fortaleceu para que eu continuasse a escrita desta tese (Diário de Campo, 20/03/2023).

Figura 33: Ayana reverenciando a ialorixá do terreiro.



Fonte: Facebook do Ilê Axé Talabi⁷² (2022).

O princípio da senioridade consiste dos mais velhos e das mais velhas ocuparem postos hierárquicos superiores e serem respeitados, por sua experiência e sabedoria, pelos e pelas mais jovens (Sàlámì; Ribeiro, 2015).

b) Buscar o apoio da família biológica, do pai e da mãe e da comunidade de axé, conversando com as mais velhas e os mais velhos do terreiro, recebendo conselhos, proteção e o apoio espiritual por meio do aprendizado de rezas (aduras), e, se necessário, os adultos irem à escola para conversar, para explicar a situação e/ou levando o caso para a direção, falar com o/a professor/a, além do apoio do corpo jurídico do terreiro, de psicólogos e psicólogas.

A presença dos pais, dos familiares e o apoio dos adultos que formam a comunidade do terreiro é muito importante para as crianças se sentirem seguras,

⁷² Disponível em: [Facebook do Ilê Axé Talabi](#). Acesso em 20 de julho de 2023.

protegidas e orientadas de como agir diante das situações de adversidades. É o que observei na seguinte fala da ialorixá do terreiro.

Quando ele (Exu) se iniciou também, ele precisou passar o preceituzinho dele de três meses, e aí ele foi pra escola, conversei com a escola, a escola me disponibilizou uma farda branca, porque a calça branca dava pra que ele não saísse totalmente todo de branco, né? Tivesse a logomarca da escola, mas que tivesse na cor branca. Elas produziram depois que eu tive uma conversa mais severa na escola (Pombogira, entrevista semiestruturada).

As crianças do Ilê Axé Talabi também contam com o apoio de um corpo jurídico, formado por advogadas e advogados que são filhos da casa, para acioná-lo em caso de necessidade. Como podemos perceber na fala de Borboleta Iansã, quando informou

[...] Uma das minhas netas que criei desde pequena, na escola em que ela estudava, teve uma feira de ciências, ela queria apresentar sobre sua religião, queria a presença do babalorixá lá, numa representação dos orixás, as comidas, os enfeites que a gente usa, os paramentos. Ela queria isso aí. A escola disse que não podia, a diretora disse que não podia e que não tinha o que apresentar. Era uma feria de ciências que podia apresentar sobre qualquer assunto, o que quisesse. Ela quis isso. Ela então falou que ainda tinha uma lei que dizia que ela podia. Aí ela foi, falou com as advogadas. As advogadas que participam do terreiro deram a lei, deram o papel a ela. Ela levou pra diretora. Ela deu um documento pra ela levar. A diretora leu e aceitou ela fazer a apresentação, só por causa da lei, porque se não tivesse a lei, ela não teria vencido essa batalha (Borboleta Iansã, entrevista semiestruturada).

Na Rede de Processos e Fatores de Promoção e Prevenção da resiliência axé, destaca-se a importância dos relacionamentos interpessoais que oferecem apoio. Aproximar as crianças das experiências de justiça social são formas de superação de tensões e fundamentais recursos promotores de resiliência (Libório; Ungar, 2010; Ungar, 2019). Parte da resiliência axé se origina da capacidade da criança de se sentir reconhecida pela cultura que está inserida e pelo pertencimento étnico que possui, isto é, se sentirem incluídas no intuito de se sentirem pertencentes à justiça social para se sentir tratadas de forma justa (Ungar, 2019).

- c) Realizar as oferendas para os orixás e encantados / encantadas do culto da Jurema, buscar o apoio dos orixás e dos encantados e das encantadas e até mesmo, caso preciso, consultar o sistema oracular.

As crianças possuem algumas fontes de apoio que as ajudam no enfrentamento das adversidades que elas encontram na ambiência escolar, por exemplo, escutar histórias dos orixás, como explicita Flores, quando diz que: “as atividades são atividades de contos, né? De histórias dos orixás para que eles entendam mais a história dos orixás, para que eles usem essa estratégia, assim para poder se sair da intolerância” (Flores, entrevista semiestruturada).

As narrativas (itans) são importantes para as crianças, porque trazem feitos que possibilitam maior entendimento dos ancestrais divinizados possibilitando retornar às raízes, resistir aos massacres do racismo religioso e perseverar na cultura em que elas estão inseridas. Sair da lógica de uma narrativa única oriunda do Norte global, como observado na quarta gira, quando citei Adichie (2009) a nos alertar dos perigos de uma história única trazendo estereótipos distantes da experiência que trans-formam as crianças em seres de axé.

Em seguida, passo a transcrever trecho do relato do babalorixá onde ele fornece outras fontes onde as crianças buscam apoio para o enfrentamento do racismo religioso vivido na escola.

Primeiro eu acho que as crianças procuram as mulheres mais velhas do terreiro, procuram logo elas. O corpo dos mais velhos, o corpo sacerdotal. Eu sou babalorixá e é raro, chegar a mim um episódio de violência, sempre chega por minha companheira, pela avó das crianças, elas sempre vão as iyás. (Eu perguntei se havia alguma razão para isso e ele respondeu dizendo) A ancestralidade, a própria ancestralidade, as mães, são os colos míticos, são as fontes de acolhimentos, elas sabem disso, elas reconhecem naturalmente, conscientemente ou inconscientemente o papel destas mães dentro de uma comunidade, com certeza elas vão a elas! Então as iyás é a primeira pessoa que elas procuram. E no campo imaterial vamos dizer assim, no campo invisível é os aconselhamentos dos orixás, muitos, muitas vezes a gente vai ao jogo, já teve casos aqui, na época de minha mãe, do conselho tutelar vir mesmo, tirar a criança daqui! Que estava em obrigação, situações muito complicadas aqui de racismo, e a gente não desconsidera, pelo contrário, é parte da resolução do problema, o nosso sistema oracular, ser consultado, a gente vai ao jogo, a gente vai aos pés da Jurema, dos caboclos, pedir as orientações e eles participam dessa ida. Quando eles são partes desta violência, quando eles é que foram atacados, eles participam de todos os movimentos de cuidados. Eles são acolhidos pelas mães mais velhas e pela ialorixá pra narrar aquilo, se a ialorixá acha que deve se iniciar um processo de cuidado espiritual, ou seja, eles estão em todos os movimentos, nas consultas, nos ebós prescritos (Caçador, entrevista semiestruturada).

Questionam Sàlámì e Ribeiro (2015) sobre a importância de se ter consciência de que pode contar com alguém diante das dificuldades: “[...] quem não deseja estabelecer parceria com aqueles nos quais se possa confiar em qualquer circunstância?” (Sàlámì; Ribeiro, 2015, p. 140). A partir desse suporte de parceria, a autoestima e a autoconfiança das crianças do Talabi são ampliadas por saberem que têm o apoio dos humanos e extra-humanos, ou seja, são fontes de apoio que estão além dos humanos.

A espiritualidade participativa, nessa relação do visível (aiye) com o invisível (orun), mobiliza forças que estão presentes no cotidiano das crianças do Ilê Axé Talabi e que colaboram na dinâmica da resiliência axé como constructo que se elabora na encruzilhada dos fatores intrasubjetivos, interpessoais e contextuais. Como defendem Ungar (2010; 2018a; 2019; 2021a), Brasil (2019) e Brasil; Ferreira (2020) que resiliência é uma postura entre nossos recursos e nossas qualidades internas, um cruzo de aspectos intrasubjetivos e intersubjetivos.

A ancestralidade afro-indígena presente no Ilê Axé Talabi nos ensina que as vivências que ocorrem nesse espaço sagrado é a própria expressão da natureza. É nesse lugar histórico-social que emergem os movimentos de respeito, equilíbrio e conexão com a vida. Preservar a natureza é um fundamento de suas práticas, é a concretização do que está inserido no código ético-moral iorubá: o sentimento de generosidade, de respeito, de gratidão entre outros com a mãe-natureza. É a conexão sagrada entre os humanos e os extra-humanos.

Oxum, a divindade das águas doces, é considerada a mãe ancestral das crianças. Ela não apenas zela por essas, mas também oferece prosperidade a todos os seres humanos.

Por exemplo, essa conexão está presente na figura abaixo, onde pai ensina seu filho a respeitar a natureza, os rios, as lagoas, as cachoeiras que são a própria deusa das águas doces a quem se chama de Oxum. Para a ialorixá, “Oxum nos ensina com o rio: mesmo a água calma e parada uma hora flui, e quando flui nunca olha para traz e que todas às vezes que estivermos diante de um grande obstáculo, encontraremos um novo caminho” (Pombogira, entrevista semiestruturada).

Figura 34: Duas gerações reverenciado Oxum.



Fonte: Facebook do Ilê Axé Talabi⁷³ (2023).

Na tradição do Ilê Axé Talabi, as iabás (mães) são retratadas pelas divindades femininas, como Oxum, Iemanjá, Iansã, Nanã Buruku, Obá, Ewá e pelas mulheres chamadas de mais velhas que se tornaram mães espirituais respeitadas por toda a comunidade. Elas agem como verdadeiras âncoras de axé em que as crianças se conectam para que seus corpos-embarcações tenham a segurança para continuarem navegando nos recursos oferecidos dentro da comunidade, ajudando-as a encontrarem alternativas para suas viagens existenciais mais conectadas consigo mesmas, com a natureza e com os orixás, encantados e encantadas, lidando com as tormentas oriundas do racismo religioso. É a proteção das Iyami (mães ancestrais) na cultura iorubá que já comentamos na segunda gira, no item 3.5 deste trabalho.

d) Buscar os espaços sagrados do terreiro para cocriações intra e interpessoais seguras.

É o que podemos observar na fala respectivamente de Silêncio e de Ayana, quando informam que “O lugar que eu mais gosto de estar no terreiro é a casa de Oxalá, porque lá [...] me traz um pouco de paz e é um lugar muito silencioso e que eu possa conversar com meus amigos” (Silêncio, entrevista semiestruturada) e “Eu gosto da casa de Orixalá, porque lá a gente dá comida pra ele, pra ele dá axé pra gente (Ayana, entrevista semiestruturada).

⁷³ Disponível em: [Facebook do Ilê Axé Talabi](#). Acesso em 10 de setembro de 2023.

Figura 35: Coparticipantes da pesquisa em frente à Casa de Orixalá.



Fonte: Filizola (2023).

A casa de Orixalá é como se fosse um segundo salão do terreiro. É uma edificação onde se faz cerimônias e louvações, exclusivamente, para o orixá Orixalá, o patrono do terreiro, se tornando um recurso para as crianças. Lugar onde vão buscar por forças para enfrentar as situações mais difíceis da escola. Diferentemente, explica Exu que gosta mais do salão principal,

[...] no salão. Porque meus amigos ficam lá, porque tem obrigação e porque eu gosto de sentir assim a pressão, que é! Pressão, digamos, que eu acho, tipo, lá eu acho que lá tem mais vento, frio de manhã, um silêncio. Porque lá eu me sinto mais tranquilo e também muito menos barulho (Exu, entrevista semiestruturada).

Para Ariana, que está sendo preparada para ser uma das iabassé da casa, ela me contou que era na cozinha que ela mais gostava de ficar e cozinhar o que mais gostava de fazer. Ela fez questão de me contar o que ela aprendia: “Eu gosto da cozinha, gosto de cozinhar, porque eu aprendo muitas coisas. Já aprendi omolu, pra Oxum” (Ariana, Entrevista semiestruturada). A mãe de Ariana, que estava junto, explicou que ela quis dizer omolucum. Dentro do ritual da casa é a comida que mais agrada a dona das águas doces e férteis, Oxum, feita com feijão fradinho cozido e refogado com cebola ralada, pó de camarão, sal, azeite de dendê ou azeite doce.

Permitir que as crianças acessem as estruturas físicas do terreiro, ajuda-as em seus estados interiores (Libório; Ungar, 2010; Ungar, 2019), assim como as incentiva a se aproximarem de sua cultura. Segundo Ungar (2015), se transformam em fontes de proteção para elas.

O acesso a espaços sagrados permite as crianças a cocriação de dimensões intrapessoais e interpessoais seguras, nas quais experimentam o empoderamento de si e cultivo de relações capazes para favorecer processos de ressignificações das adversidades vivenciadas. Outro elemento fundamental nesta dinâmica diz respeito ao cultivo de dimensões transpessoais a partir da vivência do sagrado junto aos extra-humanos, representados nas figuras dos orixás.

Os espaços sagrados, com seus agentes extra-humanos, operam como tutores de resiliência, permitindo as crianças terem guias invisíveis que as acompanham nos espaços nos quais as adversidades se manifestam. Estas presenças ancoradas nas vestimentas, guias, contas, rezas (aduras) e cantos (orins) tornam-se recursos disponíveis quando do enfrentamento das violências.

e) Participar das brincadeiras realizadas no espaço do terreiro junto a seus pares, por exemplo, cantiga de roda, pega-pega, quebra-panela, ouvir histórias dos orixás, brincar de gira (xirê). E, de outros momentos, os encontros, as oficinas e os festivais para as crianças do terreiro e da comunidade local, etc.

Como podemos observar na fala de Silêncio, quando fala de algumas atividades que gosta de fazer e com isso esquece, muitas vezes, das situações ruins que vivencia na escola.

[...] a gente também brinca de outras coisas lá no terreiro como jogar bola, quando eu tô com meus amigos do terreiro, eu já consigo me esquecer mais sobre o que elas fazem (está se referindo às pessoas da escola), então, basicamente, quando vêm as crianças de axé, quando eu jogo bola, brinco de pega-pega, esconde-esconde, tudo com meus amigos do terreiro (Silêncio, entrevista semiestruturada).

Exemplo de recurso oferecido às crianças, tanto do terreiro quanto da comunidade local, é a realização de encontros, oficinas e festivais como o que foi realizado nos dias 09 e 10 de abril de 2022 intitulado “Festival Crianças de Axé: Infância e Patrimônio Cultural”. Exponho minha impressão do evento neste relato:

Nesta tarde de sábado, estou participando do Festival promovido pelo Ilê Axé Talabi com ajuda de recursos da Lei Aldir Blanc em Pernambuco. Devido às medidas de segurança referentes a não disseminação da Covid-19, precisei, para participar do evento, apresentar meu passaporte/comprovante vacinal. As atividades estão acontecendo no espaço aberto que fica em frente ao terreiro. Confesso que minha criança interior ficou muito feliz com tudo que está acontecendo. Muitas crianças do terreiro como aquelas que moram no entorno do terreiro estão presentes e felizes. A programação está bela com os temas: a infância, os direitos de brincar e aprender, o universo lúdico infantil das crianças pertencentes às comunidades tradicionais de matriz afro-indígena de Pernambuco. Por meio de atividades, vivências e apresentações que abordarão mitos, ritmos, comidas, cânticos, etc. (Diário de Campo, 09/04/2022).

A programação do evento foi composta por diversas atividades, entre outras vivências sobre o cuidado com as folhas sagradas e sobre a produção de alimentos da culinária dos orixás, apresentações circenses, musicais de caboclinhos, de maracatus e a montagem de um parque de diversão, foram algumas das atrações que estiveram presentes no festival.

Figura 36: Apresentação Musical do Caboclinhos União 7 Flechas de Goiana – PE.



Fonte: Facebook do Ilê Axé Talabi⁷⁴ (2022).

⁷⁴ Disponível em: [Facebook do Ilê Axé Talabi](#). Acesso em: 20 de julho de 2023.

Para os responsáveis do Ilê Axé Talabi, o brincar é um movimento de Exu e trazer as brincadeiras para o cotidiano do terreiro é contribuir, de alguma forma, com o desenvolvimento das crianças referente às suas capacidades para revelar, construir e ressignificar conhecimentos. Assim, durante o brincar, as crianças revelam suas potências, ao conhecerem sobre si mesmas e sobre a experimentação do mundo ao seu redor. “O terreiro é um lugar de brincar e de aprender. Fortalecer as pequenas sementes é um ato fundamental para nossa continuidade” (Pombogira, entrevista semiestruturada).

Andrade (2023), em seu trabalho, ao comentar sobre as experiências do brincar numa educação transpessoal periférica, faz uma análise a partir de uma paráfrase da frase icônica de Descartes dizendo,

[...] o ‘Brinco, logo existo!’ das experiências das infâncias de(s)colonizadas como suporte para expansão das fronteiras de si e dos deslocamentos das lógicas cognocentristas do ‘penso, logo existo’, impostas ao longo dos processos de socialização colonialistas. Dessa maneira, o brincar é um modo outro de sentirpensar o campo educacional contemporâneo que, movido pelo ideário neoliberal, busca reduzir a formação humana ao ter em contraposição ao reconhecimento da multidimensionalidade e da integralidade do ser (Andrade, 2023, p. 122-123).

Portanto, as brincadeiras das crianças no espaço sagrado Talabi, se tornam caminhos de alegrias, de divertimento. Como também atos de resistência desses corpos-ibêji que se movem nos labirintos da cosmopercepção iorubá, nas práticas litúrgicas do axé e no enlace do chão de terra que as convidam a brincar com água, gravetos, folhas, galinhas, patos, etc., Para que a criança-natureza desenvolva capacidades transformadoras de si e do mundo ao seu redor.

f) Participar das liturgias realizadas no terreiro, aprender cantigas / toadas (orins) dos orixás e dos encantados da Jurema Sagrada e narrativas (itans), etc.

É muito comum ver as crianças do terreiro aprendendo sobre plantas e folhas. Aprender a fazer chá, banhos, como “bater a sassanha” que, segundo a ialorixá, é um ritual realizado dentro das liturgias do terreiro com cânticos (orins) e com os orikis (evocações), servindo também para reverenciar o orixá Ossaim, o senhor das folhas e “despertar” o axé das plantas.

[..] porque o racismo religioso, ele não perde tempo, ah! Uma criança só passa violência a partir de tal ano, não! Desde bebezinho, criança ela

já vai ser atacada e, possivelmente, por resto de sua vida, então a gente faz fora, deste contexto ritual, tem os nossos projetos, que sempre a gente procura fazer, uma contação de história, temos parcerias também, né? A gente já fez projeto com parceria com a Kemela⁷⁵, contadora de histórias, ela passou aqui um ano. Todos os meses contando essas histórias, como eu posso contar, como o babalorixá pode contar, como um mais velho pode contar, desde uma história de explicação de uma simples folha, como a história de uma divindade relacionada a um ciclo⁷⁶ que está acontecendo ou de um encantado da Jurema, se correlacionado a esse ciclo que está acontecendo, por que a gente usa o fio de contas? Por quê? Olhe, parece que eles estão ali só pra ouvir ele muitas vezes traz indagações importantes, perguntas importantes, entende? Porque isso faz com que a gente possa entender também a complexidade de como está a cabecinha dessa criança, a que nível de aprendizado, de entendimento, sabe com a tradição, em que nível ela tá inserida, né? Às vezes a gente até brinca, vamos brincar? Quem sabe de quem é essa toada, esse orin, esse ponto, essa toada, a gente joga o orin de algum orixá, e aí a gente vai percebendo que eles estão inseridos e isso é muito importante (Pombogira, entrevista semiestruturada).

Outras estratégias utilizadas pelas crianças são:

Eles falam, por exemplo, assim, como meu filho já disse, se nega, se silencia, muitas vezes eles dizem que são espíritas, porque existe uma forma de entendimento que o candomblé é que é ruim e que o espírita é que é bom, ou simplesmente eles não falam. Quando é preciso ir e não tem como não falar, por exemplo, que tem de usar um fio de conta, que tem de fazer qualquer coisa, eles criam as estratégias de dizer: é um colar, como eu mesmo já passei por isso, eu dizia isso é meu colar, é minha pulseira. E tu usa aqui no braço, é? Uso aqui em cima. E aí a criança, por incrível que pareça, que não deveria pensar em nenhuma dessas estratégias, vai tentando, né? Se livrar desses ataques que é o cotidiano que não param de acontecer (Pombogira, entrevista semiestruturada).

Para Libório e Ungar (2010) e Ungar (2015; 2018a), favorecer o sentido de espiritualidade e aderência cultural, ajudam as crianças a lidarem com situações de tensão, por exemplo, de preconceito e de discriminações.

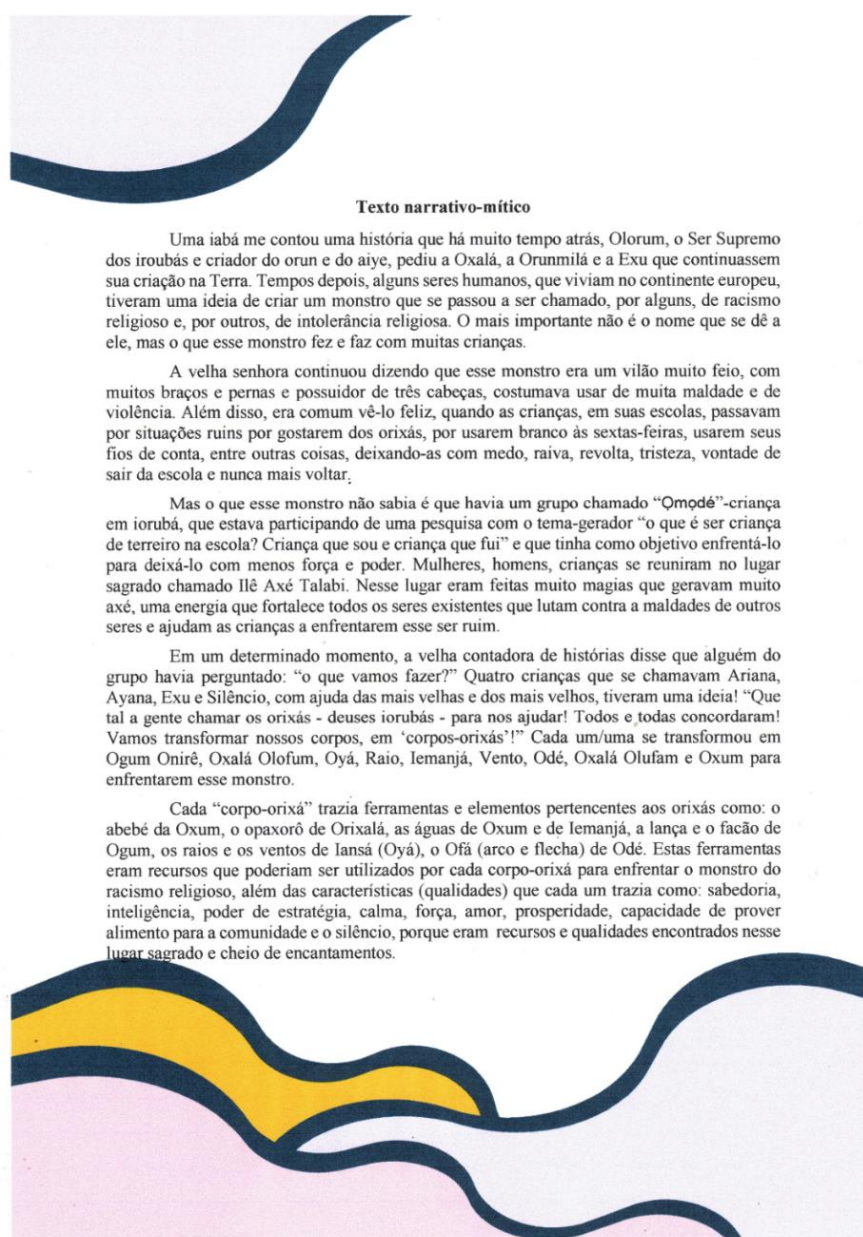
⁷⁵ Esta fazendo referência à contadora de histórias e escritora Kemla Baptista que possui um canal do Youtube chamado "Caçando Estórias" da tradição oral iorubá. Kemla é autora de livros infantis sobre orixás.

⁷⁶ Nas práticas do terreiro, os ciclos acontecem durante todo o ano como por exemplo, ciclo das águas dedicado aos orixás das águas doces e salgadas, ciclo do fogo, dedicado ao orixá Xangô, etc.

6.3.5 Estudo transversal e contra-análise do grupo copesquisaDOR da oficina “brincando de ser orixá”.

Passo a relatar o momento da contra-análise do estudo transversal e do momento da contra-análise da oficina “brincando de ser orixá”, como também já havia comentando na gira das questões metodológicas. Decidi apresentá-lo por meio do gênero narrativa mítica, como gênero textual mais próximo das crianças que compõem o grupo Oṃodé.

Figura 37: Texto-narrativo mítico – Estudo transversal da oficina “brincando de ser orixá”.





Mas no momento em que eu ouvia a história, fiquei com algumas dúvidas. Posso perguntar algumas coisas para você me ajudar a entender algumas partes da história, grupo-pesquisador?

Então vamos lá. O que essas ferramentas, os elementos ligados aos orixás e suas qualidades tem a ver com o tema-gerador da pesquisa “o que é ser criança de terreiro na escola? Criança que sou e criança que fui”?

A anciã me disse que alguém havia falado que: “Eu, escolhi Oxalá Olofum que é o que é patrono de nossa casa [...]” e outra pessoa falou: “Eu desenhei Oxalá Olufan”. Queria saber se esses nomes se referem ao mesmo orixá?

Outra coisa, um coparticipante havia explicado o seu desenho, dizendo que: “Eu desenhei aqui Oyá, aqui é ela pegando seus poderes e aqui é uma dimensão (submundo) que ela criou abaixo do vento para poder ir pra escola”. O grupo confirma a minha ideia de que os poderes e essa dimensão criada por Oyá fazem parte das estratégias de luta para combater o vilão?

Que uma voz havia dito o seguinte: “escolhi Oxum, porque sem a água a gente não sobrevive e não consegue fazer nada. A água hidrata é muito bom pra saúde, a gente toma e a gente pode relaxar o nosso corpo”. O grupo confirma que eu posso dizer que a água é oxum? Por quê? E ser Oxum e ser água nos dão pista sobre a resiliência axé? Por quê? Como?

De repente a velha senhora olhou para mim e disse, você lembra do nome daquele lugar? Eu disse sim! Ilê Axé Orixalá Talabi. Porém, me responda, querida iabá: o grupo conseguiu vencer o monstro? Ela me respondeu: o monstro fugiu daquele lugar e nunca mais voltou! Agora aquelas crianças, mulheres e homens querem ajudar outras crianças e outras pessoas que passam situações ruins nas escolas em que estudam! Os “corpos-orixás” criados pelo grupo venceu o monstro dessa vez. Acho muito difícil ele voltar, porque a força do axé que se encontra naquele lugar e os ensinamentos que se aprendem, fazem com que qualquer monstro fuja e nunca mais volte. As pessoas daquele lugar estão sempre juntas para vencerem outros monstros que aparecerem!



Fonte: Filizola (2023).

Este momento da contra-análise da técnica sociopoética “brincando de ser orixá” possibilitou a ampliação das minhas impressões e sentimentos sobre o estudo feito. Nessa oficina, o grupo Omoḍé, apresentou, com a criação de corpOrixás, estratégias que foram cocriadas para o enfrentamento do racismo religioso, a partir dos recursos que o terreiro e a cosmopercepção iorubá oferecem, tais como: a presença da ancestralidade e os

elementos ligados aos orixás como o facão e a lança de Ogum, o alá de Orixalá, o vento, a chuva, os raios de Oyá, o trovão de Xangô, as águas doces e salgadas de Oxum e de Iemanjá, respectivamente, etc.

Iniciei esse momento recordando o que havia sido feito durante a oficina, logo em seguida, passei a apresentar os questionamentos.

Quanto ao uso das ferramentas ou de algum elemento ligado aos orixás e suas qualidades, como os poderes e essa dimensão criada por Oyá fariam parte das estratégias de luta para combater o vilão (monstro do racismo religioso) e qual a relação que isso teria com o tema-gerador da pesquisa “o que é ser criança de terreiro na escola? Criança que sou e criança que fui”, obtive a seguinte explicação:

[...] então tô lá na escola tô sofrendo bullying, essas coisas, eu sinceramente não revidaria, eu sinceramente viria aqui, **falaria com minha mãe e com meu pai, falaria com os orixás, consultaria eles, né! E eu levaria, né! Como é que se pode dizer... levaria isso de fora pra dentro não de dentro pra fora! A dimensão criada por Oyá, isso ajuda no movimento dela**, ajuda (...) digamos, **o vento** não tá em toda parte da terra? Vou dar um exemplo, **tá em toda a parte da terra, então ela pode estar tanto em um canto quanto no outro, entendeu?** (Grupo Oṃodé, grifo próprio).

O grupo Oṃodé indicou caminhos das estratégias e os recursos utilizados pelas crianças do Ilê Axé Talabi ao buscar apoio da família biológica e dos orixás diante das situações de adversidades na escola.

Quanto à dúvida do termo “Oxalá Olofum” e “Oxalá Olufan”, o grupo explicou: “[...] é “Olufon”, se escreve com a letra “o” (segundo “o”), mas se pronuncia “Olufan” (Grupo Oṃodé). No dia a dia do terreiro, também se pronuncia “Oxalufan”. Segundo Sàlámì e Ribeiro (2015) Oxalá é frequentemente retratado como o representante de Eledunmare na terra e um dos seus designativos é Oṣàlùfòn, o orixá da paz do reino de Ifón.

Em relação ao questionamento, se a água seria Oxum e se ser Oxum é ser água e isso, de alguma forma, daria pistas sobre a resiliência axé, o grupo respondeu que:

A água é Oxum. A água umidifica, por isso que a gente fala, que sem a água a gente não é nada! Por isso que a água é Oxum, porque Oxum é quem traz a **umidificação** da terra e, a partir disso, se tem **prosperidade**, a partir dessa água, dessa umidificação são **geradas vidas, são gerados frutos** (Grupo Oṃodé, grifo próprio).

O que foi explicitado pelo grupo Ọmọdẹ corrobora com Sàlámì (1991), quando esse autor informa um trecho de um oriki que diz “[...] Omi owó kò wọn nílẹ wa [...] A água que traz prosperidade não falta em nossa casa [...]” (Sàlámì, 1991, p. 94-95), como também no quadro dois da segunda gira: “Oxum é a Senhora dos rios, da fertilidade e da prosperidade” (Sàlámì; Ribeiro, 2015).

No fluxo desta pesquisa, procurei seguir a dinâmica do espaço sagrado do Ilê Axé Talabi, porque entendi que o tempo não pode ser previsto pelo que programamos na agenda acadêmica e sim pelo respeito aos que compõem o terreiro, tanto no plano físico quanto no espiritual. Assim, os dois momentos da contra-análise aconteceram em um dia em que o terreiro estava realizando várias obrigações. O babalorixá, gentilmente e no intuito de colaborar com a pesquisa, no intervalo das obrigações, reuniu o grupo para que acontecesse o momento da contra-análise das duas oficinas realizadas: “sentindo e expressando o racismo religioso” e “brincando de ser orixá”. Esse processo nos colocou no desafio de cocriar nas frestas do possível.

A oficina “brincando de ser orixá” permitiu que encerrássemos este item, trazendo a fala muito potente de Ayana, ao dizer que “[...] cada orixá tem seu símbolo e seu poder, nós crianças de axé somos fortes, porque brincamos de ser orixá” (Ayana, entrevista semiestruturada). Assim, quando a criança brinca de ser orixá, ela potencializa processos de identificação que a permite cocriar recursos intrapessoais capazes de ajudá-la no enfrentamento do racismo, bem como produz sentidos de pertencimento e reconhecimento.

6.4 ILÊ AXÉ ORIXALÁ TALABI COMO COMUNIDADE DE PROTEÇÃO INTERGERACIONAL: O BAOBÁ DA RESILIÊNCIA AXÉ.

Por meio dos dados cocriados na forja de Ogum, analiso as práticas de proteção intergeracional promovidas pelo Ilê Axé Talabi para uma reconceitualização da resiliência, a partir da cosmopercepção ioruba. A fim de reconfigurar os processos de trans-formação humana, a partir de duas famílias tradicionais do terreiro representadas por três gerações: avós, filhas, neto e netas, no cultivo das raízes ancestrais, da memória, de resistências, de valores, etc. Tomando como base três temas inter-relacionados e

culturalmente significativos: 1) *Padà*⁷⁷/ retornar - retorno às raízes culturais, 2) *Italaiya* / resistência às diversas formas de racismos 3) *Ìforiti* / perseverança por meio da cultura do cuidado e de valores.

Trouxe as palavras em iorubá *padà*, *italaiya* e *ìforiti* para representar partes da árvore do Baobá, porque seus significados estiveram muito presentes na fala das famílias ao comentar sobre as estratégias de promoção da resiliência axé.

As riquezas que o campo me trouxe, a partir das ferramentas de Ogum, foram a observação participante, as oficinas sociopoéticas e as entrevistas semiestruturadas. Nelas, a presença muito forte da Jurema Sagrada durante as práticas no terreiro, levando-me a fazer, em alguns momentos, cruzos entre a cosmopercepção iorubá e a Jurema Sagrada, contribuindo na reconceitualização da ideia de resiliência, trazendo outras possibilidades de promoção da resiliência que denomino neste trabalho de axé.

Importante lembrar que, Ungar (2008, 2019), ao definir resiliência, informa dois processos individuais, familiares e coletivos fundamentais: navegar para recursos disponíveis, acessíveis e negociar por recursos promotores e de proteção que sejam contextualmente e culturalmente significativos.

Assim, trazer os recursos comunitários e os processos intergeracionais vivenciados por quase três décadas pelos/as coparticipantes desta pesquisa e a comunidade do Ilê Axé Talabi como um todo, que passaram e passam por situações de tensão de racismo religioso por várias gerações, seja bem mais interessante culturalmente falando, do que me apoiar em construções centradas em conhecimentos e experiências euro-americana. Acho pertinente informar que não sou antieuropeu nem antiestadunidense, mas, escolhi não pôr a Europa nem os Estados Unidos como centros dos processos promotores da resiliência axé.

As árvores para as culturas milenares possuem valores e significados. A árvore do Baobá representa uma mãe ancestral e meio de conexão entre o *aiyê* ao *orun* e vice-versa.

Segundo Waldman (2012), o Baobá é símbolo do continente africano com seus trinta metros de altura e sete de circunferência, podendo viver séculos ou milênios tendo a capacidade de resistir a longos períodos de seca e suas galhas são formadas por ramificações de galhos e ramos.

⁷⁷ Os termos em iorubá *Italaiya*, *Padà* e *Ìforiti* foram retirados do Dictionary of the Yoruba Language. Lagos: Church Missionary Society Bookshop, 1913, 2nd edition, 1937, Google Scholar.

[...] Ademais, explicitando-se enquanto referência espiritual da vida comunitária, o Baobá assegura que independentemente do que vier a acontecer, ele é repositório da experiência ancestral, cujos ensinamentos, são permanentemente reapresentados às novas gerações” (Waldman, 2012, p. 225).

6.4.1 Baobá genealógico de resiliência axé do Ilê Axé Orixalá Talabi.

A metáfora da árvore foi inspirada no trabalho de Atallah (2017). Criei essa árvore no intuito de compreender os processos de resiliência axé em três gerações de família do terreiro cujos dados cocriados pus no que denominei o Baobá de Resiliência Axé do Ilê Axé Orixalá Talabi. O Baobá foi escolhido por ser uma árvore sagrada dos africanos e por ser o símbolo de vários projetos do Ilê.

No quadro abaixo, trouxe algumas das práticas de proteção intergeracional tomando como elemento situacional o racismo religioso na escola, embora sabendo que as rotinas que ocorrem nas famílias colaboram na promoção da resiliência axé nas crianças em sua integralidade.

Nas figuras 38 e 39 e no quadro 15, comento os três constituintes de resiliência axé desta pesquisa como ramos da Árvore do Baobá: retornar às raízes, resistência e perseverança com suas sub-ramificações que se articulam com os significados de cada um dos três temas principais. São os processos de promoção da resiliência axé ramificados.

Figura 38: Baobá genealógico de resiliência axé do Ilê Axé Orixalá Talabi.



Fonte: Filizola⁷⁸ (2023)

⁷⁸A imagem do “Baobá Mãe” que compõem as figuras 39 e 40 está disponível em: <<https://i.pinimg.com/originals/85/17/73/8517730c4384a79d8b004d04214b762a.jpg>>. Acesso em 02 out. 2023.

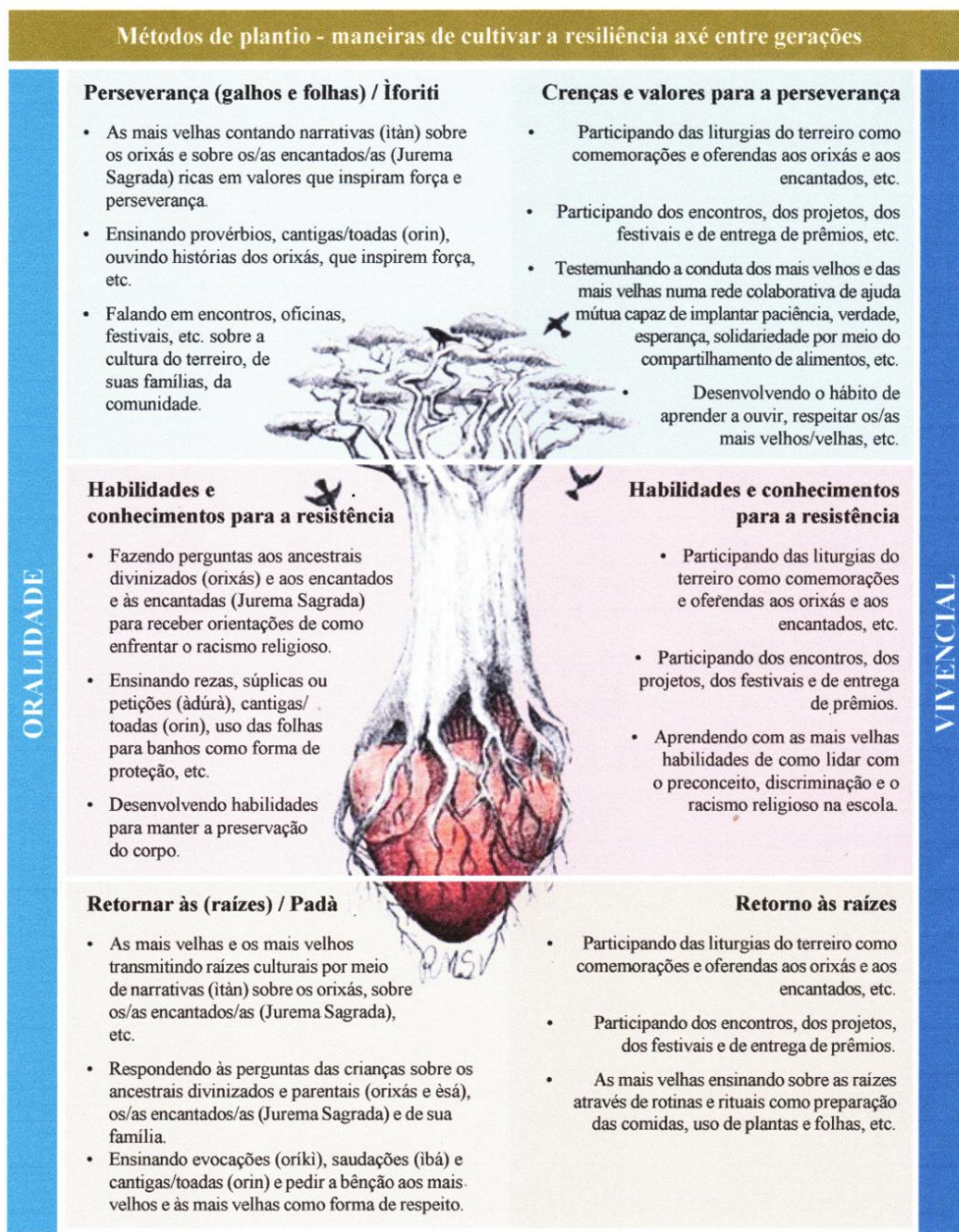
Quadro 15: Flores, frutos e sementes -conteúdo do cultivo intergeracional da resiliência axé.

Flores, frutos e sementes -conteúdo do cultivo intergeracional da resiliência axé.	Retorno às raízes As famílias cultivaram conexões com a história da família e da cultura através das gerações no enfrentamento do racismo religioso.	Habilidades e conhecimentos para a resistência As famílias cultivaram habilidades ao longo das gerações para apoiar a resistência contra o racismo religioso.	Crenças e valores para a perseverança As famílias cultivaram valores e crenças como verdade, paciência, etc. ao enfrentar dificuldades acumuladas e os efeitos residuais do racismo religioso.

Fonte: Filizola (2023).

A figura, abaixo, resume como a resiliência axé é repassada através de gerações por meio do plantio da oralidade e por vivências. A oralidade é uma importante e presente estratégia valorizada dentro da comunidade do terreiro e acontece de forma concomitante com as vivências. A separação se deu apenas por questões didáticas e para um melhor entendimento.

Figura 39: Métodos de plantio para o cultivo de conteúdos da resiliência axé entre gerações.



Fonte: Filizola (2023).

Observei, no meu caminhar pelo chão do terreiro, as ações das duas famílias, no que se refere à proteção física, psicológica e espiritual de seus integrantes, porém essas ações não estavam baseadas somente por movimentos individuais, mas muito mais por dinamismos que objetivavam a comunidade como um todo. De forma que percebi que proteger a existência e a sobrevivência familiar não significava preservar, cuidar, proteger

a existência de cada membro da família; mas proteger a comunidade do Ilê Axé Talabi como um todo, como família ancestral que é. Com isso, quando se estuda a resiliência da perspectiva do axé, seja talvez mais conveniente chamá-la de resiliência axé comunitária.

6.4.1.1 Raiz do Baobá: retornar às raízes.

O aprofundamento das raízes de qualquer árvore, colaboram e dão sustentação ao seu crescimento. Sem as raízes, elas estão destinadas a morrerem prematuramente. As raízes penetram profundamente solos para buscar alimentos que irão possibilitar a fixação do tronco e o crescimento da copa - galhos, folhas, flores, frutos e sementes da árvore.

As raízes, neste estudo, estão associadas ao que chamo de “retornar às raízes”, ou *padà* (retornar em iorubá). As raízes são os processos da resiliência axé das famílias que enfrentam ou enfrentaram o racismo religioso e se caracterizam pela perspectiva da ancestralidade e do retorno às origens.

Quanto ao legado oral, as famílias relataram que ensinaram, como forma de transmissão das raízes culturais e de proteção das discriminações religiosas nas escolas de seus filhos: rezas (aduras), narrativas (itans) sobre os orixás com suas indumentárias, modo de lutar, o que cada orixá representa, cantigas/toadas (orins), evocações (orikis), saudações (ibás), pedido de bênção aos mais velhos e às mais velhas, aos orixás e aos encantados da Jurema Sagrada. Forma de respeitá-los, assim como uma forma de reconhecimento à fundadora da casa Mãe Dada de Oxalá e aos ancestrais divinizados, como contou duas coparticipantes da primeira geração:

Temos em maio, mês que minha madrinha desencarnou, sempre a gente faz uma louvação pra ela. Para ancestralidade, pra o que ela passou, pra o que ela viveu aqui. Isso nós temos muito respeito, nessa situação. Todos participam tanto meus netos quanto os filhos da casa (Borboleta Iansã, entrevista semiestruturada).

Então, o respeito com a ancestralidade, tanto minha filha, como meu neto, o respeito é chegar no Ilê e, quando entrar, saudar a casa, se lembrando da memória do orixá que deixou nossa Mãe Dada, da nossa mãe presente (está se referindo à ialorixá), do nosso pai presente (está se referindo ao babalorixá), do orixá Iemanjá e do orixá Odé (são os orixás da ialorixá e do babalorixá, respectivamente) e, quando eles entram saúdam, pedem licença, a bênção, a permissão, com todo respeito pelo orixá que é a ancestralidade que ficou na nossa casa (Ventania, entrevista semiestruturada).

Percebe-se que uma maneira de se retornar às raízes é evidenciada através das respostas dadas às perguntas feitas pelas crianças sobre os ancestrais divinizados (orixás), parentais (èsá), os encantados da Jurema Sagrada e das relações desses com as famílias. Como percebida na fala abaixo de uma coparticipante da segunda geração.

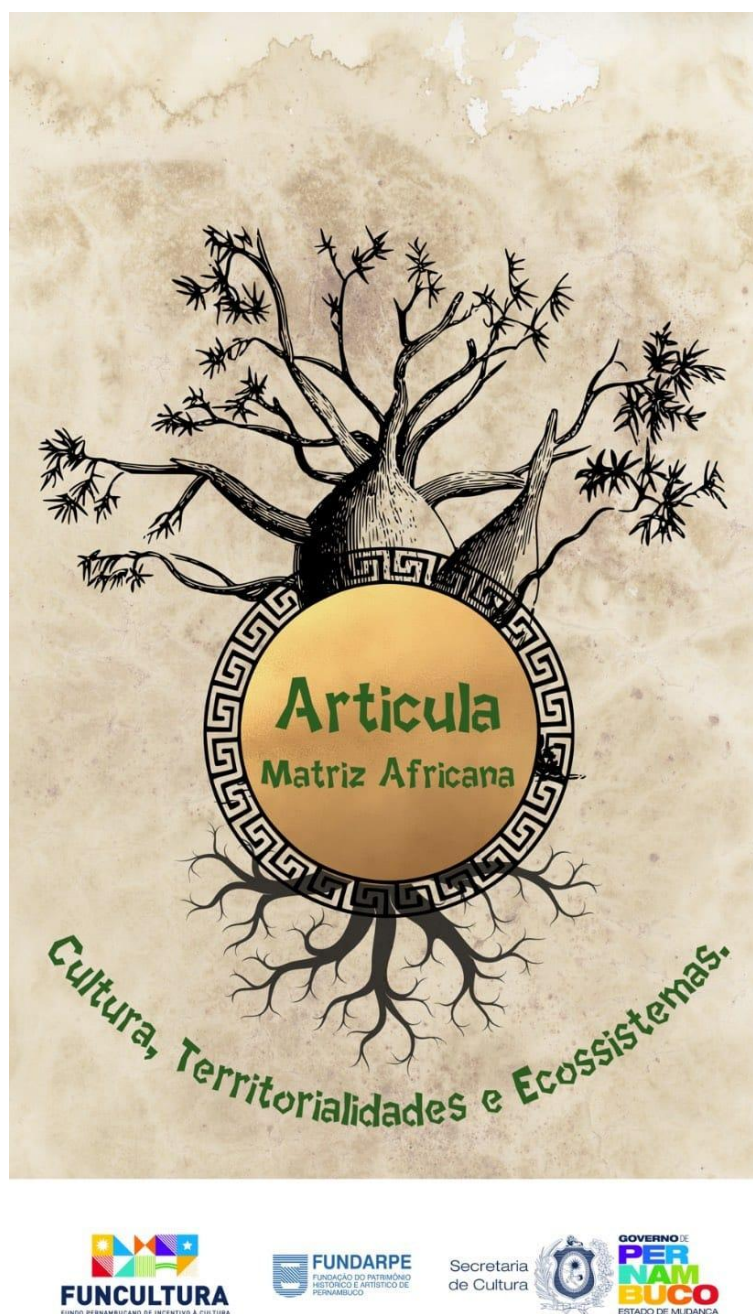
Então, vivenciar a ancestralidade sempre gera uma curiosidade, né! De onde é que vem minha ancestralidade? Por que que a senhora não incorpora? Por que é que a senhora...sempre tem os porquês? Né! E a gente tem que dar as respostas. Às vezes, as respostas nem são complexas para ele poder entender. Aí eu digo assim para meu filho: Vovó bisa não participa do terreiro, mas vovó já traz a ancestralidade de bisa, entendeu? Uma Iansã, um Xangô, então por ser um orixá mais velho a gente tem que respeitá-lo e, ao se manifestar no corpo, a gente tem que ir saudar, né? Bater no chão e fazer a saudação ao orixá, né? Aí, E porque vovô não incorpora e a gente tem que dar benção a vovô? O respeito ao orixá dele que é mais velho, né? Vovô é uma pessoa de cargo na casa e o ancestral que vovô carrega, né? Vovó? Vovó tem um ancestral também mais velha que é Iansã, então, vovó não incorpora, mas vovó ela é Iabassê, vovó cozinha para todos os orixás da casa, né? Então a gente tem que respeitá-la, tem que reconhecer o que ela é dentro do terreiro, saudar sempre ela, bater no chão, porque o ancestral dela já vem de lá, né de muito distante e a gente precisa saudar (Flores, entrevista semiestruturada).

A resiliência axé nas crianças também é promovida pela participação nas liturgias do terreiro, como comemorações, oferendas aos orixás e aos encantados e projetos onde as crianças aprendem sobre o uso de raízes, sementes, folhas, plantas. Como também preparar comidas, etc. como modo de fortalecer o ori e que, na segunda gira, chamei de ori-resiliência.

Exemplificando o que comentei anteriormente, nos dias 08 e 09 de julho de 2023, participei do projeto “Articula Matriz Africana: Cultura, Territorialidades e Ecossistemas - Terreiro Axé Talabi” junto com os membros das três gerações das duas famílias.

O projeto “Articula Matriz Africana: Cultura, Territorialidades e Ecossistemas” reuniu crianças, adolescentes e adultos que compõem a comunidade do Ilê Axé Talabi e de outros terreiros da região metropolitana do Recife - Pernambuco, em torno das práticas ancestrais dos orixás e dos encantados da Jurema Sagrada, dos cuidados e dos manejos com a Terra. Não só o solo pelo qual andamos, mas também o planeta que habitamos.

Figura 40: Cartaz do projeto “Articula Matriz Africana”.



Fonte: Instagram do Ilê Axé Talabi⁷⁹ (2023).

No Diário de campo apresento assim este momento:

Para o primeiro dia do projeto, Olorum resolveu enviar muita chuva para nossa cidade, como forma de preparar o terreno para o que iria acontecer, porém, mesmo assim, o encontro aconteceu e pude perceber que as crianças vivenciaram momentos de muito axé, mobilização comunitária e partilha, como forma de agradecimento e reverência aos ancestrais, orixás, encantadas e encantados e a todas as pessoas que se

⁷⁹ Disponível em: [Instagram do Ilê Axé Talabi](#). Acesso em 10 de setembro de 2023.

dispuseram a fortalecer e vivenciar processos de cuidado com a Mãe Terra. A construção coletiva da horta nomeada de “*Ọgbà Ewé*⁸⁰ - horta comunitária de folhas medicinais”, atividade singular e que teve a participação tanto dos adultos quanto das crianças do terreiro, nesse momento, duzentas e vinte mudas de folhas sagradas foram plantadas. Também aconteceram o preparo e a refeição coletiva do *Èwà Obaluaiê* – feijão do Senhor Rei da Terra” e, para fechar o primeiro dia de vivências foi preparado e servido o *àgbàdo funfun* – milho branco (*mungunzá*) (Diário de Campo, 08/07/2023).

Temáticas como ancestralidade, água, folhas, alimentos sagrados e musicalidade afro-indígena foram alguns dos elementos abordados nas vivências que compuseram o primeiro dia de programação do projeto. Para os que fazem o *Ilê Orixalá Talabi*, a ancestralidade afro-indígena brasileira ensina que as dinâmicas rituais de terreiro são a própria expressão da natureza que se impõem e emergem dos movimentos de equilíbrio da própria vida.

Figura 41: Participantes do projeto: “Articula Matriz Africana”.



Fonte: Facebook do *Ilê Axé Talabi*⁸¹ (2023).

O segundo dia se iniciou com a vivência “As folhas tem segredos”. Logo após esse primeiro momento, aconteceram as seguintes atividades: “Sementes de Jurema:

⁸⁰ Mantive a grafia das palavras em iorubá conforme a programação do evento.

⁸¹ Disponível em: [Facebook do Ilê Axé Talabi](#). Acesso em 10 de setembro de 2023.

apresentação das sementes, narrativas ancestrais e produção das mudas de árvores e ervas sagradas”; “O alimento que nos uni: preparação e refeição coletiva do “Fèsélù òbúko – Pirão de bode”; em seguida tivemos duas vivências: “Corpo templo, morada da natureza” e “Ensinaamentos que vêm da terra: memórias do território de Paratibe” e para o fechamento do segundo dia houve um momento chamado: “O alimento que nos une: refeição coletiva do iṣu – inhame”.

Figura 42: Crianças construindo o espaço Ọgbà Ewé.



Fonte: Facebook do Ilê Axé Talabi⁸² (2023).

À tarde, ouvi do babalorixá o ensinamento de que: “nossos corpos territórios se manterão vivos, em plena comunhão com a ancestralidade e a Mãe Natureza, e é por isso que continuaremos nossas jornadas. Mesmo reconhecendo que o caminho é longo, a prosperidade comunitária, acreditamos, é um dever ancestral” (Diário de Campo, 09/07/23).

A criança compreende que o corpo é um corpo-templo que carrega partículas da ancestralidade e da natureza e é sagrado, no aspecto físico, por isso precisa de cuidados e de ser respeitado e que é nesse mesmo corpo que acontece as manifestações do sagrado.

⁸² Disponível em: [Facebook do Ilê Axé Talabi](#). Acesso em 10 de setembro de 2023.

Quando ela participa das liturgias do terreiro e se apropria da potencialidade do corpo-resiliência-axé, como instrumento de luta.

Participar deste projeto junto com os/as coparticipantes desta pesquisa e demais integrantes da comunidade do terreiro me fez compreender como o cuidado com a Mãe Natureza é importante para a preservação da continuidade das práticas afro-indígenas. Interessante para mim, foi o terreiro, com esse evento, abrir as portas para que outras comunidades, que não possuem espaço físico suficiente para o plantio de plantas sagradas, pudessem buscar no terreiro os recursos e apoio necessário para continuidade de suas práticas sagradas (Diário de Campo, 09/07/2023).

As crianças do Ilê Axé Talabi não se relacionam com as plantas apenas “por plantá-las”, e sim mantendo uma relação de respeito, plantando, colhendo seus frutos, usando as folhas na feitura de banho que tomam para sua proteção e para o seu bem viver. Elas veem fazendo chá, elas veem as folhas enfeitando o barracão, elas veem os mais velhos produzindo o màriwò (das palmas do dendezeiro, planta do orixá Ogum) que vai para as portas do terreiro, em especial, do salão onde acontecem as homenagens aos orixás, tudo isso numa relação com a natureza, com as folhas.

As crianças aprendem realmente dentro da dinâmica ancestral de retorno às suas raízes, na perspectiva de que elas são ancestrais ao preservar esse legado que é o culto à natureza. “Ancestralidade mais velha do que adorar a natureza, não existe!” (Caçador, entrevista semiestruturada).

Recorrer às memórias familiares são como “chaves” - ferramentas de retorno criada por Ogum - que abrem passagens subterrâneas como marcas inspiradoras que rejeitam as violências impostas pelo colonialismo e colonialidade e que facilitam o enfrentamento coletivo contra o racismo religioso.

Diante das situações de adversidades do racismo religioso na ambiência escolar, as práticas que fazem parte dessa parte do Baobá funcionam como meio de obtenção da energia vital (axé), da força necessária, de empoderamento para o enfrentamento das situações adversas, colaborando assim na promoção dos modos mais profundos da resiliência axé.

São formas de incentivar as identidades poderosas. O fortalecimento de suas origens, o incentivo de práticas espirituais diárias, a partir da cultura a qual pertença e da narração de histórias dos ancestrais, que protegem e ajudam as crianças a prever coisas boas para o futuro, lembrando os tempos passados, quando a família sobreviveu à

adversidade. Além de ampliar, nas crianças, o sentido de pertencimento, responsabilidade e respeito pelos outros, os sentidos de espiritualidade e de vida (Libório; Ungar, 2010; Ungar, 2018a).

As formas de cultivo, por meio da oralidade e das vivências, proporcionam às gerações buscarem “alimentos” que possibilitam o crescimento do tronco e de toda copa da árvore - galhos, folhas, flores, frutos e sementes.

6.4.1.2 Tronco do Baobá: resistência.

O tronco, que se origina das raízes, colabora também no sustento da árvore conservando e transportando a seiva para toda a copa. Ele também dá a resistência necessária à árvore, protegendo-a de ataques de animais, de tempestades, de ventos fortes, etc.

A segunda parte do Baobá que trago é o tronco, o qual chamo de resistência, *Italaiya*, em iorubá. O tronco do Baobá da resiliência axé é o processo promotor da resiliência axé nas estratégias de proteção em forma de resistência, de fortalecimento, de integridade física e psicológica e da integridade familiar e comunitária.

A resistência reflete como as/os coparticipantes avaliam as adversidades, suas escolhas para enfrentá-las e proteger o acesso às necessidades básicas. Essa compreensão se amplia, quando as crianças se percebem com identidades poderosas e quando constroem relacionamentos com seus pares e com pessoas de sua família e de sua comunidade, oportunizando experiências de poder e controle (Libório; Ungar, 2010; Ungar, 2018a).

Esse tronco está marcado pela busca da ajuda dos ancestrais divinizados (orixás), dos encantados e das encantadas da Jurema Sagrada, como orientações, pedidos de proteção por meio de oferendas, rezas e súplicas (aduras), uso das folhas para banhos, uso de fios de contas (guias) e contra-egum (traçado de palha usado no braço para proteção contra espíritos inferiores e para afastar as energias negativas), como forma de proteção, na realização de encontros, cursos, projetos e no recebimento de prêmios. Além dos mais novos desenvolverem habilidades de preservação do corpo.

Por exemplo, Flores, uma coparticipante da segunda geração, contou que seu filho, além de contar com o apoio dos responsáveis do terreiro, recorre aos orixás e à

Jurema Sagrada para receber a ajuda para resistir às situações ruins na escola por conta do seu pertencimento religioso.

[...] ele se apoia para tirar as dúvidas é nos próprios ancestrais também, que ele faz as perguntas e na casa de Orixalá, que é como ele te falou, né? Que ele gosta de ficar lá onde ele vai buscar, onde ele pensa, no silêncio, dentro dele para ele buscar as respostas do que ele precisa para poder lidar com essas situações. Dentro do terreiro ele busca também as respostas em Dona Puerê, uma entidade denominada Pombogira, em seu João da Mata, que é o mestre da casa, ele pergunta para poder dar a resposta para poder lidar com a situação dentro da escola e no dia a dia mesmo (Flores, entrevista semiestruturada).

Encontrar apoio nos encontros, nos eventos que ocorrem no terreiro, é também uma forma de encontrar a resistência necessária para o enfrentamento do racismo religioso na escola. Saber que outras crianças passam e como passam essas experiências também é uma maneira de desenvolver resistência, como Silêncio, um dos representantes da terceira geração que me contou:

São as atividades que me ajudam no terreiro, para mim poder esquecer isso, que as pessoas fazem com a minha religião, é quando eu tenho o evento das crianças do Axé, que vem várias crianças de outros terreiros e acaba conhecendo ele e elas também acabam dizendo que passava por isso que eu passei e também não ligam (Silêncio, entrevista semiestruturada).

Uma das estratégias utilizadas pelas famílias, para resistir ao racismo religioso, é a de rejeitar a inferioridade reafirmando suas marcas identitárias e repassando isso para gerações seguintes como forma de proteção da integridade física, psicológica e espiritual. Relatou a Borboleta Iansã, uma integrante da primeira geração que

Com a minha filha foi mais difícil, porque quando ela começou a frequentar, ela tinha um ano e meio, porque eu já vinha pra o terreiro e eu já a trazia. As primeiras obrigações de minha filha foram com sete anos. Tinha aquela coisa da cor da roupa branca de usar e ir pra escola. Então ela, às vezes, não queria ir, porque as pessoas ficavam falando e eu sempre dizia a ela não tem problema que as pessoas falem, não se importe, você é do axé e vai ser do axé sempre [...] eu ensinei sempre a ela a aprender a se defender, entendeu? Não de querer agredir, aprender a se defender [...] essa daqui (se referindo à neta) já é menos, [...] porque os ensinamentos daqui da gente já é de se impor na nossa religião e de não aceitar as pessoas a agredirem, e sim de se defender também. [...] ela sabe mais se defender, porque sempre eu impus: não deixe ninguém falar da sua religião. Se falar você impõe, você debate, você explica (Borboleta Iansã, entrevista semiestruturada).

Se a segunda geração teve o sentimento de vergonha, em não querer ir à escola, na terceira geração já há um sentimento de empoderamento, uma propensão em se defender dos ataques como forma de resistir aos ataques. São os frutos dos ensinamentos e exemplos repassados entre gerações e pelas práticas vivenciadas no terreiro. É o que podemos observar na fala de uma coparticipante da primeira geração que contou:

Como num dia desses eu fui na escola de minha neta (Ayana), mandaram eu entrar pra pegar um negócio, já que a mãe não podia ir, eu vou todo dia pra escola assim buscar minhas netas, do jeito que estou, de branco, torço, desse jeito eu vou buscar. Aí ela falou: Vovó, é até bom que as pessoas vão ver a roupa que a senhora usa no dia a dia! Outra coisa que ajuda, eu digo assim, é quando se faz os projetos, os encontros, aí vêm todas as pessoas. É quando todos e todas sentam ali do jeito que tá de branco, outras pessoas chegam de roupa colorida e elas sentam e elas vão fazer a mesma coisa que a pessoa está fazendo no encontro (Borboleta Iansã, entrevista semiestruturada).

No dia 17 de agosto de 2023, o Ilê Axé Talabi recebeu a titulação de Patrimônio Vivo de Pernambuco, no Teatro de Santa Isabel, na cidade do Recife, pelas mãos do Governo do Estado de Pernambuco.

Entendo que as ações de recebimento de prêmios reverberam na autoestima, na confiança, na fé e no sentimento de pertencimento das crianças e de seus integrantes, fortalecendo todos e todas no enfrentamento das adversidades que são consequências do preconceito e do racismo religioso.

A figura abaixo mostra parte da comunidade do Ilê Axé Talabi reunida para uma foto, em frente ao Teatro Santa Isabel embaixo de um Baobá.

Figura 43: Patrimônio Vivo de Pernambuco.



Fonte: Facebook do Ilê Axé Talabi⁸³ (2023).

⁸³ Disponível em: [Facebook do Ilê Axé Talabi](#). Acesso em 10 de setembro de 2023.

Por exemplo, Ayana, da terceira geração, relatou práticas que ela faz no terreiro que a ajuda/ajudou a passar por algumas situações ruins, discriminação/racismo religioso em sua escola, como forma de pedir proteção para resistir à opressão que há no ambiente escolar, com a seguinte fala:

[...] É oferendar pros orixás. [...] a gente faz a comida, prepara, nós fazemos o que o orixá gosta, tipo, se for pra Odé milho branco ou verde, se for para Oxalá milho branco ou arroz; se for pra Oxum, omolocum; se for para Iemanjá, peixe. A gente dá pros orixás para eles dá em dobro pra gente, tipo, dando mais força, dinheiro, que nunca falte o pão de cada dia e dando mais axé! (Ayana, entrevista semiestruturada).

Como já vimos, cuidar do corpo também é algo muito presente nas práticas do Ilê Axé Talabi, em especial, como forma de proteção e resistência aos ataques e insultos devido às discriminações religiosas. É o que pude observar na fala de Borboleta Iansã, coparticipante da primeira geração.

Com certeza eu ensinei e ensino formas de proteção quanto à discriminação religiosa. Para proteção eu ensino elas andarem sempre atentas na rua, porque já teve acontecimento que a ialorixá, no mercado público, um senhor ia puxando o torço dela e pegou a bíblia e começou a rezar. Ficar e andar na rua, ficar atenta às pessoas, principalmente, quando a gente está com roupa, está com fio, se está com torço, já chama a atenção, mas a gente precisa ficar atenta, aprender a se defender. Não ser agredida, porque eles fazem isso (Borboleta Iansã, entrevista semiestruturada).

A capacidade de enfrentamento exige encontrar caminhos que venham minimizar os efeitos das adversidades. Na resiliência axé, não há padrões pré-determinados de resistências, ações de confronto ou de superação. A resiliência axé é um constructo cultural que se elabora por fatores intrasubjetivos, baseando-se em aspectos interpessoais e contextualmente sensíveis que ajudam as crianças do Ilê Axé Talabi no bem viver.

Além da dimensão espiritual, esse território mobiliza forças que influenciam os modos de ser, de estar e de conviver que, de certo modo, atuam nas trans-formações das crianças e demais participantes em processos trans-formativos que resultam na trans-formação da própria comunidade como um todo.

Frias (2020) alerta para isso quando diz

Uma casa de *açê* pode favorecer a interiorização de valores, virtudes e atitudes, promovendo metamorfoses identitárias que resultem em melhor autoestima e em condições de vida mais dignas, estando o amor próprio, a solidariedade e o compromisso com o coletivo entre as

constantes. As casas de *aşę* oferecem modelos civilizatórios negro africanos, que aos poucos os adeptos assimilam (Frias, 2020, p. 375).

Os trinta e dois anos de existência do Ilê Axé Talabi mostram um caminho, entre outros, de resistência. Diante dos racismos que estão presentes no Brasil e no estado de Pernambuco, a comunidade mostrou o potencial nos recursos que tem para continuar existindo, mesmo diante de tantas adversidades.

6.4.1.3 Galhos e Folhas do Baobá: perseverança.

A copa de uma árvore é composta por galhos que procedem do tronco. Os galhos possibilitam o surgimento e crescimento das folhas que irão consequentemente sustentar as flores e os frutos.

No Ilê Axé Talabi, algumas folhas são utilizadas na alimentação, na fabricação de diversos tipos de chás e na feitura de banhos, colaborando no bem viver da comunidade e de seus integrantes para assim não desistirem diante das adversidades, permanecendo fieis aos diversos propósitos da comunidade a que pertencem.

lforiti é a palavra em iorubá para perseverança. É uma expressão muito valorizada dentro da cultura do Ilê. Está associada à terceira parte do Baobá – galhos e folhas – mapeando a resiliência axé nas famílias que convivem ao longo de suas vidas com as feridas provocadas pelo trauma dos preconceitos e discriminações no ambiente escolar, enfrentando riscos e adversidades.

Os valores éticos e morais são fundamentais para a formação do bom caráter, em iorubá, *iwà-pẹlẹ* que é, na cultura ioruba. Um atributo definidor central do *omolúwàbí* (Ribeiro; Sàlámì, 2008) que conceitua a potencialidade de se viver responsável na e com toda e qualquer existência, reverberando, assim, nos processos de promoção da resiliência axé e trans-formativos das crianças do Ilê Axé Talabi.

Além da perseverança, as famílias trouxeram outros valores e crenças que estão impregnados em suas vidas como: respeito, honestidade, coragem, dignidade, paciência, fé, etc., que se tornaram e se tornam essenciais para processar e continuar suas existências de axé. Mesmo diante dos efeitos do racismo religioso, como podemos observar na fala de Ventania, uma coparticipante da primeira geração, ao falar para seu neto.

[...] eu falei pra ele que abrisse os olhos, porque a mãe dele fez uma queixa dele para mim porque ele respondeu a mãe. Aí eu peguei e falei com ele, dei uns conselhos a ele e disse a ele: aprenda a **respeitar** a sua

mãe, porque ela é mulher e quem lhe botou no mundo foi ela, então você tem que respeitar! A partir do momento que você olhar para ela, você tem que dizer toda hora e todo momento que ama sua mãe, porque ela é sua mãe, primeiramente. Ela e eu somos mulheres e aprenda a respeitar, desde cedo, as mulheres, que nós mulheres nós somos o foco de tudo. [...] enquanto avó, eu ensino a ele, que primeiramente tem que **andar de cabeça erguida**, segundo, ter **honestidade** para com ele, com todos e digo para ele também que **educação** é muito importante e o respeito, principalmente, tanto comigo, que sou avó, com a mãe dele, com o pai, os avós, para gente seguir o caminho, a honestidade, **andar de cabeça erguida, não temer!** [...] a **dignidade** e a **paciência** que a gente tem que ter, é complicado e difícil, mas a gente tem que ter a paciência um com os outros e nunca deixar de prosseguir junto com o nosso terreiro. Eu falo para ele tanto para mãe dele, primeiramente, Deus e, segundo, o orixá e a Jurema Sagrada, eu fui resgatada de muitas coisas da minha vida, hoje eu sou outra pessoa. Hoje eu sou, posso dizer, outra pessoa se não fosse meu orixá e minha Jurema, eu nessa terra não estaria mais, passei muita necessidade junto com meu esposo. Mãe Dada de Oxalá e o povo do terreiro me sustentou, me guiou, levantei minha cabeça, ergui a minha cabeça, então é isso que eu digo para eles que a gente tem que **se sustentar e ter a nossa força de axé e que nunca abandone**. Meu neto, cuidado na vida presta atenção, não bula em nada de ninguém, não pegue em nada que não seja seu, se alguém lhe chamar, lhe conduzir, você não faça! Você sempre converse com sua mãe, com seu pai, comigo que estou sempre aqui porque eu amo você. Eu amo de coração. Eu só tenho que agradecer a Deus, os orixás, a minha mãe Iemanjá e meu pai Xangô que cuide dos meus netos, eu falo muito para ele que preste atenção no que você anda e onde você pisa, porque as coisas não tá de brincadeira e para mãe dele a mesma coisa (Ventania, entrevista semiestruturada, grifo próprio).

Duas coparticipantes, uma da primeira geração e outra da segunda, de famílias distintas, trouxeram, em suas falas, valores e estratégias do cuidado e da perseverança semelhantes quando relataram respectivamente que,

Quando eu vim pra o axé, eu já era uma mulher casada, já tinha três filhos. [...] eu digo, aqui eu só saio, eu nem saio, eu ainda vou ficar, depois que eu desencarnar, e continuar, e acreditar, **não desacreditar jamais da religião**. Por mais que tenha obstáculos, não são decepções, **são tombos que a gente leva, mas a gente tem que ter a fé naquilo ali. A fé e a confiança**. E nunca deixar tentar derrubar a pessoa, **porque a gente pode tombar, mas não cai** (Borboleta Iansã, entrevista semiestruturada, grifo próprio).

Eu sempre digo pra meu filhol, que ele **sempre acredite**, acredite, acredite, **tenha fé**, que com fé a gente consegue, né? a gente que chega, se não chegar hoje, a gente chega amanhã, mas que a gente chega, né? E sempre acreditar, porque é isso que eu tenho, assim, que eu escuto muito que **a gente tomba em todas as circunstâncias, mas a gente não cai!** (Flores, entrevista semiestruturada, grifo próprio).

As famílias também relataram que permanecem firmes em resposta ao racismo religioso, levando seus filhos e filhas a participarem dos recursos que o terreiro oferece como: brincadeiras, rituais sagrados, narração de histórias, aprenderem a lidar com a terra e plantas, etc. e se recusando a serem inferiorizados, mantendo o foco em suas origens, ancestralidades, falando de seus conhecimentos adquiridos ao longo da trajetória de vida, ao invés de se adaptarem passivamente às situações impostas pelo colonialismo e colonialidade.

Participando do Seminário “Onje Omi: Comidas de Águas”, realizado durante os dias 10 e 11 de dezembro de 2022, no Terreiro Axé Talabi, pude registrar a participação e a fala de duas integrantes, uma da primeira geração e outra da segunda, respectivamente a iabassé Ventania e a equede Flores. Além de falarem sobre a importância histórica das narrativas orais ligadas às “comidas de águas”, pratos sacros litúrgicos ofertados aos orixás das águas, elas trouxeram os saberes e sabores da culinária sagrada das iabás tratando da importância da preservação dos saberes, fazeres e memórias, ligados à gastronomia dos orixás produzidas por mulheres de axé - as iabás - e detentoras dos valores ancestrais que alimentam o mundo.

A perspectiva da resiliência axé como perseverança – iforiti - sugere a potência de criar e cultivar culturas de cuidado e de valores nas encruzadas familiares e comunitária, ao lidarem com situações de racismo religioso na ambiência escolar.

Assim, as gerações de famílias que integram a comunidade do Ilê Axé Talabi revelaram seu amor, obstinação e firmeza por seus descendentes e por toda a comunidade ao continuar transmitindo e mantendo vivos os conhecimentos de(s)coloniais como forma de lembretes de seus direitos de ter o seu pertencimento religioso e manter a lembrança cotidiana como povos de axé numa sociedade hegemonicamente branca e cristã.

6.4.1.4 Flores, Frutos e Sementes

São consideradas as partes reprodutivas da árvore, ou seja, nas flores começam a ocorrer a reprodução das plantas, em geral. Os frutos são o resultado do que aconteceu nas flores e as sementes possibilitam as plantas surgirem, crescerem e continuarem suas existências.

Os métodos de cultivo do Baobá da resiliência axé, pela oralidade e pelas vivências, ajudaram e ajudam aos filhos e filhas, netos e netas no enfrentamento e na

superação das adversidades. Na promoção da resiliência axé que é o seu florescimento enquanto seres de axé por meio do retorno às raízes, da resistência e da perseverança.

[...] mas essa criança, ela vai ser a garantia da nossa tradição, então ela precisa ser muito bem preparada, muito bem ouvida, escutar bastante, e, realmente, se integrar, pra que lá na frente, ela não possa desistir do percurso, porque os ataques são tantos, que chega uma hora que você pode, né? Pensar duas vezes, eu não quero mais está, né verdade? Eu não quero ser mais do candomblé, porque viver nessa sociedade já é tão difícil, imagine ainda eu ser do candomblé? Parece que acrescenta uma coisa negativa, pior e a pessoa vai sofrer. Então este corpo pra gente também é um corpo que, para além de sagrado, é um corpo com um valor imensurável, **porque são eles que lá na frente vão tá dando a continuidade de toda a nossa tradição** (Pombogira, Entrevista semiestruturada, grifo próprio).

Esse cultivo pode se perceber no projeto criado em 2007 denominado “Roda Alamoju⁸⁴”, pela fundadora do terreiro Mãe Dada de Oxalá, uma professora. E depois conduzido por sete anos pela ialorixá do terreiro. Esse programa teve como objetivo oferecer suporte às crianças que faziam parte da comunidade e adjacências com ações sociais de promoção à leitura, ao acesso de livros, aos saberes tradicionais das brincadeiras e de temáticas ligadas à valorização da ancestralidade e da identidade étnica para uma interação socioeducativa saudável, na afetividade, no acolhimento social e familiar, na segurança em relação à integridade física e afetiva delas. “Hoje, podemos ver os resultados, colher os frutos desse projeto que permanecem ao nosso lado, desde a sua criação” (Pombogira, entrevista semiestruturada).

É o que relatam as famílias, por exemplo, Ventania, representante da primeira geração, ao citar o projeto Alamoju.

[...] Alamoju foi um projeto com as crianças, com Mãe Dada e as crianças da comunidade do nosso redor, do nosso terreiro. Nós tínhamos muitas crianças, crianças de um ano, não tinha prioridade de idade. A gente fazia o projeto que foi muito bom, maravilhoso, porém hoje, essas crianças que eram tão pequeninhas, hoje são mães e são pais. (Ventania, entrevista semiestruturada).

Um outro possível fruto do Ilê Axé Talabi é a volta de uma escola nos espaços do terreiro. Digo retorno, porque, logo após a compra do terreno onde hoje funciona o terreiro, havia uma área para as liturgias da casa propriamente dita e outra área para o

⁸⁴ Para maiores detalhes sobre o Projeto Alamoju, consultar Neves (2019).

funcionamento de uma escola laica. Atualmente os responsáveis pelo Ilê pensam na criação de um espaço educacional mais amplo:

[...] e aí a gente vai a partir disso inaugurar a primeira escola. A gente tá na construção jurídica dessa escola porque a gente tá esperando a resposta do orixá, se essa escola é uma escola confessional, ou seja, ela é uma escola litúrgica ou se ela é uma escola formal dentro de uma comunidade. A gente tá nesse diálogo, nessa construção (Caçador, entrevista semiestruturada).

O Baobá da resiliência axé se concentrou nas vivências culturais e contextualmente específicas da comunidade de candomblé Ilê Axé Talabi, situada na Região Metropolitana de Recife e que permitiu cocriações matizadas de resiliência axé tomando como base a cosmopercepção iorubá. Cada parte que constitui a árvore são elementos que podem ajudar, como pistas, de como lidar com o racismo religioso. Assim como na criação de programas de promoção da resiliência de outras comunidades de axé, proporcionado o bem viver de suas crianças.

Ao criar essa árvore, tive a intenção de mostrar as adversidades vivenciadas por duas famílias ao mesmo tempo mostra a força, a resistência, a continuidade do caminhar ao retomar a potência ancestral gerando flores, frutos e sementes que aqui, metaforicamente, representam as crianças de axé.

Uma dimensão importante da resiliência axé defendida neste trabalhado está presente nos processos de promoção e de transmissão da resiliência axé entre gerações. Resiliência axé no cruzamento entre retorno às origens, resistência e perseverança, como experiência singular, ao tomar como solo um terreiro de candomblé, mostrando que a promoção da resiliência axé pode se dar de várias formas e em diferentes lugares, colocando em xeque os manuais de resiliência com suas “fórmulas mágicas” e universais.

Quando se pesquisa resiliência em um terreiro de candomblé muitos paradigmas são transgredidos, move-se de outras formas e de outras lógicas, sem se preocupar com resultados previsíveis e dentro de escalas que reduzem as crianças a quocientes matemáticos.

Além disso, uma reconceitualização da resiliência é possível, quando se traz processos de promoção da resiliência fora do padrão norte americano e europeu. A forma como os coparticipantes entrelaçam vivências traumáticas, dentro de uma história maior da comunidade em que vivem, vendo esses eventos não como empecilhos, mas como elementos trans-formadores.

A energia vital (axé) é a seiva que alimenta o Baobá da resiliência axé. Além do que se aprende dentro das práticas (vivências), dentro da comunidade do Ilê Talabi, por meio da ancestralidade, da oralidade, da corporalidade e do princípio comunitário. Aspectos esses que são transmitidos de geração em geração, tornando-se experiências potencializadoras dos processos de resiliência das crianças de axé em contextos de vulnerabilidade dentro do ambiente escolar.

Apontando recursos culturalmente significativos por meio de vivências que colaboram para o bem viver das crianças da comunidade de axé, diminuindo assim suas suscetibilidades às fraquezas, à não proteção, às vulnerabilidades, etc., fortalecendo seu ori individual - alma guardiã de seu destino (Fayemi, 2009) e não apenas protegendo-as, adaptando-as, mas transformando-as e promovendo em cada criança o florescimento do ser de axé que são delas e da comunidade em que vivem - ori coletivo (Sàlámì; Ribeiro, 2015).

A resiliência axé se constrói nas frestas (às vezes, do não dito, do não explicado) por meio de cocriações intrapessoais e o florescimento das virtudes, como a resistência e perseverança da cultura do cuidado, etc. De cocriações interpessoais que eclodem das conexões entre seres humanos e extra-humanos e de cocriações transpessoais ampliando a ideia de que os processos promotores da resiliência não estão separados do humano e do extra-humano, podendo colaborar para o cultivo do bem viver.

Figura 44: Baobá da resiliência axé em movimento.



Fonte: Filizola (2023).

A foto acima mostra o babalorixá com as crianças do Ilê Axé Talabi no dia 27 de setembro de 2023, em um dos momentos em que o terreiro comemorava a festa dos orixás Ibêji (festa de Cosme e Damião).

Ao participar deste momento, recordava do que havia escrito na segunda gira deste trabalho, sobre oralidade: “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, venerada no que poderíamos chamar de elocuições-chave, isto é, a tradição oral” (Vansina, 2010, p. 139-140). Ali, eu estava vivenciando na prática esse princípio, junto às crianças. Diversas histórias foram contadas pelo babalorixá, numa manhã de muita festa, doces e alegria, sobre os ancestrais, sobre terra, água, raiz, tronco, galhos e, folhas. Os conteúdos intergeracionais estavam presentes para florescerem, frutificarem e produzirem sementes que serão trans-formadas em novas árvores dando continuidade à história do Ilê Axé Orixalá Talabi (Diário de Campo, 27/09/2023).

Quero concluir este tópico dizendo que as crianças de axé podem ser representadas pelo Baobá, com seus vários formatos e tamanhos, com suas raízes nas quais a ancestralidade se perpetua.

7 FECHANDO UMA GIRA: DAS CONSIDERAÇÕES FINAIS - PELOS CAMINHOS INFINDÁVEIS DE EXU

Não poderia fechar as giras deste trabalho, sem, primeiramente, reverenciar Orixalá, porque nas práticas espirituais do culto aos orixás do Ilê Axé Talabi, as cerimônias se encerraram reverenciando esse orixá. Uma das toadas cantadas é essa:

Òrisànlá o t'òrun dé
Bàbá alá n'se ferere
Ikú dábá igbín o t'enu bo
Bàbá alá n'se ferere
Òrisànlá t'enu bo
t'enu bo, t'enu bo fún wa o

Ô grande Orixá que vêm do céu
O Pai do pano branco faz maravilhas ligeiramente
A morte propôs que o caracol ponha sua boca no assunto
O Pai do pano branco faz maravilhas ligeiramente
Grande Orixá ponha sua boca nisso por nós, interesse de nossos
assuntos e ligeiramente atenda os nossos pedidos⁸⁵”.

Minha gratidão ao Senhor do pano branco! Meus agradecimentos pela permissão e confiança em mim depositada, para que fizesse esta pesquisa em vossa casa! Epá Babá⁸⁶!

Ao escrever estas considerações finais, me veio a lembrança as crianças negras que foram sequestradas brutalmente do continente africano para as Américas e atravessaram a Calunga Grande, o oceano Atlântico, em navios negreiros. Aquelas que conseguiram sobreviver à viagem, desembarcaram em terras brasileiras. Hoje elas continuam em movimento(s) de resistência e (re)existência para (sobre)viverem, resilientemente, em meio aos destroços causados pelo colonialismo.

Outra travessia aconteceu ao escrever esta tese, porém para tal jornada me juntei às crianças e à comunidade do Ilê Axé Orixalá Talabi, para chegar ao meu objetivo (porto) de compreender como os elementos da cosmopercepção iorubá favorecem a promoção da resiliência axé nos processos de trans-formação humana dessas crianças.

⁸⁵ A toada (letra e tradução) foi entregue a mim pelo babalorixá do terreiro. Segundo ele, é assim que no Ilê Axé Talabi cantam a toada.

⁸⁶ Aprendi, no Ilê Axé Talabi, essa saudação para reverenciar o orixá Orixalá, segundo o babalorixá significa: “obrigado pai !”.

Assim, como em qualquer travessia, para chegar a esse porto, precisei (de mapas) mapear os aspectos centrais da cosmopercepção iorubá que favorecem a promoção da resiliência axé das crianças no Ilê Axé Talabi, apresentando suas contribuições para os processos de trans-formação humana. Para alcançar o porto de minha viagem, investiguei as adversidades vivenciadas, as estratégias e os recursos utilizados pelas crianças da Comunidade Axé Talabi no enfrentamento do racismo religioso na escola, contribuindo para a promoção da resiliência axé e analisei as práticas de proteção intergeracional promovidas por essa mesma comunidade para uma reconceitualização da resiliência, a partir da cosmopercepção iorubá, a fim de reconfigurar os processos de trans-formação humana.

Nesta pesquisa, iniciei minha travessia trazendo as vozes das crianças do Ilê Axé Talabi, quebrando a visão adultocêntrica de muitas pesquisas acadêmicas sobre crianças. Este trabalho foi construído com elas, porque são sujeitos históricos, portadores de direitos, que agem e interagem dentro da comunidade de axé ao qual pertencem, assim como nas escolas em que estudam. Suas infâncias são diferentes de outras crianças, por isso me afastei da ideia de infância única e universal.

Ao conviver por vários anos no Ilê Axé Talábi, pude perceber que o terreiro luta pelos direitos de suas crianças de exercer a sua crença, a sua fé, a sua cultura, a sua tradição, mesmo que nas escolas, várias vezes, elas tenham seus direitos negados. O terreiro garante alimentação, devido ao princípio comunitário da partilha, mas também está presente no apoio psicológico, espiritual, saúde física, visando a promoção da resiliência axé nos processos de trans-formação humana de suas crianças. Vale lembrar que o prefixo “trans” acrescentado à palavra formação foi para situá-la como sinônimo de educação e exercício espiritual/transpessoal de(s)colonizador.

Antes de mobilizar o conceito da resiliência axé, neste estudo, uma das estratégias usadas neste roteiro de travessia e que me serviu de bússola foi fazer um mergulho nas produções acadêmicas cruzando as temáticas resiliência e racismo, de modo que me ajudassem na compreensão do constructo da resiliência axé. Embora tenha encontrado trabalhos que contribuíram nesta pesquisa, ainda são escassos estudos e pesquisas que discorrem sobre as adversidades vivenciadas e as estratégias utilizadas pelas crianças de candomblé diante do racismo religioso na escola e os processos promotores de resiliência.

Para a elaboração da noção da resiliência axé participativa de(s)colonial me baseei nas seguintes perspectivas:

a) A palavra axé assumiu o papel de potência epistêmica de(s)colonizadora e transformadora de toda produção teórica e analítica desta pesquisa, ao deslocar a perspectiva da resiliência do campo do bem-estar para o campo do bem viver. Neste trabalho, destaquei essa energia vital que os iorubás denominam de axé, pois é ela que nos impulsiona e nos mantêm vivos.

b) Os processos de promoção da resiliência foram trazidos para a investigação acadêmica a partir de culturas não ocidentais, da cosmopercepção iorubá incorporada nas vivências de um terreiro de candomblé de tradição Nagô. Como forma de de(s)colonização dos processos de promoção da resiliência fundamentada apenas na perspectiva europeia e estadunidense.

c) A resiliência axé é participativa, pois ela acontece a partir de processos colaborativos da trans-formação humana que se desdobram da interdependência da perspectiva da multidimensionalidade e integralidade das dimensões intrapessoais, ou seja, de atributos humanos, como autoestima, perseverança entre outros valores e virtudes presentes no código ético-moral iorubá. Assim também a dimensão corporal que as crianças do Ilê Axé Talabi compreendem como algo que precisa ser respeitado, porque integra um sagrado e que esse sagrado também são elas, até porque usam estratégias resilientes para defenderem seus corpos das experiências violentas do preconceito e da discriminação na ambiência escolar.

d) Ela também é participativa quando decorre da dimensão interpessoal, isto é, de processos de cooperação dos seres humanos e extra-humanos interagindo na vida das crianças do terreiro e da dimensão transpessoal. Melhor dizendo dos estados decorrentes das práticas espirituais que vivenciam além de compreender o papel formativo de fatores contextuais e culturais, recursos presentes na comunidade do Axé Talabi.

Depois de seguir caminhos teóricos e metodológicos, considero que os objetivos da pesquisa foram alcançados quando:

1) Ao mapear os aspectos centrais da cosmopercepção iorubá, esses foram encontrados nas práticas espirituais do Ilê Axé Talabi tornando-se recursos que favorecem a promoção da resiliência axé e os processos de trans-formação humana das crianças do terreiro, como:

a) O aspecto da ancestralidade que está presente ao se referirem ao deus Supremo como Olodumarê ou Olorum, aos antepassados masculinos e femininos, como Mãe Dada de Oxalá, fundadora do terreiro que, mesmo habitando a dimensão espiritual, continua

junto dos que fazem o Ilê Axé Talabi, aos orixás masculinos e femininos. Também encontrei muito forte o culto dos encantados e encantadas no culto da Jurema. A questão ancestral também se fez presente ao manusearem folhas, plantas, sementes nos momentos de vivências das obrigações, nos xirês, nas ações dos projetos, encontros, etc.

b) O aspecto da oralidade que se fez presente na utilização de: odus, aduras, ibás, orins, orikis e itans em diversas ações do terreiro, assim como um recurso metodológico de conexão com os seres humanos e extra-humanos, transmissão e cocriação de conhecimentos se constituindo como importante estratégia metodológica.

c) Dentro das práticas espirituais do Axé Talabi, a corporalidade está conectada com a oralidade, o que cheguei a chamar de corpOralidade. Dos elementos elencados sobre esse tópico, o corpo físico (ará) foi um dos referenciados na pesquisa de campo. É bastante valorizado e cuidado por ser considerado como potência de criação de estratégia de resistência, de transmissão de saberes e de conexão entre humanos e extra-humanos. Essa atenção é voltada para essa dimensão, porque o corpo físico é o primeiro a ser atacado por ações de racismo religioso, por trazerem marcas que identificam as crianças como pertencentes a religiões de matriz africanas e por ele revelar um “jeito africano de ser”.

d) O princípio comunitário que está presente no Ilê Axé Talabi, na forte relação entre duas sociedades interconectadas às quais os iorubás se referem como *ẹgbẹ ọrun* e *ẹgbẹ aiyé* (Sàlámì; Ribeiro, 2015) sociedade do plano espiritual e do plano material, respectivamente. Também, o coletivo se sobrepõe ao individualismo. O princípio da senioridade contribui para que os mais jovens respeitem os mais velhos e as mais velhas, resgatando a importância do afeto, do cuidado e do aprender em conjunto nas inter-relações com os seres humanos e extra-humanos resgatando em nós o bem viver.

2) Investiguei as adversidades vivenciadas, as estratégias e os recursos utilizados pelas crianças do Ilê Axé Talabi como fatores de proteção e promoção da resiliência axé e que foram encontradas no campo, em síntese:

a) As adversidades relatadas durante a pesquisa de campo foram: as escolas resistirem em aceitar que as crianças assistissem às aulas com roupas da cor branca, usando torço ou fios de conta, pulseiras ou alguma corrente nos braços ou nos tornozelos além de serem chamadas de “macumbeiras”, de “satanás, filhos ou filhas do diabo”, de pertencerem à uma “religião demoníaca” e de sofrerem xingamentos dando origem a sentimentos como medo, revolta, tristeza, raiva, ira e desconfiança.

b) As estratégias registradas foram, em algumas ocasiões, as crianças dizerem que são cristãs, espíritas, negando que são do candomblé ou seguindo a orientação, os conselhos da família ou dos mais velhos e das mais velhas do terreiro ou dos orixás, dos encantados e encantadas do culto da Jurema para enfrentarem situações de adversidades ou para terem orgulho da religião à qual pertence, recorrendo a alguns espaços do terreiro e/ou presentes nos conhecimentos que vivenciam no terreiro.

c) Nesta pesquisa, para a elaboração do constructo da resiliência axé, trouxe a ideia de que resiliência é a capacidade das crianças do Ilê Axé Talabi, em contextos de adversidade, por exemplo, a escola, navegarem até os recursos disponíveis, acessíveis e necessários para sustentar o bem viver como também delas negociarem o que precisam e que os recursos sejam fornecidos de forma significativa, contextual e cultural. Assim, os principais recursos com os quais as crianças do Axé Talabi podem navegar e que as ajudam para o enfrentamento do racismo religioso presente em suas escolas foram, em síntese: orientar as crianças a se defenderem diante das situações de adversidades e ter orgulho do seu pertencimento religioso; buscar o apoio da família biológica, do pai e da mãe e da comunidade de axé; realizar as oferendas para os orixás e encantados / encantadas do culto da Jurema; buscar os espaços sagrados do terreiro; participar das brincadeiras, dos encontros, das oficinas e dos festivais e das liturgias realizadas na comunidade.

3) Analisei as práticas de proteção intergeracional promovidas pelo Ilê Axé Talabi para uma reconceitualização da resiliência, a partir da cosmopercepção iorubá, a fim de reconfigurar os processos de trans-formação humana, em três gerações de duas famílias tradicionais do terreiro por meio da metáfora do Baobá da resiliência axé do Ilê Axé Orixalá Talabi. A árvore foi constituída por três temas inter-relacionados e culturalmente significativos como: a) *Padà*, como meio de retornar às raízes culturais, b) *Italaiya*, como resistência às diversas formas de racismos e c) *lforiti*, como perseverança por meio da cultura do cuidado e de valores. Pude constatar que as três gerações passaram por situações de racismo na escola e que os saberes ancestrais guardados na memória coletiva do Ilê Axé Orixalá Talabi são transmitidos de geração a geração pela oralidade e por vivências. As práticas do Ilê Axé Talabi permitiram uma reconceitualização da resiliência ao trazer processos de promoção da resiliência fora do padrão norte americano e europeu e a forma como os coparticipantes entrelaçam vivências traumáticas dentro de uma

história maior da comunidade em que vivem percebendo esses eventos não como empecilhos, mas como elementos trans-formadores.

Espero que este trabalho traga contribuições relevantes como por exemplo:

a) Continuar o incentivo da implantação das Leis 10.639/2003 e 11.645/2008, nas escolas privadas e públicas, quanto ao conteúdo sobre as religiões de matriz africana, afro-brasileiras e indígenas tendo em vista que foi na ambiência escolar que encontramos as adversidades vivenciadas pelas crianças do Ilê Axé Talabi corroborando na agudização de formas de violência das quais esse grupo é alvo.

b) Destacar os movimentos: de retorno às raízes; de resistência; de perseverança e de empoderamento das crianças de axé, diminuindo os efeitos das ações que provocaram e provocam feridas, e, acima de tudo, que a escola respeite as crianças que integram comunidades de religiões de matriz africana, afro-brasileiras e indígenas conscientizando-se do seu papel em colaborar nos processos promotores da resiliência e de trans-formação humana.

c) Contribuir para os estudos na área da resiliência e seu diálogo com a educação e a psicologia, compreendendo o importante papel dos processos mais coparticipativos em modos de intervenção e tomando como referencial os processos promotores da resiliência axé e os processos trans-formativos do Ilê Axé Orixalá Talabi.

d) Colaborar no avanço do estado da arte na área sobre resiliência, racismo religioso e processos de trans-formação humana em crianças de candomblé, juremeiras, umbandistas, etc., ao trazer uma experiência de um terreiro de tradição Nagô com suas práticas como experiência de promoção da resiliência axé, a partir da cosmopercepção iorubá. Com destaque para os aspectos da ancestralidade, da oralidade, da corporalidade e do princípio comunitário além dos recursos presentes na comunidade e que são repassados entre gerações.

e) Participar, de alguma forma, da virada de(s)colonial dos estudos da resiliência, ao trazer perspectivas que fogem dos padrões europeus e norte-americanos, ampliando a percepção de uma resiliência individualista, alheia às demandas coletivas e solidárias, intrasubjetiva, psicológica pautada numa visão ocidental para um entendimento mais relacional de bem viver e que exclui a complexidade da relação com o extra-humano, com a Mãe Terra, com os ancestrais, etc.

f) Contribuir nas pesquisas sobre resiliência do Grupo de Estudo em Educação e Espiritualidade da Universidade Federal de Pernambuco ampliando as possibilidades dos

processos promotores da resiliência e de transformação humana mais participativos integrando a multidimensionalidade (dimensões intrapessoal, interpessoal e transpessoal) e a integralidade com os seres humanos e extra-humanos.

Em trabalhos futuros pretendo:

a) Aprofundar conceitos-chave como colonialidade, racismo, racismo estrutural e racismo religioso, além das estratégias para combatê-los.

b) Sintetizar e aprofundar a proposta pedagógica que orienta a pesquisa e, principalmente, a atuação dos docentes comprometido com as africanidades em sala de aula.

c) Conduzir novas investigações no terreiro, para descrever a casa, a comunidade, os sistemas teológico, litúrgico, ritualístico e sacerdotal lá presentes.

d) Aprofundar, no futuro, as noções de candomblé, jurema e outras religiões com as quais se tem contato.

As limitações deste trabalho são encontradas, quando não pude mergulhar de forma mais profunda nas práticas da Jurema Sagrada tão presentes na vivência espiritual dos que fazem o Ilê Axé Orixalá Talabi, embora soubesse que isso não fazia parte dos objetivos desta pesquisa. Como recomendação, quiçá, no futuro, pesquisas sobre processos promotores da resiliência possam se debruçar em outras tradições como os da Jurema Sagrada, da umbanda e outras tradições de candomblé, como o de angola oriunda dos povos bantos.

Quero observar que desde o início da elaboração deste trabalho, não consegui encontrar uma tradução para a palavra resiliência em ioruba, porém algumas palavras desse idioma podem ser indicativas de como a comunidade Ilê Axé Orixalá Talabi respondem às violências do racismo estrutural e do racismo religioso e que aproximam da ideia daquilo que o mundo ocidental convencionou chamar de resiliência tais como: *lagbara* (ser forte, poderoso, firme, impetuoso, capaz). *lgboiya* (valentia, coragem, fortaleza). *Italaya* (resistência) e *lforiti* (perseverança). Os termos foram retirados do Dictionary of the Yoruba Language. Lagos: Church Missionary Society Bookshop, 1913, 2nd edition, 1937, Google Scholar.

Esta travessia, que também foi uma viagem existencial, deixou marcas ao longo do percurso pelas muitas dificuldades que apareceram, porém tenho consciência que quando se pretende fazer uma pesquisa qualitativa participativa de(s)colonial, em qualquer área, o primeiro passo é buscar o autoconhecimento a partir de uma reflexão

crítica. Não apenas sobre questões éticas, mas reconhecer-se como colonizado e isso, enquanto pesquisador, ressoou na escrita deste trabalho e no meu ser que ainda está em processo de autode(s)colonização.

Antes de encerrar esta travessia, indago o que um homem branco com um orientador branco tem a falar sobre a experiência negra? O que eu aprendi após estes anos escrevendo uma tese de doutorado na convivência com a cultura negra, com negros e negras e com pessoas de candomblé? Em síntese é que, “não basta apenas não ser racista”, como assegura Angela Davis, pois isso entendo como um dever ético-moral e legítimo. Devo ser antirracista! Usar dos privilégios que a branquitude me assegura desde o meu nascimento, como já havia destacado na introdução desta tese no item 1.2, para combater e reprimir diariamente, todo tipo de preconceito e discriminação que venha recair nas comunidades, nos indivíduos e, em especial, nas crianças de axé cujas práticas espirituais estão alicerçadas em matrizes africanas, afro-brasileiras e indígenas.

Além disso, trago a fala do babalorixá do terreiro Ilê Axé Orixalá Talabi, que foi o chão onde criei, junto às guerreiras e aos guerreiros de Ogum e à comunidade como um todo, esta tese. Faço minhas as suas palavras:

É preciso olhar com ética a forma de viver afro-indígena, eu acho que a gente é julgado, a gente é violentado, a gente é perseguido, a gente é simplesmente por ser. Essa ideia que a gente persegue tal religião, isso é uma balela, a violência acontece, porque esse povo é preto, porque esse povo é afro-indígena, porque esse povo tem um modo de vida que não é branca, esse povo se relaciona de forma diferente, come coisas diferentes, tem língua diferente, veste diferente, quer dizer, diferente da perspectiva ocidental e branca. Então, matem esse povo! Persigam esse povo! Sendo que a gente tá de pé, viu, meu filho! Eu mesmo sou um homem de Odé e estou de pé, dentro ou fora, estou de pé, pronto a qualquer momento pra minha flecha atravessar qualquer tipo de adversidade, qualquer tipo de violência e garantir que a comunidade, a minha e as outras comunidades se preservem como espaços de cuidado com a vida (Caçador, entrevista semiestrutura).

Flechas foram lançadas e outras ainda precisam ser lançadas! É preciso dançar em outros chãos e continuar traçando outros caminhos, novas estratégias para encantar caminhos de resiliência axé por meio de estudos, palestras, artigos, etc. Não posso me calar diante de tantos agravos em relação ao bem viver das crianças de axé, pois silenciando posso estar sendo cúmplice de um sistema que, historicamente, inferioriza e anula possibilidades outras de existir!

REFERÊNCIAS

ABIMBOLA, Wande. **Iwapele**: The Concept of Good Character in Ifa Literary Corpus, (ed.) Yoruba Oral Tradition: Poetry in Music Dance and Drama (Ibadan: University of Ibadan Press), 1975.

_____. **Ifá**: An exposition of Ifá Literary Corpus. Ibadan: Oxford University Press, 1976.

ABIODUN, Rowland. **Ifá**: An exposition of Ifá Literary Corpus. Ibadan: Oxford University Press, 1976.

_____. Understanding Yoruba art and aesthetics: **The concept of Ase**. African Arts, 27, no. 3: 1994, p. 68-102. Disponível em: https://exchange.umma.umich.edu/system/local_files/files/000/000/235/original/Abiodun_Understanding_Yoruba_Art_Aesthetics_Concept_of_Ase.pdf?1490886978. Acesso em: 10 jan. 2022.

ACOSTA A. **O Bem Viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária/Elefante, 2016.

ADAD, Shara Jane Holanda Costa. O pensamento de crianças vitimizadas pelas violências sobre o corpo: uma pesquisa sociopoética. Cordis: **Revista Eletrônica de História Social da Cidade**. 7, 2011. p. 247-282. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/cordis/article/view/10385> Acesso em: 30 jun. 2020.

ADAD, S. J. H. C.; SILVA, P. G. R.. Educar em Direitos Humanos com a Sociopoética: Potência coletiva, artística e descolonizadora de “Gerar filho pelas costas”. **SCIAS. Direitos Humanos e Educação**, 2(1), 2019, p. 60–75. Disponível em: <https://revista.uemg.br/index.php/sciasdireitoshumanoseducacao/article/view/3688>. Acesso em: 28 set. 2022.

ADEMOWO, A. J.; BALOGUN, N. O. Proverbs and Conflict Management in Africa: A Study of Selected Yoruba Proverbs and Proverbial Expressions. **International Journal of Literature, Language and Linguistics**, Vol. 1(1), p. 039-044, September, 2014. Disponível em: <https://premierpublishers.org/ijll/031020146643>. Acesso em: 20 ago. 2020.

ADICHIE, Chimamanda. **O Perigo da História Única**. Vídeo da palestra da escritora nigeriana no evento Technology, Entertainment and Design (TED Global 2009). Disponível em: http://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story?langua. Acesso em: 5 mai. 2021.

ALEXANDER, D. E. Resilience and disaster risk reduction: An etymological journey. **Natural Hazards and Earth Systems Sciences**, 13, 2707-2716. 2013. Disponível em: <https://nhess.copernicus.org/articles/13/2707/2013/nhess-13-2707-2013.pdf>. Acesso em: 03 mar. 2023.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020.

ALONSO, Alba Fernández; DEL RIO, María Amor Barros. Resilience as a Form of Contestation in Langston Hughes' Early Poetry. **Miscelânea: A Journal of English and American Studies**, vol. 60, Jan. 2019, p. 91. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/337827514_Resilience_as_a_Form_of_Contestation_in_Langston_Hughes'_Early_Poetry. Acesso em: 30 ago. 2021.

ANDRADE, C. D. de. **Uma pedra no meio do caminho**: Biografia de um poema. Rio de Janeiro: Editora do Autor, 1967.

ANDRADE, Alice dos Santos. **Por uma educação transpessoal periférica**: contribuições desde as infâncias de(s)coloniais. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco, Programa de Pós-Graduação em Educação. Recife, 2023. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/51413/1/DISSERTA%c3%87%c3%83O%20Alice%20dos%20Santos%20Andrade.pdf>. Acesso em: 03 out. 2023.

ANGROSINO, Michael. **Etnografia e observação participante**. Porto Alegre: Artmed, 2009. 138 p.

ARAÚJO, Patrício Carneiro. **Entre ataques e atabaques**: intolerância religiosa e racismo nas escolas. São Paulo: Arché Editora, 2017.

ARIÈS, Phillipe. **História Social da Criança e da Família**. Rio de Janeiro: LTC, 2012.

ARNHEIM, R. **Arte e Percepção Visual**. São Paulo: Pioneira/EDUSP, 1997.

ARROYO, M. G. Descolonizar o paradigma colonizador da infância. In: SANTOS, S. E. dos *et al.* (org.). **Pedagogias descolonizadoras e infâncias**: por uma educação emancipatória desde o nascimento. Macéio: Edufal, 2018. p. 27-58.

ASANTE, Molefi Kete. **O livro dos nomes africanos**. 1. Ed. Diáspora Africana: Afrocentricidade Internacional, 2019.

ASSIS, S. G. de; PESCE, R. P., AVANCINI, J. Q. **Resiliência**: Enfatizando a proteção dos adolescentes. Porto Alegre: Artmed. 2006.

ATALLAH, D. G. Toward a decolonial turn in resilience thinking in disasters: Example of the Mapuche from southern Chile on the frontlines and faultlines. **International Journal of Disaster Risk Reduction**, Volume 19, 2016, p - 92-100. Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S2212420916303867>. Acesso em: 10 out. 2022.

ATALLAH, D.G. A community-based qualitative study of intergenerational resilience with Palestinian refugee families facing structural violence and historical trauma. **Transcultural Psychiatry**, 54 (3), 357-383. 2017. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1363461517706287>. Acesso em: 29 ago. 2021.

ATALLAH, D.G., SHAPIRO, E. R., AL-AZRAQ, N., QAISI, Y., SUYEMOTO, K. L. Decolonizing qualitative research through transformative community engagement: Critical investigation of resilience with Palestinian refugees in the West Bank. **Qualitative Research in Psychology**, 15, p. 489-519, 2018a. Disponível em:

<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/14780887.2017.1416805> Acesso em: 20 set. 2022.

ATALLAH, D. G., CONTRERAS, C. P., ALBORNOZ, L., SALGADO, F., PILQUIL, E. Engaging critical community resilience praxis: A qualitative study with Mapuche communities in Chile facing structural racism and disasters. **Journal of Community Psychology**, 46, 575-597. doi:10.1002/jcop.21960, 2018b. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1002/jcop.21960>. Acesso em: 29 ago. 2021.

ATALLAH, Devin G.; BACIGALUPE, Gonzalo; REPETTO, Paula. Centering at the margins: Critical community resilience praxis. *Journal of Humanistic Psychology*, 2019, p. 875-905. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0022167818825305> . Acesso em: 20 out. 2021.

ATALLAH, Devin G., Decolonial Enactments of Human Resilience: Stories of Palestinian Families From Beyond the Wall. In: Michael Ungar (ed.), **Multisystemic Resilience: Adaptation and Transformation in Contexts of Change**. New York, NY: Oxford University Press, 2021, p. 565-583.

AYOH'OMIDIRE, Félix. **Yorubanidade mundializada: o reinado da oralitura em textos yorubá-nigerianos e afro-baianos contemporâneos**. Tese (Doutorado) – Universidade Federal da Bahia, Instituto de Letras. Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística. Salvador: 2005. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/10992/1/Tese%20F%C3%A9lix%20Ayoh%27Omidire%201.pdf> . Acesso em: 20 out. 2021.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, nº11. Brasília, maio - agosto de 2013, pp. 89-117. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcpol/a/DxkN3kQ3XdYYPbwwXH55jhw/?lang=pt>. Acesso em: 17 nov. 2021.

BALZANO, Otávio Nogueira, DA SILVA, Gilberto Ferreira e MUNSBURG, João Albert Steffen. Questões étnico-raciais no futebol gaúcho: subsídio teórico para disciplina de Educação Física. **Revista Brasileira de Futsal e Futebol**, São Paulo, v. 10, n. 38, p. 329-340, 2018. Disponível em: <http://www.rbff.com.br/index.php/rbff/article/view/601>. Acesso em: 29 ago. 2021.

BARBIER, René. **A pesquisa-ação**. Tradução Lucie Didio. 2. ed. Brasília: Liber Livro, 2007.

BARROS, Rosanna; RALHA-SIMÕES, Helena. A resiliência do oprimido e a emergência do movimento da economia solidária – Uma questão de esperança. **Conhecimento & Diversidade**, [S.l.], v. 8, n. 16, 2016. p. 12-24 ISSN 2237-8049. Disponível em: https://revistas.unilasalle.edu.br/index.php/conhecimento_diversidade/article/view/3265 .Acesso em: 16 maio 2021.

BASTOS, Débora de Sousa; PEIXOTO, Ana Cristina Santos. Cotidiano escolar de crianças pretas praticantes de religiões de matriz africana: um diálogo entre a cruz e a

espada. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, [S.l.], v. 12, n. 33, p. 337-353, ago. 2020. ISSN 2177-2770. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/site/article/view/1016>. Acesso em: 19 out. 2020.

BELLO, Luciane. **Política de ações afirmativas na UFRGS: o processo de resiliência na trajetória de vida de estudantes cotistas negros com bom desempenho acadêmico**. 2011. 141 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/35089/000793573.pdf?sequence=1&isAlloWed=y>. Acesso em: 13 ago. 2020.

BELLO, Luciane. **Possibilidade de Resiliência no estar-sendo negra**: “é preciso ter a coragem pra ter na pele a cor da noite”. 2017, 229 f. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Porto Alegre, BR-RS, 2017. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/157543>. Acesso em: 14. Ago. 2020.

BENISTE, José. **Dicionário Yorubá Português**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2016.

BOAL, Augusto. **O arco-íris do desejo**: método Boal de teatro e terapia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996.

BONA, Dénètem Touam. **Cosmopoéticas do refúgio**. (Tradução Milena P. Duchiade) Florianópolis, SC: Cultura e Bárbarie, 2020.

BORGES, Cristina. Colonialidade do Ser e sustentação do racismo: entendimento à luz de Néelson Maldonado-Torres In: CONGRESSO EM DESENVOLVIMENTO SOCIAL, VI, 2018, Montes Claros-MG. **Anais**. Montes Claros: Universidade Estadual de Montes Claros, 2018. p. 2261-2267. Disponível em <http://congressods.com.br/index.php/aceites/gt-12>. Acesso em: 16 mar. 2023.

BOTELHO, Denise M. **Educação e orixás**: Processos educativos no Ilê Axé Iya Mi Agba. Tese (Doutorado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005. Disponível em: https://docs.wixstatic.com/ugd/45f7dd_10a1883934ba40e3877d5cd293747b8b.pdf. Acesso em: 20 mai. 2022.

BRACAMONTE, F. M. L., AGUIRRE, F. L. (2017). Componentes del proceso de resiliencia comunitaria: conocimientos culturales, capacidades sociales y estrategias organizativas. PSIENCIA. **Revista Latinoamericana de Ciencia Psicológica**, 9, doi: 10.5872/psiencia/9.3.61. Disponível em: [Componentes del proceso de resiliencia comunitaria: conocimientos culturales, capacidades sociales y estrategias organizativas \(redalyc.org\)](https://redalyc.org/Componentes_del_proceso_de_resiliencia_comunitaria_conocimientos_culturales_capacidades_sociales_y_estrategias_organizativas). Acesso em: 04 out. 2023.

BRANDÃO, J. M.; NASCIMENTO, E. do. **Resiliência psicológica**: da primeira fase às abordagens baseadas em trajetória. Belo Horizonte: UFMG. Memorandum 36, 2019.

ISSN 1676-1669. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/memorandum/article/view/6875>. Acesso em: 22 ago. 2023.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Presidência da República. 5 de outubro de 1988. Brasília, DF. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em 09 jun. 2020.

BRASIL. **Lei Nº 7.716**, de 05 de janeiro de 1989. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/17716.htm. Acesso em 10 mar. 2020.

BRASIL. **Estatuto da Criança e do Adolescente**, Câmara dos Deputados, Lei no 8.069, de 13 de julho de 1990. DOU de 16/07/1990 – ECA. Brasília, DF. Disponível em: https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/534718/eca_1ed.pdf. Acesso em 09 jun. 2020.

BRASIL. **LEI nº 10.639**, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática ‘História e Cultura Afro-Brasileira’, e dá outras providências. Diário Oficial da União, Brasília, 10 jan. 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm. Acesso em: 09 jun. 2020.

BRASIL. Ministério da Educação/Secad. **Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana na educação básica**, 2004. Disponível em: <https://www.uel.br/projetos/leafro/pages/arquivos/DCN-s%20-%20Educacao%20das%20Relacoes%20Etnico-Raciais.pdf>. Acesso em: 10 mar. 2021.

BRASIL. **LEI nº 11.645**, de 10 de março de 2008. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2008/Lei/L11645.htm. Acesso em: 09 jun. 2020.

BRASIL. **LEI nº 12.288**, de 20 de julho de 2010. Institui o Estatuto da Igualdade Racial; altera as Leis nos 7.716, de 5 de janeiro de 1989, 9.029, de 13 de abril de 1995, 7.347, de 24 de julho de 1985, e 10.778, de 24 de novembro de 2003. Diário Oficial da União, Brasília, 21 jul. 2010. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/112288.htm. Acesso em: 09 jun. 2020.

BRASIL. **Diretrizes curriculares nacionais para a educação infantil** / Secretaria de Educação Básica. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Básica. – Brasília: MEC, SEB, 2010. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/dmdocuments/diretrizescurriculares_2012.pdf. Acesso em 04 abr 2021.

BRASIL. Conselho Nacional de Saúde. **Resolução nº 466, de 12 de novembro de 2012**. Brasília, Ministério da Saúde, 2012. Disponível em: <https://conselho.saude.gov.br/resolucoes/2012/Reso466.pdf>. Acesso em 20 de dezembro de 2022.

BRASIL. **Lei nº 14.519**, de 05 de janeiro de 2023. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2023/lei/114532.htm Acesso em 10 mar. 2023.

BRASIL, T. L. **Resiliência integral**: um caminho de possibilidades para formação humana de futuros docentes. 2019. Tese (Doutorado em Programa De Pós-graduação em Educação) - Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/34274> Acesso em: 30 ago. 2021.

BRASIL, T. L.; FERREIRA, A. L. Resiliência integral: uma experiência na formação humana de futuros docentes. In: Alex Sandro Gomes Pessoa; Silvia Helena Koller. (Org.). **Resiliência & educação**: perspectivas teóricas e práticas. 1ed. São Paulo: Vetor Editora, 2020, v. 1, p. 275-294.

BROOKS, Christine; *et al.* In.: In.: H. Friedman & G. Hartelius. **The Wiley-Blackwell handbook of transpersonal psychology**. Malden, MA: Wiley & Sons. 2015, p. 612-625.

BROWN, Danice L.; TYLKA, Tracy L. Racial Discrimination and Resilience in African American Young Adults: Examining Racial Socialization as a Moderator. **Journal of Black Psychology**, Agost, 37: 259-285, 2011. Disponível em: <https://psycnet.apa.org/record/2011-13373-001>. Acesso em: 29 ago. 2021.

CABANAS, Edgar; ILLOUZ, Eva. **Happycracia** – fabricando cidadãos felizes. Traduzido por Humberto do Amaral – São Paulo: Ubu Editora, 2022.

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

CARBALLO, Francisco; MIGNOLO, Walter. **Una concepción descolonial del mundo**: Conversaciones de Francisco Carballo con Walter Mignolo. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014.

CASTRO, Yeda Pessoa de. **Camões com dendê**: o português do Brasil e os falares afro-brasileiros. Rio de Janeiro, RJ: Topbooks editora, 2022.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **La poscolonialidad explicada a los niños**. Popay án: Editorial Universidad del Cauca/Instituto Pensar/Universidad Javeriana, 2005.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramon. Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramon (coords.) **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, p. 9-23.

CERQUEIRA, Daniel. **Atlas da Violência 2021**. São Paulo: FBSP, 2021.

CHEQUINI, M. C. M. (2014). A relevância da espiritualidade no processo de resiliência. **Psicologia Revista**, 16 (1/2), 93–117. Recuperado de <https://revistas.pucsp.br/index.php/psicorevista/article/view/18059>. Acesso em: 28 ago. 2021.

COELHO, Olivia Pires. **As Crianças São As Verdadeiras Anarquistas: Sobre Decolonialidade E Infâncias**. Porto Alegre, 2017. Dissertação (Mestrado em Educação) Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2017. Disponível: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/181862> Acesso em: 10 abr. 2022.

DARDOT, Pierre e LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo: ensaios sobre a sociedade neoliberal**. Tradução: Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. V 4. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997.

DEMO, P. **Metodologia do Conhecimento Científico**. São Paulo: Atlas, 2000.

DIAS, Jamille Pinheiro; VANZOLINI, Marina; SZTUTMAN, Renato; MARRAS, Stelio, BORBA, Maria; SCHAVELZON, Salvador. Uma ciência triste é aquela em que não se dança – Conversações com Isabelle Stengers. **Revista de Antropologia**, v. 59, n. 2, p. 155-186, 2016. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/121937> Acesso em: 17 jun. 2022.

DIONÍSIO, Dejour; BARZOTTO, Leoné Astrid. RESISTÊNCIA E RESILIÊNCIA AFRO-BRASILEIRA EM OGUM'S TOQUES. **Revista Primeira Escrita**, n. 5, p. 57-64, 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufms.br/index.php/revpres/article/view/7843>. Acesso em: 29 ago. 2021.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A Colonialidade do Saber: Eurocentrismo e Ciências Sociais perspectivas latino-americanas**. Colección Sur-Sur. Ciudad Autonoma de Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2005.

ERNY, P. - **L'enfant dans la pensée traditionnelle de l'Afrique noire**. Paris, Le Livre Africain, 1968.

ESCOBAR, Arturo. Mundos y conocimientos de outro modo: el programa de investigación de modernidad/colonialidad latino-americano. **Tabula Rasa**. Bogotá - Colombia, No.1: 51-86, enero-diciembre de 2003. ISSN 1794-2489. Disponível em: <https://www.revistatabularasa.org/numero-1/escobar.pdf> Acesso em: 23 jun. 2022.

EVANGELISTA, Lázaro de Oliveira. **Religião de Matriz africana / afro-brasileira: lócus de resistência, acolhimento e educação**. 2019, 105 f. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Porto Alegre, 2019. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/200101>. Acesso em: 14 ago. 2020.

FAYEMI, Ademola Kazeem. **Human Personality and the Yoruba Worldview: An Ethico-Sociological Interpretation**. The Journal of Pan African Studies, vol. 2, no. 9, March 2009, p. 166-176. Disponível em: https://scholar.google.com/citations?view_op=view_citation&hl=en&user=xSPYInoAAAJ&citation_for_view=xSPYInoAAAJ;u-x6o8ySG0sC Acesso em: 16 fev. 2021.

https://www.academia.edu/68981616/Participatory_Spirituality_and_Transpersonal_Theory_A_Ten_Year_Retrospective Acesso em: 09 mar. 2021.

FERRER, Jorge N. **Participation and the Mystery: Transpersonal Essays in Psychology, Education, and Religion**. Albany: State University of New York Press, 2017.

FILIZOLA, Jaime Gustavo. **As crianças de Candomblé e a escola: Pensando sobre o racismo religioso**. Dissertação (Mestrado em Educação, Culturas e Identidades), Universidade Federal Rural de Pernambuco, PE, 2019. Disponível em: <http://www.tede2.ufrpe.br:8080/tede2/handle/tede2/8266> Acesso em: 10 fev. 2019.

FILIZOLA, Gustavo Jaime; FERREIRA, Aurino Lima. Processos de formação humana: I Encontro Nacional de Crianças de Axé. **Revista Docência e Cibercultura**, [S. l.], v. 5, n. 2, p. 128–149, 2021. DOI: 10.12957/redoc.2021.56594. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/re-doc/article/view/56594>. Acesso em: 10 out. 2023.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Alimentação socializante: notas acerca da experiência do pensamento tradicional africano. **Revista das Questões**. n. 2, p. 62-74, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.26512/dasquestoes.v1i2.18323> Acesso em: 19 mar. 2019.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. **Intolerância ou racismo?** Hora Grande, Porto Alegre, p. 15 - 15, 01 out. 2016. Disponível em: https://www.academia.edu/31433487/Intoler%C3%A2ncia_ou_racismo Acesso em: 10 mar. 2019.

_____. **O fenômeno do Racismo Religioso: desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas**. Revista Eixo, Brasília, v.6, n.2 (especial), p. 51-56, 2017.

_____. **Entre apostas e heranças: contornos africanos e afro-brasileiros na filosofia da educação brasileira**. Rio de Janeiro, RJ: NEFI, 2020.

FONTES, A. P.; NERI, A. L. (2019). Estratégias de enfrentamento como indicadores de resiliência em idosos: um estudo metodológico. **Ciência & Saúde Coletiva**, 24(4), p. 1265–1276, 2019. <https://doi.org/10.1590/1413-81232018244.05502017> Acesso em : 10 mai. 2022.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 63. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.

FREITAS, Alexandre Simão de. O "cuidado de si" como articulador de uma nova relação entre Educação e Espiritualidade. In: RÖHR, Ferdinand (Org.). **Diálogos em educação e espiritualidade**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2012. p. 53-80.

_____. **Corpos alterados, corpos ingovernáveis: cartografias ético-estéticas para segurar o céu pelas diferenças**. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 33, n. 68, p. 617-642, maio/ago. 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.14393/REVEDFIL.v33n68a2019-51965>. Acesso em: 20 nov. 2020.

FREITAS, Maria Teresa de Assunção. A abordagem sócio-histórica como orientadora da pesquisa qualitativa. **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, v. 1, n.116, p. 21-40, 2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cp/a/KnJW3strdps6dvxPyNjmvyq/abstract/?lang=pt> Acesso em: 22 set. 2020.

FRIAS, R. R. Psicologia, concepção iorubá de pessoa e religiosidade brasileira: diálogo possível. In: Conselho Regional de Psicologia de São Paulo. **Psicologia, laicidade e as relações com a religião e a espiritualidade**. Volume 2: Na fronteira da psicologia com os saberes tradicionais: práticas e técnicas. São Paulo: CRP-SP, 2016, p. 175-180. ISBN: 978-85-60405-32-9. Disponível em: <https://www.crsp.org/uploads/impresso/107/ima5IVLKnMSn0R6iGfd-3HQrYs06ddZ.pdf> Acesso: 05 jan. 2022.

FRIAS, R. R. **Metamorfoses identitárias de lideranças religiosas não iorubás inspiradas no convívio com lideranças religiosas iorubás**. 2019. Tese (Doutorado em Psicologia Social) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47134/tde-19072019-153237/pt-br.php> Acesso em: 20 fev. 2022.

_____. Noção iorubá de pessoa: Modelo identificatório negro-africano. **Abatirá** - Revista De Ciências Humanas E Linguagens, 1(2), 2020. p.351 - 386. Recuperado de <https://www.revistas.uneb.br/index.php/abatira/article/view/8847> Acesso em: 22 dez. 2022.

GALENDE, Emiliano. Subjetividad y resiliencia: del azar y la complejidad. In A. Melillo, E. N. S. Ojeda & D. Rodríguez (Orgs.). **Resiliencia y subjetividad**. Buenos Aires: Paidós, 2004, p. 23-61.

GAUTHIER, Jacques. O que é pesquisar - entre Deleuze-Guattari e o candomblé, pensando mito, ciência, arte e culturas de resistência. **Educação & Sociedade** [online]. 1999, v. 20, n. 69 p. 13-33. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/es/a/8WzJhVgYHk7kvQSwzM9txrF/?lang=pt#ModalArticles> Acesso em: 8 out. 2021.

_____. **O Oco do Vento**: metodologia da pesquisa sociopoética e estudos transculturais. 1. ed. Curitiba, PR: CRV, 2012.

_____. A Sociopoética como prática de pesquisa integral. **Rev. Enferm. UERJ**, Rio de Janeiro, 2014 nov/dez. p. 848-852. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/enfermagemuerj/article/view/15781> Acesso em 20 jun. 2021.

GAUTHIER, Jacques. Sociopoética e formação do pesquisador integral. **Revista Psicologia, Diversidade e Saúde**. Salvador, 2015. P.78-86. Disponível em <https://www5.bahiana.edu.br/index.php/psicologia/article/view/459#:~:text=SOCIOPO%3%89TICA%20E%20FORMA%3%87%3%83O%20DO%20PESQUISADOR%20INTEGRAL.%20Ao%20considerar,de%20grupos-pesquisadores%20atores%20e%20sujeitos%20da%20pesquisa%2C%20> Acesso em 21 jun. 2021.

GAUTHIER, Jacques. A Sociopoética Como Método de Pesquisa Instituinte e Decolonial. Capoeira – **Revista de Humanidades e Letras**, [s.l.], v. 5, n. 2, p. 235- 256, 2019.

GBADEGESIN, Segun. Destiny, Personality and the Ultimate Reality of Human Existence: A Yoruba Perspective. **Ultimate Reality and Meaning** 7 (3): 1984, p. 173-188. Disponível: <https://philpapers.org/rec/GBADPA> Acesso em: 10 mar. 2022.

GIORDANO, F.; CIPOLLA, A.; UNGAR, M. **Tutor of Resilience: A Model for Psychosocial Care Following Experiences of Adversity**. Front Psychiatry. 2021 Mar 23; 12:559154. doi: 10.3389/fpsy.2021.559154. PMID: 33833694; PMCID: PMC8021705. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/33833694/>. Acesso em: 25 out. 2023.

GODSAY, Surbhi & BRODSKY, Anne E. **“I believe in that movement and I believe in that chant”**: The influence of Black Lives Matter on resilience and empowerment. Journal volume & issue Vol. 4, no. 2, 2018 p. 55 – 72. Disponível em: <https://psycnet.apa.org/record/2019-24875-005>. Acesso em: 29 ago. 2021.

GOMES, Antonio Maspoli de Araújo. **Melhor que o Mel, só o céu**: trauma intergeracional, complexo cultural e resiliência na diáspora africana: um estudo de caso do Quilombo do Mel da Pedreira, em Macapá, AP. 2017, 277 f. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2017. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/19819>. Acesso em 14. Ago. 2020.

GOMES. Laurentino. **Escravidão** – Da corrida do ouro em Minas Gerais até a chegada da corte de dom João ao Brasil. Vol. II. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2021.

GROSGOUEL, Ramón. **Dilemas dos estudos étnicos norte-americanos**: multiculturalismo identitário, colonização disciplinar e epistemologias descoloniais. Ciência e Cultura, São Paulo, v. 59, n. 2, abr./jun. 2007, p. 32-35. Disponível em: http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252007000200015&fbclid=IwAR1-dADM_p5qwBW0bijna7zJfVQEwPKBbfiH2THm_Y7kJ3gkrinJI-1ubW8 Acesso em: 10 fev. 2022.

_____. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global», **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 80 | 2008, 115-147. Disponível em: <https://journals.openedition.org/rccs/697> Acesso em: 03 fev 2021.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. **Classes, raças e democracia**. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

GUTIÉRREZ, H. O tráfico de crianças escravas para o Brasil durante o século XVIII. **Revista de História**, [S. l.], n. 120, p. 59-72, 1989. DOI: 10.11606/issn.2316-9141.v0i120p59-72. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/18592>. Acesso em: 23 abr. 2023.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Os fantasmas da colônia**: Notas de Desconstrução e Filosofia Popular Brasileira. Coleção X – Rio de Janeiro: Ape’Ku, 2020.

_____. **Abre-caminho:** assentamentos de metodologia cruzada. Coleção X – Rio de Janeiro: Ape’Ku, 2022.

HAMA, B.; KI-ZERBO, J. Lugar da História na sociedade africana. In: **História geral da África I: Metodologia e pré-história da África** /editado por Joseph Ki-Zerbo. – 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010, p. 23 - 35. Disponível em: <http://www.ammapsique.org.br/baixehistoria-da-africa-volume-um.pdf> Acesso em: 15 jan. 2022.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: **História geral da África I: Metodologia e pré-história da África** /editado por Joseph Ki-Zerbo. – 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010, p. 167- 212. Disponível em: <http://www.ammapsique.org.br/baixehistoria-da-africa-volume-um.pdf> Acesso em: 15 jan. 2022.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. **Amkoullel**, o menino fula. Tradução de Xina Smith de Vasconcelos. 4ª ed. São Paulo: São Paulo: Palas Athenas: Acervo África, 2013.

HARTELIUS, G.; FERRER, J. Transpersonal Philosophy: The Participatory Turn. In: H. Friedman & G. Hartelius (Orgs.), **The Wiley-Blackwell handbook of transpersonal psychology**, 2015. p. 187-202.

HERON, John. Participatory fruits of spiritual inquiry. **ReVision**, vol. 29, no. 3, 2007. p. 7-17. Disponível em: <https://www.semanticscholar.org/paper/Participatory-Fruits%3A-Spiritual-Inquiry-Heron/e1f712dad4f17c6d73b56bcf10c40c76f65de964> Acesso em: 10 abr. 2021.

HERON, J.; REASON, P. Um Paradigma de Inquérito Participativo. **Inquérito Qualitativo**, 3 (3), 1997. p. 274-294. Disponível em: https://webpages.uidaho.edu/css506/506%20readings/participatory%20inquiry%20para%20digm_heron%20%20reason_1997.pdf?origin=publication_detail Acesso em: 11 abr. 2021.

HERON, J., REASON, P. The practice of co-operative inquiry: Research with rather than on people. In REASON, P., & BRADBURY, H. (eds.), **Handbook of Action Research: Participative Inquiry and Practice**, London: Sage, London, 2001. p. 179-188.

HERSKOVITS, Melville J. **The new world negro**. Selected papers in afro-American Studies, ed. by Herskovits, France S. Bloomington: Indiana University Press, 1966. (370p.).

HOPE, M.O., ASSARI, S., COLE-LEWIS, Y.C. *et al.* Religious Social Support, Discrimination, and Psychiatric Disorders Among Black Adolescents. *Race Soc Probl.* 9, 2017, p. 102–114. <https://doi.org/10.1007/s12552-016-9192-7>. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/32089748/>. Acesso em: 29 ago. 2021.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

IBGE – **Pesquisa Nacional por amostra de Domicílios Contínua, 2º trimestre** - 2019. Disponível em: [NP-Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios | IBGE](http://www.ibge.gov.br/pesquisas/nacionais/pesquisa_nacional_por_amostra_de_domicilios_continua_2o_trimestre_2019). Acesso em: 19 ago. 2021.

IDANG, Gabriel E. Cultura e valores africanos. **Phronimon**, Pretoria, v. 16, n. 2, pág. 97-111, 2015. Disponível em: http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1561-40182015000200006&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 27 ago. 2021.

JOHNSON, Samuel. **The History of the Yorubas**. Lagos: css Bookshops, 1976.

JOSEPH, Jonathan. Resilience as embedded neoliberalism: A governmentality approach. **Resilience**, 1:38-52, 2013 doi: 10.1080/21693293.2013.765741 Disponível em: <https://www.semanticscholar.org/paper/Resilience-as-embedded-neoliberalism%3A-a-approach-Joseph/0bc78b70f82538911bb44eafd8b85a4a324a9f0c>. Acesso em: 20 jun. 2021

JOSEPH-SALISBURY, Remi. Black mixed-race men, perceptions of the family, and the cultivation of ‘post-racial’ resilience. **Ethnicities**. 2018; 18(1):86-105. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1468796817739667>. Acesso em: 29 ago. 2021.

JÚNIOR DE ODÉ. Sementes miudinhas lá no pé do juremá: A ciência ancestral da Jurema Sagrada como ferramenta educacional para as crianças de axé. 11^a ed. **Revista Senso**. Belo Horizonte. 2019. Online. Disponível em: <https://revistasenso.com.br/edicao-11-jurema-sagrada/>. Acesso em: 30 ago. 2023.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação** – Episódios de racismo cotidiano. Tradução de Jess Oliveira. 1. Ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KRAMER, Sônia. **Autoria e autorização**: questões éticas na pesquisa com crianças. Cadernos de Pesquisa, n.116, p. 41-59, jul. 2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cp/a/LtTkWtfzsbJj8LcPNzFb9zd/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 03 jan 2019.

KRENAK, Ailton. **Caminhos para a cultura do Bem Viver**. Bruno Maia (org.). culturadobemviver.org, 2020. Disponível em: <http://www.culturadobemviver.org/> Acesso em 02 dez. 2020.

KRENAK, A. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

KUMI-YEBAOH, Alex. & SMITH, Patriann. Cross-Cultural Educational Experiences and Academic Achievement of Ghanaian Immigrant Youth in Urban Public Schools. **Education and Urban Society**. 2017; 49(4): 434-455. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0013124516643764>. Acesso em: 29 ago. 2021.

LANDER, Edgardo (Org.). **La colonialidad del saber**: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2591382/mod_resource/content/1/colonialidad_e_do_saber_eurocentrismo_ciencias_sociais.pdf Acesso em: 02 dez. 2021.

LEITE, Fábio. **A questão ancestral**. São Paulo: Palas Athena: Casa das Áfricas, 2008.

LIBÓRIO, Renata Maria Coimbra; UNGAR, Michael. **Resiliência oculta**: A construção social do conceito e suas implicações para práticas profissionais junto a adolescentes em situação de risco. *Psicologia Reflexão e Crítica*, 23(3), 2010. p. 476-484. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/prc/a/jwBRMZ4xDSZQgZJ4LX85Dgr/?lang=pt> Acesso em: 20 mai. 2019.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A família de santo nos candomblés Jejes-nagôs da Bahia**: um estudo de relações intragrupo. 2 ed. Salvador: Corrupio, 2003.

L'ODÓ, Alexandre Alberto Santos de Oliveira L'Omi. “**Malunguinho**: um pressuposto juremológico de história oral”. III Congresso Nordestino de Ciências da Religião e Teologia: Devoções religiosas e pluralismo cultural. Recife: 08 a 10 de setembro de 2016.

LOPES, Alcides José Delgado. **Sobre adriças e cabrestos**: o Kola San Jon de Cova da Moura e as formas resilientes da tradição na diáspora africana em Lisboa-Portugal. 2020, 546 f. Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Recife, 2020. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/38014>. Acesso em: 02 mar. 2022.

LOPES, Nei. **O racismo explicado aos meus filhos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

LUZ, Marco Aurélio. **AGADÁ**: dinâmica da civilização africano-brasileira. 4.ed. Salvador: EDUFBA, 2017.

LUZ, Narcimária Correia do Patrocínio. **Abebe**. A criação de novos valores na educação. Salvador: SECNEB, 2000.

MACEDO, Bispo. **Orixás, caboclos e guias. Deuses ou demônios?** Rio de Janeiro: Editora Gráfica Universal, 1996.

_____. **Orixás, caboclos e guias. Deuses ou demônios?** Rio de Janeiro: Unipro Editora & Gráfica, 2014.

MACHADO, Vanda. **Àqueles que têm na pele a cor da noite**. Ensinaências e aprendências com o pensamento africano recriado na diáspora. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, 2006.

MACHADO, Vanda. **Pele Da Cor Da Noite**. Salvador: EdUFBA, 2013.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: Santiago CASTRO -GÓMEZ; Ramón GROSGOUEL (orgs.). **El giro Decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana – Siglo del Hombre, 2007, p.127-167.

MALDONATO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: Bernardino-Costa, Joaze; Maldonado-Torres, Nelson; Grosfoguel, Ramón (org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

MALOMALO, Bas'llele. **Filosofia do Ntu** – direitos e deveres no despertar da consciência biocósmica. São Paulo: Editora Polo, 2022.

MARCONDES GOHN, Maria da Glória. A pesquisa na produção do conhecimento: questões metodológicas. **EccoS Revista Científica**, vol. 7, núm. 2, julho-dezembro, 2005, pp 253-274 Universidade Nove de Julho São Paulo, Brasil. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/715/71570202.pdf> Acesso em: 20 out. 2022.

MARIOSIA, G. S.; LAGES, S. M. C. Mulheres Negras e Resiliência: aprendendo com orixá Oxum. **Interações**, v. 17, n. 1, p. 34-53, 30 abr. 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.5752/P.1983-2478.2022v17n1p34-53>. Acesso em: 30 abr. 2023.

MARKS, Amy K., WOOLVERTON, G. Alice., COLL, Cynthia García.. Risk and Resilience in Minority Youth Populations. **Annual Review of Clinical Psychology**. V. 16:151-163 (Volume publication date May 2020) <https://doi.org/10.1146/annurev-clinpsy-071119-115839>. Acesso em: 29 ago. 2021.

MARQUES, Robson. **Folha pequena**: as infâncias no candomblé. [recurso eletrônico] Paulo Afonso, BA: SABEH, 2019. Disponível em: <https://www.sabeh.org.br/book/folha-pequena/> Acesso em: 20 dez. 2022.

MARTINS, Lucienia Libania Pinheiro. **Aforresilientes**: a resiliência de mulheres afrodescendentes de sucesso educacional. 2013. 182 f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2013. Disponível em: http://www.sobrare.com.br/Uploads/20130422_dissertao-lucienia.pdf. Acesso em: 13 ago. 2020.

MARZANA, Daniela *et al.* The resilience of Peruvian immigrants through participation in community-based organizations in urban Chile. **J Community Psychol**. 2020 Jul;48(5):1327-1346. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/31778587/>. Acesso em: 29 ago. 2021.

MATTOSO, Katia M. de Queirós. **Ser escravo no Brasil**: Séculos XVI-XIX. Petrópolis: Vozes, 2016.

MBITI, John. **Entre Dios y El Tiempo** – religiones tradicionales africanas. Editorial Mundo Negro: Madri, 1990.

McCREA, KT., RICHARDS, Maryse; QUIMBY, Dakari; SCOTT, Darrick; Davis, Lauren; HART, Sotonye; Thomas, Andre; & HOPSON, Symora. Understanding violence and developing resilience with African American youth in high-poverty, high-crime communities. **Children and Youth Services Review**, Volume 99, 2019, Pages 296-307, ISSN 0190-7409. Disponível em: <https://doi.org/10.1016/j.childyouth.2018.12.018>. Acesso em: 30 ago. 2021.

MELGAREJO, P. M., & MACIEL, L. da C. Infancia y de/ colonialidad: autorías y demandas infantiles comosubversiones epistémicas. **Educación em Foco**, 21(2), 2016, pp. 295–332. <https://doi.org/10.22195/2447-524620162119722> Acesso em: 20 jan. 2020.

MENKITI, Ifeanyi A. Person and Community in African Traditional Thought. In R. Wright (Ed.), **African Philosophy, an Introduction**. Lanham, MD: University Press of America. 1984. Disponível em: <https://pt.scribd.com/doc/129909974/Ifeanyi-Menkiti-Person-and-Community-in-African-Traditional-Thought> Acesso em: 20 jan. 2021.

MELGAREJO, P. M.; MACIEL, L. da C. Infancia y de/ colonialidad: autorías y demandas infantiles como subversiones epistémicas. **Educación Em Foco**, 21(2), 2016. p. 295–332. Disponível em: <https://doaj.org/article/b5344301d2a941a38593e9f5b52ce557> Acesso em: 23 jun. 2022.

MIGNOLO, Walter. Os esplendores e as misérias da “ciência”: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). **Conhecimento prudente para uma vida decente**: um discurso sobre as ciências revisitado. São Paulo: Cortez, 2004. p. 667-707.

_____. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, A. (comp.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 35-54. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2591382/mod_resource/content/1/colonialidade_e_do_saber_eurocentrismo_ciencias_sociais.pdf. Acesso em: 20 ago. 2020.

_____. **La idea de América Latina**: la herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Gedisa Editorial, 2007.

_____. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade**, 34, 2008, pp. 287-324. Disponível em: http://professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/desobediencia_epistemica_mignolo.pdf Acesso em: 20 ago. 2020.

_____. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. Tradução: Marco Oliveira. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 32 n. 94, e329402, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/nKwQNPrx5Zr3yrMjh7tCZVvk/> Acesso em: 26 dez. 2022.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. **A Travessia da Calunga Grande**: Três séculos de Imagens sobre o Negro no Brasil (1637-1899). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

MWANRI, Lillian; ANDERSON, Leticia; GATWIRI, Kathomi. **Telling Our Stories**: Resilience during Resettlement for African Skilled Migrants in Australia. *International Journal of Environmental Research and Public Health Journal*. Vol. 18, no. 3954, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.3390/ijerph18083954>. Acesso em: 29 ago. 2022.

NASCIMENTO, Eliza Larkin. Introdução às antigas civilizações africanas. In: NASCIMENTO, Eliza Larkin (org.). **A matriz africana no mundo**. São Paulo: Selo Negro, 2008. (Coleção Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira, v. 1) p. 55-72.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2017.

NEVES, C. S. das (2019). E a Jurema se Abriu Toda em Flor: práticas e discursos para a efetivação de direitos humanos na Jurema do Ilê Asé Orisalá Talabí. **Revista Calundu**, 3(2), 22. <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v3i2.27477> Acesso em: 18 jun, 2023.

NOGUERA, Renato. O poder da infância: espiritualidade e política em afroperspectiva. **Momento-Diálogos em Educação**, 28(1), 2019, p. 127–142. Disponível em: <https://periodicos.furg.br/momento/article/view/8806> Acesso em 02 abr. 2023.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância Religiosa**. São Paulo: Pólen Livros, 2020.

OKEKE-IHEJIRIKA, Philomina, *et al.* Re-envisioning Resilience from African Immigrants' Perspectives. **Canadian Ethnic Studies**, vol. 52 no. 3, 2020, p. 129-149. Project MUSE, doi:10.1353/ces.2020.0030. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/781096/pdf>. Acesso em: 30 ago. 2021.

OLIVEIRA, Kiusam Regina de. **Candomblé de Ketu e Educação**: Estratégias para o empoderamento da mulher negra. Tese (Doutorado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2008. Disponível em: https://teses.usp.br/teses/disponiveis/48/48134/tde-16062008-161253/publico/Kiusam_Regina_de_Oliveira_Capa.pdf Acesso em: 10. Ago. 2022.

OLIVEIRA, Rachel de Souza da Costa e. **Intolerância religiosa na escola**: uma reflexão sobre estratégias de resistência à discriminação religiosa a partir de relatos de memórias de adeptos da Umbanda. 2014. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) - Centro de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 2014. Disponível em: https://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/tesesabertas/1211327_2014_completo.pdf Acesso em: 20 ago. 2022.

OYĚWŪMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Tradução Wanderson Flor do Nascimento. 1 ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PAYNE, Yasser Arafat. Site of Resilience: A Reconceptualization of Resiliency and Resilience in Street Life–Oriented Black Men. **Journal of Black Psychology**. 2011; 37 (4): p. 426-451. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0095798410394178>. Acesso em: 29 ago. 2021.

PAZ, Francisco Phelipe Cunha. **Na Casa de Ajalá**: comunidades negras, patrimônio e memória contracolonial no Cais do Valongo: a “Pequena África”. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento, Sociedade e Cooperação Internacional) - Universidade de Brasília, Brasília, 2019a. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/35647> Acesso em: 07 set. 2022.

PAZ, Francisco Phelipe Cunha. Memória, a flecha que rasura o tempo: reflexões contracoloniais desde uma filosofia africana e a recuperação das memórias usurpadas pelo colonialismo. **Problemata**: R. Intern. Fil. v. 10. n. 2, 2019b. p. 147-166. Disponível em:

<https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/problemata/article/view/49127/28615>. Acesso: 02 set. 2020.

PESSOA, A. S. G.; KOLLER, S. H. Por uma retórica latino-americana sobre resiliência e educação. In: PESSOA, Alex Sandro Gomes; KOLLER, Silva Helena (Org.). **Resiliência & Educação** – perspectivas teóricas e práticas. 1 Ed. São Paulo: Vetor Editora, 2020.

PETTER, Margarida. A classificação das línguas da África. In.: PETTER, Margarida (Org.). **Introdução à linguística Africana**. São Paulo: Contexto, 2015. p. 49-85.

POLETO, M.; KOLLER, S. H. Resiliência: Uma perspectiva conceitual e histórica. In: DELL'AGLIO, D.D.; KOLLER, S. H.; YUNES, M. A. M. (Orgs.). **Resiliência e psicologia positiva**: Interfaces do risco à proteção. São Paulo: Casa do Psicólogo. 2006, p. 19-44.

PRESTES, C. R. S. **Feridas até o coração, erguem-se negras guerreiras**. Resiliência em mulheres negras: transmissão psíquica e pertencimentos. 2013. 175 f. Dissertação (Mestrado) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. Disponível em: https://teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47134/tde-31012014-091149/publico/prestes_corrigida.pdf. Acesso em 14 ago. 2020.

PRESTES, Clélia R. S. & PAIVA, Vera S. F. Abordagem psicossocial e saúde de mulheres negras: vulnerabilidades, direitos e resiliência1. **Saúde e Sociedade** [online]. 2016, v. 25, n. 3. P. 673-688. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sausoc/a/NFKSFWFdfv8pnW8vFR3BzQR/?lang=pt>. Acesso em: 29 ago. 2021.

QUEIROZ, Karla Geyb da Silva. **Convivendo com os orixás**: a trajetória religiosa de crianças adeptas ao candomblé e o contexto escolar. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015. Disponível em: <https://pospsi.ufba.br/pt-br/convivendo-com-os-orixas-trajetoria-religiosa-de-criancas-adeptas-ao-candomble-e-o-contexto-escolar> Acesso em: 02 nov. 2022.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad y Modernidad/Racionalidad**. Peru Indígena, Lima, v. 13, n.29, p.11-20, 1992. Disponível em: <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf> Acesso em: 06 nov. 2021.

_____. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.). **A Colonialidade do Saber**: eurocentrismo e Ciências Sociais. Trad. Júlio César Casarin Barroso Silva. 3. ed., Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 117-142. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2591382/mod_resource/content/1/colonialidade_e_do_saber_eurocentrismo_ciencias_sociais.pdf Acesso em: 03 set. 2021.

_____. "Raza", "etnia" y "nación" en Mariátegui: cuestiones abiertas. In: **Cuestiones y horizontes**: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires: CLACSO, 2014. p. 757-775. Disponível em:

<https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140424014720/Cuestionesyhorizontes.pdf>

Acesso em: 27 ago. 2021.

REASON, Peter. Political, Epistemological, Ecological and Spiritual Dimensions of Participation. **Studies in Cultures, Organizations and Societies**, 4, 1998. p. 147-167.

Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/10245289808523509>

Acesso em: 12 nov. 2021.

REID, J. **The Neoliberal Subject**: Resilience and the Art of Living Dangerously. Revista Pléyade, n. 10, p. 143-165, 2012. Disponível em:

<https://biblat.unam.mx/hevila/PleyadeSantiago/2012/no10/8.pdf>. Acesso em: 16 jul.

2021.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. **Alma Africana no Brasil**. Os Iorubás. São Paulo: Oduduwa, 1996.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. Por uma psicoterapia inspirada na sabedoria iorubá. In: Conselho Regional de Psicologia de São Paulo. **Psicologia, laicidade e as relações com a religião e a espiritualidade**. Volume 2: Na fronteira da psicologia com os saberes tradicionais: práticas e técnicas. São Paulo: CRP-SP, 2016a, p. 149 - 155. ISBN: 978-85-60405-32-9. Disponível em:

<https://www.crsp.org/uploads/impresso/107/ima5IVLKnMSn0R6iGfd-Y3HQrYs06ddZ.pdf> Acesso em: 03 nov. 2022.

_____. Carta de uma mulher branca. Relações étnico-raciais: um exercício de leitura iorubá. In: Conselho Regional de Psicologia de São Paulo. **Psicologia, laicidade e as relações com a religião e a espiritualidade**. Volume 2: Na fronteira da psicologia com os saberes tradicionais: práticas e técnicas. São Paulo: CRP-SP, 2016b, p. 181 – 186. ISBN: 978-85-60405-32-9. Disponível em:

<https://www.crsp.org/uploads/impresso/107/ima5IVLKnMSn0R6iGfd-Y3HQrYs06ddZ.pdf> Acesso em: 03 nov. 2022.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi; SÀLÁMÌ, Síríkù King. Omoluwabi, Alakoso, teu caráter proferirá sentença a teu favor! Valores pessoais e felicidade na sociedade iorubá. In: ANGERAMI, W. A. – Camón (Org.). **Psicologia e Religião**. São Paulo: Cengage Learning, 2008, p. 179-214. Disponível em:

<http://www.crsp.org.br/diverpsi/arquivos/2008-teu-carater-proferira.pdf> Acesso em: 12 de nov. 2022.

RIOS, Terezinha. A ética na pesquisa e a epistemologia do pesquisador. **Psicologia em Revista**, Belo Horizonte, v. 12, n. 19, p. 80-86, jun. 2006. Disponível em:

<https://periodicos.pucminas.br/index.php/psicologiaemrevista/article/view/245>. Acesso em: 20 out. 2022.

RÖHR, Ferdinand. Espiritualidade e Formação Humana. **Poiésis**, Tubarão, v. 1, n. esp., p. 53-68, 2011.

_____. **Educação e espiritualidade**: contribuições para uma compreensão multidimensional da realidade, do homem e da educação. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2013.

ROSA, Sabrina Hax Duro. **Aluno Cotista Racial Negro**: Possibilidades de Empoderamento por meio da aula de língua inglesa a partir do desenvolvimento da competência simbólica. 2019, 209 f. Tese (Doutorado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em letras, Centro de Letras e Comunicação, Universidade Federal de Pelotas, 2019. Disponível em: <https://guaiaca.ufpel.edu.br/handle/prefix/6417>. Acesso em: 14 ago. 2020.

RUFINO, L. **Pedagogia das Encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

RUFINO, Luiz. **Vence-demanda**: educação e descolonização. 1. ed.- Rio de Janeiro: Mórula, 2021.

RUFINO, Luiz. **Ponta-cabeça**: educação, jogo de corpo e outras mandigas. 1 ed. - Rio de Janeiro: Mórula, 2023.

RUTTHER, M. Resilience: some conceptual considerations. **Journal of Adolescent Health**, 14(8), 626-631, 1993. Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S1054139X9390196V>. Acesso em: 03 dez. 2022.

RUTTHER, M. Implications of resilience concepts for scientific understanding. **Annals of the New York Academy of Sciences**, 1094, 2006, p. 1-12. Disponível em: <https://nyaspubs.onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1196/annals.1376.002>. Acesso 10 ago. 2023.

RUTTHER, M. **Resilience, competence and coping**. Child. Abuse and Neglect, 31, 2007, p. 205-209. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/17408738/>. Acesso em: 10 ago. 2023.

SÀLÁMÌ, Síkírù (King). **A Mitologia dos orixás africanos**. Coletânea de àdùrà (rezas), ibá (saudações), oríkì (evocações) e orin (cantigas) usados nos cultos aos orixás na África. (Em iorubá com tradução para o português). Vol. I - Sàngó/ Xangô; Oya/Iansã; Òsun/Oxum e Obà/Obá. São Paulo, Ed. Oduduwa, 1990.

SÀLÁMÌ, Síkírù (King). **Cânticos dos orixás africanos**. São Paulo, Ed. Oduduwa, 1991.

SÀLÁMÌ, Síkírù (King). **Ogun**. Dor e júbilo nos rituais de morte. São Paulo, Ed. Oduduwa, 1997.

SÀLÁMÌ, Síkírù; RIBEIRO, Ronilda Iakemi. **Exu e a ordem do universo**. 2. Ed. São Paulo: Oduduwa, 2015. 483 p.

SALES JÚNIOR, Dário Ribeiro de. **Sobre olhar e aprender**: um estudo sobre o processo de aprendizado religioso das crianças candomblecistas. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais. Universidade Federal da Bahia – Salvador, 2013. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/13685/1/D%C3%A1rio%20Ribeiro%20de%20Sales%20J%C3%BAnior.pdf>. Acesso em: 19 jun. 2021.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nàgô e a Morte**: Pàde, Àsèsè e o Culto de Égun na Bahia. Traduzido pela Universidade Federal da Bahia. 13. Ed. - Petrópolis, Vozes, 2008.

SANTOS, Carlos Alberto Ivanir dos; DIAS, Bruno Bonsanto; SANTOS, Luan Costa Ivanir dos. **II Relatório sobre Intolerância Religiosa: Brasil, América Latina e Caribe**. 1. Ed. – Rio de Janeiro; CEAP, 2023. 264 p. Disponível em: <https://static.poder360.com.br/2023/01/relatorio-intolerancia-religiosa.pdf>. Acesso em 20 jan. 2023.

SARMENTO, Manuel Jacinto; MARCHI, Rita de Cássia. **Radicalização da infância na segunda modernidade: Para uma Sociologia da Infância crítica**. *Configurações*, 4 | 2008, 91-113. Disponível em: <https://journals.openedition.org/configuracoes/498>. Acesso em: 02 out. 2021.

SATO, Michèle; SENRA, Ronaldo. Estrelas e constelações aprendizes de um grupo pesquisador. **Ambiente & Educação** (FURG). v. 14, p. 139 - 146, 2009. Disponível em: <http://www.seer.furg.br/ambeduc/article/view/1613/741>. Acesso em: 22 mai. 2021.

SAVIANI, Dermeval. **História das ideias pedagógicas no Brasil**. 4. ed. Campinas, SP: Autores Associados, 2013.

SEVERINO, Antônio Joaquim. **Metodologia do trabalho científico**. 23.ed. São Paulo: Cortez, 2007.

SGANZERLLA, Evelin Sibebe Ramalho. **A pessoa negra frente à violência simbólica na escola**. 2020. 265 f. Tese (Doutorado em Teologia) - São Leopoldo - EST/ PPG, 2020. Disponível em: <http://dspace.est.edu.br:8080/jspui/handle/BR-SIFE/1062>. Acesso em 02 mar. 2022.

SILVA, M. L. F. da. **Resiliência Integral e juventudes periféricas: análise de uma experiência formativa no campo educacional** (Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco, CE. Programa de Pós-graduação em Educação, 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/34030>. Acesso em: 20 nov. 2022.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira**. 5. Ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). **Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. 1.ed. São Paulo: Editora da Universidade de SÃO Paulo, 2015.

SIMAS, Luiz Antonio. **Ogum: o inventor de ferramentas**. São Paulo: Arole Cultural, 2021.

SIMAS, Luiz Antonio. **Sonetos de Biroca & Poemas de Terreiro**. 1. ed. - Rio de Janeiro: José Olympio, 2022.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Fogo no Mato: a ciência encantada das macumbas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SIMAS, Luiz Antonio e RUFINO, Luiz. **Flecha no Tempo**. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

SIMAS, Luiz Antonio, RUFINO, Luiz; HADDOCK-LOBO, Rafael. **Arruaças: uma filosofia popular brasileira**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

SIMPSON, Leanne; KLEIN, Naomi. Dancing the World into Being: a conversation with Idle No More's Simpson. **Tabula Rasa** [online]. 2017, n.26, p.51-70. ISSN 1794-2489. Disponível em: <https://www.yesmagazine.org/social-justice/2013/03/06/dancing-the-world-into-being-a-conversation-with-idle-no-more-leanne-simpson>. Acesso em: 02 nov. 2022.

SMITH, Linda Tuhiwai. **A descolonizar las metodologías: investigación y pueblos indígenas**. Santiago: Lom Ediciones, 2016. 299 p.

SOCIETY, Church Missionary. **A Dictionary of the Yoruba Language**. [S. l.]: Oxford University Press, 1937 (A Dictionary of the Yoruba Language).

SOMÉ, Sobonfu. **O Espírito da Intimidade: ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar**. Tradução. São Paulo: Odysseus, 2007.

SOUSA, Kássia Mota de. **Entre a Escola e a Religião: desafios para as crianças de candomblé em Juazeiro do Norte**. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 2010. Disponível em: <https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/3396>. Acesso em: 02 ago. 2021.

SOUZA, Jessé. **Como o racismo criou o Brasil**. 1. ed. – Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2021.

SPENCE, Nicholas D. *et al.* Racial Discrimination, Cultural Resilience, and Stress. **Jornal canadense de psiquiatria**. Revue canadienne de psychiatrie vol. 61,5, 2016. 298-307. Disponível em: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4841285/>. Acesso em: 29 ago. 2021.

TARNAS, Richard. A new birth in freedom: a (p)review of Jorge Ferrer's revisioning transpersonal theory: a participatory vision of human spirituality. **The Journal of Transpersonal Psychology**, Vol. 33, No. 1 65, 2001. Disponível em: <https://www.ciis.edu/PCC/PCC%20Documents/PCC%20PDFs/tarnas%20reveiw.pdf>. Acesso em: 05 jun. 2021.

TAVARES, Claudia Mara de Melo. Como desenvolver experimentações estéticas para produção de dados na pesquisa sociopoética e abordagens afins? **Revista Pró-UniverSUS**. 2016. Jul./Dez.; 07 (3): 26-31 Disponível em: <http://editora.universidadedevassouras.edu.br/index.php/RPU/article/view/660> Acesso em: 09 set. 2021.

UNGAR, Michael. Resilience across Cultures. **The British Journal of Social Work**, Volume 38, Issue 2, February 2008, Pages 218–235, <https://doi.org/10.1093/bjsw/bcl343>. Acesso em: 20 out. 2022.

UNGAR, M. Families as navigators and negotiators: facilitating culturally and contextually specific expressions of resilience. **Fam Process**. 2010 Sep;49(3):421-35. doi: 10.1111/j.1545-5300.2010.01331.x. PMID: 20831769. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/20831769/>. Acesso em: 21 out. 2022.

UNGAR, M. **The social ecology of resilience**: Addressing contextual and cultural ambiguity of a nascent construct. *American Journal of Orthopsychiatry*, 81(1), 1–17. 2011. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1939-0025.2010.01067.x> . Acesso em: 20 ago. 2022.

UNGAR, Michael. **The social ecology of resilience**: a manual of theory and practice. Nova York, Springer, 2012.

UNGAR, Michael. Resilience and Culture: The Diversity of Protective Processes and Positive Adaptation. In: THERON, L. C. *et al.* (eds.). **Youth Resilience and Culture, Cross-Cultural Advancements in Positive Psychology**. Springer Science Business Media Dordrecht. New York London, 2015. Disponível em: https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-94-017-9415-2_4. Acesso em: 24 jul. 2020.

UNGAR, Michael. **What Works**: A Manual for Designing Programs that Build Resilience. 2018a. Disponível em: <https://resilienceresearch.org/files/WhatWorks-Ungar-WebVersion.pdf>. Acesso em: 16 jan. 2020.

UNGAR, Michael. Systemic resilience: Principles and processes for a science of change in contexts of adversity. **Ecology and Society**, 23(4), 34., 2018b. doi:10.5751/ES-10385-230434. Disponível em: https://www.psychologytoday.com/sites/default/files/ungar-systemic-resilience-ecology_society_2018.pdf. Acesso em: 03 mai. 2021.

UNGAR, Michael. (Excerpt from Change Your World). “Put down the self-help books. Resilience is not a DIY endeavour” Published in **The Globe and Mail**. May 25, 2019. Disponível em: <https://www.theglobeandmail.com/opinion/article-put-down-the-self-help-books-resilience-is-not-a-diy-endeavour/>. Acesso em: 04 jun. 2021.

UNGAR, M.; THERON, L. Resilience and mental health: How multisystemic processes contribute to positive outcomes. **The Lancet Psychiatry**, v. 7, n. 5, p. 441-448, 2019. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/31806473/>. Acesso em: 04 jun. 2021.

UNGAR, M. **Multisystemic Resilience**: Adaptation and Transformation in Contexts of Change. New York: Oxford University Press, 2021a.

UNGAR, Michael. **Working with children and youth with complex needs**: 20 skills to build resilience. 2. Ed. Routledge, 2021b.

VAN BREDÁ, A. D. A Critical Review of Resilience Theory and its Relevance for Social Work. **Social Work / Maatskaplikewerk**, vol. 54. (1), 2018. 1- 18. Disponível em: https://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0037-80542018000100002. Acesso em: 05 jun. 2021.

VANSINA, J. A tradição oral e sua metodologia. In: **História Geral da África v. 1: Metodologia e pré-história da África** /editado por Joseph Ki-Zerbo. – 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010, p. 139 - 166. Disponível em: <http://www.ammapsique.org.br/baixar/historia-da-africa-volume-um.pdf> Acesso em: 15 jan. 2022.

VEGA, Marta Moreno. (1999). The ancestral sacred creative impulse of Africa and the African diaspora: Ase, the nexus of the Black global aesthetic. *Lenox Avenue: A Journal of Interarts Inquiry*, 5, 1999, 45-57. doi:10.2307/4177077. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/4177077>. Acesso em: 23 nov. 2022.

VERGER, Pierre Fatumbi. “Notion de personne et lignée familiale chez les Yoruba”, in **la Notion de personne en Afrique Noire**. Paris: CNRS, 1973.

VERGER, Pierre Fatumbi. Noção de pessoa e linhagem familiar entre os iorubás. In: Moura, C. E. M. (Org.). **Saída de Iaô**. Cinco ensaios sobre a religião dos orixás. *Pierre Verger*. Salvador: Fundação Pierre Verger, Axis Mundi, 2002. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/pierre_verger_-_nacao_de_pessoa_e_linhagem_familiar_entre_os_iorubas.pdf. Acesso em: 22 out. 2022.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Advertências. In: SZTUMAN, R. (Org.). **Encontros Eduardo Viveiros de Castro**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2007. Disponível em: https://www.academia.edu/36525208/VIVEIROS_DE_CASTRO_Eduardo_Encontros_1. Acesso em: 02 out. 2022.

WALDMAN, M. O Baobá na paisagem africana: singularidades de uma conjugação entre natural e artificial. *África*, [S. l.], n. esp, p. 223-235, 2012. DOI: 10.11606/issn.2526-303X.v0iespp223-235. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/africa/article/view/102638>. Acesso em: 11 out. 2023.

WALSH, Catherine. Introducion - (Re) pensamiento crítico y (de) colonialidad. In: WALSH, C. **Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas**. Quito: Ediciones Abya-yala, 2005. p. 13-35. Disponível em: https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/7426/1/Walsh%20C-Pensamiento%20cr%C3%ADtico%20y%20matriz%20%28de%29%20colonial.pdf?fbclid=IwAR1SZ6HC_cYpQQSN3gKuE2zx_IRua-Dh6uvxaJnubVWotNkh9QnNb86fKhM. Acesso em: 02 jan. 2023.

WIREDU, Kwasi. As religiões africanas desde um ponto de vista filosófico. Tradução para uso didático de WIREDU, Kwasi. African Religions from a Philosophical Point of View In: TALIAFERRO, Charles; DRAPER, Paul; QUINN, Philip L. (eds.). **A Companion to Philosophy of Religion**. Second Edition. Malden; Oxford; West Sussex: Blackwell, 2010, p. 34-43, por Lana Ellen T. de Sousa. Revisão de Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/kwasi_wiredu_-_as_religi%C3%B5es_africanas_desde_um_ponto_de_vista_filos%C3%B3fico.pdf. Acesso em: 02 jan 2022.

WRIGHT, M. O. D.; MASTEN, A. S.; NARAYAN, A. J. Resilience Processes in Development: Four Waves of Research on Positive Adaptation in the Context of Adversity. In: GOLDSTEIN, S.; BROOKS, R. B. (Eds.). **Handbook of Resilience in Children**. Boston, MA: Springer US, 2013. p. 15-37. Disponível em: <https://experts.umn.edu/en/publications/resilience-processes-in-development-four-waves-of-research-on-pos>. Acesso em: 03 mar. 2022.

YASUI, M; DISHION, T. J.; STORMSHAK; E.; BALL, A. **Socialization of Culture and Coping with Discrimination Among American Indian Families: Examining Cultural Correlates of Youth Outcomes.** J Soc Social Work Res. 2015 Fall;6(3):317-341. doi: 10.1086/682575. Epub 2015 Jul 8. PMID: 28503256; PMCID: PMC5426859. Disponível em: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/full/10.1086/682575>. Acesso em: 02 jul. 2021.

OUTRAS REFERÊNCIAS

FREITAS -Vídeo “A felicidade deste mundo: O prazer da cultura”, 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4GD8bqQbn5Q>. Acesso em: 21 ago. 2021.

I Encontro Kitembo Wanderson Flor do Nascimento Filosofia e cuidar no terreiro. 2014. 1 vídeo (32min. 30s.). Publicado pelo canal Laboratório Kitembo UFF. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=PZ2f1TOPSx4>. Acesso em: 03 jun. 2023.

RODRIGUES, Ed. **Entidades denunciam racismo após pastor demonizar imagens de religião afro.** UOL, 31 de julho de 2021. Disponível: <<https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2021/07/31/peentidades-denunciam-racismo-apos-pastor-associar-religiao-afro-a-demonio.htm>>. Acesso em 11 de novembro de 2022.

UNICEF. **Nos últimos 5 anos, 35 mil crianças e adolescentes foram mortos de forma violenta no Brasil, alertam UNICEF e Fórum Brasileiro de Segurança Pública.** Unicef.org., 2021. Disponível em: <<https://www.unicef.org/brazil/comunicados-de-imprensa/nos-ultimos-cinco-anos-35-mil-criancas-e-adolescentes-foram-mortos-de-forma-violenta-no-brasil>>. Acesso em 13 de maio de 2022.

GLOSSÁRIO

A

Àbíkú s. Abiku. A palavra *àbíkú*, composta de *a bi ku* (nascido para morrer) ou de *a bi o ku* (o parimos e ele morreu), designa crianças ou jovens que morrem antes de atingir a idade adulta, adultos que morrem antes dos pais e adultos que morrem antes de completar seu ciclo existencial. Há dois tipos de *àbíkú*: os *àbíkú-omódé*, que morrem ainda na infância, e os *àbíkú-àgbà*, que morrem jovens ou adultos. Considera-se que os abikus estabelecem *ójó orí* com a Sociedade Abiku, ou seja, o pacto de retornarem ao orun ao atingir determinada idade.

Àdà s. Cutelo, facão.

Àdùrà s. Oração, súplica, petição, reza. Expressão de algo que se deseja obter ou de um objetivo que se pretende alcançar, considerada excelente veículo do axé, o poder de realização. Visa propiciar as graças dos orixás e dirige-se aos elementos por eles dominados. Através de seu uso são feitos pedidos a um orixá e procura-se agradá-lo, aplacar sua ira ou pedir-lhe que volte sua fúria contra inimigos. Dirigida também aos ancestrais, para que afastem da comunidade as doenças, as intrigas e a má sorte. Em cerimônias, como batizados e casamentos, é verbalizada pelos anciãos. Como o intuito é de atrair o axé, aos anciãos, sacerdotes e pais fica reservado o principal papel de sua entoação.

Agbèdédolá s. Nome dado a devotos de Ogum. Significa *A forja transformou minha vida em prosperidade*.

Àgò s. Gaiola para aves; pedido de licença para entrar em casa.

Àgbà s. Anciã. Epíteto de Iyami Oxorongá.

Àiná s. Nome pessoal dado à criança nascida com o cordão umbilical à volta do pescoço.

Àjàlá s. Orixá responsável, ao lado de Oxalá, por modelar os oris dos seres.

Àjé s. Mulher iniciada no culto a Iyami Oxorongá; mulher dotada de poderes especiais que os utiliza para praticar tanto o bem quanto o mal. As *Àjé Funfun* trabalham especialmente para o bem, enquanto as *Àjé Pupa* trabalham especialmente para o mal. Epíteto de Iyami Oxorongá.

Ajogún s. Seres míticos que estabelecem a comunicação entre os mundos visível, *aiyé*, e invisível, *orun*. Alimentam-se do ebó, absorvendo as energias indesejáveis associadas aos problemas, e transportam o axé dos orixás. Sua ação é de mão dupla: levam as energias deletérias próprias dos problemas e trazem o axé dos orixás.

Akòkò s. NEWBOULDIA LAEVIS, Bignoniaceae. Árvore sagrada cujas folhas são usadas na consagração de reis e em vários rituais de culto aos orixás.

Àkọsẹ̀jayé s. Primeiro jogo divinatório realizado logo após o nascimento de uma criança para o conhecimento de seu destino. Através desse jogo os pais ficam sabendo quais são as energias favoráveis e as desfavoráveis e recebem orientações a respeito de como proceder para que ela tenha uma vida bem-aventurada.

Alanú s. *Aquele que é generoso; aquele que sente a dor do outro* (que com ele compartilha a sua dor). Este vocábulo pode ser traduzido por compaixão, benevolência.

Aláṣẹ s. Portador do axé; Guardião do Axé. Ancestrais, babalaôs, babalorixás, ialorixás, *oba*, *oṣó*, *àjẹ* e *oníṣẹ̀gùn* são chamados de *aláṣẹ*. Todo iniciado adquire, através do processo iniciático, a condição de portador do axé de seu orixá.

Alákòso s. Diretor, superintendente, presidente.

Àmúlù Odù, Ọmọ Odù s. Odus Menores. O *corpus* literário de Ifá é composto de 16 odus maiores ou principais – *Ojú Odù* - e 240 odus menores - *Ọmọ Odù* ou *Àmúlù Odù* - que, somados aos maiores, perfazem um total de 256 conjuntos de poemas. Os *Ọmọ Odù*, literalmente, *criança/filho do Odu*, são considerados filhos dos odus maiores, sendo seus nomes compostos pelos nomes dos principais, dos quais "herdam" características. Os odus, sejam maiores ou menores, são considerados divindades.

Ará s. Corpo, membro, tronco, substância, casco de navio; trovão, raio.

Àṣẹ, Á ṣẹ s. Axé. Poder de realização; força vital, valor supremo, determinante do ideal de viver forte no plano material e social. Enquanto energia, pode ser obtida ou perdida, acumulada ou esgotada, bem como transmitida. Seu acúmulo manifesta-se física e socialmente como poder, e seu esgotamento como doença física ou adversidades de toda ordem. A expressão *Á ṣẹ* significa assim seja, o que está sendo afirmado ocorrerá, acontecerá, assim será.

Aiyé s. Aiye. Mundo, universo; globo terrestre, espaço terrestre, planeta terra; dimensão física da existência; humanidade. Refere-se também aos bruxos, às bruxas e às fontes de conhecimento do sagrado.

Àjàlá s. Orixá responsável, ao lado de Oxalá, por modelar os oris dos seres.

B

Báálẹ s. Saudação à Iemanjá.

Babaláwo s. Babalaô. Literalmente, Senhor do segredo. Sacerdote de Orunmilá, divindade iorubá da Sabedoria. Sacerdote que tem conhecimento e autoridade para realizar o jogo oracular de Ifá. Para tornar-se babalaô são necessários, pelo menos, de doze a dezesseis anos de estudos intensos. Não confundir com babalorixá, nome atribuído ao sacerdote dos demais orixás.

Bàbálórìṣà, bàlálóṣà s. Babalorixá. Sacerdote de orixá (de todos os orixás, exceto Orunmilá).

Borí, bọrí s./v. Bori. Ritual de alimentar o ori, essência vital que responde pelo destino humano. Ritual de busca de equilíbrio realizado para que as pessoas tenham mais sorte e bem-estar na vida.

E

Èwò s. Ewó. O que é interdito, interdição, quizila (de *quijila*, vocábulo banto). As interdições são relativas, entre outros elementos, à alimentação, a cores de vestuário e a condutas. Os babalaôs dizem *Èwò ki n paní, nṣe lo npan ni laṣo*, que significa *ewó não mata, mas rasga a roupa* (não mata, mas atrasa a vida). Algumas recomendações de ewó são definitivas e outras, temporárias.

Egúngún, Egún, Bàbá-Ègún s. Egungun. Designa ao mesmo tempo um orixá e uma corporação de seres espirituais, assim como o culto aos ancestrais masculinos e sua instituição mais importante. Uma vez por ano, ou em ocasiões especiais, cada família deles devota os evoca e eles caminham pelas ruas da cidade, abençoando as pessoas e recebendo presentes. Também participam dos rituais de iniciação em alguns orixás.

Elédùnmàrè, Elédùmarè, Èdùmàrè, Olódùnmàrè, Olúwa, Ọlọrí, Ọlọrun, Ọlọfin, Ọlọfin-Ọrun e Oríṣe s. Eledunmare, o Ser Supremo, o Pré-Existente.

Èré igbó, Aráagbó, Egbé, Egbé Aráagbó s. Egbé Aragbô. Habitante da floresta; Habitante do além; Sociedade dos Espíritos Amigos; Sociedade dos Amigos Espirituais. Designa, ao mesmo tempo, um orixá e uma corporação de seres espirituais. Orixá protetor dos abikus, cultuado para que não tenham morte precoce ou violenta. A floresta é sua morada. As pessoas costumam se referir a eles dizendo *Egbé mi, Minha Sociedade* ou *Meus Companheiros*.

Erelú s. Mulheres portadoras do axé de Iyami Oxorongá que dirigem a Sociedade Geledé.

Èṣù s. Exu. Um dos orixás primordiais. Orixá da ordem, da disciplina e da organização. Mensageiro dos orixás e veiculador do axé das divindades. Sendo o *inspetor dos rituais*, recebe atenções antes do início de todo ritual. Em grande parte da literatura disponível Exu é apresentado como um ser ambíguo, entidade neutra entre o bem e o mal ou, ainda, como simultaneamente bom e mau. Caracterizado como grande estrategista, com inclinação para o lúdico, sua fidelidade à palavra e à verdade, seu bom senso, sua ponderação e seu discernimento lhe conferem a capacidade de julgar com justiça e sabedoria.

Èṣùmàrè, Òṣùmàrè s. Exumarê. Orixá que, sendo patrono destas áreas, favorece as comunicações, as transformações, a estética, a defesa pessoal e a magia.

Ewa, Yewa s. Ewá. Esta *labá, Mãe Anciã* ou *Mãe Idosa e Respeitável*, é diretamente relacionada às Iyami Oxorongá. Guerreira, detentora de poderes mágicos e de poderes de cura e de transformação. Maternal e acolhedora, possui ouvido atento ao sofrimento humano, visando transformar dores em alegrias. Voltada para as atividades

manuais, dotada de muita criatividade e grande senso estético, também é chamada de *Yewa*, a *Mãe que sempre existirá*.

Ẹ

Ẹbọ s. Ebó. Oferenda ou sacrifício cujo objetivo é remover ocorrências indesejáveis, prevenir contra tais ocorrências e atrair o bem-estar. Designa também atos litúrgicos.

Ẹgbé s. Companhia, reunião, partido, grupo, festa, coro, sociedade, corporação, grêmio, associação, fraternidade, camarada, igual.

Ẹgbé-Aráagbó, Aráagbó, Ẹgbé, Èré igbó s. Ẹgbé Aragbô. Habitante da floresta; Habitante do além; Sociedade dos Espíritos Amigos; Sociedade de Amigos Espirituais. Designa, ao mesmo tempo, um orixá e uma corporação de seres espirituais. Esta irmandade é constituída pelos *Ẹgbé aiye*, *amigos do mundo visível*, e pelos *Ẹgbé orun*, *amigos do mundo invisível*, também chamados de *amigos espirituais*. Orixá protetor dos abikus, cultuado para que não tenham morte precoce ou violenta. A floresta é sua morada. As pessoas costumam se referir a eles dizendo *Ẹgbé mi*, *Minha Sociedade* ou *Meus Companheiros*.

Ẹgbé Egúngún s. Sociedade Egungun. Instituição dedicada ao culto aos ancestrais masculinos.

Ẹgbé Ẹlẹye s. Sociedade das Senhoras dos Pássaros. Promove reuniões de iniciadas em Iyami Oxorongá em encruzilhadas ou em copas de árvores nas quais é permitida somente a participação de mulheres capazes de transmutação. Nelas são compartilhados conhecimentos, depois de estabelecido um pacto de fidelidade absoluta que não poderá ser quebrado jamais.

Ẹgbé Gèlèdè s. Sociedade Geledé. Integrada tanto por homens quanto por mulheres, cultua as Iabás ou Iyami Oxorongá e os aspectos coletivos do poder ancestral feminino. Tem como finalidades propiciar a expressão de poderes místicos femininos, favorecer a fertilidade e a fecundidade, reiterar normas sociais de conduta e atrair o axé. A sociedade é dirigida pelas erelú, mulheres detentoras dos segredos e poderes de Iyami Oxorongá.

Ẹlédá, Ẹlédàá s. Eledá. Essência vital do homem, responsável por seu destino; destino pessoal, intimamente relacionado a *orí inú* (a cabeça interior ou essência). Epíteto de Eledunmare: significa *Criador*, *Ser Supremo*, *Pré-Existente*. Epíteto também de Oxalá: significa *Criador*.

Ẹlẹ̀rì-ìpín s. A Testemunha (testemunha da escolha humana de destino). Epíte de Orunmilá.

Ẹlẹ̀mí s. Senhor dos espíritos. Um dos nomes de Eledunmare.

Ẹmí s. Vida, fôlego, espírito, alma, sopro vital. Intimamente relacionado à respiração, não se reduz a ela. Por ocasião da morte de uma pessoa se diz que *ẹmí* se foi.

Epo s. Óleo de dendê ou qualquer tipo de óleo.

Èsẹ s. Poemas, geralmente breves, associados aos *odu -Ifá*; fila, fileira, ordem, sequência.

F

Fiwéra v. Simpatizar, colocar-se no lugar do outro e compreender seus sentimentos.

I

Ìbà s. Saudação, evocação. Forma de saudação orixás, ancestrais, mestres e anciãos. Antes de qualquer oferenda a um orixá, por exemplo, antes mesmo da entoação de seus orikis, realizam-se as saudações. Têm por finalidade a obtenção de auxílio e proteção de forças para realização do destino humano. Espera-se através desse gesto de respeito, favorecer o acesso à força vital. Quando dirigidas aos mais velhos constituem sinal de respeito, e quando dirigidos aos ancestrais solicitam permissão para iniciar algo.

Ìbéji, Èjirẹ s. Crianças gêmeas; orixá que protege essas crianças. *Ìbéji*, palavra formada a partir de *ìbí* (parir) e *ẹjì* (dois), significa *Parir dois* ou *Gestação dupla*, indicando, pois, o nascimento de gêmeos. A primeira criança a nascer recebe o nome de *Táíwò*, *Aquele que vai conhecer a vida* ou *Primeiro a chegar*: é a criança mais nova. A segunda criança a nascer recebe o nome de *Kéhindé*, *Segundo a chegar*: é a criança mais velha. Isto é, a segunda criança a nascer é espiritualmente mais velha e, portanto, hierarquicamente superior à que nasceu antes dela. Se a mãe dos gêmeos tiver um parto posterior a este, a terceira criança receberá o nome de *Ìdòwú*. No Brasil *Ìbéji* é sincretizado com Cosme e Damião.

Ìdàríjì s. Perdão, remissão, absolvição.

Ìdòwú s. Nome dado à criança nascida logo após um parto de gêmeos. Significa *Equilíbrio das crianças Ibêji*.

Ifá s. Orunmilá; Orunmilá-Ifá, divindade iorubá da sabedoria. A palavra *Ifá* designa também o jogo divinatório de *Ifá*, realizado exclusivamente por babalaôs, sacerdotes desse orixá. A raiz *fa* (acumular, abraçar, conter), indica que todo o conhecimento tradicional iorubá acha-se contido no *corpus* literário de *ifá* (*Odù Corpus*), estreitamente relacionado ao jogo.

Ifẹ, Ilẹ-Ifẹ s. Cidade sagrada da Nigéria, lugar de origem da humanidade, segundo os iorubás; subgrupo étnico iorubá que habita esta cidade; cidade governada por *Ifá*.

Igi s. Árvore sagrada utilizada para confeccionar as máscaras de *Gueledé*. Epíteto de *Gueledé*, relacionado a essas máscaras.

Igbá-odù, Igbádù s. Etimologicamente, *cabaça do odu*. O nome designa uma divindade - *Igbá-Odù*, aquela que reúne o *axé* (força vital) de todos os *Odus*. É

simbolizada por uma ou várias cabaças que contêm objetos sagrados. Divindade temida, símbolo do céu e da terra em sua união fecunda e detentora suprema do conhecimento de Orunmilá.

Ìgbàgbò s. Crença, fé, convicção absoluta, fidelidade inabalável.

Ìgbékèlè v. Dependere; entregar-se confiantemente.

Ìlawò s./v. Generosidade, liberalidade; ato de ser generoso, de abrir a mão.

Ìlàyà s. Coragem; preparado mágico-medicinal que torna uma pessoa mais corajosa.

Ilé s. Casa, lar, residência, domicílio.

Ìlẹ̀kẹ̀ s. Colar, contas de colar, pérolas

Imalẹ̀ s. Seres veneráveis, divindades, orixás. Palavra provavelmente originária da contração de *ẹ̀mọ́-tí-mbẹ̀-n'ílẹ̀*, que significa seres superiores na terra. Cada orixá possui atributos, qualidades e características próprias.

Ìlù s. Tambor.

Ìmore, ọ̀pẹ̀, íṣọ̀pẹ̀ s. Agradecimento, gratidão.

Ìmọ̀ iwà ara ẹ̀ni s. Noção de limite.

Ìnúrere s. Barriga boa, bom estofo, boa interioridade, boa essência; benevolência, bondade, amabilidade, generosidade.

Ìpín orí s. Destino: a sina do ori.

Ìràwọ̀-Àkódá s. *Primeira estrela a ser criada; Primeiro poder a ser criado; Organizador do caos que precede a criação; Primogênito; Alicerce de tudo o que existe; Primórdio; Aquele que vinga mais; Aquele que é maior que os demais; Aquele que influencia os demais.* Epíteto de Exu. Todas essas ideias associam-se à ideia de primordial. Sendo a hierarquia um elemento fundamental na sociedade iorubá, e cabendo a liderança aos mais velhos, a Exu compete liderar os demais orixás, por sua senioridade, sua condição neutra e sua capacidade de promover o que é justo.

Ìrúnmalẹ̀, Ìrúnlẹ̀ s. As inúmeras forças veneráveis da terra; os orixás. Ver *imalẹ̀*.

Ìtàn s. Lenda, história, conto, narração, mitologia. Os itans são narrativas, acontecimentos míticos e históricos que integram os odus de Ifá.

Ìtàn Orí s. Itan dedicado ao orixá Ori ou ao ori dos seres.

Ìwá s. Aquele que tem caráter e personalidade (e influencia o caráter e a personalidade das pessoas através do fortalecimento de suas virtudes). Designa também caráter, conduta, personalidade, atitude, comportamento, disposição, procedimento.

Ìwá-búrurú, Ìwá burúkú s. Maldade, perversidade, iniquidade; pessoa de mau caráter e personalidade perturbada.

Ìwá-pẹ̀lẹ̀ s. Bondade, gentileza.

Ìyálàṣẹ s. Matrona; cozinheira-chefe, a responsável pelas comidas feitas aos orixás.

Ìyá, yèyè s. Mãe

Ìyá-Agbà, Ìyagbà s. Iabá, Mãe(s) Anciã(s), Venerável(is) Mãe(s) Anciã(s). Epíteto de Iyami Oxorongá. Refere-se à ancestralidade feminina. Grupo de mulheres dedicadas às Iyami; matrona, mulher idosa, avó, sábia anciã.

Ìyálóde s. JATROPHA CURCAS, Euphorbiaceae. Pinhão branco, pinhão paraguaio. Senhora da alta sociedade, primeira-dama de uma cidade ou de um vilarejo. Epíteto de Oyá.

Ìyálórìṣà s. Ialorixá. Sacerdotisa do culto aos orixás.

Ìyámi Òṣòròngà s. Iyami Oxorongá. Minha (s) Mãe(s) ou Zeladora(s); Minha(s) Mãe(s) Oxorongá; Mães Feiticeiras; Poder Ancestral Feminino; Poder Genitor Feminino. Todos os ancestrais femininos, as *Ìyagbà* ou *Ìyámi*, têm sua instituição em sociedades como *Egbé Eleye*, *Egbé Ògbóni* e *Egbé Gèlèdè*, consideradas secretas pelo fato de os seus conhecimentos serem compartilhados no interior do grupo e transmitidos apenas a iniciados. As Iyami Oxorongá representam o poder ancestral feminino e os elementos místicos da mulher em seu duplo aspecto: protetor e generoso, perigoso e destrutivo. Todos os orixás femininos são detentores deste poder. Símbolo feminino por excelência, representam a força mais antiga da terra e já existiam muito antes do surgimento da própria humanidade. Essas matriarcas sagradas e veneráveis, guardiãs da força vital do homem, fazem parte do universo dos orixás de tal modo que não se pode cultuá-los sem sua presença. As mulheres são o grande símbolo de Iyami Oxorongá.

J

Jàkúta s. A primitiva divindade dos raios, relâmpagos e trovões.

K

Kékeré adj. Pequeno, júnior, mais novo.

Kéhindé s. Nome dado ao caçula dos gêmeos. Entre os gêmeos este irmão, que nasce em segundo lugar, é o espírito mais velho. Vemos nos versos que *Táyé Lolú* (*Táíwò*) segue na frente e *Kéhindé*, devagarinho, vem atrás. *Táíwò*, o irmão mais novo, significa literalmente Vai experimentar a vida e *Kéhindé*, o mais velho, é literalmente O último a chegar.

L

Láaróyè s. Aquele que é louvável, cujo nome é sempre lembrado e confere sentido à vida. Epíteto de Exu; forma de saudá-lo evocando seu poder de comunicação e sua função de comunicador.

Layà v. Ter coragem, ser corajoso.

M

Màriwò s. ELAEIS GUINEENSIS, Palmae. Palmeira, dendezeiro, palmas de dendezeiro. Segundo os mitos, era o que Orunmilá, Ogum e alguns outros orixás vestiam quando viviam na terra. Um dos símbolos de Ogum, essas palmas são usadas como roupa e colocadas em seu assentamento.

N

Nana Bùrúkù s. Nanã Buruku. Deus, entre os ewe e os fon da República do Benin (Daomé); este nome, em sua origem, significa *Deus Antigo*. Entre os iorubás, considerada particularmente poderosa por ser filha do próprio Ser supremo, é chamada também de *Ọmọ́lú*, contração de *Ọmọ* (filho) e *Oluwa* (Deus), o que significa *Filho de Deus*. Na., raiz proto-sudânica ocidental, significa mãe. Adotada pelos *ẹgba* sob o nome *Buruku*, veio a ser cultuada pelos iorubás como divindade, e não como o Ser Supremo; entre eles o aspecto masculino do orixá é chamado *Buruku* e o aspecto feminino é chamado *Ọmọ́lú*.

O

Obi s. COLA ACUMINATA, Sterculiaceae. Obi, noz de cola. Pequeno fruto de uso alimentar e sagrado. Um dos itens mais importantes do culto aos orixás, sendo indispensável em qualquer ritual. É usado em oferendas e como recurso divinatório. Uma de suas espécies é o *obi àbàtà*, que geralmente possui três ou quatro gomos e, raramente, seis gomos. Detentor de axé, pode ser comido e oferecido aos orixás. Outra espécie é o *obi gbànjá*, com apenas dois gomos, não utilizado em oferendas.

Òdodo s. Verdade, justiça, direito, equidade.

Odù s. Odu. O *corpus* literário de Ifá se compõe de um total de 256 odus, classificados em 16 odus maiores, *Ojú Odù*, e 240 menores, *Ọmọ Odù* ou *Àmúlù Odù*, compondo um total de 4.096 (16 x 16 x 16) poemas que servem de suporte para a interpretação oracular. Os odus são, simultaneamente, divindades que estabelecem relações hierárquicas entre si. Por ocasião do processo iniciático o babalaô, através do jogo divinatório, procura conhecer o odu de nascimento do iaô, que passará a cultuar também o orixá relativo a esse odu, respeitando os *ewo* (quizilas, interdições) por ele prescritos. O odu de nascimento orienta o iaô quanto ao seu destino, nos mais diversos âmbitos.

Odùdùwà, Oduà s. Oduduwa. Criador, Senhor da justiça. Considerado o Pai das dinastias iorubás, o Patriarca dos iorubás.

Ògún s. Ogum, divindade civilizatória associada à guerra, à caça, à agricultura, à forja e à generosidade.

Òjiji s. Sombra, lugar sombreado. Representação visível da essência espiritual; acompanha o homem durante toda sua vida e morre junto com ara, o corpo físico, embora não seja enterrado com ele.

Ojú Odù s. Odus principais, odus maiores.

Olódunmarè s. Um dos nomes do Ser Supremo.

Olórí s. Líder de um grupo. Literalmente, *donos dos oris, senhor dos oris*. Senhor de tudo o que é vivo. Um dos nomes do Ser Supremo. O vocábulo designa líderes, que se responsabilizam pela vida de grupos, apoiados nas recomendações oraculares e realizando os ebós necessários ao progresso coletivo.

Olotó, olóòtó adj. Honesto, leal, verdadeiro.

Oníbodè Ọrun s. Funcionário de alfândega ou de fronteira; carregador que atua na entrada de uma cidade; porteiro, supervisor.

Onísègùn s. Médico; praticante de *òògùn*, médico tradicionalista.

Onísúùrù, onípamóra s./adj. Pessoa paciente, tolerante, calma: o dono da paciência.

Òògùn s. Prática terapêutica que associa recursos de medicina e de magia.

Ọrí s. Banha de origem vegetal muito usada nos rituais de orixá para atrair equilíbrio. É também alimento de alguns orixás, entre os quais Oxalá e Ajê. Em preparados medicinais é usada como calmante.

Orí s. Ori. Cabeça, origem. Designa, ao mesmo tempo, um orixá e a cabeça física dos seres, símbolo de *orí inu*, que constitui a essência de cada ser. Divindade pessoal, cultuada entre outras, Ori é, de fato, o mais importante dos orixás do panteão iorubá, pois seja qual for o empenho de outras divindades em favor de determinada pessoa, ela somente receberá o que for sancionado por seu ori. Predestinação; essência humana responsável pelo caráter e pela personalidade;

Orí burúkú s. O mau ori.

Orí inú s. Cabeça interior. A grande responsável pelo destino pessoal, tanto pelas oportunidades quanto pelas dificuldades existenciais.

Orí pípé s. O ori equilibrado: ori que, dotado da capacidade de discernir, favorecerá a prática da justiça.

Orí rere s. O bom ori.

Oríkì, oki s. Composto de orí, cabeça, e kì, saudar, o vocábulo oríkì, é uma saudação ao ser, uma evocação, que faz referência à origem desse ser, suas qualidades e seus ancestrais. Dessa forma são saudados os orixás, as pessoas e os animais. Geralmente os vocábulos orikis incluem descrições de características e feitos do ser saudado.

Orilẹ s. Nome de família, sobrenome.

Orin s. Cantiga. Formas brandas de louvação, empregadas nas festas e celebrações realizadas em homenagem aos orixás. Carregam parte da carga informativa dos oríkì (evocações) e representam um ponto intermediário entre a exortação dos poderes do orixá contidos nos *ádúrà* (rezas) e a musicalidade dos orikis. Podem ser entoados

oralmente ou por tambores falantes. Possuem, como os orikis, valor documental por registrarem aspectos profanos e sagrados da vida dos iorubás. Veiculam ensinamentos através do canto, sempre acompanhado pelo som de tambores falantes.

Òrìṣà s. Orixá. O termo designa todas as divindades iorubás.

Òrìṣà Àlá, Òrìṣà-àlá s. *Orixá de vestes brancas* (orixá que aprecia a cor branca, a pureza e a limpeza). Epíteto de Oxalá.

Òrìṣé s. *Fonte de origem dos oris* (fonte da qual se originam os seres; origem de todos os seres). Epíteto de Eledunmare.

Órógbó s. GARCINIA KOLA, Guttiferae. Orobô. Amargosa noz de cola. Bastante utilizada para mascar, e também como elemento indispensável nos rituais sagrados.

Orúkọ, okọ s. Nome.

Orúkọ-Àbísọ s. Nome atribuído a uma criança em função de características familiares: sua ancestralidade, orixás cultuados pela família, profissões exercidas por esse grupo familiar.

Òrìṣánlá, Òrìṣà-àlá, Òrìṣàlá s. *Grande Orixá, Orixá da Pureza*. Epíteto de Oxalá.

Oṣálá, Òrìṣánlá s. Oxalá, orixá primordial, modelador dos corpos humanos.

Oṣàlùfọn s. *Orixá da paz do reino de Ifón*. Epíteto de Oxalá.

Òṣó s. Bruxo, feiticeiro; homem iniciado no culto a Iyami Oxorongá.

Òtítọ, òótọ, otọ s. Honestidade; verdade.

Owó s. Dinheiro.

O

Ọba s. Rei, monarca, soberano; orixá; localidade iorubá onde se cultua Oxalá.

Ọbalúwayé s. Obaluaiê, orixá da enfermidade e da cura; orixá da terra e de tudo o que há nela. Contração de *Ọba-olúwa-aiyé*, Rei que é o Senhor da Terra.

Ọbàtálá, Òrìṣánlá s. Obatalá, Orixalá, dois dos nomes de Oxalá, o modelador dos corpos humanos. *Òrìṣánlá* significa O Grande Orixá. *Ọbàtálá* é contração de *Ọba-tí-o-nlá*, O Rei que é grande, ou de *Ọba-tí-là*, Rei em vestes brancas ou Rei da Pureza.

Ọbẹ s. Faca, canivete.

Ọdàrà s. Benevolente, Bom, Belo, Razoável; Aquele que realiza o bem e promove essas qualidades nas pessoas. Epíteto de Exu.

Ọdẹ s. Caçador. Epíteto de Oxóssi, divindade da caça.

Ọgbón s. Senso, arte, esperteza, astúcia, sabedoria; sensatez, discernimento.

Ọjá s. Faixa, cinto, cinta, banda, lenço de cabeça, tira de pano utilizada para amarrar a roupa.

Ọjọ s. Dia, data, tempo, ciclo, fase.

Ọjọ orí s. Pacto que os abikus estabelecem com a Sociedade Abiku para retornarem ao céu ao atingirem determinada idade.

Ọkàn s. Alma, espírito, consciência; o coração, considerado a sede da inteligência e do pensamento intuitivo e a fonte de toda ação.

Ọlógbòn s. Homem sábio; pessoa dotada de discernimento, bom senso, astúcia e sabedoria.

Ọlórẹ adj. Bondoso, generoso: dono da bondade.

Ọlórún s. Senhor do Céu. Um dos nomes do Ser Supremo.

Ọlọyàyà s. *Dono da simpatia*: pessoa alegre, bem-humorada, vivaz, animada, simpática, sociável.

Ọmọ s. Criança, prole, progênie; servidor; caroço de fruto; semente.

Ọmọ-jóbí int. Expressão denotativa da alegria de possuir lbêji.

Ọmólú s. Nome de Nanã Buruku que faz referência a seus aspectos femininos.

Ọmólúwàbí s. Cavaleiro, pessoa educada ou distinta.

Ọmọ Odù, Àmúlù Odù s. Odus Menores. Literalmente, *Filhos dos Odus* (Maiores).

Ọpá ọsoro s. Cetro dedicado a alguns orixás.

Ọrun s. Orun. Plano suprassensível; firmamento, céu.

Ọrunmilà s. Orunmilá. Contração de *Orun-l'omo-a-ti-la*, Somente o céu conhece os meios de libertação, ou *Orun-mo-ola*, Somente o céu pode libertar. Divindade primordial, oráculo divino, divindade da sabedoria. Orixá primor que trouxe para a terra o sistema divinatório de Ifá. As palavras **Ọrunmilà-lfá** designam a divindade, enquanto Ifá designa, simultaneamente, a divindade e o sistema divinatório a ela associado.

Ọsányìn s. Ossaim. Orixá do reino vegetal que tem domínio sobre a magia, a medicina e a cura com plantas. Orixá da essência do mundo vegetal. Como Exu, é companhia indispensável de Orunmilá. Assim como as plantas, possui uma única perna. O bastão de ferro forjado que lhe pertence, com a representação de galhos e pássaros, não pode ser guardado em posição horizontal, nem pode cair.

Ọsẹ s. Dia consagrado às divindades; feriado; período entre um dia santo e o outro; semana; dia dedicado à oferenda realizada aos orixás a intervalos regulares.

Ọsun s. Oxum, orixá dos rios e das águas doces, do amor, dos metais nobres, da fertilidade e da prosperidade.

Ọ̀ṣọ̀ṣì, Ọ̀ṣọ̀wùsì s. Oxóssi, orixá da caça, da guerra e da estratégia, patrono dos caçadores. Filho e aprendiz de Ogum nas artes da caça e da guerra.

Oya s. Oyá. Esposa de Xangô a quem o Rio Níger foi dedicado; orixá dos ventos, das tempestades, da coragem, da ousadia. Iansã. A palavra *Iansã* talvez derive da expressão **Oya Mesan** (Oyá das nove partes). O número nove está intimamente ligado a ela, como se pode constatar em seus mitos.

Ọ̀yàyà s. Alegria, bom humor, vivacidade, animação, simpatia, sociabilidade.

Ọ̀yọ́ s. Cidade na qual Xangô reinou.

P

Pípé adj. Perfeito, completo.

S

Surù s. Paciência.

Ş

Şàngó s. Xangô, orixá dos raios e trovões, divindade da justiça.

T

Táíwò s. Nome dado à primeira das crianças gêmeas a nascer. *Táíwò*, literalmente Vai experimentar a vida, é o espírito mais novo, que chega primeiro à terra para abrir caminho a seu irmão espiritualmente mais velho e, portanto, mais respeitável. *Táyé Lolú* ia à frente e *Kéhindé*, devagarzinho, atrás. *Kéhindé*, literalmente, o último a chegar, é o espírito mais velho, que nasce como caçula dos gêmeos.

Tọ̀ọ́ idáńíjì v. Pedir perdão.

Y

Yemoja s. Iemanjá. Em alguns mitos apresentada como esposa de *Orayan*, descendente de Oduduwa e fundador mítico de *Oyó*, de quem teria concebido Xangô, é considerada mãe de muitos outros orixás, entre os quais Ogum e Oxum. Seu nome, constituído de *Ye* (Mãe), *ọ̀mọ́* (Filho) e *ẹ́ja* (peixe), significa Mãe dos filhos peixes. Iemanjá, mais relacionada ao poder genitor do que à gestação, é também chamada *Awoyo*, Elegante e Bela, agradável aos olhos. Senhora de todas as águas, é associada à fertilidade, à procriação e ao poder das Iyami Oxorongá.

Yòrùbá s. Iorubá. Grupo étnico da África ocidental, constituído de aproximadamente trinta milhões de pessoas, cuja origem se deu em Ifé, Nigéria. Embora ocupando parte do Togo e da República do Benin (antiga Daomé), sua grande maioria

permanece no local de origem; idioma falado por esse grupo étnico. Os iorubás são identificados também pelo designativo nagô.

APÊNDICE**APÊNDICE A – CARTA DE ANUÊNCIA****CARTA DE ANUÊNCIA**

Declaramos para os devidos fins, que aceitaremos o pesquisador GUSTAVO JAIME FILIZIOLA, a desenvolver o seu projeto de pesquisa “COSMOPERCEPÇÃO IORUBÁ E PROMOÇÃO DA RESILIÊNCIA AXÉ NA TRANS-FORMAÇÃO HUMANA EM CRIANÇAS DO ILÊ AXÉ ORIXALÁ TALABI”, que está sob a coordenação/orientação do Prof. Aurino Lima Ferreira cujo objetivo é compreender como os elementos da cosmopercepção iorubá favorecem a promoção da resiliência nos processos de trans-formação humana de crianças do Ilê Axé Orixalá Talabi, no Terreiro Ilê Axé Orixalá Talabi.

Esta autorização está condicionada ao cumprimento do (a) pesquisador (a) aos requisitos das Resoluções do Conselho Nacional de Saúde e suas complementares, comprometendo-se utilizar os dados pessoais dos participantes da pesquisa, exclusivamente para os fins científicos, mantendo o sigilo e garantindo a não utilização das informações em prejuízo das pessoas e/ou das comunidades.

Antes de iniciar a coleta de dados o/a pesquisador/a deverá apresentar a esta Instituição o Parecer Consubstanciado devidamente aprovado, emitido por Comitê de Ética em Pesquisa Envolvendo Seres Humanos, credenciado ao Sistema CEP/CONEP.

Local, em ____/____/____.

Nome/assinatura e carimbo do responsável onde a pesquisa será realizada

APÊNDICE B - TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM

TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM

Eu _____ CPF _____, RG

_____, depois de conhecer e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa da pesquisa intitulada “COSMOPERCEÇÃO IORUBÁ E PROMOÇÃO DA RESILIÊNCIA AXÉ NA TRANS-FORMAÇÃO HUMANA EM CRIANÇAS DO ILÊ AXÈ ORIXALÁ TALABI”, bem como de estar ciente da necessidade do uso de minha imagem e/ou depoimento, especificados no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), AUTORIZO, através do presente termo, os pesquisadores Gustavo Jaime Filizola a realizar as fotos/filmagem que se façam necessárias sem quaisquer ônus financeiros a nenhuma das partes.

Ao mesmo tempo, libero a utilização destas fotos/imagens (seus respectivos negativos) e/ou depoimentos para fins científicos e de estudos (livros, artigos, slides e transparências), em favor dos pesquisadores da pesquisa, acima especificados, obedecendo ao que está previsto nas Leis que resguardam os direitos das crianças e adolescentes (Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA, Lei N.º 8.069/ 1990), dos idosos (Estatuto do Idoso, Lei N.º 10.741/2003) e das pessoas com deficiência (Decreto N° 3.298/1999, alterado pelo Decreto N° 5.296/2004).

Local: _____ Data: ____/____/____.

Participante da Pesquisa

Responsável Legal (Caso o entrevistado seja menor - incapaz)

Pesquisador responsável

**APÊNDICE C - TERMO DE ASSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO
(PARA MENORES DE 7 a 18 ANOS)**



TERMO DE ASSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

(PARA MENORES DE 7 a 18 ANOS)

OBS: Este Termo de Assentimento para o menor de 7 a 18 anos não elimina a necessidade da elaboração de um Termo de Consentimento Livre e Esclarecido que deve ser assinado pelo responsável ou representante legal do menor.

Convido você _____, após permissão dos seus pais [ou outro responsável por você] para participar da minha pesquisa chamada: “COSMOPERCEPÇÃO IORUBÁ E PROMOÇÃO DA RESILIÊNCIA AXÉ NA TRANS-FORMAÇÃO HUMANA EM CRIANÇAS DO ILÊ AXÈ ORIXALÁ TALABI”. Esta pesquisa é de minha total responsabilidade enquanto pesquisador. Meu nome é Gustavo Jaime Filizola, resido na Rua: Joaquim Nabuco, 529 apto 103 – Graças- Recife – PE – CEP: 52011-901 – Telefone (081) 999685055 e meu e-mail: filizola3@gmail.com, para que você ou seu pai entre em contato comigo, inclusive para ligações a cobrar, caso aconteça alguma coisa de errado. Tem um professor da universidade onde estudo que está me ajudando também nesta pesquisa, meu orientador, o nome dele é Prof. Dr. Aurino Lima Ferreira com Telefone (81) 3212- 6800 e e-mail: aurino.ferreira@ufpe.br.

A qualquer momento que precisar, você pode perguntar a mim sobre qualquer dúvida que você tenha desta pesquisa. Depois que você não tiver mais dúvida e aceite em participar, você vai assinar no final deste documento, dando um visto nas outras folhas. Uma via deste documento vai ser entregue a você para que seus pais ou responsável possam guardá-la e a outra ficará comigo.

Gostaria muito de contar com você, mas você não é obrigado a participar e não tem problema em desistir. Você só vai participar deste trabalho, quando seus pais/ou responsável por você assinar outro documento chamado Termo de Consentimento, autorizando você a participar da pesquisa. Essa permissão para você participar pode ser retirada em qualquer momento, sem problema algum.

INFORMAÇÕES SOBRE A PESQUISA:

Muitas crianças passam por situações ruins nas escolas por serem do candomblé. Não sei se você já passou por isso, mas outras crianças de sua idade já passaram. O objetivo desta pesquisa é compreender como os assuntos que você aprende no seu terreiro podem ajudar a você passar por essas situações ficando mais forte e saber como você se comporta nessas situações desagradáveis/ruins na escola; Também quero saber um pouco sobre que assuntos são esses? Que situações são essas? Como seu/sua pai/mãe, seu/sua

avô/avó lhe ajudam para passar por essas situações? Que atividades fazem com você? Para conseguir isso, vou fazer, no seu terreiro, em alguns dias combinado com você, mais ou menos quatro oficinas com duração de 1 hora e 30 minutos cada uma, com atividades de conversas, relaxamento, atividades com desenho, pintura, recortes de cartolinas, colagem, dança, etc. e, comigo, você e outras pessoas do terreiro. Também farei uma entrevista com você, ou seja, farei algumas perguntas sobre alguns assuntos. Essa entrevista durará em torno de 45 minutos. Todos os dias em que eu estiver no terreiro junto com você, vou observar como você participa das atividades junto com as outras pessoas do terreiro. Para facilitar a pesquisa, farei uso de um caderno onde anotarei algumas informações do que irei observar. Também, para guardar algumas informações, como sua fala e imagens, usarei máquina fotográfica e/ou filmadora.

Uma outra coisa que gostaria de explicar para você é se alguma coisa sair errada como você não se sentir bem durante as atividades ou não queira participar dela, ou se você não quiser responder alguma pergunta que eu faça a você, durante as entrevistas, você poderá desistir imediatamente sem nenhum problema. Eu paro na mesma hora a atividade que você esteja participando. Qualquer coisa que você não se sinta bem, em seu corpo, alguma sensação ruim, fale comigo imediatamente, para que eu possa resolver da melhor forma.

Mas coisas boas podem acontecer se você participar como mostrar para as pessoas os conhecimentos que você aprende no seu terreiro para deixar você ou outras crianças mais fortes ao passar por situações desagradáveis/ruins na escola. Destaco que não haverá nenhum benefício direto para as pessoas que participarem da pesquisa. Quando terminar a pesquisa, vou mostrar o resultado do trabalho junto a você e a outras pessoas do terreiro conversando sobre o trabalho, através de algumas imagens ou partes do que eu escrevi, das produções artísticas das oficinas que fizemos, algum vídeo com imagens obtidas durante a realização da pesquisa, e/ou uma pequena encenação teatral.

Ninguém saberá que você está participando desta pesquisa, sem ser seus pais ou responsáveis, ou as outras pessoas que estão participando da pesquisa. Todas as informações deste trabalho vou manter todas elas bem guardadas em local onde só eu posso ter acesso. Essas informações quando forem publicadas em algum evento ou revista de estudo, você não será identificado, a não ser entre os responsáveis pelo estudo. O que fizermos nesta pesquisa: gravações, entrevistas, fotos, filmagens, desenhos, etc. ficarão armazenados em pastas de arquivo e computador pessoal, sob a minha responsabilidade no endereço acima informado, pelo período de mínimo 5 anos após o término da pesquisa.

Nem você e nem seus pais ou responsáveis legais pagarão nada para você participar desta pesquisa, também não receberão nenhum pagamento para a sua participação. Se houver alguma necessidade para pagamento de transporte ou de alimentação para a sua participação e de seus pais, eu pagarei por isso. Também recompensarei com algum valor em dinheiro, se eu não cumprir o que prometi neste documento que possa ser comprovado resultante de sua participação na pesquisa, conforme decisão da justiça.

Este documento foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa Envolvendo Seres Humanos da UFPE que está no endereço: **(Avenida da Engenharia s/n – 1º Andar, sala 4 - Cidade Universitária, Recife-PE, CEP: 50740-600, Tel.: (81) 2126.8588 – e-mail: cephumanos.ufpe@ufpe.br).**

Assinatura do pesquisador (a)

ASSENTIMENTO DO(DA) MENOR DE IDADE EM PARTICIPAR COMO VOLUNTÁRIO(A)

Eu, _____, portador (a) do documento de Identidade _____ (se já tiver documento), assino abaixo e concordo em participar da pesquisa “COSMOPERCEPÇÃO IORUBÁ E PROMOÇÃO DA RESILIÊNCIA AXÉ NA TRANS-FORMAÇÃO HUMANA EM CRIANÇAS DO ILÊ AXÊ ORIXALÁ TALABI”. Entendi as coisas ruins e as coisas boas que podem acontecer. Entendi que posso dizer “sim” e participar, mas que, a qualquer momento, posso dizer “não” e desistir e que ninguém vai ficar chateado, com raiva de mim ou que isso me prejudicará. . Tenho a garantia que posso desistir de participar a qualquer momento, sem que eu ou meus pais precise pagar nada.O pesquisador tirou minhas dúvidas e conversou com os meus pais ou responsáveis. Recebi uma cópia deste documento e li e concordo em participar desta pesquisa.

Local e data _____

Assinatura do (da) menor: _____

Presenciamos a solicitação de assentimento, esclarecimentos sobre a pesquisa e aceite do/a voluntário/a em participar. 02 testemunhas (não ligadas à equipe de pesquisadores):

Nome:	Nome:
Assinatura:	Assinatura:

**APÊNDICE D - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO –
TCLE (PARA MAIORES DE 18 ANOS OU EMANCIPADOS)**



**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE (PARA
MAIORES DE 18 ANOS OU EMANCIPADOS)**

**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO
(PARA MAIORES DE 18 ANOS OU EMANCIPADOS)**

Convido o/a senhor(a) para participar da minha pesquisa chamada: “COSMOPERCEÇÃO IORUBÁ E PROMOÇÃO DA RESILIÊNCIA AXÉ NA TRANS-FORMAÇÃO HUMANA EM CRIANÇAS DO ILÊ AXÊ ORIXALÁ TALABÍ”. Esta pesquisa é de minha total responsabilidade enquanto pesquisador. Meu nome é Gustavo Jaime Filizola, resido na Rua: Joaquim Nabuco, 529 apto 103 – Graças- Recife – PE – CEP: 52011-901 – Telefone (081) 999685055 e meu e-mail: filizola3@gmail.com, para que o/a senhor(a) entre em contato comigo, inclusive para ligações a cobrar, caso aconteça alguma coisa de errado. Tem um professor da universidade onde estudo que está me ajudando também nesta pesquisa, meu orientador, o nome dele é Prof. Dr. Aurino Lima Ferreira com Telefone (81) 3212- 6800 e e-mail: aurino.ferreira@ufpe.br.

A qualquer momento que precisar, o/a senhor(a) pode perguntar a mim sobre qualquer dúvida que tenha desta pesquisa. Depois que o/a senhor(a) não tiver mais dúvida e aceite em participar, assinará no final deste documento, dando um visto nas outras folhas. Uma via deste documento será entregue ao/à senhor(a) e a outra ficará comigo.

Gostaria muito de contar com o/a senhor(a), mas saiba que não é obrigado(a) a participar e não tem problema em desistir, pois é um direito seu. Essa permissão para o/a senhor(a) participar pode ser retirada em qualquer momento, sem problema algum.

INFORMAÇÕES SOBRE A PESQUISA:

Diante de tantos comportamentos de intolerância/racismo religioso com crianças que participam de terreiros de candomblé e o completo desconhecimento do que se aprende nesses espaços, esta pesquisa tem como objetivo compreender como

os assuntos que as crianças aprendem no terreiro Ilê Axé Orixalá Talabi podem ajudá-las a ficarem mais forte e a saber como se comportarem nessas situações desagradáveis/ruins na escola; Também quero saber um pouco sobre que assuntos elas aprendem no terreiro? Que situações são essas que passam na escola? Como os pais e os avós lhe ajudam para passar por essas situações? Que atividades fazem com seus filhos/filhas e netos/netas, respectivamente, para ajudá-los e ajudá-las? Para conseguir isso, vou fazer, no seu terreiro, em alguns dias combinado com o/a senhor(a), mais ou menos quatro oficinas com duração de 1 hora e 30 minutos cada uma, com atividades de conversas, relaxamento, atividades com desenho, pintura, recortes de cartolinas, colagem, dança, etc. e, comigo, o/a senhor(a) e outras pessoas do terreiro. Também farei uma entrevista com o/a senhor(a), ou seja, farei algumas perguntas sobre alguns assuntos. Essa entrevista durará em torno de 45 minutos. Todos os dias em que eu estiver no terreiro, vou observar como o/a senhor(a) participa das atividades junto com as outras pessoas do terreiro. Para facilitar a pesquisa, farei uso de um caderno onde anotarei algumas informações do que irei observar. Também, para guardar algumas informações, como sua fala e imagens, usarei máquina fotográfica e/ou filmadora.

Sobre alguns possíveis riscos, quero dizer que, se o/a senhor(a) se sentir constrangido(a) durante a minha observação em algumas atividades do terreiro ou não querer participar de alguma atividade que iremos fazer juntos ou, ainda, se não quiser responder alguma pergunta que eu faça, durante as entrevistas, o/a senhor(a) poderá desistir imediatamente sem prejuízos pessoais. Em todo momento da pesquisa, caso se sinta algum desconforto emocional, físico ou espiritual, a pesquisa será suspensa imediatamente. Caso alguém venha a sentir algo dentro do que eu expliquei, fale comigo para que eu possa tomar as devidas providências como esclarecimentos da pesquisa e/ou a suspensão da mesma.

As coisas boas desta pesquisa é mostrar para as pessoas que os conhecimentos que se aprende no seu terreiro podem deixar as crianças que participam mais fortes ao passar por situações desagradáveis/ruins na escola. Destaco que não haverá nenhum benefício direto para as pessoas que participarem da pesquisa. Quando terminar a pesquisa, vou mostrar o resultado do trabalho junto ao/à senhor(a) a outras pessoas do terreiro conversando sobre o trabalho, através de algumas imagens ou partes do que eu escrevi, das produções artísticas das oficinas que fizemos, algum vídeo com imagens obtidas durante a realização da pesquisa, e/ou uma pequena encenação teatral.

Ninguém saberá que o/a senhor(a) está participando desta pesquisa, sem ser as outras pessoas que estão participando dela. Todas as informações deste trabalho vou manter todas elas bem guardadas em local onde só eu posso ter acesso. Essas informações quando forem publicadas em algum evento ou revista de estudo, o/a senhor(a) não será identificado(a), a não ser entre os responsáveis pelo estudo. O que fizermos nesta pesquisa: gravações, entrevistas, fotos, filmagens, desenhos, etc. ficarão armazenados em pastas de arquivo e computador pessoal, sob a minha responsabilidade no endereço acima informado, pelo período de mínimo 5 anos após o término da pesquisa.

O/a senhor(a) não pagará nada para realizar esta pesquisa, também não receberá nenhum pagamento para a sua participação. Se houver alguma necessidade para pagamento de transporte ou de alimentação para a sua participação, eu pagarei por isso. Também recompensarei com algum valor em dinheiro, se eu não cumprir o que prometi neste documento que possa ser comprovado resultante de sua sua

participação na pesquisa, conforme decisão da justiça.

Em caso de dúvidas relacionadas aos aspectos éticos deste estudo, o/a senhor(a) poderá consultar o Comitê de Ética em Pesquisa Envolvendo Seres Humanos da UFPE no endereço: **(Avenida da Engenharia s/n – 1º Andar, sala 4 - Cidade Universitária, Recife-PE, CEP: 50740-600, Tel.: (81) 2126.8588 – e-mail: cephumanos.ufpe@ufpe.br**.

(assinatura do pesquisador)

CONSENTIMENTO DA PARTICIPAÇÃO DA PESSOA COMO VOLUNTÁRIO (A)

Eu, _____, CPF _____, assino abaixo, após a leitura (ou a escuta da leitura) deste documento, e concordo em participar da pesquisa “COSMOPERCEPÇÃO IORUBÁ E PROMOÇÃO DA RESILIÊNCIA AXÉ NA TRANSFORMAÇÃO HUMANA EM CRIANÇAS DO ILÊ AXÊ ORIXALÁ TALABI”. Entendi as coisas ruins e as coisas boas que podem acontecer, ao participar deste estudo. Entendi que posso dizer “sim” e participar, mas que, a qualquer momento, posso dizer “não” e desistir o que não acontecerá nada de ruim para mim. Tenho a garantia que posso desistir de participar a qualquer momento, sem que eu pague nada por isso. O pesquisador tirou todas as minhas dúvidas. Recebi uma cópia deste documento, li e concordo em participar desta pesquisa.

Impressã
odigital
(opcional)

Local e data _____

Assinatura do participante: _____

Presenciamos a solicitação de consentimento, esclarecimentos sobre a pesquisa e o aceite do voluntário em participar. (02 testemunhas não ligadas à equipe de pesquisadores):

Nome:	Nome:
Assinatura:	Assinatura:

**APÊNDICE E - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO
(PARA RESPONSÁVEL LEGAL PELO MENOR DE 18 ANOS)**



**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (PARA
RESPONSÁVEL LEGAL PELO MENOR DE 18 ANOS)**



Solicito a sua autorização para convidar o (a) seu/sua filho (a)

para participar, como voluntário (a), da pesquisa “COSMOPERCEPÇÃO IORUBÁ E PROMOÇÃO DA RESILIÊNCIA AXÉ NA TRANS-FORMAÇÃO HUMANA EM CRIANÇAS DO ILÊ AXÊ ORIXALÁ TALABI”.

Esta pesquisa é de minha total responsabilidade enquanto pesquisador. Meu nome é Gustavo Jaime Filizola, resido na Rua: Joaquim Nabuco, 529 apto 103 – Graças- Recife – PE – CEP: 52011-901 – Telefone (081) 999685055 e meu e-mail: filizola3@gmail.com, para que o/a senhor(a) entre em contato comigo, inclusive para ligações a cobrar, caso aconteça alguma coisa de errado. Tem um professor da universidade onde estudo que está me ajudando também nesta pesquisa, meu orientador, o nome dele é Prof. Dr. Aurino Lima Ferreira com Telefone (81) 3212- 6800 e e-mail: aurino.ferreira@ufpe.br.

Darei total e qualquer explicação ao/à senhor(a) sobre qualquer dúvida a respeito da participação dele/a na pesquisa. Apenas quando todos os esclarecimentos forem dados e o/a senhor(a) concordar que o (a) menor faça parte do estudo, pedirei que rubrique as folhas e assine ao final deste documento, que está em duas vias. Uma via deste termo de consentimento lhe será entregue e a outra ficará comigo.

O/a Senhor/a estará livre para decidir que ele/a participe ou não desta pesquisa. Caso não aceite que ele/a participe, não haverá nenhum problema, pois, desistir que seu filho/a participe é um direito dele/a. Caso não concorde, não haverá penalização para ele/a, bem como será possível retirar este consentimento em qualquer fase da pesquisa, também sem nenhuma penalidade.

INFORMAÇÕES SOBRE A PESQUISA:

Diante de tantos comportamentos de intolerância/racismo religioso com crianças que participam de terreiros de candomblé e o completo desconhecimento do que se aprende nesses espaços, esta pesquisa tem como objetivo compreender como os assuntos que as crianças aprendem no terreiro Ilê Axé Orixalá Talabi podem ajudá-las a ficarem mais forte e a saber como se comportarem nessas situações desagradáveis/ruins na escola; Também quero saber um pouco sobre que assuntos elas aprendem no terreiro? Que situações são essas que passam na escola? Como os pais e os avós lhe ajudam para passar por essas situações? Que atividades fazem com seus filhos/filhas e netos/netas, respectivamente, para ajudá-los e ajudá-las? Para conseguir isso, vou fazer, no seu terreiro, em alguns dias combinado com seu/sua filho(a), mais ou menos quatro oficinas com duração de 1 hora e 30 minutos cada uma, com atividades de conversas, relaxamento, atividades com desenho, pintura, recortes de cartolinas, colagem, dança, etc. e, comigo, o/a senhor(a) e outras pessoas do terreiro. Também farei uma entrevista com ele/ela, ou seja, farei algumas perguntas sobre

alguns assuntos. Essa entrevista durará em torno de 45 minutos. Todos os dias em que eu estiver no terreiro, vou observar como ele/ela participa das atividades junto com as outras pessoas do terreiro. Para facilitar a pesquisa, farei uso de um caderno onde anotarei algumas informações do que irei observar. Também, para guardar algumas informações, como sua fala e imagens, usarei máquina fotográfica e/ou filmadora.

Sobre alguns possíveis riscos, quero dizer que, se o/a seu/sua filho(a) se sentir constrangido(a) durante a minha observação em algumas atividades do terreiro ou não querer participar de alguma atividade que iremos fazer juntos ou, ainda, se não quiser responder alguma pergunta que eu faça, durante as entrevistas, ele/ela poderá desistir imediatamente sem prejuízos pessoais. Em todo momento da pesquisa, caso ele/ela se sinta algum desconforto emocional, físico ou espiritual, a pesquisa será suspensa imediatamente. Caso alguém venha a sentir algo dentro do que eu expliquei, fale comigo para que eu possa tomar as devidas providências como esclarecimentos da pesquisa e/ou a suspensão da mesma.

As coisas boas desta pesquisa é mostrar para as pessoas que os conhecimentos que se aprende no seu terreiro podem deixar as crianças que participam mais fortes ao passar por situações desagradáveis/ruins na escola. Destaco que não haverá nenhum benefício direto para as pessoas que participarem da pesquisa. Quando terminar a pesquisa, vou mostrar o resultado do trabalho junto ao/a seu/seu filho(a) e a outras pessoas do terreiro, conversando sobre o trabalho, através de algumas imagens ou partes do que eu escrevi, das produções artísticas das oficinas que fizemos, algum vídeo com imagens obtidas durante a realização da pesquisa, e/ou uma pequena encenação teatral.

Ninguém saberá que o/a seu/sua filho(a) está participando desta pesquisa, sem ser as outras pessoas que estão participando dela. Todas as informações deste trabalho vou manter todas elas bem guardadas em local onde só eu posso ter acesso. Essas informações quando forem publicadas em algum evento ou revista de estudo, o/a seu/sua filho(a) não será identificado(a), a não ser entre os responsáveis pelo estudo. O que fizermos nesta pesquisa: gravações, entrevistas, fotos, filmagens, desenhos, etc. ficarão armazenados em pastas de arquivo e computador pessoal, sob a minha responsabilidade no endereço acima informado, pelo período de mínimo 5 anos após o término da pesquisa.

O/a senhor(a) e/ou seu/sua filho(a) não pagará nada para realizar esta pesquisa, também não receberá nenhum pagamento para a sua participação. Se houver alguma necessidade para pagamento de transporte ou de alimentação para a participação dele/dela, eu pagarei por isso. Também recompensarei com algum valor em dinheiro, se eu não cumprir o que prometi neste documento que possa ser comprovado resultante de sua participação na pesquisa, conforme decisão da justiça.

Em caso de dúvidas relacionadas aos aspectos éticos deste estudo, o/a senhor(a) poderá consultar o Comitê de Ética em Pesquisa Envolvendo Seres Humanos da UFPE no endereço: **(Avenida da Engenharia s/n – 1º Andar, sala 4 - Cidade Universitária, Recife-PE, CEP: 50740-600, Tel.: (81) 2126.8588 – e- mail: cephumanos.ufpe@ufpe.br**.

Assinatura do pesquisador (a)

CONSENTIMENTO DO RESPONSÁVEL PARA A PARTICIPAÇÃO DO/A VOLUNTÁRIO

Eu, _____, CPF _____,
 assino embaixo, responsável por _____,
 autorizo a sua
 participação no estudo “COSMOPERCEÇÃO IORUBÁ E PROMOÇÃO DA
 RESILIÊNCIA AXÉ NA TRANS-FORMAÇÃO HUMANA EM CRIANÇAS DO
 ILÊ AXÈ ORIXALÁ TALABI”, como voluntário (a). Entendi as coisas ruins e
 as coisas boas que podem acontecer com meu/minha filho(a) ao
 participar deste estudo. Meu/minha filho(a) pode dizer “sim” e
 participar, mas que, a qualquer momento, pode dizer “não” e desistir
 o que não acontecerá nada de ruim para ele/ela. Tenho a garantia que
 ele/ela pode desistir de participar a qualquer momento, sem que eu
 e/ou ele/ela pague nada por isso. O pesquisador tirou todas as minhas
 dúvidas. Recebi uma cópia deste documento, li e concordo que
 meu/minha filho(a) participe desta pesquisa.

Impressão
digital
(opcional)

Local e data _____

Assinatura do (da) responsável:

**Presenciamos a solicitação de consentimento, esclarecimentos sobre a pesquisa e
 aceite do voluntário em participar.** 02 testemunhas (não ligadas à equipe de
 pesquisadores):

Nome:	Nome:
Assinatura:	Assinatura:

APÊNDICE F - TERMO DE COMPROMISSO E CONFIDENCIALIDADE**TERMO DE COMPROMISSO E CONFIDENCIALIDADE**

Título do projeto:

Nome Pesquisador responsável:

Instituição/Departamento de origem do pesquisador

Endereço completo do responsável:

Telefone para contato: E-mail:

Orientador/fone contato/ E-mail:

O pesquisador do projeto acima identificado assume o compromisso de:

- Garantir que a pesquisa só será iniciada após a avaliação e aprovação do Comitê de Ética e Pesquisa Envolvendo Seres Humanos da Universidade Federal de Pernambuco – CEP/UFPE e que os dados coletados serão armazenados pelo período mínimo de 5 anos após o termino da pesquisa.

- Preservar o sigilo e a privacidade dos voluntários cujos dados serão estudados e divulgados apenas em eventos ou publicações científicas, de forma anônima, não sendo usadas iniciais ou quaisquer outras indicações que possam identificá-los.

- Garantir o sigilo relativo às propriedades intelectuais e patentes industriais, além do devido respeito à dignidade humana.

- Garantir que os benefícios resultantes do projeto retornem aos participantes da pesquisa, seja em termos de retorno social, acesso aos procedimentos, produtos ou agentes da pesquisa.

- Assegurar que os resultados da pesquisa serão anexados na Plataforma Brasil, sob a forma de Relatório Final da pesquisa.

Os dados coletados nesta pesquisa gravações, entrevistas, fotos, filmagens, desenhos, ficarão armazenados em pastas de arquivo e computador pessoal, sob a responsabilidade do pesquisador, no endereço acima informado, pelo período de mínimo 5 anos após o término da pesquisa.

Recife, ... de de 2023.

Assinatura Pesquisador Responsável

APÊNDICE G – ROTEIRO DAS OFICINAS SOCIOPOÉTICAS

Grupo-pesquisaDOR: (Será negociado o nome do grupo).

Este roteiro não será um trilha, algo fixo, inflexível, e sim caminhos e possibilidades de reflexão para o grupo-pesquisaDOR e de cocriação de dados, a partir de um tema gerador. O importante aqui é o que surgirá a partir das propostas!

Primeira Oficina

- a) Apresentação do facilitador e os/as copesquisaDORes/ras.
- b) Apresentação da pesquisa
- c) Autorização da gravação e da filmagem.
- d) Assinatura dos documentos: os termos: de autorização de uso de Imagem, de consentimento livre e esclarecido TCLE e termo de assentimento livre e esclarecido TALE.
- e) Negociação do tema gerador? (Temática a ser elaborado pelo grupo-pesquisaDOR, nas oficinas).

Sugestão: O que é ser criança de terreiro na escola? Criança que sou e criança que fui.

Segunda Oficina

Relaxamento: Música calmante, acompanhar os comandos: respiremos quatro vezes: inspirar (colocando o ar pelo nosso nariz e soltando pela boca). Vamos deixar nossa respiração acompanhar o som ambiente, do vento nas folhas das árvores, do cantar dos passarinhos etc. Vamos mover nossos braços, nosso corpo para frente, para o lado, para trás. Vamos ficar na ponta dos pés e depois voltar à posição inicial. Faça o movimento que vocês desejarem. Agora nossa cabeça, bem devagar, dizendo sim e, depois, não, quatro vezes. Vamos espreguiçar exageradamente, vamos bocejar. Forçando mesmo, fazendo soada mesmo. Relaxem seus corpos.

Construção dos crachás: escolha dos nomes dos/das copesquisaDORes/ras para preservar a identidade dos participantes do grupo.

* Escreva um nome que tenha relação com o terreiro e faça um desenho em seu crachá que represente ou tenha relação com esse nome. O crachá como um todo representa você!

Use sua criatividade. Tamanho do crachá: a metade de uma folha de papel A 4. Usem o material que quiserem para produzir o crachá. Através da escuta sensível, o grupo socializará:

Que acharam do relaxamento? Como se sentiram depois?

Qual o nome que você escolheu?

O que este nome representa para você?

Que sensações/sentimentos a escolha lhe trouxe?

Avaliação: o que acharam da atividade? O que sentiram nesta atividade?

Terceira Oficina

Relaxamento: Encontro com a natureza – de dentro e de fora!

Este momento tem por finalidade procurar colocar o grupo-pesquisador em contato consigo mesmo, tomando consciência do seu corpo, como também de uma parte periférica de nosso corpo, muitas vezes esquecida por nós, que são as mãos e os pés. Lembrando que para os iorubás, o pé esquerdo (dedão do pé), remete à nossa origem representando a ancestralidade da pessoa, assim como as mãos simbolizam os atos e as nossas direções, na vida.

Em pé, fechemos nossos olhos, vamos nos conectar com a natureza, vamos a um encontro com nossa ancestralidade, vamos ao encontro dos seres que povoam o universo, os encantados, os orixás, com as forças da natureza, que são os próprios orixás. Vamos sentir nosso corpo, percebam que temos um coração que está batendo dentro da gente, vamos sentir os pés, sempre acompanhando a música, relaxem, vocês estão em lugar seguro. Imaginem que estão entrando em uma floresta. Vamos ao encontro com nossa ancestralidade, viemos da natureza, nosso corpo é formado por vários elementos que há nela. Agora estamos indo ao seu encontro. Este lugar há muitos rios, há um mar azul, uma praia que recorta esse lugar, há muitas pedras, um vento forte que bate em nossa pele. Cada um irá parar em uma imagem/paisagem. Vamos nos fixar em alguma paisagem que tenha a ver com cada um: as árvores, o mar, o rio, as rochas, o vento, as nuvens do céu, a chuva que cai. Parem como se fossem tirar uma fotografia. Agora percebam que sensações essa imagem/ lugar escolhido traz para cada um. Guardem essas sensações e

percepções com todo cuidado. Vamos trazê-las para onde estamos agora. Bem devagar, vamos voltando para nosso terreiro, respirando (inspirando: colocando o ar pelo nariz e expirando: soltando pela boca. Vamos mexer nossos braços, devagar, mexer nossas pernas, nossos pés. Abram os olhos, vamos tomar consciência que agora estamos aqui, no terreiro.

Técnica: “Sentindo e expressando o racismo religioso”.

Agora, o grupo-pesquisaDOR, em círculo, escolherá seus pares e decidirá, se prefere ficar sentado ou de pé. O facilitador, pedirá aos participantes para fecharem seus olhos, segurando as mãos do seu par. Vão escutar palavras que remete, evoca uma determinada situação. **Quando você escuta a expressão/pensa nessa situação o que você sente?** Depois, cada participante expressará **o que sentiu, qual a sensação que aflorou em seu corpo**. Novamente a escuta sensível se fará necessária.

Neste primeiro momento, será feito apenas com uma dupla, para terem uma ideia de como será a atividade. Como exemplo, o facilitador expressará: **Tomar um sorvete bem gostoso!** Depois você expressará o que você sentiu em seu corpo, quando ouviu/imaginou tal situação. Depois que o grupo compreender a proposta da oficina, o facilitador começará a atividade escolhendo a expressão: **“festa de aniversário”**. Geralmente festa de aniversário é uma situação positiva para a maioria das pessoas. Depois de escutar/imaginar, guardem os sentimentos, as sensações, o que sentiram em seus corpos!

Em seguida, partirei para uma situação que, geralmente, provoca sensação ou sentimento que gera certo desconforto emocional aos integrantes de terreiro. Pensem nesta outra situação, uma **situação vivida por você, na escola, desagradável, por você gostar dos orixás**. Novamente os/as participantes expressarão sobre seus sentimentos /sensações.

Avaliação: Cada copesquisaDOR/ra expressará sentimentos e sensações percebidas em corpo. O que acharam da atividade? O que sentiram nesta atividade? Nas duas situações? O que acharam da atividade? E sobre o relaxamento? Alguém gostaria de expressar algo?

Quarta Oficina

Relaxamento - “Dançando para os orixás”.

Embora não tivesse somente o objetivo de relaxar, essa técnica terá como intuito de proporcionar a liberação de energia, o despertar das forças potencializadoras de cada

copesquisaDOR/ra e como preparação da oficina de cocriação que se seguirá. Lancei um desafio: "quero ver como cada um/uma dança para seu orixá. Acompanhem o ritmo dos ilus (tambores) ou apenas palmas. Vamos cantar e dançar para os orixás. A proposta foi para que cada participante dançasse, a partir de vários ritmos de toadas, Oyá, Iemanjá, Oxum, etc. Empolgação e movimento corporais, liberador de energias físicas e emocionais, estarão presentes neste momento.

Técnica: “Brincando de ser orixá”.

O objetivo da oficina é de encontrar-criar, num grupo-pesquisaDOR, uma variedade possível de “corpos-orixás”: “corpo-orixá-xangô”, “corpo-orixá-oxum”, “corpo-orixá-orixalá”, etc. É uma possibilidade de perceber o mundo pela perspectiva do orixá escolhido e como eles vão lidar com o “racismo religioso”, uma espécie de “vilão” na história.

Para defenderem seus corpos, as “crianças-orixás” e, no caso dos adultos, a “criança-orixá” que um dia foram e que passaram por essas experiências de racismo religioso na escola, solicitarei ao grupo para que, cada um/uma, desenhe seu orixá preferido, que mais gostam (**destacando no desenho** ou escrevendo **qualidades (poderes) que eles possuem**. Como imaginam que os orixás, com suas qualidades (poderes), poderiam ajudá-los/las em **situações de adversidade na escola** (brincadeiras, xingamentos, discriminação, etc.) ou poderiam ter ajudado na época de escola? (No caso dos adultos).

Pretendo que essa oficina traga percepções das várias formas de **proteção e recursos** que os “corpos-orixás” utilizarão no enfrentamento do “vilão”.

Avaliação: Através da escuta sensível, o pesquisaDOR, no grande grupo, atentamente escutará o que cada participante falará do seu desenho destacando como imagina ser Xangô? Oxum? Odé/Oxóssi? Iemanjá? etc. Como são fisicamente, que poderes possuem? Qual a origem de suas forças? Pedirei para expressarem onde podemos encontrar essa (s) qualidade (s) em suas práticas diárias no Ilê Axé Talabi (**recursos**)? Quando dançam para os orixás (recurso), seria uma forma de encontrar essas qualidades? Como fizeram? Como foi a experiência? O que sentiram? Gostaram? Dificuldades encontradas? O que acharam da atividade? O que sentiram nesta atividade?

APÊNDICE H – ROTEIRO DAS ENTREVISTAS SEMIESTRUTURADAS

Roteiro de Entrevista Semiestruturada - Pais/avós

Protocolo de Identificação (Perfil dos Participantes)

Nome completo:

Nome religioso:

Religião:

Cargo que exerce no Terreiro:

Data da feitura:

Data de nascimento:

Idade:

Cor/raça:

Grau de escolaridade:

- 1) Na sua opinião como os ensinamentos que seus/suas filhos(as)/netos(as) aprendem/aprenderam no terreiro podem/puderam ajudá-los(as) no enfrentamento, superação e resistência às adversidades, assim como no seu florescimento enquanto Ser de axé (promoção da resiliência)?
- 2) Como seus filhos(as)/netos(as) vivenciam os aspectos da ancestralidade, oralidade, usam seus corpos e os princípios comunitários, no terreiro e na escola?
- 3) Para você, quais as adversidades (racismo religioso) que seus/suas filhos(as)/netos(as) vivenciam / vivenciaram na escola por ser do candomblé?
- 4) O que eles/elas dizem que fazem/fizeram (estratégias) para enfrentar essas adversidades (racismo religioso) em suas escolas?
- 5) Para você, quais as atividades, práticas, brincadeiras (recursos) oferecidas pelo terreiro ajudam/ajudaram seus filhos(as)/netos(as) a enfrentarem o racismo religioso?
- 6) De quem, de onde ou do que (fontes de apoio) eles/elas buscam apoio para o enfrentamento das adversidades (racismo religioso) na escola? Como isso acontece/aconteceu?
- 7) Você ensina/ensinou alguma forma de proteção ou enfrentamento à discriminação religiosa na escola? Se sim, poderia informar que práticas de proteção foram/são

transmitidas por você aos/às seus/suas filhos(as)/netos(as) para que eles/elas fiquem mais resistentes às situações de discriminação em suas escolas? Retorne às suas raízes? Persevere (continue) nos caminhos do axé?

Roteiro de Entrevista Semiestruturada – Crianças

Protocolo de Identificação (Perfil dos Participantes)

Nome completo:

Nome religioso:

Religião:

Cargo que exerce no Terreiro:

Data da feitura:

Data de nascimento:

Idade:

Cor/raça:

Grau de escolaridade:

- 1) Qual o lugar que você mais gosta de estar no terreiro? Por quê?
- 2) O que você mais gosta de aprender no terreiro?
- 3) Você fala ou já falou sobre sua religião na escola? Poderia contar como foi?
- 4) Você poderia contar para mim alguma situação ruim (adversidade/racismo religioso) que você passou na escola por ser do candomblé? Como você reagiu (ou o que fez)? Como você se sentiu?
- 5) O que você faz ou já fez (estratégias) para enfrentar essas situações ruins (adversidades/racismo religioso) em sua escola?
- 6) Para você, quais as atividades, práticas, brincadeiras (recursos) que você faz/fez no terreiro que te ajuda/ajudou a passar por essas situações ruins (discriminação/racismo religioso)?
- 7) Quando acontece essas situações ruins na escola (discriminação/racismo religioso) tem alguém ou alguma coisa no terreiro (fontes de apoio) que pode ajudar você ou lhe ajudou a passar por isso?

Roteiro de Entrevista Semiestruturada - Babalorixá/Ialorixá

Protocolo de Identificação (Perfil dos Participantes)

Nome completo:

Nome religioso:

Religião:

Cargo que exerce no Terreiro:

Data da feitura:

Data de nascimento:

Idade:

Cor/raça:

Grau de escolaridade:

- 1) Na sua opinião como os ensinamentos que as crianças aprendem no terreiro podem ajudá-las no enfrentamento, superação e resistência às adversidades, assim como no seu florescimento enquanto Ser de Axé (promoção da resiliência)?
- 2) Como as crianças do terreiro vivenciam os aspectos da ancestralidade, oralidade, usam seus corpos e os princípios comunitários, no terreiro e na escola?
- 3) Para você, quais as adversidades (racismo religioso) que as crianças do terreiro vivenciam em suas escolas por ser do candomblé?
- 4) O que as crianças dizem que fazem para enfrentar essas adversidades (racismo religioso) em suas escolas?
- 5) Para você, quais as atividades, práticas, brincadeiras (recursos) oferecidos pelo terreiro que podem/poderiam ajudar as crianças a enfrentarem o racismo religioso?
- 6) Quem ou o que (fontes de apoio) as crianças buscam no terreiro para ajudá-las no enfrentamento do racismo religioso vivido na escola? Como isso se acontece?
- 7) Como você pense que encontros promovidos pelo Terreiro Ilê Axé Talabi, tais como os Encontros Nacionais de Crianças de Axé (I e II), ajudam ou ajudaram as crianças a enfrentarem e a se protegerem contra o racismo religioso e se empoderarem como Seres de axé?

ANEXOS

ANEXO 1 - PROGRAMA DO I ENCONTRO NACIONAL DE CRIANÇAS DE AXÉ (2017).

I ENCONTRO NACIONAL DE CRIANÇAS DE AXÉ

Terreiro Axé Talabi – 29 e 30 de Abril de 2017.

PROGRAMAÇÃO:

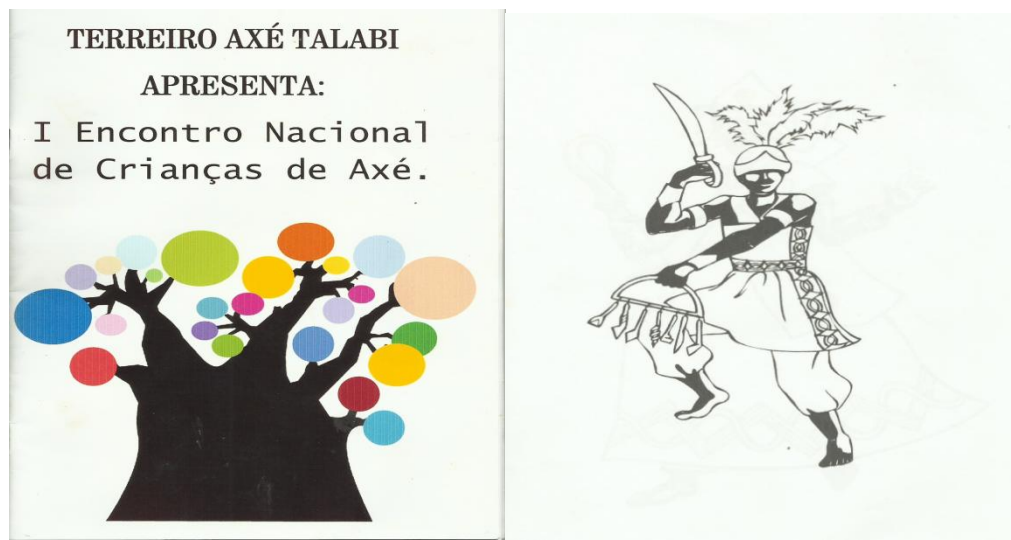
Primeiro Dia: Sábado, 29 de abril de 2017	
HORÁRIO:	ATIVIDADES:
08h às 9h	Acolhida dos Participantes: Boas Vindas; Café da Manhã Coletivo.
10h às 12h	Abertura Oficial do Encontro: Execução dos cânticos para os Orixás Exú, Ogun e Odé; 10h – 11h - Vivência Respeite a Grande Mãe Com Mam'etu Nangetu (Mansu Mansumbando Keke Neta, Belém-PA); 11 – 12h Vivência Mimo Onjé: Comida Sagrada Com Iyabasé Rosimary de Oyá (Ilê Àse Òrisànlá Tàlábí, Paulista-PE).
12h às 14h	Almoço Coletivo.
14h às 15h30	Lançamento do livro “A Galinha Conquém” com roda de cantigas e histórias Com a autora Egbomi Vanda Machado (Ilê Axé Opô Afonjá, Salvador - BA).
15h30 às 16h30	Vivência de Capoeira - Projeto Ijogum: Capoeira Angola e Cidadania Com Marcelo Guerra (Jatobá, Olinda – PE).
16h30 às 18:00	Vivência Coco de Umbigadinha Com Mãe Beth de Oxum (Ilê Axé Oxum Karê, Olinda-PE). 18h – Jantar Coletivo
Segundo dia: Domingo, 30 de abril de 2017	
8h às 9h	Acolhida dos Participantes; Café da Manhã Coletivo; Execução dos cânticos para os Orixás Oxum, Xangô e Oyá.

9h às 10h30	Vivência Aku Abô Com Pai Aderbal Ashogum Moreira (Ilê Omiojuaro, Rio de Janeiro - RJ).
10h30 às 12h	Vivência Mapa das Folhas Com Mill Onilètô (Ilê Àse Alagbede Olodumare), São Luís – MA) e Pai Júnior de Odé (Ilê Àse Òrìsànlá Tàlábí, Paulista-PE).
12h às 14h	Almoço Coletivo.
14h às 15h	Lançamento do documentário “Águas de Oxalá – Caminhos de Transformação” Com Pai Célio de Iyemojá (Ilê Iyemojá Ogunté, Maceió - AL).
15h às 16h30	Vivência Afro-Indígena Construção do Painei lúdico-educativo: Orixás e Encantados Com Mãe Lú de Iyemojá (Ilê Àse Òrìsànlá Tàlábí, Paulista-PE).
17h às 18h30	17h00 – Jantar Coletivo
	18h30 – Encerramento Oficial do Encontro: Execução dos cânticos para os Orixás Iyemojá e Orixalá; Entrega de certificados das/os participantes.
	Brincadeira Tradicional de Quebra-Panela; Despedida.

Local de Realização:

Terreiro Axé Talabi
Comunidade Axé Talabi, Rua Orobó nº 257
Arthur Lundgren I
Paulista – PE
CEP: 53.417- 460.

**ANEXO 2 – CARTILHA DISTRIBUÍDA PARA AS CRIANÇAS NO I
ENCONTRO NACIONAL DE CRIANÇAS DE AXÉ (2017).**







**ANEXO 3 – DECLARAÇÃO DE FUNDAÇÃO DA REDE NACIONAL DE AFETO
E PROTEÇÃO ÀS CRIANÇAS DE AXÉ DE MATRIZ AFRO-
INDÍGENA.**



O M O D É Á S E
Rede Nacional de Afeto e Proteção às Crianças de Axé de Matriz Afro-Indígena - Declaração de Fundação

O M O D É Á S E

Rede Nacional de Afeto e Proteção às Crianças de Axé de Matriz Afro-Indígena

Declaração de Fundação

Nós, integrantes dos povos de matriz afro-indígena, pautados pelos valores

- de respeito à natureza como princípio de nossa integralidade;
- de respeito e proteção às crianças;
- e de afirmação da diversidade dos nossos povos em todas as suas formas de expressões religiosas, culturais e sociopolíticas como condição para nossa dignidade e continuidade de nossa existência.

coletivamente declaramos os compromissos que nos unem e nos articulam em rede para salvaguarda de nosso modo de vida no que diz respeito à infância, respeitando a singularidade de hábitos e costumes que constituem cada um dos nossos povos.

Estamos articulados com o compromisso coletivo de:

1. Garantir que seja reconhecido o direito a cada pessoa, desde a infância, a vivenciar plenamente a participação nos diferentes tipos de ritualística, de qualquer povo tradicional afro-indígena, seja como acompanhante da mãe/pai e/ou parente próximo, seja como integrante deste povo tradicional, com tudo o que estiver vinculado a essa participação, sem que sofra qualquer discriminação por esta vivência.
2. Afirmar o direito das crianças de axé de matriz afro-indígena de trilhar os caminhos ritualísticos e outros relacionados à sua missão espiritual (revelada pelos oráculos de cada povo, conforme a diversidade de cada tradição), inclusive com as condições para serem iniciadas na infância.
3. Afirmar o direito a cada criança de axé em cumprir, em sua jornada iniciática, as orientações específicas que lhe forem prescritas pela sacerdotisa/sacerdote responsável, sejam elas relacionadas a hábitos alimentares, vestuário apropriado e interdições pertinentes, garantindo a cada criança de matriz afro-indígena iniciada que seus utensílios para alimentação, seu vestuário ou qualquer tipo de objeto ou adereço religioso que esteja portando, sejam respeitados como elementos da identidade religiosa do seu povo.
4. Reconhecer a cada criança de axé de matriz afro-indígena o direito a vivenciar a forma de vida de seu povo tradicional em todas as dimensões e espaços: entre seus familiares e pessoas amigas, na vizinhança, no transporte público e particular; no ambiente escolar ou fora da escola, nos espaços de lazer ou voltados para entretenimento (cinemas, teatros, parques etc.); nos ambientes comerciais; nas instituições públicas, no espaço urbano, no campo e na floresta.
5. Garantir que em tudo o que está assinalado nos itens anteriores desta Declaração coletiva, que não sejam criminalizadas a mãe/pai, parente próximo ou responsável legal pela criança, nem a sacerdotisa/sacerdote incumbida/o de sua iniciação e/ou instrução religiosa.
6. A Rede se constitui em instrumento de enfrentamento ao racismo e ao genocídio do povo negro e indígena em todas as suas expressões a partir da infância, orientada por metodologia própria, fundamentada nos princípios ancestrais e espirituais dos povos participantes.

II Encontro Nacional de Crianças de Axé, Pernambuco, 26 de maio de 2019.



Rede Nacional de Apoio à Proteção às Crianças de Axé de Matriz Afro-Indígena - Declaração de Fundação

Assinam esta Declaração:

Maureen Barbara de Souza - Mãe Mãe de Xemanjá
- Terceiro Axé Talabí

Aguiar de Barros de França Júnior - Pai Júnior de Axé
(Axé Arde) - Terceiro Axé Talabí

Monica Bezerra de Menezes Pimenta - Ekele de
Vya - Terceiro Axé Talabí

Mauro Pacheco de Jesus Tansi - Ilê Axé Afonjá

Onilde Monteiro de Jesus (Mãe de Navegante) - Mãe de Navegante

Milene Barros de Jesus - Ilê Axé Vá Omi N'beomi AC

Pai Belo - Baba Omilodun - Ilê Axé Tamará Oguntê

Thaume Laura Rodrigues - " " "

Assunção de Jesus " " "

Lucilia Joya Souza da Silva " " "

Maria Venina C. Barros - Mãe de Navegante - Ilê Axé Navegante Okumare

São Luís - MA - Casa de Navegante de Jesus

Chirine Freitas Barbosa Silva da Costa - Ilê Axé Longum Okumare de

Brasília - DF

Kenia Karina dos Santos Baptista - Ilê Axé Navegante Okumare - RJ

Maria José dos Santos - Ilê Axé de Navegante Okumare - Salvador - BA

Divina Let - Casa das Matas do Reis Melunguinho - PE

Melica Silva - Casa das Matas do Reis Melunguinho

Heloisa Vitoria Casa das Matas do Reis Melunguinho

Jesus Maria de Albuquerque - Ilê Talabí

Rosimarx que dos de Souza - Ilê Talabí

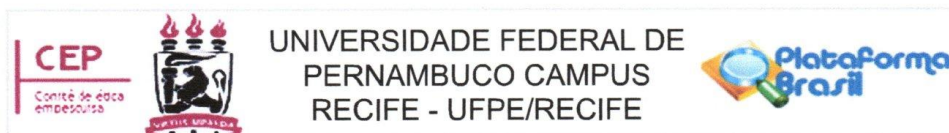
Maria José da Silva Men dos - Ilê Talabí



Assinam esta Declaração:

Ariana Suenno da Silva - ERede de Axé - Ilê Axé Orixalá Talabí
 George Paulo Barbosa da Silva - PAI AXOGUM - ILÊ AXÉ OXALÁ TALABÍ
 André Luis de Moura - André de Bayamã - Ilê Oronitô Axé - BEJO EYO
 Pollyanne Costa da Silva plantana - Ilê Axé Orixalá Talabí
 Regles de Seyra Some (Mãe de Seyra) Ilê Axé Orixalá Talabí
 Marcos Vinícius Ogamê Alabá / " / "
 ADRIANO PEREIRA FARIAS - OGAM ILÊ AXÉ TALABÍ
 Camila Carla Silva dos Santos Mãe Kia Itambé
 João Aguiar da Silva dos Santos Mãe Kia Itambé
 Rafael Azevedo da Silva Mãe Kia Itambé
 Alene Pereira Menezes Batista - Ilê Axé Orixalá Talabí

ANEXO 4 – PARECER DO COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA- CEP/PE.



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: COSMOPERCEÇÃO IORUBÁ E PROMOÇÃO DA RESILIÊNCIA AXÉ NA TRANS/FORMAÇÃO HUMANA EM CRIANÇAS DO ILÊ AXÉ ORIXALÁ TALABI.

Pesquisador: GUSTAVO JAIME FILIZOLA

Área Temática:

Versão: 2

CAAE: 66934823.0.0000.5208

Instituição Proponente: Universidade Federal de Pernambuco - UFPE

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 5.991.753

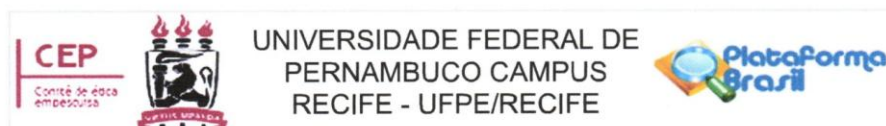
Apresentação do Projeto:

Trata-se de um projeto de tese do programa de pós graduação em Educação da UFPE, interessado em investigar aspectos sensíveis e sagrados da vivência (práticas e sentimentos) religiosa de 10 pessoas de uma comunidade de terreiro (com foco 04 em crianças) do município de Paulista. A investigação será realizada por meio da realização de 04 oficinas (nas quais os participantes dialogarão sobre o que pensam e sentem sobre o racismo religioso com técnicas de relaxamento, pintura e/ou escrita, recorte de cartolinas e barbantes, desenho, vivência corporal, colagem, pintura e desenho); de entrevistas semiestruturadas e da observação participante do pesquisador no terreiro. Os diferentes dados obtidos serão analisados qualitativamente.

Objetivo da Pesquisa:

1) Mapear os aspectos centrais da cosmopercepção iorubá que favorecem a promoção de resiliência axé das crianças no Ilê Axé Talabi, apresentando suas contribuições para os processos da trans/formação humana; 2) Investigar as adversidades vivenciadas, as estratégias e os recursos utilizados pelas crianças do Ilê Axé Talabi no enfrentamento do racismo religioso contribuindo para a promoção da resiliência axé e; 3) Analisar as práticas de proteção intergeracional promovidas pelo Ilê Axé Talabi para uma reconceitualização da resiliência, a partir da cosmopercepção iorubá, a fim de reconfigurar os processos de trans/formação humana.

Endereço: Av. das Engenhasria, s/n, 1º andar, sala 4 - Prédio do Centro de Ciências da Saúde
Bairro: Cidade Universitária **CEP:** 50.740-600
UF: PE **Município:** RECIFE
Telefone: (81)2126-8588 **Fax:** (81)2126-3163 **E-mail:** cephumanos.ufpe@ufpe.br



Continuação do Parecer: 5.991.753

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

Todos foram adequadamente avaliados e descritos.

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

Sem comentários.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Todos foram apresentados e estão adequados.

Recomendações:

Sem recomendações.

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

Projeto eticamente adequado.

Considerações Finais a critério do CEP:

As exigências foram atendidas e o protocolo está APROVADO, sendo liberado para o início da coleta de dados. Conforme as instruções do Sistema CEP/CONEP, ao término desta pesquisa, o pesquisador tem o dever e a responsabilidade de garantir uma devolutiva acessível e compreensível acerca dos resultados encontrados por meio da coleta de dados a todos os voluntários que participaram deste estudo, uma vez que esses indivíduos têm o direito de tomar conhecimento sobre a aplicabilidade e o desfecho da pesquisa da qual participaram.

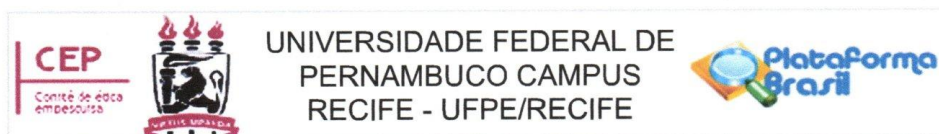
Informamos que a aprovação definitiva do projeto só será dada após o envio da NOTIFICAÇÃO COM O RELATÓRIO FINAL da pesquisa. O pesquisador deverá fazer o download do modelo de Relatório Final disponível em www.ufpe.br/cep para enviá-lo via Notificação de Relatório Final, pela Plataforma Brasil. Após apreciação desse relatório, o CEP emitirá novo Parecer Consubstanciado definitivo pelo sistema Plataforma Brasil.

Informamos, ainda, que o (a) pesquisador (a) deve desenvolver a pesquisa conforme delineada neste protocolo aprovado. Eventuais modificações nesta pesquisa devem ser solicitadas através de EMENDA ao projeto, identificando a parte do protocolo a ser modificada e suas justificativas.

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_P ROJETO_2074506.pdf	30/03/2023 18:24:34		Aceito
Outros	Cartarespostacomite.pdf	30/03/2023 18:23:09	GUSTAVO JAIME FILIZOLA	Aceito

Endereço: Av. das Engenhasria, s/n, 1º andar, sala 4 - Prédio do Centro de Ciências da Saúde
Bairro: Cidade Universitária **CEP:** 50.740-600
UF: PE **Município:** RECIFE
Telefone: (81)2126-8588 **Fax:** (81)2126-3163 **E-mail:** cephumanos.ufpe@ufpe.br



Continuação do Parecer: 5.991.753

Outros	Roteiro das oficinas sociopoéticas.pdf	30/03/2023 18:22:06	GUSTAVO JAIME FILIZOLA	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	Projeto detalhado.pdf	30/03/2023 18:21:50	GUSTAVO JAIME FILIZOLA	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TALEMenor7a18.pdf	30/03/2023 18:21:16	GUSTAVO JAIME FILIZOLA	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLEResponsaveismenores.pdf	30/03/2023 18:20:41	GUSTAVO JAIME FILIZOLA	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLEMaiores18.pdf	30/03/2023 18:20:26	GUSTAVO JAIME FILIZOLA	Aceito
Outros	ROTEIRO DE ENTREVISTAS SEMESTRAL.pdf	27/01/2023 15:46:32	GUSTAVO JAIME FILIZOLA	Aceito
Outros	AutUsoimagem.pdf	27/01/2023 08:22:31	GUSTAVO JAIME FILIZOLA	Aceito
Outros	Historico escolar UFPE.pdf	27/01/2023 08:21:47	GUSTAVO JAIME FILIZOLA	Aceito
Outros	termoconfidencialidade.pdf	27/01/2023 08:20:41	GUSTAVO JAIME FILIZOLA	Aceito
Folha de Rosto	Folha de rosto assinada.pdf	17/01/2023 17:31:50	GUSTAVO JAIME FILIZOLA	Aceito
Outros	carta_de_anuencia.pdf	14/01/2023 20:05:50	GUSTAVO JAIME FILIZOLA	Aceito
Outros	Curriculo orientador.pdf	14/01/2023 19:59:33	GUSTAVO JAIME FILIZOLA	Aceito
Outros	GustavoCurriculo.pdf	14/01/2023 19:58:47	GUSTAVO JAIME FILIZOLA	Aceito

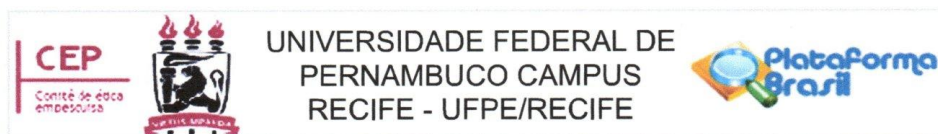
Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita apreciação da CONEP:

Não

Endereço: Av. das Engenhasria, s/n, 1º andar, sala 4 - Prédio do Centro de Ciências da Saúde
Bairro: Cidade Universitária **CEP:** 50.740-600
UF: PE **Município:** RECIFE
Telefone: (81)2126-8588 **Fax:** (81)2126-3163 **E-mail:** cephumanos.ufpe@ufpe.br



Continuação do Parecer: 5.991.753

RECIFE, 10 de Abril de 2023

Assinado por:
LUCIANO TAVARES MONTENEGRO
(Coordenador(a))

Endereço: Av. das Engenhasria, s/n, 1º andar, sala 4 - Prédio do Centro de Ciências da Saúde
Bairro: Cidade Universitária **CEP:** 50.740-600
UF: PE **Município:** RECIFE
Telefone: (81)2126-8588 **Fax:** (81)2126-3163 **E-mail:** cephumanos.ufpe@ufpe.br