REVISTA DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS | ISSN: 2447-0244
v. 6, n. 2, jan-jun. 2020.
Missões

APRENDER NO TERREIRO: HISTÓRIA, CULTURA E RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANAS PARA EDUCAÇÃO DAS RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS

LEARNING IN TERREIRO: HISTORY, CULTURE AND RELIGIONS OF AFRICAN MATRIX FOR EDUCATION OF ETHNIC-RACIAL RELATIONS

Recebido em 30/07/2020
Aceito em 18/08/2020

Marcelo Moraes Studinski[1]
Carmem Gessilda Burgert Schiavon[2]

Resumo: Após mais de quinze anos de promulgação da lei 10.639/2003, abordar a temática das religiões afro-brasileiras nas escolas perpassa pelo enfrentamento da discriminação e da intolerância religiosa. Neste horizonte, no presente artigo, objetivamos evidenciar o papel dos terreiros enquanto "lugares de memórias" (NORA, 1992), com vistas a aproximar a distância social entre a Escola e os locais de cultos afro-brasileiros, imposta pelo racismo que estrutura nossa sociedade. Desta forma, nos limites deste texto, abordaremos a importância que a memória exerce para a formação das identidades dos sujeitos que professam essas religiões, a partir dos conceitos fundamentais para a compreensão do terreiro enquanto espaço cultural, social e de resistência negra, que preserva diferentes saberes acerca da história e da cultura africana e afro-brasileira. Para tanto, o texto está dividido em três partes: na primeira abordaremos a relação de Exu com a educação nos terreiros e, também, nas escolas, bem como a formação dos cultos africanos no Brasil, escravidão, sincretismo, nações de candomblé e terreiros. Na segunda, discorreremos sobre a relação História, Memória e lugar de memória. Por fim, apresentamos uma proposta de enfrentamento à intolerância religiosa, a partir de reflexões acerca da oficina – que leva o mesmo nome deste texto – realizada em um terreiro de candomblé, ministrada pelos autores, sob o título: *"Aprender no terreiro: História, cultura e religiões de matriz africanas para educação das relações étnico-raciais"*. Sendo a encruzilhada o espaço de encontros de caminhos, ponto-de-partida ou de chegada, de aproximações e distanciamentos, a narrativa que segue, adotará a mitologia iorubá como forma de aproximar a História e o Candomblé, isto é, a Educação nos e a partir dos terreiros.

Palavras-chave: Educação nos Terreiros; Ensino de História, História afro-brasileira.

Abstract: Addressing the theme of Afro-Brazilian religions in schools, even though the 10.639/2003 law has more than fifteen years of enactment, involves facing discrimination and religious intolerance. In this horizon, in this research, we aim to highlight the role of Terreiros as "places of memories" (NORA, 1992), with the aim of decreasing the social distance between School and the places of Afro-Brazilian Religious Cults, imposed by the racism that structures

[1] Bacharel em História pela Universidade Federal do Rio Grande (FURG). Aluno do Mestrado Profissional em Ensino de História (PPGH-FURG). E-mail: moraes.studinsky@gmail.com
[2] Doutora em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) e Professora do Instituto de Ciências Humanas e da Informação da Universidade Federal do Rio Grande (ICHI-FURG). E-mail: cgbschiavon@yahoo.com.br.

our society. Thus, within the limits of this text, we will address the importance that memory plays in the formation of the identities of the subjects who profess these religions, from the fundamental concepts for understanding the Terreiro as a cultural, social and black resistance space, which preserves different knowledge about African and Afro-Brazilian History and Culture. For achieving those, the text is divided into three parts: in the first, we will discuss Exu's relationship with education in the Terreiros and also in schools, as well as the formation of African cults in Brazil, slavery, syncretism, candomblé nations and Terreiros. In the second, we will discuss the relationship between History, Memory and place of memory. Finally, we present a proposal to confront religious intolerance, based on reflections about the workshop - homonymous of this text - held in a candomblé terreiro, given by the authors, under the title: *"Learning in Terreiro: history, culture and religions of African matrix for education of ethnic-racial relations"* . As the crossroads are the space for encounters of paths, starting point or arrival point of approximations and distances, the narrative that follows will adopt Yoruba mythology as a way of bringing History and Candomblé, i. e., Education in and from Terreiros.

Keywords: Education in Terreiros; History Teaching; Afro-Brazilian History.

PARA ABRIR OS CAMINHOS

A associação entre o orixá Exu e o demônio cristão tem suas origens no continente africano entre os séculos XVI e XIX, pois, está presente nos relatos de viajantes e missionários, como é possível analisar através das obras de Pierre Verger (2018) e nos estudos mais recentes, como as pesquisas do antropólogo Vagner Gonçalves da Silva (2012), que demonstram que com "a chegada do cristianismo à África, a partir do século XVI, Exu foi interpretado negativamente como um "Príapo negro" e seu culto considerado demoníaco" (SILVA, 2012, p, 1087). Ainda, segundo este autor, "um dos resultados desse "círculo vicioso hermenêutico" foi o uso do termo "Exu" como tradução da palavra "Demônio", na versão ioruba da Bíblia" (IDEM).

> No século XIX, Exu continuou sendo condenado, desta vez pela crítica da modernidade que se colocava contra o pensamento mágico presente, sobretudo nas religiões de possessão, de consagração de "deuses objetos" ("animistas") e de exaltação do corpo, da música e da dança para expressar o sagrado. Religiões que não passaram pelo processo da secularização, burocratização e "desmagização" foram vistas como especialmente antagônicas ao desenvolvimento da modernidade, mesmo que ciência e religião tenham se constituído como esferas autônomas (SILVA, 2012, p. 1088).

Neste contexto, para Vagner Gonçalves da Silva, Exu passaria a sintetizar a "encruzilhada ética e moral" dos valores euro-ocidentais ao qual, desde a Idade Média, passou a condenar "seus próprios demônios" em outras culturas e, no século XIX, Exu "teve de transitar entre a racionalidade e o pensamento mágico-religioso, o expansionismo e o

comunitarismo, a modernidade e a tradição, absolutizando definições relativas do bem e do mal, da ciência e da fé" (SILVA, 2012, p. 1088).

No século XXI, associação da divindade iorubá ao Satanás não é apenas recorrente, mas desencadeia uma série de estigmas e preconceitos contra as religiões de matriz africanas, que se projetam no meio social e refletem na Educação. Neste sentido, após mais de quinze anos de promulgação da lei 10.639/2003, abordar a temática das religiões afro-brasileiras nas escolas perpassa pelo enfrentamento da discriminação e da intolerância religiosa. E, por isso, consideramos importante desmistificar a figura de Exu, como ponto inicial para desconstrução de tais estereótipos acerca dos cultos afro-religiosos no Brasil.

Neste sentido, é oportuno dizer que Esú (Exu) é o primeiro orixá a ser cultuado nos candomblés de origem Nàgó no Brasil. Ele é o mensageiro entre o òrún (mundo invisível) e o ayè (mundo material). É chamado de elebò (elebô), aquele que "carrega o ebó" (as oferendas), sendo ele o responsável pela ligação entre a humanidade e os demais deuses e deusas iorubá e, por isso, é o orixá da comunicação. É aquele que cria o caos para apresentar uma nova ordem das coisas, isto é, seu caráter dinâmico e irreverente de dizer que sem ele, Exu, nada acontece. Seu culto é fundamental nos terreiros de candomblé por esses e outros motivos. Embora seja onipresente, a encruzilha é seu local votivo, pois representa o encontro de caminhos e as diversas possibilidades de ser, seguir, avançar, retornar, recuar ou estagnar-se. Ganhou o poder sobre as encruzilhadas de Oxalufàn (Oxalufã), o orisá N'lá (o grande orixá), conforme o mito[3] destaca:

> Exu não tinha riqueza, não tinha fazenda, não tinha rio,
> Não tinha profissão, nem artes, nem missão.
> Exu vagava pelo mundo sem paradeiro.
> Então um dia, Exu passou a ir à casa de Oxalá
> Ia à casa de Oxalá todos os dias.
>
> Na casa de Oxalá, Exu se distraía,
> Vendo o velho fabricando os seres humanos.
> Muitos e muitos também vinham visitar Oxalá,
> Mas ali ficavam pouco,
> Quatro dias, oito dias, e nada aprendiam.
> Traziam oferendas, viam o velho orixá,
> Apreciavam sua obra e partiam.
>
> Exu ficou na casa de Oxalá dezesseis anos.
> Exu prestava muita atenção na modelagem

[3] Mito recorrente e com diversas versões semelhantes nos terreiros de candomblé no Brasil. Esta versão foi recolhida por Reginaldo Prandi (2001, p. 40-41).

E Exu aprendeu como Oxalá fabricava
As mãos, os pés, a boca, os olhos, o pênis dos homens,
As mãos, os pés, a boca, os olhos, a vagina das mulheres.

Durante dezesseis anos ali ficou ajudando o velho orixá.
Exu não perguntava.
Exu observava.
Exu prestava atenção.
Exu aprendeu tudo.

Um dia Oxalá disse a Exu para ir postar-se na encruzilhada
Por onde passavam os que vinham à sua casa.
Para ficar ali e não deixar passar quem não trouxesse uma oferenda a Oxalá.
Cada vez mais havia mais humanos para Oxalá fazer.
Oxalá não queria perder tempo
Recolhendo os presentes que todos lhe ofereciam.

Exu tinha aprendido tudo e agora podia ajudar Oxalá.
Exu coletava os ebós para Oxalá.
Exu recebia as oferendas e as entregava a Oxalá.
Exu fazia bem o seu trabalho
E Oxalá decidiu recompensá-lo.

Assim, quem viesse à casa de Oxalá
Teria que pagar também alguma coisa a Exu.
Quem estivesse voltando da casa de Oxalá
Também pagaria alguma coisa a Exu.
Exu mantinha-se sempre a postos
Guardando a casa de Oxalá.
Armado de um ogó, poderoso porrete,
Afastava os indesejáveis
E punia quem tentasse burlar sua vigilância.
Exu trabalhava demais e fez ali a sua casa,
Ali na encruzilhada.

Ganhou uma rendosa profissão, ganhou seu lugar, sua casa.
Exu ficou rico e poderoso.
Ninguém pode mais passar pela encruzilhada
Sem pagar alguma coisa a Exu.

Escolhemos este mito por dois motivos: primeiro, porque apresenta a relação de Exu com a encruzilhada, o encontro de caminhos. Segundo, porque demonstra o processo de ensino/aprendizagem. Ou seja, assim como Exu aprendeu os segredos de Oxalá na "fabricação" de seres humanos, através da observação e da paciência esta tornou-se uma característica fundamental para a iniciação nos candomblés, no Brasil. Assim, quando afirmamos que os cultos afro-brasileiros são de "tradição oral", significa que ao longo dos sete anos de iniciação (comuns a todos os candomblés no país), o neófito aprenderá, através da observação e da paciência, os ensinamentos sobre o culto que professa, a partir das experiências compartilhadas

e vivenciadas dentro do terreiro, obedecendo uma estrutura hierárquica da religião. Este processo denominamos "Educação nos Terreiros", o ponto central de nossa encruzilhada metafórica da teoria e metodologia da pesquisa.

Contudo, a relação de Exu com a Educação não está presa aos limites dos terreiros de candomblé. Pelo contrário, a divindade fon-iorubá é constantemente referenciada nos estudos que se propõem a discutir epistemologia, teorias e metodologias da Educação. De igual maneira, nas áreas das Ciências Sociais e Humanas, a abordagem acerca das temáticas das religiões afro-brasileiras no campo educacional, aparecem com frequência. E, nestes estudos, bem como na imprensa, são comuns as denúncias sobre as barreiras que professoras e professores enfrentam para abordar sobre temas relativos à história e cultura da África e afro-brasileira, principalmente, quando se trata dos cultos e tradições de matriz africanas. Desta forma, Exu, mesmo sendo o orixá "dono das encruzilhadas", aquele que vai à frente abrindo os caminhos, é barrado rotineiramente nas escolas. Nesta direção, cabe reproduzir a denúncia, o questionamento e as reflexões apontadas por Stela Guedes Caputo, em 2009, no jornal *O Globo*[4]: "Por que Jesus pode entrar na escola e Exu não pode"?

> Quando uma escola proíbe um livro de lendas africanas ela discrimina culturas afrodescendentes. Exu é negro. Um poderoso e imenso orixá negro. É o orixá mais próximo dos seres humanos porque representa a vontade, o desejo, a sexualidade, a dúvida. Por que esses sentimentos não são bem-vindos na escola? Porque a Igreja católica tratou de associá-lo ao seu diabo e muitas escolas incorporam essa lógica conservadora, moralista e racista. O Exu proibido afirma que este país tem negros com diferentes culturas que, se entendidas como modos de vida, podem incluir diferentes modos de ver, crer, não crer, sentir, entender e explicar a vida. Positivo foi que muitos professores e professoras criticaram o ocorrido, o que mostra que também a escola não é "uma coisa só". É nas suas tensões cotidianas que devemos lutar contra o racismo (CAPUTO, 2009).

Stela Guedes Caputo, na ocasião, se referia ao caso em que a direção de uma escola, da rede municipal do Rio de Janeiro, proibiu uma professora de utilizar o livro "Lendas de Exu", em sala de aula, no ano de 2009. Após uma década do fato ocorrido, Escola e Estado pouco avançaram na construção de medidas efetivas de combate ao racismo, à intolerância religiosa e outras formas de discriminação. Não obstante, as denúncias, bem como novas propostas e medidas de enfrentamento ao racismo estrutural, continuam partindo do Movimento Negro e

[4] Acessamos o conteúdo através do portal de notícias Geledés, que reproduziu a matéria do jornal O Globo em 23/11/2009. https://www.geledes.org.br/exu-nao-pode/ acesso em maio/2020.

de sujeitos comprometidos com a luta antirracista, engajados nas mídias virtuais e ocupando seus espaços no meio acadêmico.

Neste contexto, enquanto os mitos dos orixás e o candomblé continuam sendo tabus em muitas escolas, evocamos Exu, enquanto agente transformador e portador do axé ("força vital") para apresentarmos algumas propostas no Ensino de História, no que diz respeito ao enfrentamento ao racismo e à intolerância religiosa, a partir da reflexão dos terreiros enquanto "lugares de memórias" (NORA, 1992), dentre outros termos importantes para a compreensão das religiões afro-brasileiras.

AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

As religiões de matriz africanas, do ponto de vista histórico, têm suas origens no continente africano e chegaram ao Brasil no contexto da escravidão transatlântica. São diversos cultos e formas de organização social e cultural advindos da África subsaariana, com predominância das regiões do antigo Dahomé (Benin) e dos reinos de Oyó e Keto (Nigéria), na África ocidental, e da África meridional (antigo reino do Congo, que abrange atual Congo, Angola, Moçambique). Estes povos são divididos conforme o tronco linguístico, sendo os chamados sudaneses aqueles que falam as línguas fon (Jèjès do antigo Dahomé) e os iorubás (do antigo Keto e Oyó). Já, os povos bantos, são aqueles que falam línguas deste tronco linguístico[5].

Nesta perspectiva, conforme a historiadora Irineia Franco dos Santos (2012), os povos africanos escravizados foram classificados por "nações" de acordo com o porto de embarque, fazendo com que as diferenças de etnia e língua fossem, muitas vezes, misturadas ou associadas de modo equivocado, sem se poder ter clareza sobre o conhecimento da totalidade de culturas diferenciadas que aqui chegaram:

> estabeleceram-se duas grandes divisões étnicas dos povos escravizados: (a) *os sudaneses*: da África Ocidental (Nigéria, Benin e Togo), os *iorubás ou nagôs* (subdivididos em queto, ijexá, egbá, etc), jejes (ewe e fon) e os fanti-achantis. Também entre eles algumas nações islamizadas: os haussás, tapas, peuls, fulas e mandingas. Predominaram nas regiões de Bahia e Pernambuco de meados do século XVII até metade do século XIX; e, (b) *os bantos*: das regiões dos atuais países de Congo, Angola e Moçambique, vieram os angolas, caçanjes, bengalas, entre outros.

[5] A Historiadora Marina de Mello e Souza (2008) explica que na região Niger-Congo, África subsaariana – sendo a partir dos Morros Camarões, há uma unidade maior chamada dos "Povos Bantos". Enquanto na África Ocidental (entorno do rio Níger), há uma maior diversidade de subgrupos linguísticos, oriundo de um grupo chamado Kwa. Só de bantos existem cerca de 300 a 600 línguas. Não são dialetos porque dialetos são variações. São línguas porque possuem estruturas gramaticais, não apenas o vocabulário, mas um sistema fechado, completo.

> Foi o grupo mais numeroso e com maior influência na cultura brasileira, predominando por quase todo o território nacional, principalmente, Minas Gerais, Rio de Janeiro e Goiás; vieram de fins do século XVI até o século XIX (SANTOS, 2012, p. 21).

Segundo a antropóloga Juana Elbein dos Santos, "o comércio intenso entre Bahia e a Costa manteve os Nàgó do Brasil em contato permanente com suas terras de origem" (SANTOS, 1986, p. 31); já, para Stela Caputo, isto é "muito importante porque contextualiza o fato de a maioria dos terreiros de candomblé[6] no Brasil ser de tradição nagô, e o porquê de justamente este candomblé ter-se perpetuado mais entre nós" (CAPUTO, 2012, p. 41). Por sua vez, o antropólogo Raul Lody, o modelo de candomblé, visto apenas pela ótica nagô, sem se observar as contribuições dos candomblés Bantus (chamados de Nação Angola e Congo), constitui uma perspectiva etnocêntrica – caminho trilhado por muitos pesquisadores –, e ressalta que "as nações de candomblé também trocam entre si influências recíprocas, observando-se ainda aproximações, adesões ou certos afastamentos em relação ao inevitável catolicismo popular brasileiro, já diluídos nos princípios funcionais do candomblé" (LODY, 1987, p. 16).

Volney Berkenbrock (1998), alerta que a África é o campo de origem destas religiões, enquanto o Brasil é o campo de desenvolvimento das religiões afro-brasileiras. De acordo com ele, as religiões africanas constituem a base na qual se desenvolveram essas religiões no Brasil. Tal desenvolvimento é influenciado por diversos fatores, segundo este autor: de outras religiões (cristianismo, cultos indígenas e do espiritismo), como o contexto histórico (escravidão, proibição das práticas rituais, racismo e demais opressões). Conforme Prandi (2003), as religiões afro-brasileiras se fizeram sincréticas desde sua formação, estabelecendo paralelismos entre as divindades negro-africanas e os santos católicos, adotando o calendário do catolicismo em todo o território nacional, como forma de resistência negra no contexto da escravidão.

No mesmo sentido, de religiões sincréticas desde sua formação, Irineia Santos (2012, p, 22), explica que a população brasileira no período colonial até a República, era descendente da mistura de africanos, indígenas e brancos pobres. Em sua maioria tornou-se étnica e culturalmente "negra". Em outras palavras, deu-se entre estes uma confluência para buscar uma "reinvenção" das crenças e práticas culturais diversas, trazidas como herança da África e aqui adaptadas à situação de cativeiro. A predominância em determinados períodos, de dada cultura,

[6] O termo candomblé é uma denominação genérica, originária do termo bantu *kandombile*, que significa culto e oração (LODY, 1987, p. 08) e que tornou-se sinônimo dos cultos de matriz africanas no Brasil. Para Berkenbrock (1998) a palavra candomblé provém de candom, uma espécie de tambor e a terminação blé não é conhecida entre as línguas sudanesas, podendo ser uma corruptela da língua no Brasil.

deu-se pela maior presença numérica de indivíduos dessa cultura, como no caso da cultura sudanesa, na Bahia, e a consequente importância do candomblé iorubá ou "jeje-nagô" nessa região. Desta forma, a historiadora cita o antropólogo Vagner Gonçalves da Silva (2005), que apresentou um modelo geral sobre a influência étnica relacionadas às denominações regionais das religiões afro-brasileiras na atualidade, que servem para visualizar a configuração espacial dessas religiões:

> Das "influências e denominações regionais das Religiões Afro-Brasileiras" têm-se: (1) Religiões Indígenas, (2) Catolicismo popular, (3) Espiritismo popular europeu, (4) Kardecismo (século XIX). Estes, de modo geral, foram influenciados por práticas sudanesas e bantu. As Sudanesas teriam influenciado mais: (a) Candomblé Keto(BA, RJ, SP); (b) Xangô (PE; AL); (c) Batuque (RS); (d) Candomblé jeje (BA); (e) Tambor-de-Mina (MA, PA); (f) Babassuê (PA). Já as práticas bantu influenciaram: (a) Candomblé angola (SP, RJ), (b) Candomblé de caboclo (BA), (c) Cabula (ES), (d) Macumba (RJ, SP), (e) Umbanda (RJ, SP e todo o Brasil); (f) Pajelança (AM, PA, MA); (g) Catimbó-Jurema (PE, PB), (h) Xambá (AL, PB, PE); (i) Toré (SE), (j) Terecô (MA) (SILVA, 2005 apud SANTOS, p. 22).

A partir destes apontamentos, para uma melhor compreensão, adotamos o termo "candomblé" para referirmo-nos aos cultos de nação Keto, Jeje, Angola e ao Batuque no RS e o termo "religiões afro-brasileiras" em referência aos cultos de matriz africanas de modo geral. Esta escolha está vinculada ao fato da nossa análise estar centrada somente nestes cultos, na cidade do Rio Grande/RS.

OS TERREIROS

Raul Lody (1987, p. 17), define o candomblé como um espaço físico que, abastecido do espaço ideológico e das vertentes da tradicionalidade ou da emergência, está mais próximo das camadas historicamente mais resistentes e conscientes, ligado a um ideal estético africano de elementos materiais e informações socioculturais, as quais buscam reatar laços centenários com a África, ainda que nostalgicamente. Neste sentido, segundo o autor, o terreiro, o templo de candomblé, é o espaço físico onde ocorre o desenvolvimento da elaborada religião que, independente da nação, apresenta estruturas comuns.

Para Muniz Sodré (1988), um terreiro é uma associação litúrgica organizada (*Egbé*) que pode ser chamado de *Candomblé*, *Xangô*, *Pajelança*, *Jurema*, *Catimbó*, *Tambor de Mina, Umbanda* ou qualquer outra denominação assumida por aqueles que realizam os cultos negros no Brasil. O autor explica, ainda, que em qualquer um dos cultos, até hoje, permanece como referência, o conjunto organizado pelas representações e rituais nagô. Segundo ele, a

organização dos terreiros, na atualidade, é influenciada pela estrutura do mais antigo terreiro em atividade, fundado no século XIX, a *Casa Branca do Engenho Velho* – o *Ilè Asé Iyá Nassô Oká* – o qual foi o responsável por estruturar os cultos africanos no Brasil, de forma geral pois, naquele espaço, é que o culto aos orixás, que em África eram cultuados separadamente em templos ou cidades, no contexto da escravidão, passam a ser reverenciados no mesmo espaço físico, o terreiro; de forma condensada, uma síntese dos cultos africanos.

Segundo Bastide (2001, p. 77), o terreiro pode imitar a África, mas não passaria de caricatura se não participasse do mundo sobrenatural. Para o sociólogo, o candomblé pode significar uma África em miniatura, tendo em vista que "quando o terreiro é muito pequeno, todas as divindades urbanas podem encontrar-se num *peji* único, mas outras ficam de fora. De qualquer modo, o lugar do culto na Bahia aparece sempre como um verdadeiro microcosmo da terra ancestral" (BASTIDE, 2001, p, 76). Para Juana dos Santos, "o terreiro concentra, num espaço geográfico limitado, os principais locais e as regiões onde se originaram e onde se praticam os cultos da religião tradicional africana" (SANTOS, 1986, p. 34) mas, a autora alerta que os termos "*Terreiro*" e "*Egbé*" estão relacionados ao espaço de culto; entretanto, assumem perspectivas distintas. Neste sentido, o termo "terreiro" transformou-se em sinônimo da associação e do lugar onde se pratica a religião tradicional africana e:

> esses "terreiros" constituem verdadeiras comunidades que apresentam características especiais. Uma parte dos membros do "terreiro" habita o local ou nos arredores do mesmo [...]. Outra parte de seus membros mora mais ou menos distantes daí, mas vem com certa regularidade e passa períodos mais ou menos prolongados no terreiro [...]. O vínculo que se estabelece entre os membros da comunidade não está em função de que eles habitem num espaço preciso: os limites da sociedade "egbé" não coincidem com os limites físicos do "terreiro". O "terreiro" ultrapassa os limites materiais (por assim dizer polo de irradiação) para se projetar e permear a sociedade global. Os membros do "egbé" circulam, deslocam-se, trabalham, têm vínculos com a sociedade global, mas constituem uma comunidade "flutuante", que concentra e expressa sua estrutura nos "terreiros" (SANTOS, 1986, p. 32-33).

Dito isto, o terreiro é compreendido pela autora (e por nós) como um espaço físico que congrega os elementos materiais necessários para a realização dos cultos, enquanto a "*Egbé*" é a comunidade que o habita, unida pelo conjunto simbólico e identitário do terreiro, que se projeta para além dos seus "muros", que pode ser percebida e transitar na e junto à sociedade civil – o "espaço ideológico" tal como apontou Raul Lody, anteriormente. Muniz Sodré defende que por meio dessas organizações – Egbé – o patrimônio cultural negro-africano é preservado, sendo patrimônio no sentido de "lugar próprio", pois a palavra patrimônio "tem em sua

etimologia o significado de herança: é um bem ou conjunto de bens que se recebe do pai (pater, patri). Mas, também, uma metáfora para o legado de uma memória coletiva, de algo culturalmente comum a um grupo" (SODRÉ, 1988, p. 50).

Nesta perspectiva patrimonial, os terreiros são importantes locais de preservação da memória ancestral africana e afro-brasileira, haja vista que a história destas religiões é parte das experiências dos africanos fora da África, que no contexto da escravidão transatlântica, trouxeram suas relações com a vida, a morte, as pessoas, a natureza, a palavra, a família, o sexo, a ancestralidade, Deus, Deuses, as energias, a arte, a comida, o tempo, a educação; mais do que isso, traziam suas formas de ver, pensar, sentir, falar e agir no mundo (CAPUTO, 2012, p. 40).

A ENCRUZILHADA: HISTÓRIA E MEMÓRIA

Retomando nosso diálogo com orixá Exu, no início deste artigo apresentamos o mito que revela sua importância para os cultos afro-brasileiros, onde sua interpretação remete ao "aprendizado iniciático nos cultos aos orixás deve ser lento e baseado na observação" (PRANDI, 2001, p. 529). Agora, cabe ressaltar outro breve mito de Exu que versa bem com a metáfora da encruzilhada.

> Dois camponeses amigos puseram-se bem cedo a trabalhar em suas roças,
> mas ambos esqueceram de louvar Exu.
> Exu, que sempre lhes havia proporcionado chuva e boas colheitas!
> Exu ficou furioso.
> Usando um gorro (boné) pontudo, de um lado branco e de outro vermelho,
> Exu caminhou na divisa das roças.
> Tendo um à sua direita e outro à sua esquerda, passou entre os dois amigos e os cumprimentou enfaticamente.
> Os amigos entreolharam-se desconfiados.
> Quem é o estrangeiro de barrete branco, perguntou um.
> Quem é o estrangeiro de barrete vermelho, questionou o outro.
> A partir daí, ambos começaram uma discussão acerca da cor do gorro de Exu.
> Discutiram e terminaram brigando a golpes de enxada.
> Mataram-se mutuamente!
> Exu estava vingado (PRANDI, 2001, p. 49).

Este mito, muito recorrente nos terreiros e na bibliografia dos candomblés no Brasil, além de apresentar o caráter vingativo e possessivo de Exu, mostra também que esta divindade utiliza de outra lógica para mostrar as limitações humanas. Nos terreiros costuma-se dizer que Exu provoca o caos porque é nele que o ser humano revela-se por inteiro. Ou seja, seguindo esta sabedoria de terreiro, e buscando compreender o mito com olhos despidos de preconceitos, o mito está falando da banalização da vida, ao qual os personagens envolvidos defendiam, à

sua maneira, a sua interpretação sobre o episódio mas, a morte foi consequência do caráter dos envolvidos que, armados com suas ferramentas de trabalho, acabaram com as próprias vidas. Em última análise, podemos dizer que o mito também está falando de subjetividade, ao qual cada um defende a sua verdade sobre o fato.

E a encruzilhada também apresenta diversas possibilidades de interpretação, pois ela é encontro, pontos-de-vista, aproximações e distanciamentos. Nesta perspectiva, a encruzilhada que nos encontramos é o encontro entre a teoria e a metodologia, ao qual os terreiros de matriz africanas e afro-brasileiras, nesta pesquisa, são compreendidos como "lugares de memória" e de preservação da cultura africana na diáspora. Sendo assim, entendemos a noção de cultura na acepção antropológica, reiterando não se tratar aqui do 'meramente simbólico', mas do essencialmente simbólico, aquela teia de significações que abarca linguagem, pensamento e mundo, sujeito e objeto (CAVALCANTI, 2002, p. 38). Desta forma, nossa pesquisa fundamenta-se por uma abordagem etnográfica, a partir de pressupostos históricos e antropológicos, pois a relação teórico-metodológica entre História e Antropologia, emergem de uma longa tradição de debates desde o fim do século XIX, onde cada uma das ciências procurou aprender com a outra os enfoques necessários para o entendimento mais amplo e aprofundado das temáticas culturais. Neste prisma, a interdisciplinaridade deve servir de apoio às pesquisas históricas. Através do contato com a observação sistemática ou na oralidade, podemos perceber como os sujeitos interpretam suas práticas, vivem seu cotidiano, transmitem seus conhecimentos, no caminho do geral para o particular e do particular para o geral, numa dialética entre a teoria e a empiria, num esforço de criar explicações interpretativas, buscando contribuir para o entendimento e transformação das realidades sociais (SANTOS, 2012, p. 44).

Segundo Le Goff, "a memória é um elemento essencial do que se costuma chamar identidade, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje" (LE GOFF, 1990, p. 410). Para Castells (1999, p. 22), "entende-se por identidade a fonte de significado e experiência de um povo". Sendo assim, a identidade depende da memória para constituir-se pois, com os "laços, geralmente culturais ou de afinidades" (IZQUIERDO, 2011, p. 13), baseados em memórias, formam-se grupos e constrói-se identidades. Nesta direção, as memórias individuais e coletivas dos praticantes das religiões de matriz africanas e afro-brasileiras podem ser compreendidas como identidades. Uma identificação simbólica com uma determinada cultura – a cultura afro-brasileira –, que congrega um conjunto de bens culturais – tangíveis e intangíveis – produzidos ou apropriados que denominamos como Patrimônio Cultural. Concebemos as religiões afro-brasileiras como parte

integrante do Patrimônio Cultural brasileiro, sendo os terreiros bens tangíveis, que evidenciam "elementos da cultura material, vistos como vetores das relações sociais" (BARCELOS, 2009, p, 35), os quais abrigam parte do "universo cultural" afro-brasileiro traduzidos em bens intangíveis, que ocorrem em determinados momentos e não se materializam através do tempo - o "Patrimônio Vivo" (GRUMBERG, 2000, p. 161): saberes, rituais, mitologia, formas de expressão, cosmovisão, arte, culinária, ritmos, danças etc. – "saberes e práticas transmitidos e modificados ao longo do tempo mediante o processo de recriação coletiva" (ABREU, 2009), através da oralidade. Estas questões permearam a realização das oficinas do Projeto de Cultura intitulado "História, Arte e Cultura: uma proposta de trabalho para a implementação da Lei 10.639/2003" – financiado pelo Edital Conjunto de Circulação Interna – PDE/EPEC N° 01/2019 –, as quais foram pensadas com vistas à promoção de políticas afirmativas de combate ao racismo e à discriminação, a fim da garantia de igualdade e de oportunidades entre os diferentes grupos étnicos formadores da nacionalidade brasileira.

A ENCRUZILHADA: OS TERREIROS... LUGARES DE MEMÓRIA

Diversos pesquisadores interpretaram Exu com a "mente colonizada" de seu próprio tempo e contexto (pensamento ocidental, judaico-cristão, hétero-normativo, branco, etc). Roger Bastide, na década de 1950, já alertava que "Exu é, na verdade, o intermediário necessário entre o homem e o sobrenatural, o intérprete que conhece ao mesmo tempo a língua dos mortais e a dos orixás. É, pois, ele o encarregado de levar aos deuses da África o chamado de seus filhos do Brasil" (1956; 2001, p. 34). Nesta esteira, precisamos compreender o universo do candomblé de forma profunda, em um mergulho na mitologia das divindades e no complexo simbólico. No caso de Exu, é importante saber que a tradução da palavra Èṣù (Exu) é "esfera", na língua iorubá. Isso significa que Exu é dinâmico, pois polariza diversas forças que estão em constante movimento. Exu concentra em si forças opostas, duais. Não é o bem, nem o mal, mas carrega consigo forças positivas e negativas, representa a fertilidade e, portanto, pode ser também compreendido como a continuidade:

> Exu se identifica completamente com seu papel de filho. Como tal representa o passado, o presente e o futuro sem nenhuma contradição. Ele é o processo da vida de cada ser. É o ancião, o adulto, o adolescente e a criança. É o primeiro nascido e o último a nascer. Representando o crescimento, simboliza também mudança; é o elemento dinâmico e dialético do sistema. Sendo o elemento procriado, condensa em seu eu mítico a natureza de cada objeto e de cada ser. Resume as morfologias do ancestrais masculinos e femininos, pertencendo indistintamente a um e outro grupo. (SANTOS, 1986, p. 165).

Nesta perspectiva, Exu é a transformação, e sendo a representação do presente, passado e futuro, também é a memória ancestral, já que um outro *ìtan* (mito) diz que essa divindade se partiu em 201 pedaços espalhados pelo *ayè* (mundo material), que se transformaram em altares de Exu e que garantiriam o povoamento e a continuidade de seus descentes (a humanidade), conforme Santos (1986, p. 138). Esses altares, de pedra vermelha de laterita, são locais de adoração mas, também, de evocação desta divindade. Evocar, trazer à lembrança Exu em seu *igbá* (altar) – uma memória evocada em um "lugar". Um "lugar de memória"!

> Nos terreiros, "o lugar consagrado a Exu é, geralmente, ao ar livre ou no interior de uma pequena choupana isolada ou, ainda, atrás da porta" (VERGER, 2018, p. 85). Como dissemos, esse orixá é o responsável por fazer a ligação, a comunicação entre os "dois mundos", material e invisível, e isso ocorre por meio de uma cerimônia específica, o *ìpàdé* (padê), que significa literalmente encontro, reunir (SANTOS, 1986, p. 184). Esta cerimônia antecede quase todos as demais cerimônias ou atos litúrgicos e, principalmente, antes do *ṣìré* (xirê), que é a celebração pública dos candomblés. O padê é o ato de evocar a memória de Exu, dos ancestrais (espíritos de mortos ligados ao terreiro e ao culto como um todo) e convocar os orixás que participarão dos rituais, a seguir. Padê é encontro e os elementos que o constituem – o alimento, a água e demais oferendas – são depositados na rua, em frente à entrada principal do terreiro ou na encruzilhada, "morada de Exu". Mais uma vez, os caminhos de Exu nos remetem para a encruzilhada. Agora, para a encruzilhada da História e da memória e dos chamados

Para Nora, a história do século XIX era uma história-memória baseada na comunidade nacional. Esta foi a primeira matriz de lugares de memória com a criação de museus, arquivos, cemitérios, coleções, festas, aniversários, tratados, monumentos, santuários. Estes lugares e práticas passaram a ocupar os rituais das sociedades industriais, as quais não possuíam rituais mnemônicos espontâneos. Eles produziram um novo tipo de memória, qual seja a memória-arquivo, segundo o princípio de que determinados lugares permitem que o passado seja reencontrado como história reconstituída via rastro e pesquisa. (SANTIAGO JÚNIOR, 2015, p. 251-252).

Nesta perspectiva, o historiador francês considerava que a "memória-arquivo" transformou as sociedades industriais em "produtora de vestígios que permitiam operações temporais que não eram memórias espontâneas, mas sim próteses, memórias artificiais" (SANTIAGO JÚNIOR, 2015, p. 252). Com isso, a relação da sociedade com o passado foi distanciada e fragmentada, e o passado tornou-se um "outro", disposto apenas nos "lugares de memória". Mas "os lugares de memória são, antes de tudo, restos. A forma extrema onde subsiste uma consciência comemorativa numa história que a chama, porque ela ignora" (NORA, 1993, p. 12-13). Ou seja, todos os arquivos, celebrações, museus, monumentos são

lugares de memória que permitem operações *mnemônicas*, mas é necessário ter uma "vontade de memória". Portanto, para a perspectiva historiográfica, o autor inovou no sentido de "fazer Clio tutelar a própria mãe, Mnemósine, fazendo desta um tópico da historiografia ao conceber a história do lugar de memória como uma história da história" (SANTIAGO JÚNIOR, 2015, p. 255).

Nesta direção, Halbwachs (2004) aponta para o papel fundamental que os lugares exercem na construção da memória coletiva, que foi retomado por Pierre Nora, segundo José D'Assunção Barros:

> Será oportuno lembrar que, ao lado deste grande movimento de reflexão e preservação dos "lugares de memória", a nova aproximação do fenômeno da memória coletiva liderada por Pierre Nora permitiu um novo delineamento conceitual. De acordo com uma passagem de Pierre Nora retomada por Jacques Le Goff em seu verbete sobre a "Memória", a memória coletiva seria doravante concebida como "o que fica do passado no vivido dos grupos ou o que os grupos fazem do passado" (LE GOFF, 1990, p. 472). Com este novo delineamento de um conceito – atento não apenas ao que se preserva da experiência humana, mas também ao que os grupos sociais fazem desta experiência humana preservada – Pierre Nora irá retomar as antigas oposições entre memória e história que já haviam sido objeto de reflexão de Maurice Halbwachs (BARROS, 2011, p. 329).

Neste contexto, Nora apresenta seu conceito acerca de lugares de memória como locais, vestígios, rastros, da experiência humana onde a memória coletiva pode ser acionada, como dissemos, através de operações *mnemônicas*. Para o historiador francês, os lugares de memórias, "são agentes evocadores das reminiscências do passado, perceptíveis em três níveis: material, simbólico e funcional" (NORA, 1993, p. 21). Sobre esses níveis, Barros (2011, p. 330) afirma que "onde existe o humano, pode-se dizer que a memória estabelece-se, gerando os seus lugares". Em outras palavras, lugares de memória podem ser:

> Símbolos, Monumentos, a Pedagogia com suas enciclopédias e dicionários, as Heranças como os santuários régios e as relíquias monásticas, as Paisagens, o Patrimônio, o Território e mesmo a própria Língua, que realiza memória em si mesma ao trazer consigo traços de grupos específicos e da humanidade como um todo ... eis aqui um vasto universo de "lugares de memória" que inclui a própria historiografia, seja esta científica ou cronística (BARROS, 2011, p. 329-330).

Assim, há diversas possibilidades de se pensar este conceito e, seguindo as categorias apontadas por Pierre Nora, Barros destaca que as celebrações (datas comemorativas) são lugares de memória porque atualizam a importância de determinado evento para a formação e preservação das identidades coletivas (BARROS, 2011, p. 331). De igual modo, o historiador brasileiro afirma que a "descomemoração", que ocorre por diversas formas, também é um lugar

de memória, que tem por objetivo silenciar, macular ou destruir identidades, numa "guerra de memórias" – "contramemória" – de um grupo sobre outro (Idem).

Os níveis de lugares de memórias (material, simbólico e funcional), são muitos e torna-se difícil elencá-los, mas é importante destacar que o conceito "lugar de memória", proposto por Pierre Nora, é uma "ferramenta heurística" de análise historiográfica:

> O lugar de memória supõe, para início de jogo, a justaposição de duas ordens de realidades: uma realidade tangível e apreensível, às vezes material, às vezes menos, inscrita no espaço, na linguagem, na tradição, e uma realidade puramente simbólica, portadora de uma história. A noção é feita para englobar ao mesmo tempo os objetos físicos e os simbólicos sobre a base de que possuam "qualquer coisa" em comum. Esta qualquer coisa é que o faz ser o caso. É espontânea e faz mais ou menos sentido para todos. Ao historiador cabe analisar esta "qualquer coisa", desmontar-lhe o mecanismo, estabelecer-lhe os estratos, distinguir-lhe as sedimentações e as correntes, isolar-lhe o núcleo duro, denunciar as falsas semelhanças (...). A identificação não é indiferente a conter a exumação, mas não é o principal trabalho do historiador. O que importa para ele não é a identificação do lugar, mas o desdobramento de que este lugar é a memória. Considerar um monumento como um lugar de memória não é simplesmente fazer a sua história. Lugar de memória, portanto: toda unidade significativa, de ordem material ou ideal, que a vontade dos homens ou o trabalho do tempo converteu em elemento simbólico do patrimônio memorial de uma comunidade qualquer (NORA, 1992. Apud, SANTIAGO JÚNIOR, p. 268).

Esta citação, segundo o historiador Francisco Santiago Jr., é uma redefinição conceitual que Pierre Nora apresentou, onde "se perguntava se a noção não teria sido usada de "lugares de memória", afinal:

> O estudo dos lugares encontra-se, assim, na encruzilhada de dois movimentos que lhe dão, hoje na França, seu lugar e seu sentido: de um lado um movimento puramente historiográfico, um momento de um retorno reflexivo da história sobre si mesma, de outro lado, um movimento propriamente histórico, o fim de uma tradição de memória. O tempo dos lugares, é esse momento preciso onde desparece um imenso capital que nós vivíamos na intimidade de uma memória, para só viver sob o olhar de uma história reconstituída. Aprofundamento decisivo do trabalho da história, por um lado, emergência de uma herança consolidada por outro. Dinâmica interna do princípio crítico, esgotamento de nosso quadro histórico político e mental, suficientemente poderoso ainda para não nos deixar indiferentes, bem pouco consistente para só se impor por um retorno sobre seus mais evidentes símbolos. Os dois movimentos se combinam para nos remeter de uma só vez aos instrumentos de base do trabalho histórico e aos objetos mais simbólicos de nossa memória" (NORA, 1993, p. 12).

O historiador Pierre Nora, em seu texto "*Entre memória e história: a problemática dos lugares*", está em um momento específico para a França e para a historiografia (escreveu no início dos 1980), ao qual apontava para a emergência de um revisão da prática historiográfica com vistas a solucionar os problemas enfrentados pela ciência histórica; sobretudo, aqueles

relacionados à aceleração da história e do esfacelamento da memória. Neste sentido, o historiador propôs, através do mencionado artigo, um novo problema historiográfico estabelecendo definições diferenciadas entre história e memória, a partir da delimitação do conceito de "lugares de memória". De fato, uma encruzilhada epistemológica.

Para Pierre Nora, o esfacelamento da memória é uma consequência das transformações da sociedade industrial, que teriam diluído ou destruído suportes *mnemônicos*, na qual a história tornou-se um dos agentes (ou mecanismo) de recuperação da memória social através de fontes e métodos de análises, como uma forma de reconstituição das sociedades com sua memória, através do conhecimento histórico, "deslocando o trinômio passado-presente-futuro. Novos atores emergiram, velhas memórias perderam força, a aceleração social dilapidou memórias orais e novas formas de construção de vínculos sociais tornaram-se necessárias" (SANTIAGO JÚNIOR, 2015, p. 251).

Forma abusiva e se seu projeto original, que consistia em fazer um diagnóstico histórico da memória francesa e um projeto historiográfico de investigação dos seus processos" (SANTIAGO JÚNIOR, p. 268). Essa seria uma reposta àqueles que passaram a usar deliberadamente o conceito de lugar de memória e, principalmente, aos historiadores que colocavam em xeque a proposta de Nora, em especial, Paul Ricoer.

APRENDER NO TERREIRO: RELATO DE EXPERIÊNCIA A PARTIR DA OFICINA DE HISTÓRIA E CULTURA

A partir da compreensão conceitual abordada neste artigo, sobretudo da concepção dos terreiros enquanto "lugares de memórias", realizamos a oficina *"Aprender no terreiro: História, cultura e religiões de matriz africanas para educação das relações étnico-raciais"*, realizada no terreiro "*Reino de Iemanjá Candomblé de Xangô e Oxum*", na cidade do Rio Grande/RS, em novembro de 2019. Esta oficina integra o já mencionado Projeto "*História, Arte e Cultura: uma proposta de trabalho para a implementação da Lei 10.639/2003*", sendo um projeto de cultura, fomentado pela PROEXC (Pró-Reitoria de Extensão e Cultura) da FURG.

O público alvo da oficina foram os alunos dos cursos de História bacharelado e licenciatura da Universidade. No entanto, alguns discentes e docentes dos cursos de Pedagogia, Letras, Artes e Direito, participaram do encontro no terreiro, fato que comprovou a importância da discussão proposta, pois o objetivo geral da atividade consistia em proporcionar o diálogo entre os graduandos e os sujeitos que vivenciam as experiências culturais e sociais que envolvem as religiões de matriz africana. Neste sentido, a integração multidisciplinar, sendo parte fundamental do processo de ensino-aprendizagem, colaborou para que os futuros

educadores e educadoras pudessem ampliar, através das trocas estabelecidas, seus conhecimentos acerca da cosmovisão africana e suas heranças diaspóricas na contemporaneidade, além de identificarem as possibilidades pedagógicas, presentes nos saberes preservados nos terreiros, não só para o enfrentamento da intolerância religiosa mas, para a desconstrução dos estereótipos pejorativos que envolvem estas crenças, frutos do racismo estrutural que permeia a tessitura social do Brasil.

Metodologicamente, a oficia foi pensada e elaborada sob duas perspectivas distintas, mas que se complementam. A primeira, consistiu na identificação, junto aos integrantes do terreiro, dos elementos que estes consideram importantes para a compreensão dos aspectos sobre a história do candomblé, incluindo a historicidade da própria comunidade de axé. Nesta etapa, anterior à atividade pedagógica, realizamos a coleta dos principais aspectos da mitologia dos orixás cultuados no terreiro, através da orientação dos integrantes da Casa de axé e pautadas na bibliografia especializada sobre o tema, com vistas a fortalecer os laços entre a "tradição oral" e a escrita, pois, corroboramos com o pensamento de Mãe Stella de Oxóssi, que defendia que "não é mais possível a crença nos orixás sem reflexão, estudos e entrosamentos" e "a tradição somente oral é difícil nos tempos atuais, até mesmo porque a aquisição da escrita pela humanidade é um ganho, não uma perda" (SANTOS, 2010, p. 31). Além da mitologia, os membros da *egbé*, destacaram a importância de outros aspectos que compõem os cultos de origem africana como, por exemplo, as cores, os locais votivos das divindades em África e no Brasil, os domínios dos orixás, geralmente vinculados às forças da natureza, bem como os alimentos e bebidas dedicados aos deuses e deusas no candomblé. Assim, organizamos estas informações, referente aos onze orixás mais cultuados no terreiro, como demonstramos, abaixo (imagem 1):

Imagem 1: Assentamento do orixá Exu



Fonte: arquivo pessoal dos autores.

Na foto acima, o assentamento do orixá Exu, que fica exposto na entrada (porta) principal do terreiro, tendo como adorno duas telas à óleo contendo a imagem do próprio orixá Exu (direita) e do orixá Ogum (esquerda). Abaixo dos quadros dos onze orixás expostos no salão do terreiro, para a ocasião da oficina, imprimimos em papel A4, os aspectos mitológicos, históricos e litúrgicos de cada divindade, destacados pela comunidade de axé, conforme o exemplo abaixo:

QUADRO 1

Esù – Exu: aspectos históricos, mitológicos e ritualísticos
Domínios: Comunicação entre o òrún (mundo invisível) e o ayê (mundo material). Responsável em carregar o ebó (oferenda) dos humanos aos demais orixás. Rege a fertilidade masculina, a sexualidade, as relações de trocas (comunicação, comércio) entre os humanos.
Elementos da Natureza: Exu está ligado ao fogo (brasa) e tudo aquilo que gera combustão (pólvora, álcool, petróleo e seus derivados etc...). Também está ligado à terra (sobretudo à tabatinga – solos argilosos).
Ajèún (comidas votivas): Conforme a mitologia, Exu "come tudo o que a boca come". Ou seja, todo alimento partilhado entre homens e divindades devem ser, primeiro, partilhados com Exu. Neste sentido, Exu recebe antes dos demais orixás as comidas rituais. Contudo, tem suas comidas específicas, sempre regadas com muito Epô Pùpá (Azeite de dendê). O "Padê", pertence a Exu, que consiste numa farofa-de-dendê (chamada de farofa amarela ou farofa vermelha), podendo ser também farofa de cachaça, de água, farofa de ovos, etc. Pertence a Exu, também, o chamado Sarapatel/sarrabulho (feito com miúdos de bode e sangue). Outro prato importante na culinária para Exu é o vatapá.

Locais de culto em África: Ifé – conhecido como Exu Obasyn; Keto – onde foi um dos reis conhecido como Exu Alaketu Oyó – conhecido como Exu Akessan – Aquele que vigia o mercado da cidade para o Alafin Oyó (Rei de Oyó).
Locais votivos no Brasil: Encruzilhada. **Cores:** Vermelho e Preto. **Símbolos**: Ògó (falo de madeira) e o tridente (ferro). **Dia da semana**: Segunda-feira. **Saudação**: Laroyè Exu! Mò Jùbá! **Minerais**: carvão mineral, calcário e enxofre. **Vegetais**: dendezeiro (semente), folha de mamona, aroeira vermelha, folha da fortuna **Animais**: bode vermelho, galo vermelho/preto, galinha d'angola, sardinha (peixe), etc

Fonte: elaboração dos autores.

O segundo momento de elaboração da oficina, consistiu na catalogação de todas as informações coletadas, bem como na organização do espaço físico do terreiro, para receber os discentes. Neste sentido, aproveitando que o terreiro é um espaço repleto de simbologias, expressas em objetos, identificamos itens sagrados do terreiro, imprescindíveis para a realização dos rituais, como: atabaques, colares, sementes, plantas, búzios, conchas, imagens, quadros, utensílios entre outros. Cada um destes itens foi identificado para que os e as participantes da oficina pudessem conhecer seus sentidos e significados na perspectiva do candomblé (ver Quadro 2).

QUADRO 2

Objetos sagrado	função/sentido ritualístico
Quartinhas / moringas	As quartinhas, ou moringas, são potes de barro, cerâmica ou louça, que servem para armazenar água ao lado do igbá (altar/assentamento) do orixá. Segundo a mitologia iorubá, os seres humanos foram criados por Oxalá a partir de dois elementos: a terra e a água (barro). Neste sentido, a quartinha representa o indivíduo procriado e a água do seu interior representa o emin (sopro da vida). A função ritual da água da quartinha é de "esfriar a terra", limpar os caminhos e purificar os corpos dos iniciados.
Palha da Costa	A palha da costa é a representação da ancestralidade, pois, ela por si é um elemento ancestral. Ou seja, a palha já foi um vegetal vivo. Por isso, é muito utilizada no candomblé, desde os rituais de iniciação, até as cerimônias fúnebres. Por ser representação da ancestralidade, a palha da costa está presente em diversas paramentas, indumentárias e objetos, sobretudo, naqueles vinculados às divindades que possuem relação com Iku (a morte): Nanã Buruku, Obaluaye, Oyá, Exu, Ossayn e Oxóssi.
Búzio	O merindiloogun ("jogo de búzio") é a única forma de comunicação com os orixás, segundo as tradições de matriz africanas, no Brasil. Sobre o búzio, muitos *ìtàn* referem-se a ele como objeto sagrado ou como moeda de troca. Santos (1986) associa os cauris ao culto de *Nànà*: "a poderosa dona dos cauris". Segundo a autora, representam a fertilidade, o poder genitor (masculino/feminino), simbolizando ancestralidade (SANTOS, 1986, p, 83-84).

Colares/fios de contas	"O fio de conta é um sinal, um emblema pessoal e particular que identifica aquele que o está usando. Pelo tipo de fio e pela cor sabemos para que orixá uma pessoa se vestiu. Pode ser para o orixá de sua cabeça ou para outro orixá" (CAPUTO, 2012, p, 32). Além deste significado, os colares possuem a função ritual de proteger os iniciados e conecta-lo ao seu orixá. Pelo tamanho das contas e pelo formato do colar, é possível identificar o tempo de iniciação e a posição hierárquica que o indivíduo ocupa na comunidade do terreiro.

Fonte: elaboração dos autores.

Desta forma, destacando os saberes da comunidade do terreiro, através das funções, significados e sentidos dos objetos, pautados na mitologia iorubá, o terreiro passou a ser concebido como um "lugar de memória", porque houve uma "vontade de memória", ou seja, nosso papel enquanto historiadores e educadores, foi potencializar as "reminiscências do passado" presentes nos "níveis material, simbólico e funcional" (NORA, 1993, p. 21) do terreiro, estimulando operações *mnemônicas*, com vistas a colaborar para que alunos e alunas pudessem perceber a relação passado-presente-futuro preservadas nas religiões afro-brasileiras.

Imagem 2: oficina no terreiro



Fonte: arquivo dos autores.

Em relação à oficina, o método que elegemos mais apropriado foi a "roda de conversa", ao qual os integrantes do terreiro, juntamente como a comunidade acadêmica, puderam discutir os aspectos culturais, sociais e políticos que envolvem os cultos de raiz africana no Brasil. Neste

sentido, as experiências do "Povo de Axé", no que concerne à história do candomblé, a cultura afro-brasileira e as formas de resistência destes sujeitos, puderam ser compartilhadas com os graduandos e professores. Assim, discutimos sobre: escravidão, formação dos cultos afros no Brasil, racismo e intolerância religiosa; sobretudo, as violências praticadas em relação às crianças de axé dentro dos espaços educativos. Desta forma, priorizamos o diálogo aberto e transversal, sempre destacando a importância destes temas para o Ensino de História e para a Educação, de modo geral.

Imagem 3: oficina no terreiro



Fonte: arquivo pessoal dos autores

PALAVRAS FINAIS

A partir do exposto, elencamos alguns conceitos para uma melhor compreensão, tanto da oficina realizada no terreiro, como dos cultos de matriz africana. Nossa proposta foi demonstrar que os terreiros, enquanto "lugares de memórias", apresentam diversas possibilidades pedagógicas para o Ensino de História. Nesta esteira, ao longo do texto, objetivamos evidenciar o papel fundamental que a memória possui para nossa pesquisa acerca da compreensão dos processos de ensino/aprendizagem nos terreiros, processo que denominamos como "Aprender nos Terreiros".

Seguindo esta perspectiva e tendo como pano de fundo a mitologia do orixá Exu, buscamos desconstruir alguns aspectos pejorativos e depreciativos que envolvem esta divindade e, principalmente, os cultos de matriz africanas no Brasil. Assim, demonstramos que a demonização no entorno da figura de Exu teve suas origens no continente Africano, através do olhar eurocêntrico de missionários e colonizadores sobre as diferentes culturas africanas que, até os dias atuais, refletem nas relações sociais da "diáspora brasileira", as quais tendem a embasar o racismo, a discriminação e a intolerância religiosa contra a população negra e os adeptos dos cultos afros em nosso país e, portanto, se reproduzem no ambiente escolar.

Assim, com o propósito diminuir a distância social entre a Escola e os templos afro-religiosos, imposta pelo racismo que estrutura nossa sociedade, recorremos à origem dos cultos africanos no Brasil, que surgem no contexto da escravidão transatlântica com as diversas etnias africanas aqui escravizadas. Logo, discorremos sobre a formação destes cultos, que possuem um caráter sincrético, não apenas em relação à religião dominante (cristianismo católico) mas, também, a outras religiões e cosmovisão que, desde o período colonial até a formação da "Primeira República", fizeram parte das experiências de africanos e afro-descentes em nosso país. Após, procuramos delimitar a nossa visão acerca dessas religiões, a qual compreendemos como religiões afro-brasileiras por terem origens na África e por terem se desenvolvido no Brasil, ao qual se traduzem no que é o candomblé.

Procurou-se, também, apresentar o conceito de "terreiro", a partir da visão de antropólogos, sociólogos e historiadores, que do século XX até os dias atuais, buscam delimitá-lo. Nesta direção, os pesquisadores citados, de modo geral, compreendem o terreiro sob dois aspectos: físicos e ideológicos. O primeiro aspecto diz respeito às características materiais dos espaços de culto, ao qual apresentam semelhanças nas diversas vertentes das religiões afro-brasileiras. O segundo, são as características culturais e religiosas propriamente ditas, que variam de acordo com cada "nação" de candomblé mas, que acabaram assumindo aspectos estruturais do modelo nagô, seguindo a organização litúrgica da Casa Branca do Engenho Velho, na Bahia, o mais antigo terreiro em funcionamento no Brasil. Somente dois autores trabalhados neste texto, apresentaram os aspectos sociais do terreiro: Juana Elbein dos Santos (1986) e Muniz Sodré (1989). Ambos abordaram o termo "Egbé", que é utilizado como referência ao terreiro na perspectiva comunidade, no sentido de identidade cultural dos grupos que professam estas religiões. Desta forma, Sodré concebe o terreiro como espaço de preservação da história e da memória do patrimônio cultural africano e afro-brasileiro, o que se apresenta, para nós, como uma visão mais aprofundada sobre o espaço de culto.

Partindo desse aspecto patrimonial do terreiro, na segunda parte do texto, passamos a discorrer acerca da relação entre história, memória e lugar de memória(s), apresentando nossa concepção acerca dos conceitos de cultura, identidade, patrimônio cultural, a partir da relação entre Antropologia e a História, pois a memória é o fio condutor desses conceitos. Desta forma, vimos que desde a consolidação da História enquanto ciência, a relação entre história e memória apresenta-se dicotômica, pois para os percussores da ciência, a história necessitava ter um método científico, investigativo, conceitual e imparcial, enquanto a memória seria uma atividade espontânea, ao qual a primeira deveria distanciar-se do passado para analisá-lo, enquanto a segunda aproximava-se para revivê-lo, de forma irreflexiva.

Na terceira parte do texto, a partir da atividade pedagógica realizada no terreiro de candomblé, buscou-se evidenciar o papel dos terreiros enquanto "lugares de memórias", sendo estes não apenas locais de culto mas, sobretudo, espaços políticos, culturais, sociais e de resistência negra, que preservam diferentes saberes acerca da história e da cultura africana e afro-brasileira. Neste sentido, buscamos aproximar a "comunidade acadêmica" e a "comunidade de axé", com vistas a colaborar para a formação docente, através de uma relação dialógica e transversal, na qual os sujeitos que vivenciam, cotidianamente, os cultos de matriz africanas protagonizaram e compartilharam suas experiências para a compreensão de temas importantes, não apenas destas religiões, mas para o enfrentamento do racismo e da intolerância religiosa, na sociedade e, principalmente, nas escolas.

Por fim, Exu também ensina. E sendo ele o orixá mensageiro e responsável pela comunicação, ele nos mostra que no caminho da Escola, "crianças e adultos de axé", os professores e os historiadores se cruzam no processo ensino/aprendizagem. E, considerando a encruzilhada como lugar de encontros de caminhos, ponto-de-partida ou de chegada, de aproximações e distanciamentos, se faz urgente que evoquemos Exu para dentro das Escolas, através da mitologia, das memórias e dos saberes dos povos e comunidades de terreiro. Assim, encruzilhada é o ponto-de-partida para uma educação antirracista, plural e inclusiva. Laroyê, Exu!

REFERÊNCIAS

ABREU, Regina. "Tesouros humanos vivos" ou quando as pessoas transformam-se em Patrimônio Cultural" – notas sobre a experiência francesa de distinção do "mestres da arte". In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário. **Memória e patrimônio**: ensaios contemporâneos. 2. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

BARCELOS, Artur Henrique Franco. "De cultura material, memória, perdas e ganhos". In: **Métis**: história & cultura. v.8, n.16, jul./dez. 2009, p. 27-40.

BARROS, José D'Assunção. Memória e História: uma discussão conceitual. **Revista Tempos Históricos**, v. 15, 2011. p, 317-343. Disponível em: http://e-revista.unioeste.br/index.php/temposhistoricos/article/view/5710/4287 Acesso: Abril/2020.

BASTIDE, Roger**. O Candomblé da Bahia:** Rito Nagô. Tradução: Maria Isaura Queiroz. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BENISTE, José. **Dicionário Yorubá – Português**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

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

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. Vol II. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CAVALCANTI, Maria Laura V. C. Os Sentidos do Espetáculo, Revista De Antropologia, São Paulo, USP, 2002, V. 45 nº 1.

GRUMBERG, Evelina. **Educação patrimonial**: utilização dos bens como recursos educacionais. Cadernos do CEOM, Chapecó, SC, Argos, nº 12, 2000, p. 159-180.

IZQUIERDO, Ivan. **Memória**. Porto Alegre: Artmed, 2011.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas, São Paulo: UNICAMP, 1990.

LODY, Raul. **Candomblé**: religião e resistência cultural. São Paulo: Ática, 1987.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. In: **Projeto História**: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História da PUCSP. São Paulo, 1993.

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

_____. **Os Candomblés de São Paulo**: a velha magia na metrópole. São Paulo: Editora da USP, 2001.

RICOEUR, Paul. **Memória, história, esquecimento**. Budapeste, 2003. Disponível: http://www.uc.pt/fluc/lif/publicacoes/textos_disponiveis_online/paul_ricoeur Acesso: 28/04/2020.

SANTIAGO JÚNIOR, Francisco das Chagas F. Dos lugares de memória ao patrimônio: emergência e transformação da 'problemática dos lugares'. **Projeto História**, São Paulo, n° 52, pp. 245-279, Jan.- Abr. 2015.

SANTOS, Irinéia Maria Franco dos. **"Nos domínios de Exu e Xangô o Axé nunca se quebra"**: transformações históricas em religiões afro-brasileiras, São Paulo e Maceió (1970-2000). São Paulo, 2012. FLCH/USP. Tese de doutorado em História Social.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nagôs e a morte**. Petrópolis: Vozes, 1986.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo dos (Mãe Stella de Oxóssi). **Meu tempo é agora**. Salvador: Assembleia Legislativa do Estado da Bahia, 2010.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Exu no Brasil**: tropos de uma identidade afro-brasileira nos tropos. Revista de Antropologia, v. 55, n°2, jul. 2013.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade, a forma social negro-brasileira**. Petrópolis: Vozes, 1988.

VERGER, Pierre F. **Orixás**: deuses iorubás na África e no Novo Mundo. Salvador: Fundação Pierre Verger, 2018.