



## Axé do meu axé: uma perspectiva freiriana sobre o papel do candomblé em uma educação libertadora

Axé of my axé: a freirean perspective on the role of candomblé in a  
liberating education

Alan Paulo Maurano Savedra<sup>1</sup>

Priscilla Portella Pereira Danille<sup>2</sup>

**Resumo:** O presente trabalho tem por objetivo geral compreender o papel do Candomblé em uma educação libertadora. Para tanto, tomando como base teórica o escrito “O Papel Educativo das Igrejas na América Latina” de Paulo Freire, é traçada uma relação de ferramentas que uma religião possui nesse processo de libertação através da educação. Esta pesquisa será aplicada em um Barracão de Candomblé localizado em uma cidade no interior do Estado do Rio de Janeiro. Mediante um estudo observacional participativo, busca-se depreender as dinâmicas da transmissão de ensinamentos dentro do Candomblé e também o comportamento de seus participantes na construção de saberes, além da forma como concebem a transcendência e sua relação com o mundo, bem como o seu papel nesta relação. Ao final do estudo, o papel presente e seu “inédito viável” do Candomblé em uma educação libertadora são analisados através dos dados obtidos.

**Palavras-chave:** Educação Libertadora. Paulo Freire. Candomblé.

**Abstract:** The present work has the general objective of understanding the role of Candomblé in a liberating education. For that, taking as theoretical basis Paulo Freire's writing “The Educational Role of Churches in Latin America”, a list of tools that a religion has in this process of liberation through education is outlined. This research will be applied in a religious temple of Candomblé located in a city in the country of the

---

<sup>1</sup>Doutorando em Sociologia no Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGS-IESP-UERJ), mestre em Teoria e Filosofia do Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGD-UERJ), pesquisador do Núcleo de Pesquisas em Direito e Ciências Sociais (DECISO) do IESP-UERJ, pós-graduado em Gestão Jurídica e Processo Civil pelo Instituto Brasileiro de Mercados e Capitais (IBMEC) e graduado em Direito pela Universidade Estácio de Sá (UNESA). Advogado, professor convidado na Universidade Castelo Branco (UCB), na Universidade de Vassouras (UNIVASSOURAS) e do Curso de Direito de Trânsito na Prática no Instituto Abreu Bindé (IAB), articulista e palestrante. E-mail: alansavedra@iesp.uejr.br

<sup>2</sup>Mestranda em Direito Penal pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), pós-graduada em Processo Civil e Gestão Jurídica pelo IBMEC (Instituto Brasileiro de Mercado e Capitais) e em Direito Público e Privado pela FESUDEPERJ (Fundação Escola da Defensoria Pública do Estado do Rio de Janeiro), bacharel em Direito pela Universidade Estácio de Sá (UNESA), advogada e Assessora Parlamentar na Câmara de Vereadores Municipal de Maricá, Membro de Conselho Comunitário de Segurança Pública de Maricá (CCS). E-mail: priscilladanille.adv@gmail.com



State of Rio de Janeiro. Through a participatory observational study, we seek to understand the dynamics of the transmission of teachings within religious temple and also the behavior of its participants in the construction of knowledge, in addition to the way they conceive transcendence and their relationship with the world, as well as their role in this relationship. At the end of the study, the present role and its “viable unpublished” of Candomblé in a liberating education are analyzed through the obtained data.

**Keywords:** Liberating Education. Paulo Freire. Candomblé.

## Introdução

O Candomblé é uma religião brasileira de matriz africana. Independentemente de suas ramificações, sejam elas divididas por águas<sup>3</sup> ou nações<sup>4</sup>, uma dinâmica própria de transmissão e construção de conhecimentos é repartida entre seus adeptos. O Candomblé é um espaço de educação.

Estimar o número de candomblecista jamais foi uma tarefa fácil, desde os tempos da “rádio patrulha”<sup>5</sup>, poucos são os dados oficiais que buscaram quantificar tal informação. No Censo 2010<sup>6</sup>, por exemplo, haviam 588.797 pessoas que se declararam Candomblecista ou Umbandistas no Brasil (IBGE, 2010). Embora o Candomblé e a Umbanda sejam religiões com suas similitudes, não podem ser tratadas como se fossem uma mesma religião; inclusive, sob pena de um déficit analítico da compreensão de suas tantas dimensões (cultural, educacional, política etc.).

---

<sup>3</sup> Com o intuito de tornar a leitura mais fluida, optamos por alocar nas notas de rodapé as definições dos termos próprios do Candomblé. Também optamos por preservar a significação dada aos vocábulos pelos próprios nativos, ou seja, como nos foi descrito. Assim, nosso intuito é conservar a replicação do aprendizado trazido pela oralidade, tal como é depreendido pelos adeptos do Candomblé. As notas que se referem a tais termos, assim como todas as outras obtidas através da observação participativa, serão acompanhadas de “De nossas notas de campo”, para que possam ser distinguidas das demais.

<sup>4</sup> Águas e nações são termos utilizados pelos adeptos do Candomblé para designar particularidades entre a sua forma de culto e liturgias religiosas e a de “outros Candomblés”. Tais ramificações guardam relação com os povos que trouxeram suas práticas e liturgias religiosas para o Brasil, através dos Navios Negreiros. São exemplos de nações: Ketu, Angola, Jeje. São exemplos de águas, Candomblé Angola Tumba Junsara. De nossas notas de campo.

<sup>5</sup> Nós nos referimos aos tempos de repressão vividos pelas religiões de matriz africana, quando as polícias “rádios patrulhas” adentravam os terreiros de Umbanda e Candomblé, para impedir a prática daquelas religiões (BRAGA, 1995). Da Umbanda, esta experiência foi transformada na própria liturgia, onde em um de seus cânticos (ponto) a experiência superada é assim cantada por seus adeptos: - se rádio patrulha chega-se aqui e agora/ seria uma grande vitória/ ninguém poderia correr ... -. De nossas notas de campo.

<sup>6</sup>IBGE. Censo - Amostra - Religião [ibge.gov.br](http://ibge.gov.br). 2010. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pesquisa/23/22107>. Acesso em 02 jul. 2022.

A ausência de informações precisas acerca do número de candomblecistas no Brasil não impede que a religião seja objeto de um estudo. Não é nenhuma novidade, inclusive, que o Candomblé mobilize o campo acadêmico. Antropólogos<sup>7</sup>, por exemplo, utilizam rotineiramente técnicas etnográficas para compreensão deste objeto de estudo, o Candomblé.

Como dito, o Candomblé é um espaço próprio de educação. Seus adeptos estão imersos em uma dinâmica de transmissão oral de ensinamentos, diferentemente, por exemplo, da Igreja Católica, que possui seu próprio livro sagrado: a Bíblia. O Candomblé é uma religião extremamente hierarquizada, onde certas liturgias lançam seus adeptos para locais mais elevados dentro da hierarquia da religião<sup>8</sup>. A transmissão oral dos ensinamentos não isola o adepto do mundo para além muros do barracão. Em sua vida cotidiana, aspectos da religião ditam a forma de viver do adepto, o que compreende até o uso de certas vestimentas<sup>9</sup>. Além dessa, normas de caráter moral e ético também são refletidas no cotidiano do candomblecista<sup>10</sup>.

Num primeiro momento, o Candomblé não parece contribuir para uma educação libertadora, tal como prescrita por Paulo Freire em “A Pedagogia do Oprimido” (FREIRE, 2011a). A hierarquização parece impossibilitar uma horizontalidade de compartilhamento e construção de saberes, por outro lado, trata-se o Candomblé de uma religião de “inéditos viáveis”, visíveis na superação de opressões. Afinal: qual o papel do Candomblé em uma educação libertadora?

Para responder a essa pergunta, este estudo será dividido em duas seções. Na primeira seção, com maior predominância de “O Papel Educativo das Igrejas na América Latina” (FREIRE, 2011b), faremos uma breve revisão bibliográfica sobre as ferramentas que uma Igreja Profética possui para libertar através da educação e no que consiste uma educação libertadora.

---

<sup>7</sup> Ver Falcão (2021); Rabelo (2020); e Da Silva (1994, 1995, 2000 e 2015).

<sup>8</sup> Nos referimos às obrigações. Períodos em que os adeptos ficam reclusos em um quarto no próprio barracão (Roncô), submetidos a banhos e outras liturgias. Após, já em suas casas, os adeptos ainda cumprem outras restrições. Ao final da obrigação, o adepto pode galgar um novo cargo, por exemplo, deixando de ser um Yawo para se tornar um Ebomi. As obrigações também podem apenas se referir ao tempo que o adepto possui desde sua iniciação, por exemplo, obrigação de três anos. Ainda assim, o praticante estará “uma patente acima”, embora não tenha deixado de ser um “subalterno” para se tornar um “intermediário”. De nossas notas de campo.

<sup>9</sup> Por exemplo, o uso de roupas brancas às sextas-feiras é uma exigência de algumas “Casas de Santo”. De nossas notas de campo.

<sup>10</sup> Por exemplo, pedir bênção ao mais velho ao encontrá-lo em locais públicos. De nossas notas de campo.

Na segunda seção, um estudo observacional participativo é realizado, através da visitação de um Barracão de Candomblé<sup>11</sup> em um dia de função<sup>12</sup>, ou seja, celebração religiosa. Aqui, nós depreendemos as dinâmicas da transmissão de ensinamentos dentro do Candomblé e também o comportamento de seus participantes na construção de saberes, além da forma como concebem a transcendência e sua relação com o mundo, bem como o seu papel nesta relação. Ao final da segunda seção, os dados qualitativos obtidos são analisados e distinguimos o papel presente e seu “inédito viável” do Candomblé em uma educação libertadora.

### **1. O papel transformador da educação pela religião**

Em seu escrito “Algumas Notas Sobre Humanização e suas Implicações Pedagógicas”, Freire (2011) dá-nos indícios de que o texto se desenvolverá não acerca de uma metodologia da humanização dentro da pedagogia, mas sim de sua epistemologia. Assim que “NENHUM TEMA É APENAS O QUE aparece na forma linguística que o expressa” (FREIRE, 2011, p. 113).

Transpondo as perspectivas compreensiva, estruturalista e da própria práxis, Paulo Freire adota uma ontologia fenomenológica do objeto de estudo. Nesta fenomenologia do objeto, as aparências primeiras não traduzem a realidade enquanto desdobramento de uma percepção crítica, histórica e também das causas externas, correlatas e secundárias de apreensão do objeto sob estudo. É necessário mais do que apenas tomá-lo, o objeto, como dado ou como coisa definida: é preciso adotar diante do objeto uma “atitude gnosiológica” (FREIRE, 2011, p. 113).

Para sustentar o postulado da humanização, Freire lança mão de uma crítica contundente à neutralidade da ciência, o que nos parece diretamente direcionada a Max Weber (1973) e seu trabalho “O Sentido da Neutralidade Axiológica nas Ciências Sociais e Políticas”, onde Weber (1973, p. 365) afirma que “é de mau gosto misturar assuntos pessoais à análise especializada dos fatos”. Ponto que retornaremos adiante.

---

<sup>11</sup>Barracão, Casa de Axé, Casa Santa, Casa do Santo, Ilê Axé, Axé Terreiro são todos sinônimos que representam a estrutura física que compõe o templo religioso onde o Candomblé é praticado. De nossas notas de campo.

<sup>12</sup>Significa tudo o que ocorre antes, durante e após a festividade em uma Casa de Santo. Desde os asseios básicos de higiene até as questões ritualísticas. De nossas notas de campo.

Entre a vedação de submeter um procedimento epistemológico à “nossa verdade” e que o espírito crítico e a cientificidade devem ser pautados na ação-reflexão, isto é, na práxis, nenhuma contradição deve ser presumida. Nos é claro que Freire distingue a humanização em duas etapas: conhecer a verdade dos fatos; e dar destino aos achados (práxis).

Afinal, falta-nos legitimidade para sermos “indiferentes ao destino que possa ser dado a nossos achados por aqueles que, detendo o poder das decisões e submetendo a ciência a seus interesses, prescrevam suas finalidades às maiorias” (FREIRE, 2011, p. 114). Em outras palavras, se a práxis será realizada por alguém, que seja em prol da libertação do oprimido (e dos opressores) e pelo oprimido.

Desta forma, a humanização é o projeto utópico das classes dominadas e oprimidas. Porém, a compreensão de um tema também implica a de seu contrafactual, de seu ponto contrário e antagonico, assim, a desumanização consistiria na expressão concreta de alienação e dominação.

Agora, retornando a crítica à neutralidade científica, Freire expressa que o conhecimento obtido através de um tema e seu revés, além da compreensão histórico social de sua formação nos arremessa a uma ação, sendo-nos defeso permanecermos passivos e neutros. Assim, “toda neutralidade proclamada é sempre uma opção escondida” (FREIRE, 2011, p. 115). Optamos por não mais discorrer sobre uma possível crítica freiriana ao pensamento weberiano, tampouco seríamos os mediadores ideais para esse embate - se é que existiria tal mediador capaz.

Portanto, a proposta epistemológica de Freire consiste em uma oposição ao *status quo* perpetrado pela educação bancária (FREIRE, 2011) e sua negação às relações dialéticas consciência-mundo ou homem-mundo. A prática da desumanização na pedagogia consiste na proliferação de uma ideia de mundo estático, baseada em uma relação de verticalidade, onde um conhecimento a serviço da manutenção é passado por aquele que não desenvolveu um espírito crítico a outro, que assim estará igualmente impedido de desenvolver este espírito crítico.

Por outro lado, a educação pela humanização consiste na quebra deste paradigma, o que tem como pressuposto que o professor também tenha rompido esta constante da educação bancária. Em outras palavras, esse processo passa pela compreensão do poder transformador da ação, do divórcio com a ideia de um mundo

dado, na capacidade de transcender a “situação limite” e o “ato limite”, através do “inédito viável” (CORTELLA, 2018; FREIRE, 1992).

A compreensão da práxis torna a teoria inseparável da prática. O papel transformador da práxis dar-se-á a partir de um agir mobilizado pela teoria. Elucidando este processo na prática:

Refletindo sobre meus próprios trabalhos de teoria feminista, percebo que o texto escrito - a conversa teórica - é mais significativo quando convida as leitoras a se engajar na reflexão crítica e na prática do feminismo. Para mim, essa teoria nasce do concreto, de meus esforços para entender as experiências da vida cotidiana, de meus esforços para intervir criticamente na minha vida e na vida de outras pessoas. Isso, para mim, é o que torna possível a transformação feminista. Se o testemunho pessoal, a experiência pessoal, é um terreno tão fértil para a produção de uma teoria feminista libertadora, é porque geralmente constitui a base de nossa teorização (HOOKS, 2013, p. 97).

Enfim, Freire adverte que o espírito crítico a ser desenvolvido através da humanização, o que também partiria da arqueologia da consciência, processo pelo qual o homem “refaz o caminho natural pelo qual a consciência emerge capaz de perceber-se” (FREIRE, 2011, p. 118), possui seu antagonista e opositor na desumanização. Esta antítese consistiria na mitificação. Quando não mais fosse possível reverter a tomada de consciência, a consciência de perceber-se a si mesmo no mundo, a desumanização recorre a mitificação, processo em que torna opaca e distorcida não a realidade, mas a sua percepção, a percepção da razão, sua distorção.

Ao fim e ao cabo, quanto aos opressores “no fundo, temem a liberdade. Ao temê-la, porém, não podem arriscar-se a construí-la na comunhão com os que se acham dela privados” (FREIRE, 2011, p. 122).

### **1.1. O Papel Educativo das Igrejas na América Latina**

“Sabemos que somos de Deus, e que o mundo inteiro jaz no Maligno” (1 João 5:19)

A epígrafe desta subseção é representativa de um ponto de tensão presente em “O Papel Educativo das Igrejas na América Latina”, não de uma tensão entre as ideias expostas por Freire (2011), mas sim, entre uma Igreja tradicional e antiprofética e uma outra revolucionária. Essa outra, profética de denúncia e anúncio.



Antes que essa dialética seja trabalhada, nos remetemos a outra obra do autor: “Os Cristãos e a Libertação dos Oprimidos”, em que Freire (1978) expõe sua relação com sua própria religiosidade, seu afastamento e retorno à Igreja Católica. Filho de pai espírita e mãe católica, Paulo Freire ressalta como o diálogo foi importante, inclusive, recebendo o apoio de seu pai, mesmo que para se dedicar à religião de sua mãe. Além de um pequeno quadro autobiográfico, naquela obra, Freire trabalha diversas categorias de seu pensamento também presentes em “O Papel Educativo das Igrejas na América Latina”, como a educação libertadora, Igreja profética e outras mais. Infere-se, portanto: Freire era um homem de fé na Igreja. Porém, de uma Igreja livre das formas paliativas de assistencialismo social, proclamadas sob a prerrogativa de neutralidade e que nada mais oferecem que não uma “ação anestesiadora” ou uma “ação aspirina”.

Assim, Freire se opõe à Igreja antiprofética. Esta Igreja seria aquela que, segundo as palavras do próprio autor “‘morre de frio’ no seio morno da burguesia” (FREIRE, 2011, p. 135). A Igreja antiprofética nega o mundo, através de uma concepção tradicionalista de que o sofrimento é purificador e que, com a quitação dos pecados, o reino dos céus é prometido: a paz eterna. Assim, a Igreja nega-se enquanto uma instituição inserida na história, o que se traduz em uma falsa neutralidade. Portanto, esta Igreja em nada contribuiria para uma educação libertadora, do contrário, sua lógica impede qualquer processo de transformação, de forma que os mecanismos burgueses opressores são afirmados em uma educação quietista, alienada e alienante. Desta forma, toma o imaginário do oprimido um cenário fatalista: impotência perante o mundo, onde não há que se pensar em um “inédito viável”, restando ao oprimido se anestesiarem na dicotomia entre mundo e transcendência, aceitando aquele e ansiando por esta. Quando inquieto, recorre o oprimido à Igreja enquanto um lugar de resignação e aceitação, um refúgio do mundo.

Ao discorrer sobre como a Igreja antiprofética impossibilita uma educação libertadora, dois sujeitos desta lógica recebem a atenção de Freire os “inocentes” e os “espertos”. Os “inocentes” não possuem consciência de sua situação de homem no mundo, estando imersos em uma cultura do silêncio. O destino dos “inocentes” “ao desvelar a realidade e sendo nelas desvelados” (FREIRE, 2011, p. 125), possuem dois caminhos a serem seguidos: (I) identificar-se enquanto classe oprimida e a ela se juntar e aprender e apreender uma nova visão; ou (II) juntar-se aos “espertos”.

A seu turno, os “espertos” são conscientes do que fazem, manejam práticas anestesiantes, falsos assistencialismos que corroboram com mitificações e que impõem aos oprimidos noções de não comunicabilidade entre mundo e transcendência. No caso da América Latina, são exemplos: “preguiça do povo”, ou sua “inferioridade” ou sua “falta de educação” (FREIRE, 2011, p. 131).

A mítica da preguiça é reflexo e perpetuação da opressão sobre o oprimido. Tal prática não é exclusiva do discurso desenvolvimentista. Em verdade, a criação de um retrato de um colonizado inferior ao seu colonizador advém da própria dinâmica colonizadora (MEMMI, 2007). Nesse sentido, a mitificação da imagem do colonizado ou, nesse caso, dos povos pertencentes a países subdesenvolvidos seriam uma espécie de “álibis sem os quais o comportamento do colonizador e o do burguês, suas próprias existências, pareceriam escandalosos” (MEMMI, 2007, p. 117).

Em oposição à Igreja tradicional, ou seja, antiprofética, encontra-se a Igreja Profética. Esta, por sua vez, não serve aos interesses dos “espertos” ou do conformismo dos “inocentes”, seu papel consiste em afastar o mítico e pôr fim à falsa dicotomia entre mundo e transcendência. Aqui, há um convite a um novo êxodo, onde, através da práxis revolucionária, a neutralidade - e também a falsa neutralidade - é afastada. Assim, onde, até então, as medidas que amenizam os conflitos (ou os anestesiavam de forma paliativa) dão lugar à luta contra as contradições que geram tais conflitos. Neste sentido, um processo não seria dado como algo bidimensional, que pode ser compreendido em si e por si, - um objeto essencialmente necrofílico, por assim dizer - o conflito, portanto, consiste na expressão histórica das contradições. E, a partir deste cenário, Freire (2011), conclui que:

Demandando a posição profética uma análise crítica das estruturas sociais em que se dão os conflitos, exige consequentemente dos que a seguem o uso das ciências político-sociais que, não sendo neutras, implicam a opção ideológica de quem as emprega (FREIRE, 2011, p. 145).

Neste escrito, Paulo Freire propõe um recorte específico desta Igreja Profética: seu papel na educação na América Latina. Em verdade, papel que Freire também propõe que seja estendido aos países de “terceiro mundo”.



Afastada a mitificação sobre o verdadeiro mal que assola a América Latina, o imperialismo surge como algoz das contradições que ditam as “situações limites” impostas aos oprimidos latino-americanos. Descrevendo parte do processo histórico posterior à revolução industrial, Freire explicita como a “ideologia do desenvolvimento” é usada como um instrumento de violência e mitificação, sob rubricas como o “atraso da América Latina” e o discurso de inferiorização que acompanha este falso pressuposto de avanço: o desenvolvimento. Como assevera Conde (2015):

O desenvolvimento figura no imaginário do conjunto das sociedades, ele tornou-se uma história coletiva. Nesse sentido, ele naturaliza categorias e hipóteses e se constitui, assim, em representação da estrutura política, que está ela mesma envolvida na reprodução do poder político, econômico, social e da desigualdade (CONDE, 2015, p. 151).

Além do caráter manipulador firmado sob a máscara de assistencialismo, o ideal de desenvolvimento replica desigualdades e emerge de um local sem qualquer consciência de classes.

Se o discurso desenvolvimentista reflete na política internacional, economia e em questões culturais, além de outras, também não seria diferente quanto aos seus reflexos na Igreja. Assim, a Igreja Tradicional ao adotar o discurso imperialista de desenvolvimento torna-se a Igreja Modernizante, ao absorver sem maiores restrições o discurso modernizante oriundo do ideal de desenvolvimento. Contudo, tais mudanças não dizem respeito a luta contra às contradições ou uma visão que almeja afastar a dicotomia entre mundo e transcendência, apenas se limitam a aperfeiçoar métodos, ou seja, aderir novos processos pautados em princípios de eficiência, o que, contudo, não mais do que promovem a manutenção do conservadorismo católico. Freire também adverte que as alterações metodológicas não são em si o problema da Igreja moderna, porém, os ideais distorcidos que assume e os fins que se destina. Assim, a Igreja Moderna aproxima-se mais das Igrejas Tradicionais, sendo apenas uma oposição metodológica. Nos é correto afirmar: as Igrejas Tradicionais e Modernas estariam no mesmo prato da balança.

A transição da Igreja Tradicional ou Moderna para a Igreja Profética não é pueril e singela, sua transformação é radical e faz do “eu” o “nós”, através do processo de humanização e reconhecimento do indivíduo em sua relação homem-mundo. A

transformação também representa a morte da Igreja Tradicional por meio da práxis, a luta contra as contradições consiste na transcendência ainda no mundo, no caminho que se faz caminhando, representando o fim da verticalidade que mantém as estruturas de mitos como o da “Igreja como refúgio das massas” (FREIRE, 2011, p. 136). Portanto, para Freire, em uma ressignificação da Páscoa e do processo necessário ao desabrochar da Igreja profética, o que passa pelos “inocentes” e seu processo de renúncia às ilusões idealistas:

[...] A Páscoa verdadeira não é verbalização comemorativa, mas práxis, compromisso histórico. A Páscoa na verbalização é “morte” sem ressurreição. Só na autenticidade da práxis histórica, a Páscoa é morrer para viver. Mas uma tal forma de experimentar-se na Páscoa, eminentemente biofílica, não pode ser aceita pela visão burguesa do mundo, essencialmente necrofílica, por isso mesmo estática (FREIRE, 2011, p. 126).

Desta forma, - afastando-nos da conotação simplista que o conectivo utilizado possa significar - é que se dará a travessia pelos e junto aos oprimidos. Travessia essa que, por sua vez, não fará do mundo um meio, mas um meio de transformar o mundo.

## **2. Um Barracão de Candomblé e um Estudo de Caso**

Nesta seção, nossa ida ao barracão de Candomblé de nação Angola<sup>13</sup> é apresentada sob a forma de um estudo observacional participativo. De forma geral, o Candomblé se caracteriza enquanto:

[...] uma religião de matriz africana de caráter iniciático em que são cultuadas divindades conhecidas como orixás, voduns ou inquices. Estas se fazem presentes de diversas formas na vida de um terreiro. Baixam nos corpos de alguns adeptos (referidos como rodantes) e durante as festas celebradas em sua homenagem dançam ao som dos atabaques e cantigas que evocam seus feitos e qualidades. Expressam sua vontade no jogo de búzios (procedimento divinatório). E descansam silenciosamente nos seus assentamentos – os objetos em

---

<sup>13</sup>Em Angola, não há culto aos Orixás, mas sim aos Inquices. Contudo, o Barracão pesquisado possui forte influência da nação Ketu, dado que seu Babalorixá tomou obrigações naquele seguimento do Candomblé. Assim, toda a linguagem de seus adeptos possui predominância das utilizadas pelos Barracões de Nação Ketu (Yorubá), ao invés daquela praticada pela nação Angola (Banto). O babalorixá nos explica que tenta ensinar as duas formas aos seus filhos de santo e que canta o candomblé nos dois idiomas. Por exemplo, Omolu (Yourubá) seria Kaviungo (Banto). De nossas notas de campo.

que foram fixadas ou assentadas durante ritos específicos e para os quais são dirigidas as oferendas que, de tempos e tempos, elas requerem. Responsáveis por cuidar dos orixás, os adeptos de um terreiro estão ligados por laços de parentesco de santo: são filhos de santo da liderança da casa (mãe ou pai de santo) que os iniciou no culto e irmãos de santo de todos aqueles que foram iniciados por ela (RABELLO, 2020, p. 3-4).

A definição trazida por Rabello é um referencial utilizado para a compreensão do objeto. Advertidos de que “cada casa é uma casa” e que também “cada um toca a sua cozinha do seu jeito”<sup>14</sup>, observamos algumas particularidades no templo religioso visitado<sup>15</sup>. Contudo, não é objeto deste estudo realizar uma tipografia ou apresentar uma definição de Candomblé. O que buscamos compreender é a forma que os ensinamentos são construídos em uma Casa de Axé, além da postura de seus adeptos diante do mundo. Após esta compreensão, será possível abordar o papel educativo do Candomblé em uma educação libertadora.

Para viabilizar este estudo, estivemos presentes em uma função de uma casa de axé. Lá, nós realizamos um estudo observacional participativo. A presença de pesquisadores em uma casa de santo não é algo que se dê através de uma “geração espontânea”: o pesquisador não aparece no local de seu estudo sem que relações prévias tenham sido estabelecidas. Assim, elucidamos o caminho até chegarmos ao nosso campo.

## **2.1. Algumas considerações metodológicas**

A presença do pesquisador em um local de interação entre nativos, pela estranheza que este gera, pode influenciar nas interações entre os atores sob estudo. Portanto, o pesquisador poderá, até mesmo, fazer parte da construção social do objeto de sua própria pesquisa (FONTAINHA, 2015). Além disso, adversidades e semelhanças entre o pesquisador e seus pesquisados podem fazer com que dinâmicas tomem outros

---

<sup>14</sup>Explicações trazidas pelo Babalorixá. Significam que a última palavra para certos assuntos é do babalorixá e que podem ser observadas diferenças entre casas da mesma nação ou águas. De nossas notas de campo.

<sup>15</sup>Ao contrário do explicado por Rabello (2020), no Barracão pesquisado, alguns dos adeptos haviam sido iniciados em outras casas de santo, ainda assim, permaneciam sendo tratados como filhos do Babalorixá e irmãos dos demais adeptos. De nossas notas de campo.

caminhos, inclusive, em decorrência das posições sociais distintas ocupadas por um e outro (MEDEIROS, 2017).

Não nos foi difícil chegar até uma casa de Axé, dentro e fora da academia foram diversos os contatos de amigos e colegas, pesquisadores ou não, que se voluntariam a nos ajudar. Assim, a opção por um Barracão em uma cidade no interior do Rio de Janeiro se deu por aquela se apresentar como a mais heterogênea<sup>16</sup> entre os seus participantes, dentre os templos religiosos visitados.

Quanto ao local que residem, alguns de seus adeptos moram naquela cidade do interior, além das cidades do Rio de Janeiro, Niterói, São Gonçalo, Magé - todas cidades do estado do Rio de Janeiro -, inclusive, com participantes residentes em outros países (Portugal e Angola). No local há de crianças até idosos, o participante mais novo possui 10 anos, enquanto que o mais idoso tem 74 anos. Quanto ao gênero, sexualidade, cor e raça, também se observou uma diversidade. Quanto a ocupação e ofício, há médicos, advogados, desempregados, eletricitista, diarista, outros tipos de profissionais domésticos, membros das forças armadas, estudantes e mais.

Nos reportamos diretamente ao Babalorixá<sup>17</sup> responsável por aquele Barracão, cuja sua descrição (cor, gênero, raça, profissão etc.) não será feita, o motivo é exposto logo a seguir. Desta conversa, o Babalorixá se mostrou muito amistoso e animado com o fato de sua Casa de Santo estar sendo objeto de um estudo científico. Ao abordarmos o tema de nossa pesquisa “o papel do Candomblé em uma educação libertadora”, a animação inicial do Zelador de Santo deu lugar a uma resistência à realização do trabalho, o que acreditamos tenha sido motivado por questões de cunho pessoal e política. Enfim, as negociações de uma postura de pesquisa (FONTAINHA, 2015) naquele ambiente são iniciadas: o estudo poderia ser feito, contudo, desde que mantido o estrito sigilo acerca do local, nome do Barracão e vedado o uso de imagens ou

---

<sup>16</sup>Trata-se de uma opção tomada pelos pesquisadores com a perspectiva de interações tencionadas pelas particularidades e noções de local de fala de cada participante. O Candomblé é uma religião de matriz africana, portanto, plantada e cultivada por negros. Acreditávamos que este ponto poderia configurar um contrafactual ou variável que devesse ser considerada ao cabo do estudo. Contudo, essa hipótese restou prejudicada, dentre outros motivos, pela ausência de observação de outros Barracões com outras particularidades.

<sup>17</sup>Babalorixá ou Pai de Santo, Pai no Santo, Zelador são sinônimos do chefe do culto, ou seja, da autoridade religiosa responsável pelo Barracão. Seu feminino é Yalorixá. De nossas notas de rodapé.

qualquer informação apta a identificar o Babalorixá ou algum dos adeptos<sup>18</sup>. Desejávamos, ao menos, utilizar o nome do templo religioso, porém, o acesso já seria possível para viabilizar este estudo – embora os prejuízos à sua replicação. Ao menos, a gravação em áudio das conversas com os adeptos nos foi permitida, da mesma forma, sendo-nos imposto a observação do sigilo quanto aos participantes do culto.

Assim como em uma entrevista, o sucesso de uma observação depende da colaboração do ator em cena, no nosso caso, do observado. Sucesso aqui compreendido enquanto a obtenção de um discurso mais verdadeiro e o mais aprofundado possível. Assim, a aceitação do observado em cooperar com o pesquisador será o princípio da obtenção de dados sólidos (POUPART, 2012). A cooperação em nosso caso consiste em o observado não buscar uma mudança de postura ou esquivar-se perante e da presença do pesquisador. Portanto, de nossa parte, exigimos ao Babalorixá que os participantes não soubessem o tema de nosso estudo, para que isso não influenciasse o comportamento dos adeptos.

A pretensão inicial de uma observação não participativa caiu por terra em um ambiente altamente dialógico, não no sentido Freiriano (2011a) propriamente dito, mas de um local onde os adeptos nos inseriram constantemente em seus diálogos. Ora, motivados pela curiosidade, inclusão, compartilhamento dos alimentos, ora pela necessidade de expor um momento litúrgico. A não interação com os nativos foi frustrada, porém, o fato de não terem conhecimento de qual era o tema de nosso estudo foi fundamental para a obtenção dos dados que trabalharemos adiante.

A abordagem qualitativa tem por objetivo um maior aprofundamento do objeto em estudo. Aqui, distinções entre as experiências vivenciadas e percepção dos entrevistados faz cada ator único e com significação própria. Ao contrário da abordagem quantitativa, onde dados estatísticos são obtidos, a qualitativa implica em uma análise feita em termos de valores e significados (BATISTA; DOMINGOS, 2017).

---

<sup>18</sup>Para preservar a identidade dos adeptos, inicialmente, a intenção era informar o grau hierárquico em que se encontrava o adepto (ex. Abiã) e seu orixá de cabeça (ex. Yansã). Porém, nos foi advertido pelo Babalorixá que ainda assim o sigilo sobre a identidade dos médiuns poderia ser prejudicado. Poucos adeptos são de orixás como Bará, Oxumarê, Ossain e Logunedé. Assim, nossa opção foi apenas informar o grau hierárquico em que se encontra o participante, acompanhando de um numeral após sua função na casa, conforme a ordem em que se manifestassem. Por exemplo: Abiã 1; Abiã 2; Ebomi 1; Ebomi 2. De nossas notas de campo.

Também restou combinado entre pesquisadores e Babalorixá que nós poderíamos assistir a uma função realizada naquela Casa de Santo. O evento religioso ocorreria em 16/04/2022, e se tratava da retomada das atividades do barracão após o período da quaresma católica<sup>19</sup>.

Apesar das inesgotáveis fontes bibliográficas para definições e significações dos termos próprios empregados pelos nativos, usaremos suas próprias definições. Assim, acreditamos que uma maior fidelidade a percepção dos observados dentro do contexto em que estão inseridos.

## **2.2. Axé em função**

Ao chegarmos na função a ser realizada no Barracão, o Babalorixá nos informa que a casa será apresentada pelo Yawo 1. O local encontra-se em uma espécie de chácara. O terreno é irregular, porém, diversas plantas (boldo, aroeira, colônia, espada de São Jorge etc.) e árvores (dendezeiro, bananeira etc.) que são utilizadas nos rituais religiosos se encontram no terreno. O barracão é dividido em três construções: uma pequena casa é destinada ao Baba Egum<sup>20</sup>; uma segunda construção é uma sequência de quatro quartos, onde os assentamentos<sup>21</sup> ficam assim divididos: (I) quarto: Oxalá, Xangô e Iemanjá; (II) Oxum, Logun Edé, Yansã e Xangô; (III) Omolu, Nanã, Ossain, Oxumarê e Kitembo; (IV) Ogum, Oxossí e Bará<sup>22</sup>. A terceira construção é onde ocorre as celebrações, formada por um Roncó<sup>23</sup>; Sabaji<sup>24</sup>; Xirê<sup>25</sup>; duas cozinhas (uma externa e outra interna); dois vestiários, um masculino e outro feminino; além de mais um quarto com banheiro próprio.

---

<sup>19</sup>Durante o período da quaresma, o Barracão visitado fica fechado. Não há celebrações de culto, jogo de búzios ou qualquer liturgia. As atividades são retomadas após esse período. De nossas notas de rodapé.

<sup>20</sup>Espírito ancestral de alguém que esteve encarnado e hoje se encarrega de proteger material e espiritualmente o Axé. De nossas notas de campo.

<sup>21</sup>Artefatos feitos de louça ou de barro, onde sementes e objetos ritualísticos são depositados. A função do assentamento é depositar a energia do Orixá naquele objeto. De nossas notas de campo.

<sup>22</sup>Todos são divindades da nação Ketu. No Barracão visitado, podem ser chamados tanto por seu nome em Yourubá quanto em Banto. Oxum pode ser Dandalunda; Xangô pode ser Zazí, por exemplo. De nossas notas de campo.

<sup>23</sup>Quarto ritualístico onde o adepto cumpre parte de seu resguardo em suas obrigações. De nossas notas de campo.

<sup>24</sup>Local destinado ao orixá Oxalá (Lembá). De nossas notas de campo.

<sup>25</sup>Onde ocorre a roda de Candomblé. De nossas notas de campo.



Após, somos levados ao Babalorixá, que nos adverte que não se tratava de uma festa aberta a visitantes. Também informou que a função a ser realizada não possuía um nome litúrgico, tratando-se de um culto ao “Povo de Rua”<sup>26</sup>, para a segurança da casa, já que havia estado fechada durante o período da quaresma. Então, ocorre nossa primeira interação com os demais participantes do templo religioso, somos apresentados.

Nesse momento, em coro, os adeptos respondem: “bênção, meu pai”. E o Babalorixá responde: “Ogum abençoe”. E o Zelador retoma a conversa com seus filhos de santo:

Babalorixá: - “Mukuiu, bênção a quem é de bênção”<sup>27</sup>.

Babalorixá: “Estes são (nome dos pesquisadores), e estão fazendo um estudo para a faculdade deles. Mestrado, doutorado, essas coisas. Eles estarão conosco hoje. Nos vigiando. Podem ficar à vontade, aqui ninguém morde (nos dirigiu a palavra nesse momento). Vocês já sabem o que as visitas podem ou não podem, então, por favor. Perguntas?”

Abiã 1: “É sobre o que o trabalho, meu pai?”

Babalorixá: “Pergunte a eles (se referindo a nós)”

Então, nada mais foi dito. Todos se dirigem para lugares diferentes do templo religioso, cada qual a exercer sua própria função. A impressão inicial foi a de uma ação coercitiva que dirigia o agir dos membros do corpo mediúnico, ou seja, uma regra funcionalista de ação (DURKHEIM, 2004).

Havíamos chegado ao local por volta das 16h do dia 16/04/2022 e até um pouco antes do início propriamente dito da celebração litúrgica, nenhum dos nativos havia conversado conosco, a exceção do Yawo 1 que houvera nos apresentado o barracão. Durante esse tempo, passamos a ser diluídos pelos membros, não éramos

---

<sup>26</sup>Em referência aos Exus, Pombagiras e Malandros. Entidades comuns na Umbanda, mas que também são cultuadas em certas casas de Candomblé. Diferentemente dos Orixá que são forças da própria natureza, o Povo de Rua já esteve encarnado. Assim, seriam mais próximos de nós e, portanto, também responsáveis por nossa segurança contra os perigos do mundo. De nossas notas de campo. Todas as celebrações e todos os rituais são precedidos por Exú. Exú ou Esù é uma designação dada tanto ao orixá Pambu Njila (em nação Angola) quanto ao povo de rua. O dia de nossa ida ao campo consistiu, justamente, no dia de celebração do povo de rua, ainda assim, Exú, o oxirá, foi previamente cultuado, como que numa abertura/permissão para os trabalhos. Por sua vez, Exú é um ponto de tensão para aqueles que estão fora do candomblé; sua imagem é associada a estereótipos e, ao contrário de outros orixás “bem recepcionados” nas escolas e no meio público, Exú ainda enfrenta uma barreira e condições educacionais a parte. Ver (NETO, 2019).

<sup>27</sup>Mukuiu e bênção são formas de referenciar ao mais velho. A bênção é semelhante a que filhos pedem aos pais e avós. O ato de pedir bênção parte do mais novo para o mais velho, conforme seu grau hierárquico. De nossas notas de campo.

objeto de atenção. Cada membro, como numa engrenagem, agia no seu fazer. Os mais velhos ordenavam os mais novos. Como numa cadeia de ordens, os que haviam recebidos ordens também delegavam algumas funções ao ainda mais jovens.

Em regra, os participantes se vestiam com roupas brancas. Em sua maioria, homens e mulheres usavam panos para cobrir a cabeça; a exceção era daqueles que estavam com a cabeça descoberta ou que usavam uma espécie de pequeno chapéu. Alguns usavam muitos fios e um Mokam<sup>28</sup>; outros, nada sobre o pescoço, alguns usavam pequenos fios de uma volta e outros fios mais elaborados. Até então, não nos era possível distinguir os mais antigos dos mais novos, senão pelas ordens.

Enfim, por volta das 22h da noite, o jantar é servido. Todos reunidos, somos convidados pelo Yawo 2. Nesse momento, o primeiro diálogo é realizado:

Pesquisador: “Eu posso fazer uma pergunta?”

Yawô 2: “Claro, se eu puder responder”

Pesquisador: “Qual o seu nome?”

Yawô 2: “Sou (nome próprio do nativo)”.

Pesquisador: “(nome próprio do nativo), por que alguns de vocês usam roupas coloridas, outros roupas brancas, alguns cobrem a cabeça e outro não?”

Daí, o Yawô 2 passa a nos explicar os graus de hierarquia e os códigos de vestimentas, além de outras questões. A hierarquia, de baixo para cima, seria formada pelos Abiãns<sup>29</sup>, Yawos<sup>30</sup>, Ebomis<sup>31</sup>, Ekedis<sup>32</sup> e Ogãns<sup>33</sup>, Mãe Pequena<sup>34</sup> e o Babalorixá. Desta relação, apenas os Ogãns e as Ekedis não seriam “rodantes”<sup>35</sup>, enquanto os demais incorporam o “Santo”. Os Abiãns e Yawôs devem usar “roupa de ração”, sendo que os abiãns usam fios de apenas uma volta e abaixo da linha do umbigo, enquanto que os Yawôs usam fios de várias voltas, o que dependerá do Oxirá daquela pessoa, além

---

<sup>28</sup>Artefato ritualístico usados pelos Yawôs. Serve para identificar e diferenciá-los dos demais. De nossas notas de rodapé.

<sup>29</sup>Adeptos que incorporam, porém, ainda não foram iniciados. De nossas notas de campo.

<sup>30</sup>Adeptos que incorporam, foram iniciados, porém, ainda não alcançaram o grau mais alto da hierarquia. De nossas notas de campo.

<sup>31</sup>Adeptos que incorporam, foram iniciados e, junto às Ekedis e Ogãns, se encontram no mais alto grau de hierarquia. De nossas notas de campo.

<sup>32</sup>Adeptas mulheres que não incorporam. Possuem suas próprias funções ritualistas, como dançar ao lado do Orixá. De nossas notas de campo.

<sup>33</sup>Adeptos homens que não incorporam. Possuem suas próprias funções ritualistas, como tocar o atabaque. De nossas notas de campo.

<sup>34</sup>Adepta mulher que incorpora. Está acima dos demais em hierarquia, porém, ainda abaixo do Babalorixá. Sua função é ser um braço direito do Pai de Santo. De nossas notas de campo.

<sup>35</sup>Adepto que incorpora. De nossas notas de campo.

disso, usam o Mokam. Os demais (Ebomis, Ekedis e Ogãns, Mãe Pequena e o Babalorixá), com exceções ritualísticas (ex. Águas de Oxalá) podem usar roupas coloridas e os fios de cargo. Quanto ao pano de cabeça, naquele dia não seria necessário (não nos foi explicado o porquê), mas todos deveriam usar, sob as mesmas regras de cores, porém, as mulheres mais velhas poderiam utilizar laços diferentes e os homens mais velhos o Eketé<sup>36</sup>.

Com efeito, as prenoções sobre quem seriam os mais velhos e mais novos foram confirmadas, o critério ordem era tão determinante quanto os códigos de vestimenta e comportamento. Rumbé<sup>37</sup>, nos explicou adiante o Yawô 1, seria as regras de “etiqueta” que são impostas aos participantes do Candomblé. E passa a listar uma série de exemplos: servir café com um copo de água ao lado em uma bandeja prata aos mais velhos; não fumar no mesmo ambiente em que está um mais velho; usar o apoti, dilonga e dilongá<sup>38</sup> para as refeições; à mesa, cadeiras e pratos de louça ou vidro são destinados aos mais velhos; todos não devem assobiar no barracão; ao chegar no barracão, todos devem pedir bênção ao piso, a cumeeira, aos atabaques e ao Babalorixá; ao acender uma luz, todos devem pedir bênção e muitas outras regras.

A celebração ao povo de rua começou na madrugada do dia 17/04/2022, com a abertura sendo feita pelo Babalorixá, que anuncia:

Babalorixá: “Sejam todos bem-vindos ao (nome do Barracão), eu sou Tatá Nkisi (nome em religião do babalorixá). Essa é uma festa apenas para pessoas da casa (havia três pessoas na assistência, além de nós), quem está aqui ou é um familiar ou amigo da casa. Hoje, nós vamos fazer nosso toque para o povo de rua, não é festa, mas se Exú quiser ficar, nós não vamos mandar eles embora, a casa é deles também e nos protegeram durante esse período da quaresma. Iaroiê Exú”.

Outra vez, os filhos respondem em coro “Laroiê!”. Ao final da celebração, o Babalorixá retoma a palavra e agradece a presença de todos, informando que seria servido um churrasco aos visitantes e aos filhos da casa. O Babalorixá se dirige a nós e fala:

---

<sup>36</sup>Espécie de utensílio que lembra um Kipá. É usado por homens que estão nos mais elevados estágios da hierarquia. De nossas notas de campo.

<sup>37</sup>Estatuto normativo não escrito que compila as normas de boa educação dentro do Axé. Também pode se referir a condutas fora da Casa de Santo, quando essas se referem a questões religiosas. De nossas notas de campo.

<sup>38</sup>Apoti (banquinho de madeira); dilonga (caneca de ágata); dilongá (prato de ágata). Todos usados apenas pelos Abiãns e Yawôs. De nossas notas de campo.

Babalorixá: “Eles se comportaram bem (em referência aos filhos da casa)? Viu: ninguém morde. Agora, nós vamos servir um churrasco, vamos partilhar o alimento de Exú. Casa de Axé é lugar de fartura, fiquem à vontade. Podem conversar com o pessoal, beber e comer à vontade. Agora a liturgia acabou, esse é um momento de confraternização”.

No momento de confraternização, as estruturas anteriormente observadas se perdem. A hierarquia dá lugar a Abiãs e Yawos sentados à mesa com os mais velhos. Os que se despedem ainda pedem bênção aos mais velhos, porém, as ordens dão lugar a pedidos e assuntos diversos tomam as mesas.

Ao final, o Ogã 1 senta ao nosso lado e nos pergunta: “e aí, o que acharam?”. Respondemos que nos agradou muito e despertou bastante curiosidade e acrescentamos “como vocês sabem de tantas coisas assim? Não deve ser fácil decorar todas essas regras, certo?”. Sorrindo, ele nos responde: “é fácil, é só vir”. Então, o Ogã 1, o Ebomi 1 e o Babalorixá começam a nos explicar sobre os ensinamentos em uma Casa de Santo.

No Candomblé, os ensinamentos são passados através de uma tradição oral. “Minha mãe de santo aprendeu com a mãe de santo dela, e minha avó de santo de santo aprendeu com seu pai de santo e assim por diante”, disse o Babalorixá; e completou.

Babalorixá: “Aqui não tem segredo, tudo se repete, basta vir a casa de santo que o filho aprende. As cantigas sempre são iguais, quem vem sabe. Sempre há um mais velho pra explicar e se o filho mais velho não souber, basta me perguntar. Não temos aulas ou aprendizagem continuada aqui, tudo é na prática. Eu ia pro Barracão da minha avó de santo na sexta-feira e voltava no domingo, eu participava de tudo e aí de mim se não chegasse na sexta ou saísse antes, minha mãe de santo olhava torto pra mim. O filho tem que mostrar interesse, tem que estar disposto e presente. Aqui é tranquilo, as casas por aí humilham os mais novos, aqui todos somos iguais, mas não tão iguais assim: todo mundo tem a sua função, senão virá beco”.

A hierarquia se assemelha mais a de uma família do que a de uma organização militar, por exemplo. Os mais velhos (Ebomis, Ekedis e Ogãs, Mãe Pequena e o Babalorixá) são chamados de pais e mães, quando os filhos se encontram no mesmo degrau de hierarquia chamam-se de irmãos. Ademais, o respeito aos mais velhos é aparentemente rígido, desde a troca de bênçãos até a bandeja de café.

Portanto, a aprendizagem no Axé estudado se caracteriza por hierarquia evidente. Os mais novos, enquanto alunos da religião, aprendem suas atividades através da observação do que é realizado pelos mais velhos e também do diálogo estabelecidos

com esses e com o Babalorixá. Contudo, os ensinamentos não são construídos e sim prescritivos taxativos, não um outro modo de fazer se não o que é transmitido oralmente, geração após geração.

Aproveitando o diálogo posto à mesa, nós solicitamos ao Babalorixá que nos explicasse a transcendência no Candomblé e que nos explicasse um pouco sobre a relação existente entre o Candomblé e o mundo. Neste momento, o Ebomi 1 pede a palavra ao Pai de Santo: “meu pai, se me permite, eu poderia explicar?”, após o consentimento do Babalorixá, o Ebomi 1 começa:

Ebomi 1: “o Candomblé não é espiritismo, porém, de certa forma, é uma religião espírita (nesse momento, o Babalorixá acena positivamente com a cabeça). O Orixá não está em nós apenas quando se manifesta através do transe. Ele também está presente em nós a cada passo de nossas vidas. O Orixá é nossa conexão com a natureza. Oxóssi é o rei da caça, por exemplo. O alimento obtido através da caça foi também obtido através de Odé. Iemanjá emana sua força do mar, então, o mar é a energia de Iemanjá e assim por diante: Omolu é a vida e morte, saúde e doença; Ogum é a guerra, os caminhos e o ferro; Xangô é a sabedoria e o fogo (e continua dando outros exemplos) [...]. Então, é na natureza que está o sagrado. Como somos parte da natureza, nós também somos parte do sagrado. Quando saímos do Aiyê para o Orun, deixamos a carcaça, o corpo, para nos tornarmos a própria energia de nosso Orixá. Não é tão simples assim, mas essa é a ideia”.

Pesquisadores: “então, o aqui e agora é importante? Ou devemos aguardar nos tronamos a energia do Orixá? Isso seria o mesmo que o céu prometido dos católicos?”.

Ebomi de Omolu: “não sei o que é o céu dos católicos. Sei o que aprendi ouvindo por aí. Eu tenho muitos amigos católicos, eu sei que o céu deles é o paraíso. Para nós não há um paraíso. Há o Aiyê ou o Orun. A moral aqui não é um dogma absoluto. O certo e errado aparece no jogo de búzios, nas palavras do Erê ou do catiço. Têm coisas que a gente sabe que é errado, mas o errado pra você e o errado pra mim podem ser coisas diferentes, sabe? Estamos aqui para aprender. Bom, acho que é isso”.

Pesquisadores: “E o aqui e agora, isso é importante?”.

Nesse momento, o Babalorixá, antes que seu filho pudesse responder, faz uma intervenção na conversa e toma a palavra.

Babalorixá: “essa é comigo. Olha, o aqui e agora é importante! Claro! Não esperamos o céu, pois já vivemos na terra de nossas divindades. Nos cumpre cuidar deste lugar, do Aiyê, como disse o (nome do Ebomi 1). Há muita coisa escrita, teóricos do Candomblé e tudo mais, mas a religião é transmitida pela oralidade. Eu já disse isso. Então, nós cuidamos mais dos nossos rituais. A questão da doutrina, da moral,

ética - vocês vão dizer melhor do que se trata - não é uma coisa que vocês vão encontrar aqui no Axé. Aqui, você tem que buscar ser melhor. O mais velho deve ser o exemplo para o mais novo. Sempre devemos buscar melhorar. Quando erramos, sem problemas. Hora de correr atrás”.

A relação entre o candomblecista e natureza se traduz em uma não distinção entre um e outro. Talvez, não seja um “nós” proposto por Freire (2011) – ou talvez seja exatamente isso –, mas há um todo unido e convergente em propósitos.

As diferentes ações educativas de etnoconservação que possuem como foco a relação entre a conservação ambiental e as práticas de culto aos Orixás são importantes formas de evidenciar a influência de determinados saberes tradicionais na construção das cosmovisões, bem como a centralidade dessas compreensões para propostas educativas que atuem como formas de resistência para a superação das relações de mercantilização/dominação que são estabelecidas entre sociedade e natureza. Dessa maneira, uma cosmovisão baseada no reconhecimento da interdependência com e na natureza como materialização do sagrado pode contribuir para a construção de outras formas de relação de ser e estar no mundo (ABÍLIO et al., 2020, p. 509-510).

Após esta última intervenção, outros temas tomaram a roda de conversa. A observação deu lugar a brevidades e uma conversa informal. Findo também o momento litúrgico, ainda foi possível observar uma mobilização de todos, à parte de qualquer hierarquia, novos e antigos arrumavam a casa, lavavam e guardavam as louças, arrumavam as cadeiras e assim terminava nossa visita àquele Axé.

### **2.2.1 Axé e Educação Libertadora**

Em nossa visita a um Barracão de Candomblé, depreendemos dois pontos de maior relevância em relação às práticas educativas e como essas se relacionam com o mundo: (I) os ensinamentos são repassados dos mais velhos aos mais novos, através da oralidade. O conhecimento também é obtido através da observação e repetição das práticas litúrgicas pelos mais novos. Não é necessário para essa compreensão que haja uma tomada de consciência ou reflexão crítica, o fazer deve seguir uma prescrição de como fazê-lo sem o porquê fazê-lo; (II) a concepção de transcendência não se relaciona diretamente com uma imersão ou emersão no mundo: o adepto faz parte do mundo. Sua



transcendência, porém, é feita no aqui e agora. Inexiste um fator de acomodação ou de refúgio universal na religião.

Os pontos acima, se não interpretados enquanto uma etapa de um processo histórico material seriam incompletos. Quanto à transmissão de ensinamentos, o ritualístico é sua parte rígida, bancária em termos freirianos (FREIRE, 2011a). Contudo, diversos são os ensinamentos para além do local litúrgico. O adepto, mais novo ou mais velho, dialoga constantemente com seu Babalorixá e irmãos de santo. Nesse ponto, os conhecimentos são construídos e a metateoria ou metafísica religiosa dão espaço para uma compreensão do lugar do adepto no mundo.

Assim, a teoria é a prática e vice-versa. O agir é constante entre os adeptos. A ausência de código moral prescritivo em oposição a uma ritualística religiosa extremamente imutável, constrói um terreno em que se aprende a plantar uma árvore plantando-a. É a práxis transformadora em movimento (FREIRE, 1992).

O Candomblé surge em um cenário de resistência ao colonialismo. Diz-se uma religião brasileira de matriz africana, justamente por não ser o Candomblé praticado no continente africano. O Candomblé é um resgate e resistência dos rituais, cultos e crenças dos escravos que, impedidos pelos colonizadores de professarem a sua fé - afastados de seus povos e imersos em outros -, compilaram suas práticas religiosas no Candomblé (BASTIDE, 1973). Os cultos eram praticados às escuras, o sincretismo era usado para ludibriar o colonizador, através do uso da imagem de santos católicos, enquanto que, em verdade, eram os Orixás que estavam sendo cultuados (VERGER; CARYBÉ, 2011).

A luta para a prática litúrgica sempre enfrentou um mito de inferiorização. Até hoje, a religião é considerada atrasada por sacrificar animais. Também era comum a perseguição durante a República. Contudo, esses tempos – ainda com seus resquícios – deram lugar a interação entre os outorgados nos colonizadores e colonizados.

Assim como o que recusa o papel de colonizador, os colonizadores outorgados tornaram-se também candomblecistas. A religião de matriz africana é permeada por ameríndios, europeus e americanos. Afinal:

Nem todo colonizador está fatalmente destinado a tornar-se um colonialista. E os melhores se recusam a isso. Mas o fato colonial não é uma pura ideia: é um conjunto de situações vividas, e recusá-lo



significa ou subtrair-se fisicamente a tais situações ou permanecer ali e lutar para transformá-las (MEMMI, 2007, p. 55).

O Candomblé é uma religião vivida na intersubjetividade entre o adepto e seu Orixá. Essa relação implica mudanças contínuas de comportamento pelos adeptos, o que dependerá da presença do transe mediúnic, de estar ou não em um momento de função e outras variáveis. Desta forma, no caso das crianças, por exemplo, grande parte de seu aprendizado se dá pela observação (FALCÃO, 2021).

Certo determinismo e funcionalismo ditam dinâmicas próprias do Candomblé. Os degraus hierárquicos não são obtidos apenas pelo tempo. Outras questões como o cumprimento das obrigações e a própria função atribuída ao adepto por seu Orixá determinam sua função e cargo na casa. Assim, quadros em que um adepto novo em idade biológica poderá estar em alto grau da hierarquia e também o seu revés. Uma ou outra situação é legitimada pela concepção de que aquilo foi a vontade do Orixá (FALCÃO, 2021).

Para Jagun (2015), um dos conceitos fundamentais para compreensão da religiosidade Yorubá seria o de Orí. Ao ponto de considerar o Orí uma divindade individual, nos é forçoso abdicarmos a expor, em maiores detalhes, todas as concepções por detrás desta categoria. Primeiro, pois nosso estudo se debruçou sobre um barracão da nação Angola, ou seja, um barracão Banto e não Yorubá; segundo, pois estaríamos nos distanciando demasiado do recorte proposto. Contudo, em breves linhas, Orí seria um ponto no topo de nossa cabeça, donde surge nossas capacidades de autodeterminação e livre-arbítrio, que “guarda elementos do nosso passado e registro das escolhas que fizemos para nosso destino” (JAGUN, 2015, p. 2013). Quanto a relação entre homem-mundo, acrescenta Jagun (2015):

Assim, nem mesmo o Criador interfere em nossas escolhas. Ele nos dota tão somente de noções básicas de ética e moral, as quais deverão ser nossas referências a cada momento. A busca incessante da religiosidade iorubá é que o homem se torne um omulúwàbí (filho de bom caráter). Todos os ritos e liturgias de matrizes africanas, assim como o Candomblé (religião nascida no Brasil), objetivam servir como ferramentas a fim de que o homem desenvolva as virtudes necessárias para fortalecer e progredir seu caráter (iwà): bondade (oore), paciência (sùúrú) etc. O homem feliz é aquele que vive em harmonia consigo, com os deuses e com seus semelhantes. Portanto, sejamos felizes! (JAGUN, 2015, p. 213).

Retomando a análise Freiriana, uma educação libertadora seria aquela apta a proporcionar a tomada de um novo nível de consciência pelo oprimido. Para tanto, o professor deveria já ter alcançado um nível de consciência da realidade superior ao do educando (SANTOS; GEHLEN, 2020). Este processo dá-se de forma construtivista, ou seja, o saber é estimulado no oprimido, para que esse desenvolva a habilidade de captação da realidade. No Candomblé, seus rituais “rompem com as determinações acerca da imagem do outro e passam a vivenciar relações de sororidade, afeto e respeito” (IYAGUNÂ, DANTAS, 2019, p. 52).

Em conclusão, a aparente dissonância entre o Candomblé e uma educação libertadora é um equívoco. A hierarquia faz parte do Candomblé, porém, o culto não deve ser confundido com a ética, a moral ou a doutrina religiosa. O culto é a forma de fazer e não o que fazer do adepto. Ao contrário de uma Igreja tradicional, o Candomblé não vislumbra promessas de dias melhores, os dias melhores existem, porém, construídos em harmonia entre humanos e a natureza. Parte de um todo, o Candomblé já é um “nós” Freiriano, ao menos no fim a que se destina: “emancipatório através da práxis.

### **Considerações Finais**

Este estudo buscou explicitar qual o papel do Candomblé em uma educação libertadora. O trabalho foi dividido em duas seções, na primeira seção, houve uma breve revisão bibliográfica sobre as ferramentas que uma Igreja Profética possui para libertar através da educação e no que consiste uma educação libertadora; na segunda seção, um estudo observacional participativo foi realizado, através da visitação de um Barracão de Candomblé.

O objetivo proposto foi atingido, havendo uma exposição sobre o papel educativo do Candomblé. O estudo aqui proposto ainda há muito o que avançar, sugerindo-se aos próximos pesquisadores que se debrucem sobre o dia a dia do adepto fora do barracão, nas relações entre Candomblé e outras religiões, além de outras vertentes educacionais e suas propostas.

O Candomblé é uma religião profética. Seu papel não é apenas de compreender a realidade, mas também de transformá-la. Poucas instituições ou propostas



conseguiram o que o Candomblé conseguiu: agregar o opressor ao seu corpo, despindo-o de seu temor pela liberdade, construindo-a em comunhão com aqueles que dela estavam privados, os oprimidos (FREIRE, 2011b). Por óbvio, isso não é tudo e nem as contradições que ainda envolvem o Candomblé – intolerância religiosa contra as religiões de matriz africana – estão resolvidas. Contudo, o Candomblé já mostrou seu poder de quebrar barreiras e superar opressões, como o colonialismo, a repressão policial e muito mais (BRAGA, 1995). O Candomblé é uma religião de inéditos viáveis e há muito o que se aprender com o “Axé do meu Axé”.

### Referências Bibliográficas

ABÍLIO, Francisco José Pegado; SILVA, Maria Conceição; SILVA, Dayane Santos. Relações com e na natureza nos Terreiros de Candomblé Obá Ogunté e Nosso Senhor do Bonfim, PE: espaços educativos de ser e estar no mundo. **Educação e Cultura Contemporânea**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 48, p. 495-512, 2020. GN1 Genesis Network. <http://dx.doi.org/10.5935/2238-1279.20200045>.

BASTIDE, Roger. **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1973.

BATISTA, Mariana; DOMINGOS, Amanda. Mais que boas intenções: técnicas quantitativas e qualitativas na avaliação de impacto de políticas públicas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 32, n. 94, p. 1-24, jul. 2017. Semestral. Disponível em: <https://doi.org/10.17666/329414/2017>. Acesso em: 20 dez. 2021.

BONI, Valdete; QUARESMA, Sílvia Jurema. Aprendendo a entrevistar: como fazer entrevistas em ciências sociais. **Em Tese: Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC**, [s. l.], v. 2, n. 1, p. 68-80, maio 2005. Semestral. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/emtese/article/view/18027/16976>. Acesso em: 19 jan. 2022.

BRAGA, Júlio. **Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia**. Salvador: EDUFBA, 1995.

FALCÃO, Christiane Rocha. A idade do santo. Crianças e autoridade ritual no candomblé. **Horizontes Antropológicos: quadrimestral**, Porto Alegre, v. 27, n. 60, p. 379-403, ago. 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832021000200013>. Acesso em: 05 maio 2022.

FONTAINHA, Fernando de Castro. Um pesquisador na EMERJ: negociações de uma postura de pesquisa em um mundo institucionalizado. **Revista de Estudos Empíricos em Direito**, [S.L.], v. 2, n. 1, p. 93-111, 31 jan. 2015. Fluxo Contínuo. Instituto **Rede de Pesquisa Empírica em Direito (REED)**. <http://dx.doi.org/10.19092/reed.v2i1.55>. Disponível em: <https://doi.org/10.19092/reed.v2i1.55>. Acesso em: 01 jun. 2022.



FREIRE, Paulo. **Ação cultural para a liberdade e outros escritos**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. 12a ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

FREIRE, Paulo. **Os Cristãos e a Libertação dos Oprimidos**. Lisboa: Edições Base, 1978. 52 p.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Esperança: Um reencontro com a Pedagogia do Oprimido**. 4 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 50. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.

HOOKS, Bell. A teoria como prática libertadora. In: HOOKS, Bell. **Ensinado a Transgredir: a educação como prática da liberdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2013. Cap. 5. p. 83-104.

IYAGUNÃ, Dalzira Maria Aparecida; DANTAS, Luis Thiago Freire. **A criança e o Candomblé: considerações acerca de uma educação decolonial**. Momento: diálogos em educação, Rio Grande, v. 28, n. 1, p. 42-56, jan/abr, 2019.

JAGUN, Márcio de. **Orí: A Cabeça como Divindade: história, cultura, filosofia e religiosidade africana**. Rio de Janeiro: Litteris, 2015. 248 p.

MEMMI, Albert. **Retrato do Colonizado Precedido de Retrato do Colonizador**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. 190 p.

NETO, João Augusto dos Reis. A Pedagogia de Exu: educar para resistir e (r)existir. **Revista Calundu**, Brasília, v. 3, n. 2, p. 7-33, 30 dez. 2019. Semestral. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.26512/revistacalundu.v3i2.27476>. Acesso em: 31 maio 2022.

RABELO, Miriam C. M. Obrigações e a construção de vínculos no candomblé. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 26, n. 1, p. 1-31, 30 abr. 2020. Quadrimestral. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/1678-49442020v26n1a201>. Acesso em: 04 jun. 2022.

SANTOS, Jefferson da Silva; GEHLEN, Simoni Tormöhlen. As relações teórico-metodológicas entre Freire e Dussel e suas contribuições para uma práxis axiológico-transformadora. **Pro-Posições**, Campinas, v. 33, n. 33, p. 1-27, 03 nov. 2020. Anual. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1980-6248-2020-0022>. Acesso em: 01 abr. 2022.

SCORSOLINI-COMIN, Fabio; RIBEIRO, Ariadne Christie Silva; GAIA, Ronan da Silva Parreira. TRADIÇÃO E SOCIALIZAÇÃO NOS TERREIROS DE CANDOMBLÉ DE UBERABA-MG: análise bioecológica dos percursos religiosos. **Psicologia & Sociedade**, Belo Horizonte, v. 32, p. 1-18, 2020. Fluxo Contínuo. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1807-0310/2020v32223042>. Acesso em: 25 maio 2022.



VERGER, Pierre; CARYBÉ, Hector J. **Lendas Africanas dos Orixás**. 4. ed. Salvador: Corrupio, 2011.

XAVIER, José Roberto Franco (org.). Algumas notas sobre a entrevista qualitativa de pesquisa. In: MACHADO, Maíra Rocha (org.). **Pesquisar Empiricamente o Direito**. São Paulo: Rede de Estudos Empíricos em Direito, 2017. Cap. 4. p. 119-160.