

**LÍDERANÇAS RELIGIOSAS E AS CRIANÇAS NOS TERREIROS DE
CANDOMBLÉ DO SERTÃO DO BRASIL**

***RELIGIOUS LEADERS AND CHILDREN IN THE CANDOMBLÉ TERRITORIES
OF SERTÃO DO BRASIL***

Robson Marques dos Santos
robsonmarquesambiente@yahoo.com.br
Mestrando em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental
UNEB *campus* III

Luciano Sergio Ventin Bomfim
lbomfim@uneb.br
Doutor em Filosofia (Universitaet Gesamthochschhule Kassel)
Professor da UNEB *campus* III

RESUMO

O objetivo deste artigo é analisar os processos educativos na iniciação de crianças nos Terreiros de Candomblé de três cidades nordestinas no Sertão do Brasil: Juazeiro/BA (Terreiro Bandalecôncio de Mãe Maria de Tempo), Petrolina/PE (Ilê Dará Axè Omo Logum Edé de Pai Adilson) e Paulo Afonso/BA (Abassá da Deusa Oxum de Idjemim) sob a ótica de duas Yalorixás (Mães de Santo) e um Babalorixá (Pai de Santo). Consiste em uma pesquisa etnográfica, valendo-se de análises de conteúdo das entrevistas das autoridades religiosas e como isso repercute numa ecologia dos terreiros na feitura dos ritos e conexões entre os planos da materialidade e a espiritualidade associado as representações dos orixás com os reinos e elementos da natureza. Além disso, apreende-se o aporte existencial na participação infantil nos terreiros, caracterizando um processo social de aprendizagem e transmissão dos saberes para a manutenção ou reelaboração das tradições culturais religiosas que passam dos mais velhos para os mais novos.

Palavras-chave: Crianças. Processos Educativos. Yalorixás. Babalorixá. Terreiros de Candomblé. Ecologia Humana.

ABSTRACT

The objective of this article is to analyze the educational processes in the initiation of children in Candomblé Terreiros of three Northeastern cities in the Sertão of Brazil: Juazeiro / BA (Terreiro Bandalecôncio Mother Mary of Time), Petrolina / PE (Ilê Dará Axè Omo Logum Edé de Father Adilson) and Paulo Afonso / BA (Abassá of Goddess Oxum de Idjemim) from the perspective of two Yalorixás (Mothers of Santo) and one Babalorixá (Father of Santo). It consists of an ethnographic research, using analyzes of the content of the interviews of the religious authorities and how this has repercussions in a ecology of the terreiros in the making of the rites and connections between the planes of materiality and the spirituality associated with the representations of the orixás

REVASF, Petrolina-PE, vol. 7, n.14, p. 89-107, dez., 2017

ISSN : 2177-8183

with the kingdoms and elements from nature. In addition, there is an existential contribution to children's participation in terreiros, characterizing a social process of learning and transmission of knowledge for the maintenance or re-elaboration of religious cultural traditions that pass from the oldest to the youngest.

Keywords: Children. Yalorixás. Babalorixá. Terreiros of Candomblé. Human Ecology.

INTRODUÇÃO

Ouvir as histórias de Mães e Pais de Santo (Yalorixás e Babalorixás) faz parte do cotidiano dos povos de terreiros e acaba se firmando como ritual de aprendizagem dos fundamentos do Candomblé pelos Filhos de Santo, também por conta da oralidade ter-se mantido como o principal meio de partilha dos conhecimentos nas religiões de matrizes africanas.

Prandi (2001) conta-nos em suas narrativas mitológicas que, um certo dia, nas terras dos Povos Iorubás, um mensageiro chamado Exu, depois de muito procurar e ouvir conselhos para as soluções dos problemas que assolavam a todos, os homens e Orixás, Exu reuniu 301 histórias e deu todo o seu saber a um adivinho de nome Orumilá, que o transmitiu aos seus seguidores, Babalaôs ou Pais do Segredo. Apreendendo essa rica narrativa, pretende-se, neste trabalho acadêmico, ouvir das autoridades de terreiros, seus relatos quanto a participação de crianças no candomblé do Sertão.

Para os pesquisadores acaba sendo um privilégio acessar esses saberes, pois são acolhidos em templos sagrados com as energias dos Orixás, Nkisis, Caboclos e Encantados. É verdade que o encanto tem sua outra face: a peleja da missão, que é a responsabilidade da resistência para a manutenção dos cultos nos Terreiros de Candomblé. Soma-se ainda as obrigatoriedades peculiares dos rituais e os julgamentos externos que resultam, em muito, em preconceitos, discriminação e intolerância.

O presente estudo imerge em um aspecto social que envolve crença e aprendizagem nos processos de iniciação e participação de crianças em terreiros de candomblé com a intenção de descrever as concepções humanas e ecológicas de três lideranças religiosas em terreiros de cidades do interior no nordeste brasileiro. Os conteúdos analisados são os de Mãe Maria de Tempo, do Terreiro Bandalecôngo, na

cidade de Juazeiro/BA; o do Babalorixá Adilson Gomes, do Terreiro Ilê Dará Axé Omo Logum Edé em Petrolina/PE e; da Yalorixá Edneusa Santos Souza (Mãe Edneusa), do Abassá da Deusa Oxum de Idjemim.

É importante esclarecer que este trabalho também se apresenta como uma reelaboração do artigo “A pele do orixá: infância, educação e ecologia nos terreiros de candomblé e umbanda de Petrolina(PE) e Juazeiro(BA)¹”, que discute processos de aprendizagens e suas relações com a ecologia experimentados por crianças em terreiros de candomblé e umbanda em Petrolina-PE e Juazeiro-BA, Sertão do Brasil e que foi apresentado no II Congresso Internacional de Ecologia Humana em Paulo Afonso no ano 2014.



Figura 1 –Em primeiro plano da esquerda para a direita: Mãe Maria de Tempo, Pai Dedé e Mãe Edneusa (Arquivos do Autor, 2017)

MÉTODO: CAMINHOS DO CAMINHANTE

O estudo desenvolvido neste trabalho traz à tona a vivência dos candomblés como um elemento da religiosidade popular que, ao longo do tempo tem sido estereotipado pela visão colonialista como uma negação que invisibiliza o direito dos praticantes dessa religião de exercerem-na como tal.

¹ Autores: Juracy Marques, Joaquim Novaes, Iva Miranda Pires, Kerly Mariana Marques Xavier, Wellington Amâncio da Silva, Alzení de Freitas Tomáz, Robson Marques

Partindo desse ponto inicial, a pesquisa etnográfica foi adotada como viés para o desenvolvimento da investigação por aproximar o pesquisador da realidade em estudo, mediante a experiência, demonstrada por Macedo (2014) como algo que não sucede, que nos *implica* e, portanto, nos afeta, nos toca, nos mobiliza e também nos impõe, comprometendo-nos. Para ele a experiência nunca nos deixa indiferentes e a experiência e a subjetividade não se separam na sua constituição.

Nesta perspectiva foram acessados três terreiros de Candomblé (Bandalecôngo em Juazeiro/BA, Ilê Dará Axé Omo Logum Edé em Petrolina/PE e Abassá da Deusa Oxum de Idjemim em Paulo Afonso/BA). As entrevistas realizadas com um Babalorixá e duas Yalorixás foram do tipo semiestruturadas, com vinte perguntas que, em síntese, indagam sobre a identificação e a identidade pessoal e dos terreiros, sobre particularidades da religião, preconceito e discriminação, elementos da natureza e suas relações com o humano e o sagrado, sobre o que fazem as crianças nos terreiros, instrumento sociais e legais de iniciação e memórias da iniciação.

A incursão em campo, considerando os primeiros contatos, passou pela permissão/autorização para a pesquisa e a efetividade das gravações das entrevistas, observações dos rituais com registros em diário de campo e fotografias, compreendendo um período de janeiro de 2017 a março de 2018.

Tomou-se por estratégia o estudo de caso, visto tratar-se de uma questão ainda pouco explorada na região e pelo contexto do estudo que faz um recorte para evidenciar a participação de crianças no candomblé do Sertão (OLIVEIRA, 2008). O fechamento metodológico para as inferências deu-se pela análise de conteúdo, seguindo as possíveis categorizações descritas por Bardin (2016). Especificamente, as respostas das entrevistas foram organizadas em seis eixos temáticos pelos valores semânticos dos conteúdos. Estes eixos estruturam os tópicos analíticos que fundamentam os resultados e a discussão do estudo.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Para Pires e Craveiro (2014) a Ecologia Humana surge da necessidade de produzir conhecimento para compreender a relação do homem com o seu ambiente e para responder a interrogação de qual lugar o humano ocupa na natureza. Dizem ainda que essa interrogação desafia também o pensar ético de um compromisso ecológico e

sustentável entre a espécie humana e as outras espécies, os recursos naturais e as formas de ocupação do território, por eles implantadas.

Os encontros dos elementos dos cultos africanos com as particularidades das gentes brasileiras, florescem nas pessoas que vivenciam os elementos da religiosidade do candomblé no Sertão uma identidade própria e com múltiplas maneiras de manifestar-se. Como o povo se porta perante os reinos animal, mineral e vegetal, bem como se relaciona socialmente, incorre em consequências que vão além da crise ou estabilidade ambiental, perpassando o comprometimento das ecologias e, particularmente, as ecologias humanas.

As Cartografias Sociais dos Terreiros de Candomblé e Umbanda do Sertão, publicações do Projeto Nova Cartografia Social do Brasil e Nova Cartografia Social da Bacia do São Francisco, que dão visibilidade aos Povos Tradicionais do país e estas, especificamente, dos Povos de Terreiros de Paulo Afonso, Jaguarari e Juazeiro na Bahia e Petrolina em Pernambuco, mostram também em imagens, crianças participando nos ritos de dança, músicas, partilhas de alimentos e imolações de animais.

Para o Povo de Terreiro do Sertão esse envolvimento firma-se como manutenção e/ou reelaboração da cultura, mas também como desafio de superação e resistência perante as constantes críticas que partem principalmente daqueles que não são do candomblé, mas que questionam a “maturidade infantil” para acessar as particularidades ritualísticas da religião.

A Ecologia Humana nos Terreiros de Candomblé do Sertão

Marques (2014) considera a Ecologia Humana como uma Ecologia que coloca gente nos ecossistemas, estuda suas relações e reflete suas consequências. Nos Terreiros do Sertão Nordestino brasileiro essa relação se particulariza e Mãe Maria de Tempo, Yalorixá do terreiro Bandalecôngo, nos apresenta uma associação religiosa dos homens com seus deuses intrinsecamente relacionada aos elementos do meio ambiente e a natureza, dizendo-nos que tem tudo a ver porque o Orixá é a natureza e que:

Sem a natureza, sem as plantas, a gente não vive! Sem os animais, sem o canto dos pássaros... A gente tem que cuidar. E no candomblé a gente tem que saber a hora de fazer um banho. Tem que saber a hora de colher aquela folha que vai precisar para aquele banho, se naquela hora exata tá podendo pegar aquela folha ou não. Tem folha, tem ervas que a gente planta lá na beira do rio. Planta aquela erva que é

pra estar ali sempre que a gente procurar. Se a gente não tem espaço dentro do terreiro, tem que ir lá e plantar que é para quando a gente for procurar, precisar daquela erva, a gente ter. Eu tenho costume de fazer isso com meus filhos. A gente planta lá na beira do rio porque, destá, a natureza cuida. Então a ligação é muito forte do Candomblé com as ervas e com os animais. O Candomblé sem as ervas e sem os animais não é nada. Acho que as pessoas sem as ervas, sem o candomblé, elas não existiriam, porque tem tudo à ver (MÃE MARIA DE TEMPO, 22/07/17).

Para essa perspectiva de interação parece pertinente ouvir Pires e Craveiro (2012) que assentem que a Ecologia Humana surge da necessidade de produzir conhecimento para compreender a relação do homem com o seu ambiente, para responder a interrogação de qual o seu lugar na natureza. Os autores julgam que essa interrogação desafia também o pensar ético de um compromisso ecológico e sustentável entre a espécie humana e as outras espécies, os recursos naturais e as formas de ocupação do território.

O Babalorixá do Ilé Dará Axé Omo Logum Edé, Adilson Gomes (Pai Dedé), também faz suas associações sobre a relação homem, natureza, religião e meio ambiente, discorrendo que antigamente fazia muitos trabalhos em lugares como cachoeira, rios e beira de mar, deixando, além das oferendas, também utensílios de vidro, barro e até metal, mas que atualmente reflete, corrige sua conduta e tece suas críticas a este respeito:

Tem pessoas que levam balaios com vidros de perfumes, garrafa de champanhe dentro dos balaios e jogam dentro do rio e eu não concordo com esse tipo de atitude de alguns Babalorixás, Mães de Santo, etc. Eu gosto de fazer minhas oferendas e lá eu coloco, mas os utensílios que são usados, que são de metais ou de barro ou de vidro eu trago de volta. Todas as vezes que eu vou na beira do rio que eu vejo alguma coisa lá que eu vejo que a natureza vai passar centenas de anos para destruir, eu pego e trago de volta para a minha casa. Não sei quem colocou, mas eu trago de volta. Porque os peixes irão comer a comida, as sementes cozidas, tipo, feijão. Ali, as criaturas que estão lá dentro, os seres vivos que estão lá dentro, vão comer aquela comida que eu depusitei lá, simbolizando os Orixás e tudo. Agora vidro, perfume, sabonete eu não gosto de colocar dentro dos rios. Não gosto de acender velas em matas porque é um perigo. Eu peço Agô² e tento fazer o possível para não fazer esse tipo de coisa porque eu sei que existem muitos incêndios e acabam com a natureza e tudo enfim (PAI DEDÉ, 26/07/17).

²Agô é um termo em ioruba que significa pedir licença ou permissão.

No fluxo ideológico no qual, holisticamente, integramos um organismo em interação constante, a relação entre o comportamento humano no Universo, suas consequências e o Candomblé é descrita por Mãe Edneusa, do Abassá da Deusa Oxum de Idjemim, como uma condição que passa despercebida a percepção de muitos seres humanos, porém que ela enxerga a natureza como fundamental para a sua religião. O olha da Yalorixá é o de que:

De todos os elementos da natureza o homem precisa, o homem não sobrevive sem, mas tem uma visão errada sobre a natureza. Às vezes a ignorância cega as pessoas e você não vê que aquilo que você menos dá valor é o que tem grande importância: a mata é importante porque a gente já tem os nossos Orixás que pertencem às matas e temos as nossas oferendas, que a gente precisa da mata e que a força que a gente precisa vai buscar dentro dela. A gente precisa deste lugar para se abastecer, para nos fortalecer. Tem vários Orixás das matas: tem os caboclos, tem os encantados, tem Ossaim, que é das matas, tem Oxossi. Tem deles que pertencem tanto às águas quanto às matas, q'nem Logum Edé que é um que pertence ao rio e pertence às matas. Eu, na minha teoria, digo que todos pertencem a todos os elementos, mas só que tem aqueles que são o foco. Muitas coisas eu associo à medicina. Digamos: tem o cirurgião que ele é para tudo, mas tem deles que é especialista só naquilo. Tem Orixá que é especialista só nas matas, mas isso não deixa de ele pertencer aos outros locais (MÃE EDNEUSA, 15/07/17).

Vale recorrer a compreensão de Tomaz (2012) quando nos diz que os terreiros de candomblé e outras vertentes religiosas não são apenas locais de ritos espirituais, mas também, tradicionalmente, áreas de cultivos de ervas medicinais e por isso os movimentos afroreligiosos entram, ainda, na luta pela preservação ecológica.

As vozes das lideranças do Sertão são irmanadas ao discurso de Mãe Palmira de Yánsàn, Yalorixá do Terreiro Ilé Omo Oya Leji, na Baixada Fluminense – RJ, dizendo que o Candomblé vai contra a lógica que destrói o planeta e que esta religião lida com os quatro elementos da natureza (ar, fogo, terra e água) e com os três reinos (vegetal, mineral e animal), formadores da força dinâmica que tudo move e que tudo anima, o Axé (CAPUTO, 2012).

Essa conexão de diálogos reelabora sentidos que podem ser entendidos como uma cooperação de esforços na tentativa de estabelecer um ecossistema em equilíbrio, particularmente nas práticas ritualísticas do candomblé no Sertão, visto os cuidados dispensados aos elementos da natureza, presentes nos conteúdos das falas aqui analisadas, contemplando a essência de uma ecologia humana que, pela especificidade

da relação também com os orixás e caboclos, pode assumir uma concepção de Ecologia Humana dos Terreiros.

Crianças nos Terreiros e a (re) elaboração dos sentidos da sua participação no candomblé do Sertão

Corsaro (2011) nos diz que crianças são agentes sociais, ativos e criativos que produzem suas próprias culturas infantis, enquanto, simultaneamente, contribuem para a produção das sociedades adultas. Este mesmo autor infere que a infância é uma forma estrutural, num período socialmente construído, possibilitando que as crianças vivam suas vidas e que, enquanto forma estrutural, a infância é uma categoria ou uma parte da sociedade, como classes sociais e grupos de idade nos quais são membros ou operadores de suas infâncias. Ele ainda nos revela que para a própria criança a infância é um período temporário, mas que, para a sociedade, a infância é uma forma estrutural permanente ou categoria que nunca desaparece, embora seus membros mudem continuamente e sua natureza e concepção variem historicamente.

As Yalorixás e o Babalorixá nordestinos imergiram nas delicadezas e intimidades de suas vidas para descreverem as histórias das suas missões ritualísticas e ancestrais até chegarem a condição de Mães e Pai de Santo, em situações que se assemelham às histórias e às condições de iniciação porque passam (ou passaram) seus Filhos de Santo ainda crianças, numa elaboração infantil muito particular das religiões afro-brasileiras, neste caso, nos terreiros de candomblé do Sertão Nordeste.

Dizendo-nos que sua relação com a espiritualidade, mais especificamente com o Orixá Tempo, teve início aos sete anos de idade ao vivenciar sensações estranhas sem causa aparente e incompreendidas pelos familiares, com tonturas e desmaios constantes, inclusive em sala de aula, Maria da Paixão (Mãe Maria de Tempo) descreve como acessou pela primeira vez o seu guia de cabeça:

Eu tinha sete anos, só que meu pai não sabia o que era. Antes de completar quatorze anos, o som do atabaque me chamou. Fui fazer uma visita no antigo Abassá de Xangô, hoje é o Onyndancor, e nesta visita foi o meu começo de tudo. Eu, como criança, já ouvia o povo falar e, do nada, com o som do atabaque a me chamar, esse Orixá me

jogou no chão e saiu bolando³ o chão todinho. Quando eu cheguei lá tomei a bênção ao meu padrinho e me sentei. Ele começou a cantar lá os negócios dele, e quando começou a cantar para Tempo, dizem que eu não pulei, eu voei de lá do lugar que eu estava e fui cair num canto bolando. Desse tempo para cá ele não me deixou mais (MÃE MARIA DE TEMPO, 22/07/17).

Kileuy e Oxaguiã (2011) relatam que a iniciação no candomblé exige do iniciado muita abnegação, amor e tolerância, para seguir a religião que escolheu para guiar e reger a sua vida. Contam também que o orixá do iaô⁴ é convocado no ritual denominado bolonã (bantu), odaê (ioruba) ou adarrum (fon), num momento delicado, pois o iaô até então não entrara em transe e por isso se sente melindrado e até meio assustado com o desconhecido. Ele (iaô) está sensível, já induzido pelos vários preceitos realizados, com o corpo preparado física e divinamente, tornando assim mais fácil a possessão do orixá.

É importante destacar que nos terreiros desta pesquisa a expressão mais comum é “bolar no santo” e que das análises dos conteúdos das falas dessas lideranças religiosas do Sertão, extrai-se que a inserção na religião deu-se, inicialmente, de forma inesperada, indesejada e/ou pela busca da cura de enfermidades/doenças que os acometiam.

Da Cartografia Social dos Terreiros de Candomblé e Umbanda de Petrolina/PE e Juazeiro/BA⁵, publicada em 2015, foi acessada a história em que Pai Dedé, além de relatar as incertezas iniciáticas, descreve suas sensações enquanto criança:

Eu não sabia, ao certo, se ia ser Babalorixá. Há muita gente que escolhe ser Babalorixá e outros são escolhidos. A primeira visão minha foi muito novinho, acho que eu tinha sete anos. Tinha uma Mãe de Santo aqui chamada Mãe Cisinata, em Petrolina, e eu fui assistir uma festa de Cosme e Damião; me colocaram nessa mesa eu pequenininho e, depois dessa mesa, uma das divindades lá me levantou e me rodou, eu lembro nitidamente, e falou algo para pessoa responsável que tinha me levado e aí me despertou a vontade de começar a frequentar, mas eu só vim fazer minha cabeça⁶ em 1995.

³ Momento em que a divindade incorpora naquele que escolhera para reger a vida, normalmente não esperado por quem é acometido, mas que sinaliza o início de uma relação do humano com o sagrado.

⁴ O Iaô é um/uma iniciado/a que se comprometeu em aprender e seguir as normas de conduta e orientação da religião dos orixás

⁵ Publicação da série Candomblé e Umbanda no Sertão, realizado pela Editora SABEH em 2015 do Projeto Nova Cartografia Social do Brasil e Nova Cartografia Social da Bacia do São Francisco

⁶ Iniciar na religião seguindo os ritos de recolhimento e feitiços para apreender os ensinamentos e fundamentos religiosos do candomblé sob a orientação de divindades, orixás específicos que o regerá.

Dei minha cabeça pra Logum Edé num Axé lá de São Paulo, num terreiro de Ketu. (MARQUES; NOVAES, 2015, p.183-184)

Também a Yalorixá Edneusa, filha de Oxum com Oxossi e Yansã, cuja a djina⁷ é Idjemim⁸, nesse ciclo em que as autoridades religiosas descrevem suas experiências iniciais, enquanto crianças e também tendo os sete anos como idade ápice dos acontecimentos, resume a história do seu processo de iniciação relatando que achou sua infância difícil porque sua mãe sempre foi médium e desta mediunidade fazia muitas travessuras. E conta-nos que:

Eu comecei a criar do candomblé um arripuno porque se candomblé fosse aquilo, eu não ia gostar de candomblé. Então foi uma infância que foi meio cheia de altos e de baixos também porque eu tinha um Egún⁹ Exu que queria sempre estar me dominando. Quando ele (Egún) chegava que me dominava, eu saía de mim. Aí ele dominava os meus sonhos. Quando ele chegou em mim, eu tinha sete anos de idade, ele queria me dominar e ser meu dono. Depois de sete anos de eu feita apareceu a Jurema¹⁰ e eu também já tinha uns preparos. Aí eu fiz um quarto, comecei em casa e depois eu não abandonei o candomblé. O primeiro começo do Abassá não foi com a Oca¹¹ da Jurema. Eu comecei brincar no relento, mas a mentora de tudo, mesmo sem Oca, foi a Jurema (MÃE EDNEUSA, 15/07/17).

A pesquisadora Estela Guedes Caputo, da sua dedicação aos estudos que relacionam crianças, educação e terreiros no Rio de Janeiro, diz-nos que nas comunidades de terreiro existem inúmeras crianças e adolescentes e que:

Elas ou são da família do pai ou da mãe de santo ou estão ligadas aos filhos e filhas de santo dos terreiros. Assim como os adultos essas crianças são iniciadas no candomblé, desempenham funções específicas, recebem cargos na hierarquia dos terreiros e manifestam orgulho de sua religião (CAPUTO, 2012, p. 33).

Para este estudo buscou-se também, das lideranças religiosas, a descrição dos sentidos que marcam o envolvimento, bem como os processos de aprendizagens, aqui chamado de participação, das crianças iniciadas em seus terreiros. No Terreiro

⁷ O novo nome dado pelo Orixá depois do nascimento/feitura no candomblé.

⁸ Este é o nome da Yalorixá no candomblé.

⁹ Caputo descreve Egún – Egun – como sendo espíritos ancestrais (mortos) que, em cultos específicos, assumem formas corporais (CAPUTO, 2012).

¹⁰ Mãe Edneusa descreve a Jurema como sendo uma cabocla muito considerada, cheia de muito Axé, sagrada e de muita caridade.

¹¹ Espaço sagrado onde estão os fundamentos da Jurema e onde acontecem os ritos de atendimento.

Bandalecôngo a pertença é marcada também pelos laços familiares, pois a Yalorixá Maria de Tempo é mãe de Naian – criança de dez anos, iniciado aos seis anos - e avó paterna de Kerlen, de oito anos de idade e iniciada aos setes anos.

O pai de Naian e esposo de Mãe Maria de Tempo não é iniciado, mas convive harmoniosamente com os fundamentos e vivências da religião, visto que todos os seus filhos (duas mulheres e dois homens, incluindo a criança Naian) são diretamente envolvidos. Também os pais e a avô materna de Kerlen são de terreiro: o pai é Ogã, a mãe é Makota a avó Mãe Pequena do Bandalecôngo. Constata-se, portanto, uma religião caracterizada pela extensão da família e que naturalmente têm este espaço como um lugar de aprendizagem e educação informal, pois Mãe Maria também costura, cozinha e faz uso das ervas em comunhão familiar.

No Ilê Dará Axé Omo Logum Edé, de Pai Adilson, foi possível constatar muito da presença familiar como uma condição natural em que os ensinamentos são transmitidos pela oralidade dos mais velhos para os mais novos ,numa cadeia contínua e hierárquica onde o pai Ogã estende seu ofício ao filho, ensinando-o os toques nos atabaques e como lidar com os animas durante os rituais de imolação e as mães também às suas filhas quando dos cuidados com a limpeza, o preparo dos alimentos e os ensinamentos dos fundamentos e as danças, enquanto Ekedí, Makota ou Mãe Pequena.

Também no Abassá da Deusa Oxum de Idjemim é marcante a presença de famílias participando das atividades. Da família da Yalorixá, com exceção de dois filhos e o esposo que não são iniciados, todos os seus outros três filhos (e também os filhos de santo que inclui a adolescente Letícia – Abiã e filha de Euziane, Iaô do terreiro) a acompanham na religião aprendendo os seus ensinamentos.

A Yalorixá do Terreiro Bandalcôngo revela-nos:

Eu deixo a diretora do colégio bem a par do que é aqui, o que significa. Ela já veio fazer uma prova com uma pessoa aqui dentro do terreiro. Então eu deixo bem ciente do que faço e o que não faço aqui dentro. Algumas coisas que eu posso dizer a ela. Então quando vai acontecer qualquer coisa, eu explico pra ela, porque meu menino Naian já chegou falando, tanto ele quanto Kerlen, minha neta, que as crianças chamam eles de macumbeiros. “Não encoste perto dele

porque ele é macumbeiro¹². Eu vi Naian lá na casa da mãe dele, ele é macumbeiro”.

Kerlen raspou a cabeça, foi para a escola de toquinha e sempre perguntavam por que ela não tirava a touca. Então ela foi e disse: não, não tem problema não, vocês querem ver? Aí foi e tirou: “olha aí ó, não tem nada demais. Aqui é cabelo, cabelo um dia vai crescer. Vai ficar tudo de novo, meus cachinhos vão voltar todos de novo” (MÃE MARIA DE TEMPO, 22/07/17).

O Babalorixá Adilson (Pai Dedé) já havia dado, em 2015 na Cartografia do Terreiro de Petrolina, um testemunho sobre discriminação:

Já sofri várias. Algumas famílias de pessoas evangélicas e católicas não aceitam, por ignorância, por eles não saberem praticamente nada sobre o candomblé, eles acham que a nossa religião é voltada pra maldade, pro negativo. E fica difícil a gente discutir o candomblé com pessoas que não sabem o que ele é, porque a gente vai falar uma coisa e eles vão interpretar outra, então, pra discutir candomblé tem que estudar candomblé. Eu não discuto candomblé com evangélico, com católico, com pessoas que não entendam (MARQUES, J. *et. al.* 2015, p.194).

E Mãe Edneusa evidencia um fato ocorrido na sua casa:

Meu menino Edmilson, que toca, é Ogã, o Alabê, ele nunca deu valor a preconceito. Ele ia para escola, o povo xingava e ele não ligava. Mas em compensação o outro filho meu que entrou, que era mais velho do que ele, não gostou porque ele sentia vergonha quando o povo xingava que eu era macumbeira: “filho de macumbeira!” Aí então ele terminou saindo. Ele saiu tinha doze anos de idade. Ele era Ogã de Oxum. Eu ainda fui lá mais Alzeni, nós dissemos coisas: que isso não era certo, que a escola não era para ensinar a ter preconceito. Então nós fomos e a diretora garantiu que não ia mais acontecer. Mas quando garantiu, o menino até a escola largou. Não queria ir mais. E tocava bem viu!? Tocava melhor do que o outro.

Agora se você me chamar: “vamos para um debate sobre a discriminação!?” O que eu puder fazer eu faço, eu vou. Eu gosto mais de debate porque se eu puder dar uma palavrinha, mostrar para as pessoas que o Candomblé não é esse bicho que as pessoas pintam e que elas têm a oportunidade de ver para poder falar, eu falo e abro as minhas portas para elas verem o que é a religião Candomblé (MÃE EDNEUSA, 15/08/17).

¹²Termo utilizado, com frequência, como práticas das religiões afro-brasileiras pejorativamente (CAPUTO, 2012).

Para Almirante e Oliveira (2017) há um intenso processo de aprendizagem no terreiro que é pensado principalmente como uma forma de “transmissão cultural” dos adultos para as crianças, baseados no que diz o Babalorixá Valmir Mitaquassy, sujeito de sua pesquisa, pois para este Pai de Santo o terreiro também é uma escola e que tem tempo para aprender tudo e o que se tem para fazer cada um vai fazer, incluindo desde o cuidado com a mobília e com os objetos do terreiro, aos afazeres domésticos e religiosos.

Os mesmos autores evidenciam que, na percepção dos adultos, as crianças são seres em transição, e que para que essa transição se faça completa é necessário que um adulto guie a aprendizagem das crianças, sem embargo, resultando num intenso processo de aprendizagem horizontalizado entre as crianças.

Para as bandas do Sertão as crianças que vivenciam a musicalidade, as danças, os ritos de preparação de alimentos e de acesso à espiritualidade, numa conexão entre o ser consciente e o sagrado e que reelabora seus sentidos, portanto, que participam da religiosidade dos terreiros de candomblé e que aprendem nestes espaços informais de ensino também brincando, têm na leveza das suas infâncias, a atenção e o cuidado das autoridades religiosas.

Mãe Maria de Tempo nos relata que a criança dentro do terreiro “representa muita alegria e que ela tem que estar bem educada, tem que estudar”. Evidencia uma infância adulta quando nos relata que ela (a criança) “tem que saber a hora de brincar e tem que ter um pouquinho de responsabilidade”. E cria expectativa quando projeta nesta criança o adulto que, pelos estudos, “um dia vai se formar e ajudar o próprio terreiro”. E acerca dos cuidados, fala-nos que não é de todos os rituais que as crianças podem participar e que o sacrifício de animais é um deles:

O sacrifício de animais a gente não faz para a criança ver porque a gente tem o medo. Pelo menos aqui no meu terreiro. Porque no sacrifício dos animais tem o sangue, que o sangue é a força. O sangue é a vida, a vida de tudo. A gente usa o sangue dos animais em tudo no Axé¹³. Então este sangue é que a gente não passa na criança totalmente. A gente pega uma folha e é por cima da folha que a gente bota esse sangue pra não botar em cima da criança e ela se assustar (MÃE MARIA DE TEMPO, 22/07/17).

¹³Trata-se da força, do poder, da energia considerada nos terreiros. (CAPUTO, 2012).

A Yalorixá retrata-nos as condições de participação das crianças Naian e Kerlen, respectivamente filho e neta no seu terreiro, alertando-nos que os papéis das crianças ainda não estão bem definidos, mas a convivência com os ritos e fundamentos (o processo de ensino e aprendizagem nos terreiros) os conduzirão para seus cargos:

Para Naian eu joguei¹⁴ (búzios) e vi que futuramente ele ia precisar. Então eu já comecei. Conversei com meu marido, e Naian é o xodó. Aqui ele faz tudo. Ele ajuda, ele toca. Se ele quiser entrar no Xirê¹⁵ e quiser dançar e participar da dança ele pode dançar, se ele quiser cantar o Xirê ele pode cantar. Então Naian é o faz tudo. E a netinha é porque tinha tendência mesmo. Kerlen é adrenalina pura. Ela está sendo preparada para, mais tarde, ser a Mãe Pequena¹⁶ Geral do Terreiro que hoje o cargo é da avó materna dela. Em Naian e Kerlen a gente não colocou faixas neles porque, em algum momento, futuramente, o Orixá pode vim a incorporar neles (MÃE MARIA DE TEMPO, 22/07/17).

Foi preciso atenção e muito cuidado ao analisar os conteúdos das falas das autoridades para não incorrer em generalizações, pois mesmo em se tratado de uma mesma religião, cada terreiro apresenta suas particularidades e especificidade ritualística na condução quando da participação de crianças (ensino e aprendizagem dentro dos terreiros). Atentos a esta condição do Babalorixá Adilson (Pai Dedé) ouviu-se que “em Petrolina e em São Paulo, na casa de meu Babalorixá falecido é comum (...) a mãe é feita, o pai é feito, aí os filhos acompanham” e que no seu terreiro:

Uma filha de santo minha incorporou quando ela era criança. Quando foi iniciada, ela não manifestava e eu falei para todo mundo: “gente, futuramente esta menina vai manifestar, ela vai entrar em transe. Olhei no meu jogo de ifã e eu tenho certeza que ela vai incorporar futuramente”. Porque quando uma pessoa não manifesta, muitos Babalorixás, Mãe de Santo, Pai de Santo, iniciam como Ekedí ou Ogã. E aí não deu outra. Passaram três anos de iniciação e incorporou de Iemanjá (PAI DEDÉ, 26/07/17).

Para Pai Dedé “a participação de crianças e velhos na religião cria um pouco mais de respeito e credibilidade”. Para ele “onde tem criança e idoso, pode escrever que lá é um lugar sério”. Quanto aos cuidados para que os fundamentos do candomblé sejam

¹⁴ Referindo-se ao ifã, ao jogo de búzios. Ela jogou os búzios para ver o destino de Naian no candomblé.

¹⁵ É comum empregar a palavra Xirê como sinônimo de Gira. (Disponível em: <http://paipedrodegum.blogs.sapo.pt/21407.html>).

¹⁶ Mãe Maria de Tempo explica que a Mãe Pequena no terreiro orienta, aconselha, guarda os segredos da Yalorixá. Diz ser a pessoa de total confiança do terreiro. E que Kerlen um dia assumirá esta responsabilidade.

aprendidos de forma sadia pelas crianças é enfático aos relatar que os adultos dever servir como modelo e discorre:

Existem festas de Pomba Gira e Exu que gira muita bebida alcóolica e cigarros, muito fumo. Então para uma criança, presenciar essas atitudes, dessas entidades, eu acho que prejudica. É como se estivesse induzindo a criança a ser futuramente uma pessoa alcóolatra, a beber, a fumar e aí eu não sou muito de acordo. Eu acho que se tiver uma festa de Pomba Gira, de Exu, entidade, a gente tinha que evitar que as crianças participassem, mas não é porque ia fazer mal espiritualmente, mas no sentido de, talvez, induzi-las futuramente. Então tem que ter este lado de educação mesmo desde criança (PAI DEDÉ, 26/07/17).

E o Babalorixá sintetiza o sentido da participação da criança no Candomblé sertanejo dizendo-nos que:

A religião não pode parar, então quando a gente inicia crianças é sinal que futuramente vai passa de geração para geração. Eu acho que é uma continuidade para o futuro porque se a gente não tiver criança no candomblé, na religião, ela vai se acabando. E eu acho que a gente tem que passar alguns ensinamentos para elas para que as coisas não se percam como já se perdeu muito. Que a religião era muito escondida, muitos segredos. Todas as crianças que vão na minha casa presenciam Borí¹⁷, Orôs, que são as imolações dos animais na casa e eles veem isso com toda naturalidade, não têm medo de nenhum animal, nenhum cabrito, nenhum pato, nenhuma galinha. Eles amam.

Ficam claras as distinções, principalmente quanto ao acesso aos ritos de imolações, sacrifícios de animais e contato com o sangue entre as concepções das duas autoridades religiosas (Mãe Maria de tempo e Pai Dedé). Porém respeitadas sua particularidades vê-se que em comum está o cuidado e a atenção à criança e sua infância, para que possa participar/aprenderem salutarmente.

Ainda no propósito da (re) elaboração dos sentidos da participação de crianças nos terreiros de candomblé do Sertão, sob o olhar das lideranças religiosas, a Yalorixá Edneusa fala que suas filhas de santo levam suas crianças par o Abassá e que é bom vê-las crescerem no candomblé brincando e aborrecendo, pois, as crianças:

Conversam e copiam tudo que as mães fazem. É engraçado. O que eu passo para as meninas é que as crianças têm que vim, as crianças têm

¹⁷É a obrigação primeira para a iniciação (SANTOS; FERNANDES, 2009).

que participar, agora as mães têm que cuidar das suas crianças porque tem momento na religião que as crianças não podem estar presentes. E isso, as mães têm de tomar de conta. Na hora de Exu as crianças têm que sair do barracão, não podem ficar no barracão porque é o momento de Exú e ele não gosta muito de criança. Tem curas que as crianças não podem participar. Tem momentos que a gente tem que proteger, que eu vejo isso como uma proteção.

Eu acho que um líder cria seu povo, a sua fé. Então eu vejo e passo para os meus filhos de santo que a criança tem que vim, mas você não tem que obrigar ela a ser aquilo que ela não quer ser. Eu acho que ela só pode decidir quando ela estiver adulta. Se ela ver que essa religião que ela frequentou é boa para ela, tudo bem, ela fica. E outra coisa que eu não gosto é quando a mãe induz a criança a fazer aquilo. Eu acho que ela tem que fazer espontânea, se ela quiser (MÃE EDNEUSA, 15/08/17).

Faz-se pertinente retomar Almirante e Oliveira (2017) quando eles destacam, da sua pesquisa, que no candomblé ocorrem processos não formais de aprendizagem, numa dimensão lúdica como elemento central na prática educativa das crianças do terreiro e que essas crianças, ainda que bastante invisibilizadas pela literatura que aborda as religiões afro-brasileiras, são sujeitos ativos, agenciadores e produtores de cultura. Também que o agenciamento dos adultos não direciona completamente os processos de aprendizagem, nem mesmo os comportamentos das crianças no espaço dos terreiros e que a brincadeira, que é compreendida como uma oposição às “coisas sérias do santo”, não se opõe na agência infantil.

Respeitadas as particularidades e como cada liderança lida com a participação de crianças em seus terreiros nas cidades de Paulo Afonso/BA, Juazeiro/BA e Petrolina/PE, vê-se que, em comum, há nos ritos do candomblé o processo educativo de formação/aprendizagem nesses espaços não formais de ensino e que podem ser acessados tendo a alegria das brincadeiras como parte de todo o processo educativo e religioso.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O acesso às experiências religiosas de povos tradicionais, particularmente os de terreiro do Sertão, através do contato direto, indo a campo, entrevistando e realizando análises de conteúdo tornou possível inferir que as lideranças/autoridades religiosas

sertanejas consideram as relações ecológicas dos terreiros estudados como resultado da interação com o meio ambiente quando da realização de trabalhos/rituais em ambiente de matas, águas, encruzilhadas, dentre outros, mas que deve-se atentar para o uso de matérias e utensílios que não poluam, degradem ou provoquem incêndio ou outros danos, a exemplo, de garrafas de vidro ou plástico, bem como redobrar a atenção quando da necessidade de acender velas nas matas.

Foi possível também considerar a sacralidade do sangue quando do sacrifício de animais e que os rituais e as manifestações aparecem como necessários para estabelecer as conexões e relações entre o estado humano comum e consciente e o transe, ligando mundos e deuses de planos distintos numa espécie de sincronização de energias e forças na representatividade dos Orixás em cada elemento da natureza como aporte humano subjetivo de poder. Por exemplo, a pessoa que incorpora Oxossi tem uma relação direta de poder e cuidado com as matas e a caça; aquele (a) que acessa Oxum se conecta com as forças e energias das águas e da fertilidade; já em Xangô, é o poder do fogo e da justiça que o arrebatam; e com Ossaim a ligação se dá também pela cura com as ervas e as folhas.

A participação de crianças nos Terreiros de Candomblé no Sertão Nordestino brasileiro é considerada pelo Babalorixá e pelas Yalorixás das cidades de Juazeiro/BA, Petrolina/PE e Paulo Afonso/BA, aqui entrevistados, como de fundamental importância, por se tratar de um fenômeno social, comunitário e familiar natural para a manutenção, renovação e/ou reelaboração das tradições religiosas de um povo. E que não haveria espetacularidade nas iniciações de crianças nos terreiros se não fossem os olhares distorcidos dos que julgam, discriminam e são intolerantes.

E que essa participação incorpora um sentido que vai além do estar presente e assume, portanto, uma condição de possibilidade de aprendizagem pelo acesso aos fundamentos da religião que envolvem elementos como instrumentos musicais (tocar os atabaques, agogô), confecções de roupas, paramentas e contas (costurando e/ou reparando as vestimentas), o movimento (expressão corporal pela dança), preparo de alimentos (da imolação aos cuidados na feitura das comidas típicas), dentre outras formas que tão particularmente são possíveis nos terreiros que se firmam com espaços informais de educar.

Por fim, deve-se considerar que o trabalho aqui realizado não dá conta das demandas incorporadas pela temática Lideranças Religiosas e as crianças nos Terreiros de Candomblé do Sertão do Brasil, o que pressupõe mais empenho em novas empreitadas e com mais profundidade.

REFERÊNCIAS

OLIVEIRA, Amurabi; ALMIRANTE, Kleverton Arthur. Criança, terreiro e aprendizagem: um olhar sobre a infância no candomblé. **Estudos de Religião**, v. 31, n. 3 p. 273-297, set.-dez. 2017.

BARDIN, Laurence. **Análise de Conteúdo**. São Paulo: Edições 70, 2016.

BOFF, Leonardo. **Ética e Ecologia: desafios do século XXI**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6YFTh2yEPlk>. Acesso em : 09-02-2018

CAPUTO, Stela Guedes. **Educação nos Terreiros e como a escola se relaciona com crianças de Candomblé**. Rio de Janeiro: PALLAS, 2012.

CORSARO, William A. **Sociologia da Infância**. Porto Alegre: Artmed, 2011.

KILEUY, Odé; OXAGUIÃ, Vera de. **O candomblé bem explicado: Noções Bantu, Iorubá e Fon**. BARROS, Marcelo (org.). Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. **Técnicas de Pesquisa: planejamento e execução de pesquisa, amostragens e técnicas de pesquisa, elaboração, análise e interpretação de dados**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2007.

MACEDO, Roberto Sidnei. **Pesquisar a Experiência**. Compreender/mediar saberes experienciais. Curitiba-PR: CRV, 2015.

MARQUES, Juracy. **Ecologia Humana no Brasil**. In: MARQUES, Juracy (Org.). ECOLOGIAS HUMANAS. Feira de Santana: UEFS Editora, 2014, 09-42.

MARQUES, Juracy; NOVAES, Joaquin. **CANDOMBLÉ E UMBANDA NO SERTÃO: Cartografia Social dos Terreiros de Candomblé e Umbanda de Petrolina/PE e Juazeiro/BA**. Paulo Afonso: SABEH, 2015.

MARQUES *et.al.* **A pele do orixá: infância, educação e ecologia nos terreiros de candomblé e umbanda de Petrolina(PE) e Juazeiro (BA)**. II Encontro Internacional de Ecologia Humana. Paulo Afonso/BA, 2014.

OLIVEIRA, Valéria Rodrigues de. **Desmistificando a Pesquisa Científica**. Belém: Editora Universitária UFPA, 2008.

PIRES, Iva Miranda; CRAVEIRO, João Lutas. **Ética e Prática da Ecologia Humana: Questões introdutórias sobre a ecologia humana e a emergência dos riscos ambientais**. In: MARQUES, Juracy (Org.). *Ecologias Humanas*. Feira de Santana: UEFS Editora, 2014, 55-82.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia da Letras, 2001.

SANTOS, Juracy Marques dos; FERNANDES, Floriza Maria Sena. **CANDOMBLÉ E UMBANDO NO SERTÃO: Cartografia Social dos Terreiros de Paulo Afonso**. Paulo Afonso: Editora Fonte Viva, 2009.

TOMAZ, Alzeni de Freitas. **Direito e Ecologia dos Povos e Comunidades Tradicionais: Ensaio sobre o Etnodireito**¹⁸. In: MARQUES, Juracy (Org.). *Ecologias Humanas*. Feira de Santana: UEFS Editora, 2014, 393-417.

¹⁸ Apresentado em palestra no I Seminário Internacional de Ecologia Humana, ocorrido no período de 17 a 21 de agosto de 2012 na cidade de Paulo Afonso/BA