

**Universidade Federal do Rio de Janeiro  
Centro de Ciências da Saúde  
Curso de Graduação em Terapia Ocupacional**

ELLIS LOPES CORDEIRO

***SÉ DÁDA NÍ?***

**Cuidado, contracolonialidade e participação social -  
a infância no terreiro.**

RIO DE JANEIRO  
2017

ELLIS LOPES CORDEIRO

*SÉ DÁDA NÍ?*

**Cuidado, contracolonialidade e participação social -  
a infância no terreiro.**

Trabalho de Conclusão de curso apresentado ao Departamento de Terapia Ocupacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção de grau em Terapia Ocupacional.

**Orientadora:** Profa. Dra. Samira Lima da Costa  
**Co-orientadora:** Ms. Silvia Barbosa de Carvalho

RIO DE JANEIRO  
2017

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO  
FACULDADE DE MEDICINA  
DEPARTAMENTO DE TERAPIA OCUPACIONAL**

**ELLIS LOPES CORDEIRO**

Monografia apresentada ao Departamento de Terapia Ocupacional da Faculdade de Medicina da Universidade Federal do Rio de Janeiro como requisito para obtenção do título de graduação em Terapia Ocupacional.

APROVADO EM: 17 / 01/ 2017

Banca Examinadora

---

Profa. Dra. Samira Lima da Costa

Orientadora

---

Ms. Silvia Barbosa de Carvalho

Co-orientadora

---

Prof. Me. Ricardo Lopes Correia

Membro da Banca

**Dedico este trabalho a todos os meus ancestrais e guias de luz,  
sem eles nada seria!**

## AGRADECIMENTOS

Se eu pudesse escolher uma palavra para definir todo esse trabalho, seria “aFÉto”... Desse jeitinho mesmo, com acento e tudo! Inclusive tenho até costume de gesticular com a mão o que seria o acento agudo, só para frisar bem do que estou falando.

Bom, como parte das manias que ficamos depois de todo o processo de escrita, buscarei justificar minha escolha e claro, referenciar todos aqueles que de alguma forma contribuem para que sem dúvidas, mesmo que de forma singela, essa tenha sido uma excelente escolha.

Começo então pelo que Roger Cipó (2015), chamou de “aFÉto”. Em uma série fotográfica que leva este mesmo nome, o fotógrafo buscou sensibilizar para a importância de se aceitar e respeitar a fé do outro. Compartilho da mesma opinião, afinal, tenho isso como lema de vida. Inclusive sempre que agradeço por algo, falo, e quem me acompanha mais de perto vai com certeza falar juntinho: “Agradeço a Deus, Buda, Oxalá e Jah!”. Não falo isso da boca para fora, é real, eu acredito que independente de nomeação ou religião, o que deve prevalecer é o amor, o respeito e o cuidado. Assim, repito e agradeço a todos os seres superiores por ter chegado até aqui!

Roger apresenta um registro das emoções do povo de santo e de sua relação de amor com as Divindades Ancestrais, que além de terem esse papel de sensibilização em tempos de intolerância e crimes que violentamente agridem não só os negros, mas também a religiosidade negra; ele compartilha e registra lindas histórias de amor em formato de imagens. Me vejo mais uma vez contemplada, afinal, o que mais fala esse trabalho que não dá re(x)istência, da singularidade, da força, do cuidado, do amor, do respeito, não só com o sagrado das Divindades, mas com o sagrado da vida e das relações?

Agradeço assim, a todos os meus ancestrais e guias de luz pois sem eles eu nada seria; sem eles nada disso faria sentido; sem eles eu não saberia o que é essa tamanha alegria e gratidão em dizer que sou do *asé*; sem eles não poderia compartilhar de momentos em que o amor se faz personificado através do abraço de um *òrisá*, da palavra de um encantado, do sorriso de um consulente. A vocês, minha eterna dedicação e gratidão!

Tomando esse mesmo caminho, agradeço agora a pessoa que me mostrou tudo isso; a pessoa que deixou em seu legado uma família, carnal e espiritual que entende e propaga o amor ao próximo e o respeito a tudo e a todos. Agradeço assim, a minha avó Magali (*no coração e na memória*), que condiz exatamente a seu apelido, dado pelos

*Erês*, de “bruxa velha”. Mulher, mãe, avó, irmã, prima e tia, espiritual e carnal de tantas pessoas, o maior exemplo de humildade que já conheci. Obrigada por sua força, seu colo, sua dedicação ao sagrado, por suas rezas, por seus guias de luz, por mostrar e ensinar aquilo que a Umbanda é: “paz e amor, um mundo cheio de luz. É a força que nos dá vida e a grandeza nos conduz”. E claro, por colocar ainda mais sentido em quando seguimos o hino e falamos: “Avante filhos de fé, como a nossa lei não há...Levando ao mundo inteiro a Bandeira de Oxalá !”.

Falando em *Erê* ...e os coloco como exemplos diante de todos os seres encantados que também fizeram, fazem e sei que farão por mim em toda a minha vida e pelos quais tenho muita gratidão e respeito. Gostaria de falar da minha eterna felicidade! Fui criada em meio a eles, diante dos sorrisos, dos “dorpaizin e darmãezinha”...fui criada em meio a caridade. Foi um *Erê* que uma vez me disse que não ficasse nervosa, pois eu passaria no “estudador” que tanto desejava, e hoje vou me despedindo dela e os trazendo, de alguma forma, como personagens principais na construção desse trabalho. Agradeço então, a todos os *Erês* que passaram e que permanecem em minha vida, os espirituais e os carnis, pois mesmo tendo muito receio em trabalhar com crianças, elas se fizeram presentes em todos os meus estágios e vivências, me ensinaram tanto que me faltam palavras...só me resta agradecer!

Aproveito então para agradecer a Ogum, senhor das estradas, e Osun, rainha de Efon e a quem carinhosamente falo ser a “dona da minha vida”, por terem sido os mediadores no reencontro com o Ilê Asè T’Ogum Lomi Efon, lugar onde a pesquisa foi realizada. Ògún yẹ! Ora YeYêo! Pai Jorge, Mãe Bel, Dofona, Yasmim, Fábio, Gabriel, Nathalia, Nathani, Laurinha, Felipe, Amanda, Luis e a todos os cuidadores e apoiadores do projeto “ERÊ YÁ L’OMI” e do terreiro de T’Ogum, meus agradecimentos! Obrigada por todos os ensinamentos e trocas, pelo carinho, por terem aceitado fazer esse trabalho e que digo, e refirmo, é nosso! A vocês, peço bênção, aos meus mais novos e mais velhos, e peço para que todos os *òrisàs* e encantados que abençoem essa família linda e exemplar!

Falando em família, agradeço também a minha, espiritual e carnal, os de pertinho e os mais de longe, e a todos os agregados amorzinhos, por todo apoio dado a mim e aos meus. Obrigada por sempre me mostrarem o caminho da humildade, da perseverança e da empatia. A vocês, todo o meu amor!

Tomo agora mais um referencial para dar continuidade...assim convoco Spinoza, Deleuze e Guatarri, que descrevem o afeto como um estado de alma, um sentimento, ou seja, podemos dizer que é onde nosso “aFÉto” se gera e se simboliza nas relações. Não

poderia começar exemplificando sem ser pela pessoa que me apresentou a esses referenciais, a minha ex-tutora e sempre amiga, Marcia Cabral. Agradeço por ter sido uma das minhas primeiras, e eternas, fontes de inspiração na vida profissional e pessoal, pelos ensinamentos, pelo Programa de Educação pelo Trabalho para a Saúde - PET-Saúde e pela extensão, e até pelos abraços, obrigada!

Aproveitando o gancho, agradeço também a todos os meus amigos do PET e da extensão pela “tessitura” do cuidado e das relações que hoje, mais do que nunca, reverberam em forma de enquanto admiração por todos vocês. Assim como, aos meus amigos do Vivência e Estágios na Realidade do Sistema Único de Saúde - VER-SUS, salvo os “cotocos”; aos meus companheiros de Centro Acadêmico de Terapia Ocupacional - CATO; as minhas lindas “sonsas”; e os amigos que me acompanham desde sempre, a incluir os “da raia não é poleiro” e “a lis é rainha da ocupação”, admiro muito todos vocês e agradeço por sempre se fazerem presentes em minha vida. Para vocês, meu “obrigadão!”. E claro, um “obrigadão” mais que especial para minha amiga/irmã Raquel Giron, ou B2, que está presente em todos os momentos da minha vida, inclusive ao falarmos daquele tal “amor, cuidado e respeito” independente da religião ou credo. Ela é aquela que esteve presente em todo o processo deste trabalho, desde a sua formulação no mundo das ideias, a passar pelo desespero de me ver surtar diante dos últimos dias e agora compartilhamos juntas a felicidade de entregar nossas monografias. “Vambora que o mundo é nosso, meu povo!”.

Quase acabando de escrever, mas nunca de sentir, agradeço pelo exemplo, pela sensibilidade, credibilidade, apoio e persistências as Prof. Ana Maria Quintela, Carolina Carmo, Carolina Rebellato, Claudia Reinoso, Fernanda Marinho, Juliana Melo, Melissa Ribeiro e Olivia Agostini. Por todas as vivências, ensinamentos, dedicação e minha total admiração, também agradeço às minhas supervisoras, Patrícia Cymerman, Thaianny Thais (e todo o povo do Núcleo de Apoio a Saúde da Família -NASF) e Keronlay Machado.

Agradeço agora em especial a minha orientadora Samira Lima Costa, a Bia, por todo apoio durante o processo de construção da pesquisa e por ter aceitado me orientar, além de ter aguentado minhas “crises” e não ter desistido de mim. Agradeço também por possibilitar te admirar ainda mais; por darmos seguimento a essa parceria com a Iniciação Científica, muito grata também ao CNPq; e pela possibilidade de participar dos encontros do Laboratório de Memórias, Territórios e Ocupações: rastros sensíveis, que bons encontros!

A minha co-orientadora, Silvia Barbosa de Carvalho, minha total gratidão, que é fruto de muita admiração, por antes mesmo de fazer o convite já a considerar como tal. Obrigada por ter aceito, por me ensinar tanto e claro, pelas caronas!

A minha banca, agradeço por ter aceito o convite e por todo o carinho desde o início. Ricardo Lopes Correia, me lembrei de quando escreveu em seu caderno sobre o quando meu “projeto estava lindo”, saiba que aquele gesto me deu ainda mais força para continuá-lo mesmo diante de algumas problemáticas.

É assim, vendo o aFÉto tão intrínseco com a gratidão e admiração que reafirmo minha escolha! A todos vocês, **O şeun! Muito obrigada!** Este trabalho é nosso!



A palavra é o nosso fogo. Nosso axé. Sem ela não somos nada. Por isso é a oralidade que ensina. A oralidade é o fundamental, foi com ela que chegamos até aqui. A vida inteira eu mantive meu axé através da palavra. Só comecei a publicar agora, a escrita vem para complementar isso. Imagina se nós negros tivéssemos dependido da escrita para não perder nossa fé, nossa cultura, nossa história? A abolição não garantiu nosso direito de ler e escrever. Sobrevivemos graças à nossa oralidade. Mas mesmo na escrita, a palavra tem que ser carregada de axé e da nossa história, se não se perde e o candomblé nunca vai ser perder. Por isso precisamos contar e nos contar.

Mãe Beata de Yemonjá (2007)

## RESUMO

A presente pesquisa tem como objetivo identificar a tessitura intergeracional de ocupações tradicionais e analisar as relações de cuidado e produção de identidade cultural nos investimentos voltados para a infância de terreiro. Para tanto, fez-se uso de entrevistas semi-estruturadas, atividade dialogada e observação participante, com os cuidadores e apoiadores do projeto “ERÊ YÁ L'OMI” e seus *Erês*. Os resultados e discussões foram divididos em três capítulos e possibilitaram concluir que a tradição e a ancestralidade, para ambos os grupos, possibilitam essa tessitura intergeracional, pois estão intimamente coligadas a re(x)istência, e as funções e aprendizagens no terreiro. Sendo o projeto um investimento claro e que amplia os cuidados inerentes aos conhecimentos e ensinamentos da religião, para uma visão integral e de seus impactos sobre o cotidiano de seus adeptos, promovendo também a consciência de cidadania. Possibilitando assim, compreender o trabalho da Terapia Ocupacional no campo social.

**Palavras-chave:** Ocupações Tradicionais, Intergeracionalidade, Cidadania, Terapia Ocupacional Social.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Intergeracionalidade na roda de candomblé.....	42
Figura 2: Erê do projeto “ERÊ YÁ L'OMI” tocando o “Lé” durante um dia de função .....	44
Figura 3: apresentação externa.....	48
Figura 4: apresentação externa do projeto .....	48
Figura 5: evento na câmara municipal pelos 103 anos da umbanda.....	49
Figura 6: evento pela intolerância em São Gonçalo .....	49
Figura 7: Erê se desenhou e desenhou osun, colocando sua saudação .....	55
Figura 8: Erê desenhou os atabaques e a si .....	56
Figura 9: Erês durante a atividade .....	60
Figura 10: Finalização para a pergunta sobre o PROJETO ERÊ YÁ L'OMI .....	60
Figura 11: Campo social e núcleos de saberes .....	63

## **LISTA DE ESQUEMAS**

Esquema 1: processo de aprendizagem no terreiro .....	41
Esquema 2: quadro geral das respostas a “Quem sou eu?” .....	51

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO.....</b>	<b>14</b>
<b>2. JUSTIFICATIVA .....</b>	<b>17</b>
<b>3. OBJETIVO.....</b>	<b>18</b>
3.1 OBJETIVO GERAL.....	18
3.2 OBJETIVOS ESPECÍFICOS.....	18
<b>4. QUADRO TEÓRICO.....</b>	<b>19</b>
4.1 Contracolonialidade, o olhar que buscamos.....	19
4.2 Tradições de Matriz Africana no Brasil: religiões.....	20
4.2.1 Candomblé.....	22
4.3 A infância afrodescendente: crianças no terreiro.....	25
4.3.1 A criança no contexto espiritual.....	27
<b>5. MATERIAIS E MÉTODOS.....</b>	<b>28</b>
5.1 Delineamento da pesquisa.....	28
5.1.1 Ciclo da pesquisa qualitativa.....	28
5.2 Dimensões éticas da pesquisa.....	32
<b>6. RESULTADOS E DISCUSSÃO.....</b>	<b>33</b>
6.1 Ancestralidade, tradição e re(x)istência: tecendo um projeto com crianças.....	33
6.2 Infância de terreiro: nada sobre nós, sem nós.....	50
6.3 Terapia Ocupacional Social: ocupação e cotidiano, caminhos de atuação com comunidade tradicionais.....	61
<b>7. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>64</b>
REFERÊNCIAS.....	66
ANEXOS.....	71
ANEXO I- Aprovação do Projeto “Saberes e Ocupações Tradicionais no Estado do Rio de Janeiro”.....	72
ANEXO II- Carta de apresentação da pesquisa.....	75
ANEXO III- Carta de aceitação.....	76
ANEXO IV- Termo de Consentimento Livre e Esclarecido-TCLE adultos.....	77
ANEXO V- Termo de Consentimento Livre e Esclarecido-TCLE dos responsáveis.....	78

## 1. INTRODUÇÃO

Na Constituição Federal de 1988, no art. 5º, inciso VI encontra-se: “é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias”. No inciso VIII: “ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta, e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei”

Os direitos de crença estão garantidos pela Constituição, mas a discriminação racial e a intolerância religiosa ainda são realidades na sociedade brasileira, principalmente no que tange às religiões e tradições de matrizes africanas e o povo negro. Dados como os do IBGE e do Primeiro Banco de Dados Nacional Sobre a População Negra no Brasil<sup>1</sup> mostram que, em 2012, a sociedade era formada por 51% de negros e que apesar de muito ter sido feito, ainda há muito mais a ser realizado, pois a desigualdade racial continua muito presente. Os negros recebem remuneração inferior à dos brancos pelo mesmo trabalho e tendo a mesma qualificação profissional, representam apenas 20% dos brasileiros que ganham mais de dez salários mínimos e apenas 20% dos brasileiros que chegam a fazer pós-graduação no país (OBSERVATÓRIO DA POPULAÇÃO NEGRA, 2011).

Em noticiários, como jornais e programas de televisão, é possível notar o contraste racial e a discrepância social que há entre brancos e negros. Verifica-se que não só os índices por mortes violentas e juvenis são em sua maioria de pessoas negras, mas também dados de violência e tratamento discriminatório com os povos de Religiões de Matriz Africana, em seus terreiros<sup>2</sup> e na sociedade, como retratado através da mídia, o caso da menina Kailane<sup>3</sup>, que ganhou forte repercussão e apelo popular, sendo um exemplo claro para os crimes de intolerância religiosa.

A constante expulsão de terreiros em comunidades comandadas pelo tráfico e por milícias e os atos de vandalismo em terreiros, que levam até a morte, como o caso de Mãe

---

<sup>1</sup> “Observatório da População Negra”, banco de dados com informações sobre o mercado de trabalho para a população negra, distribuição de renda, demografia, acesso à informação, habitação, estrutura familiar e educação, entre outras. Produzido em parceria com a Secretaria de Assuntos Estratégicos –AS, a Faculdade Zumbi dos Palmares, a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racional e a Fundação Getúlio Vargas em 2012.

<sup>2</sup> Roça, casa de axé, barracão, é o local onde se realizam os cultos cerimoniais das religiões de Matriz Africana. Em *yorùbá*, terreiro é *egbe* e casa é *ilê*.

<sup>3</sup> A menina Kailane Campos, de 11 anos, foi vítima de intolerância religiosa em 2015 no Subúrbio do Rio de Janeiro. Após sair do culto, ainda vestida de branco, foi insultada e atingida por uma pedra na cabeça.

Dede de Iansã<sup>4</sup>, demonstram como este tipo de preconceito, além de ferir a dignidade, também pode levar à morte, comprometendo a valorização e perpetuação das religiões e das culturas africanas entre as novas gerações e expondo toda a comunidade do terreiro, de crianças a idosos.

Assim, fica a pergunta: “SÉ DÁDA NÌ?” que traduzido do yorùbá significa “como vai?”. Ainda que a pergunta seja feita para diferentes pessoas, tomamos a forma singular na compreensão de um núcleo único de afetos, do conjunto único de pessoas, as pessoas de *asê*<sup>5</sup>. Além disso, a escolha deve-se ao fato de sua reprodução oral fazer conotação sonora com a palavra “cidadania” seguida de interrogação. Colocada em forma de pergunta, destaca os direitos dos povos de terreiro ainda enquanto luta, não como conquista garantida.

Segundo Covre (2003), o conceito de cidadania está interligado ao próprio direito à vida. Trata-se de um direito que precisa ser construído coletivamente, não só em termos do atendimento às necessidades básicas, mas de acesso a todos os níveis de existência, incluindo o mais abrangente, o papel do(s) ser(es) humano(s) no Universo (COVRE, 2003, p 11).

Desta forma, torna-se importante o questionamento de “como vai” vinculada à perspectiva de construção de cidadania. Esse percurso favorece a compreensão de re(x)istência a partir da diáspora africana, dos conceitos de memória e do processo de identidade cultural e social para chegarmos às formas e estratégias de cuidado e participação social existentes nos terreiros, o campo de estudo a ser analisado.

No Brasil, os povos de terreiros são considerados “povos e comunidades tradicionais” assim como os povos indígenas, os povos ciganos, entre outros. A Política Nacional para o Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais – PNPCT (2007) salienta que a categoria Povos Tradicionais trata de:

... grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição ([Decreto Federal nº 6.040, de 2007](#)).

<sup>4</sup> Mildreles Dias Ferreira, conhecida como Mãe Dede de Iansã, passou mal, após atos de intolerância religiosa.

<sup>5</sup> *asê* é o poder vital, a energia, a grande força de todas as coisas. Também pode fazer referência à casa de santo ou terreiro, sendo empregado ao desejo de coisas boas.

Os terreiros constituem-se como focos de resistência cultural negra, mas também funcionam como polos de difusão de informações e trocas de saberes cuja vida social, atividades socioeconômicas, políticas e culturais referem-se a cultos afro-brasileiros (LEITE, 2006). Segundo Silva (2007a), há séculos são espaços de cura, acolhimento e aconselhamento, sendo considerados importantes para a inclusão de grupos historicamente excluídos. As práticas ritualísticas e as relações interpessoais estabelecidas nestes espaços possibilitam as trocas afetivas, a produção de conhecimento e o cuidado com seus adeptos, se estendendo a todos aqueles que os procuram.

O terreiro Ilê Asè T'Ogum Lomi Efon, no município de São Gonçalo, RJ, é uma comunidade de Matriz Africana da nação Efon, com algumas representações de umbanda. Esse terreiro, assim como muitos outros, além de espaço religioso, tem também como finalidade o desenvolvimento de projetos e ações nas áreas de saúde, cultura, cidadania, educação e meio ambiente. O “ERÊ YÁ L'OMI”<sup>6</sup> é o projeto voltado para as crianças e jovens do terreiro que tem como foco a interação e o desenvolvimento deste público e o contexto da re(x)istência, buscando manter a vertente de patrimônio material e imaterial, cuidado, defesa e participação dos povos de terreiro de matrizes africanas.

É neste espaço de terreiro, onde o cuidado e a ancestralidade se fazem presentes, mas que ainda sofre forte preconceito social e racial, que a presente pesquisa abordar o tema das relações de cuidado e produção de identidade cultural na infância em espaço de terreiro. Para tanto, busca através do Projeto “ERÊ YÁ L'OMI” compreender como esse espaço pode ser potencializador de diálogo, contracolonialidade e cuidado para crianças de povos de terreiro.

A hipótese é de que projetos como esse são importantes estratégias para o diálogo e produção de potência da criança através da oferta e acesso à transmissão de valores ancestrais, possibilitando a participação social, a inclusão e a construção de uma identidade cultural e social afirmativa.

---

<sup>6</sup> Traduzindo para o português significa “crianças da mãe das águas”



## 2 JUSTIFICATIVA

As Religiões de Matriz Africana fazem parte de um legado de resistência e salvaguarda dos mitos, valores e crenças dos negros africanos. O público infantil afrodescendente torna-se singular aos modos de ser, ver, agir e ensinar dessas religiões, sendo constituintes primordiais para existência e manutenção da tradição.

A Resolução n. 68/237 da Organização das Nações Unidas- ONU, proclamou a Década Internacional de Afrodescendentes<sup>7</sup> de 2015 há 2024, tendo como temática: “Afrodescendentes: reconhecimento, justiça e desenvolvimento”, com objetivo de promover o respeito, a proteção e efetivação dos direitos constados na Declaração Universal dos Direitos Humanos. Tal ação reforça a importância de se compreender as formas de cuidado, acolhimento e participação a que as crianças estão sujeitas, afim de dar visibilidade ao assunto e possibilitar a reflexão acerca do combate ao racismo, a discriminação e intolerância em nossa sociedade.

Esse trabalho justifica-se, também, por sua relevância acadêmica. A Lei 10.639, de janeiro de 2003, determina a obrigatoriedade do ensino de História e Arte Afro-Brasileira em todos os segmentos da educação, desde a Educação Básica ao Ensino Superior, reforçando-se assim, a urgência e a necessidade de debater sobre a integralidade das relações intrínsecas e extrínsecas à temática e seus povos no ambiente acadêmico.

---

<sup>7</sup> Informações no site: <http://decada-afro-onu.org>

### **3 OBJETIVOS**

#### **3.1 OBJETIVO GERAL:**

Identificar a tessitura intergeracional de ocupações tradicionais e analisar as relações de cuidado e produção de identidade cultural nos investimentos voltados para a infância de terreiro, como garantia de cidadania.

#### **3.2 OBJETIVOS ESPECÍFICOS:**

- Levantar os sentidos da construção e oferta de um projeto para a infância no terreiro;
- Verificar como as crianças compreendem a infância no terreiro;
- Descrever as ocupações tradicionais no terreiro e como se dão as transmissões intergeracionais;
- Identificar as relações estabelecidas entre o projeto infantil com o território e seus participantes, verificando como se expressou o cuidado e a produção de identidade cultural;
- Articular teoricamente os dados levantados com as práticas da Terapia Ocupacional Social com povos e comunidades tradicionais.

## 4 QUADRO TEÓRICO

### 4.1 Contracolonialidade, o olhar que buscamos.

Compreender as dinâmicas e premissas da contracolonialidade é promover uma reflexão acerca dos processos de colonização, partindo-se de um olhar crítico sobre as relações de poder e as consequências causadas a partir da história dita oficial – narrada a partir do olhar dos colonizadores. Ao mesmo tempo, o pensamento contracolonial busca a ressignificação das relações, desconstrução dos diversos binarismos (colonizador/colonizado, opressor/oprimido), colocando em evidencia as potencias dos ditos inferiorizados.

A partir deste olhar, Costa (2016) aponta para o surgimento de um edifício conceitual que, além de estar pautado na teoria política contracolonial, se baseia em escritores como Césaire, Guha e Fanon (*apud* Costa, 2016), e partem de releituras dos próprios movimentos de resistência às opressões de meados do século XX. O conceito retratado trata do pós colonialismo, que tem como pilares autores Homi Bhabha (1998), Paul Gilroy (2001), Stuart Hall (2006), Said (2008) e Spivak (2014).

A autora enfatiza que “esses autores discutem as relações de opressão para além da visão binária entre capital e proletariado, passando a olhar como problema não apenas a centralidade do capital (questão econômica), mas o eurocentrismo (questão cultural)” (COSTA, 2016, p.18). O processo colonizador não só calou e invisibilizou homens e mulheres que foram escravizados, as consequências do período reverberam até os dias atuais, tendo impacto nas relações sociais, culturais, econômicas e políticas de seus descendentes.

Cavas e Neto (2015) ainda apontam questões importantes a serem ressaltas sobre essa corrente do pensamento:

Na visão pós-colonial o conceito de hibridismo desconstrói as concepções binárias de identidade e diferença desestabilizando a homogeneidade e os essencialismos redutores, característicos do discurso ocidental, uma vez que afeta tanto o grupo hegemônico como o subalterno (p. 62).

Assim, pode-se entender os estudos pós-coloniais como alternativas de enfrentamento e reflexão, tomando-se a resignação e o deslocamento do ponto de vista como aspectos importantes de confronto a essas relações. Coloca em evidência fatores que antes eram renegados, buscando um novo olhar sobre os sujeitos que eram tidos como sem direitos, sem identidade, sem cultura.

Situando o debate nos países que foram colônias europeias (principalmente na América Latina e na África) e que não se constituíram em impérios (como os estados Unidos), alguns autores – notadamente da América Latina, como Mignolo (2005, 2007), Quijano (1992, 2000), Grosfoguel (2006, 2007) e Restrepo (2014) – sugerem então que se passe a produzir conhecimento e ler autores estritamente advindos de países do Hemisfério Sul, visando a constituição de uma epistemologia própria. A esse movimento, chamaram giro decolonial.

Tendo como enfoque as tradições de Matriz Africana, é possível afirmar, a partir de tais estudos, que os terreiros caracterizam-se como locais de salvaguarda de seus povos, de sua tradição e apresentam papel fundamental diante da visão contracolonial, a re(x)istência. Desta forma, pode-se pensar no candomblé e seus “terreiros, comunidades pós-coloniais híbridas” (CAVAS; NETO, 2015, p.68), é remeter-se ao cuidado, interno e externo, e às dimensões de direito, enquanto cidadania e contrapoder, partindo-se da premissa de que seus impactos se expressam em seu cotidiano.

Ao abordar a temática das singularidades dos povos e comunidades tradicionais, com suas tradições, religiões e cultura, torna-se necessário a discussão e a perspectiva dos estudos pós-coloniais e contracoloniais, como aportes importantes diante do entendimento dos fatores inerentes à suas identidades, memórias e como frutos da diáspora.

Cabe destacar ainda que, assim como a cada avanço dos estudos culturais, novas proposições são elaboradas (e também novas rupturas), aqui também nos interessa verificar a discussão dos terreiros e sua força contracolonial, porém com um eixo que não encontra necessariamente eco no movimento decolonial, majoritariamente fundado nas experiências de colonização das Américas de invasão espanhola. Aqui, entende-se a necessidade de olhar para o Brasil e seus arranjos sociais em sua singularidade. Para tanto, não rompe com o poscolonialismo ou decolonialismo, mas alinha com movimentos teóricos contracoloniais que reconhecem na experiência brasileira características ímpares, como em Carvalho (2010) e Santos (2015).

## **4.2 Tradições de Matriz Africana no Brasil: religiões**

Denominamos de Tradições de Matriz Africana as manifestações civilizatórias africanas que foram transpostas às Américas durante o período do tráfico transatlântico de cativos para o trabalho compulsório nas Américas (SILVEIRA, 2014, p 77). No

Brasil, então colônia portuguesa, este processo teve início no século XVI, onde os negros (colonizados) eram submetidos ao modelo escravista, a partir dos ideais dominadores dos europeus (colonizadores).

Durante o longo período do Brasil colônia a dominação dos colonizadores era fortalecida na “desvalorização das culturas dos negros, ou simplesmente na total destituição cultural do colonizado, ou seja, na indicação de que há ausência de civilização entre os povos colonizados” (ROCHA, 2015, p 115). Durante a colonização, os negros, que antes viviam em suas tribos, com culturas, religiões e linguagem particulares, deveriam abdicar de suas raízes culturais e viverem a partir das imposições dos colonizadores que acreditavam que a difusão do Cristianismo, aliado ao trabalho, eram os caminhos para a redenção (HURBON, 2002).

O processo de violência civilizatória se deu pela subjugação dos hábitos culturais, principalmente a religião (não apenas com consentimento, mas com incentivo explícito da igreja católica) e a língua (imposição do português). Esse violento processo, entretanto, não foi suficiente para evitar que as línguas e as religiões de matrizes africanas encontrassem caminhos para suas práticas, no continente sul-americano.

As Religiões de Matriz Africana podem ser consideradas frutos da diáspora, das memórias das identidades, da junção das tradições e etnias africanas, cristãs e ameríndias. Essas religiões caracterizam-se pela forte hierarquia e ancestralidade, de forma que a oralidade, a observação e o fazer dos mais antigos são seus principais meios de educação e aprendizagem, tanto no meio social quanto no cuidado com/dos *òrisàs*<sup>8</sup>, *jinkisi*, *voduns*, caboclos, pretos-velhos, povos de rua e encantados no terreiro.

Segundo Cavas e Neto (2015), o período da invasão da Américas e das Áfricas pode ser visto como uma 'aventura colonial europeia' na qual os negros africanos foram tendo suas identidades étnicas fragmentadas, sendo espoliados, estigmatizados e marginalizados pela cultura hegemônica eurocêntrica, o que perdura até os dias de hoje, fruto de uma abolição inconclusa. É neste contexto histórico que surge o candomblé, 'religião dos orixás' (CAVAS; NETO, 2015).

---

<sup>8</sup> Qualquer divindade yorùbá com exceção de Olódrun. Fonte: Palavras em yorùbá com tradução para o português 5ª. Edição. Por Regina Augusta Gome. Devido o “s” apresentar soroalidade de “x”, alguns autores escrevem “orixá”. No presente trabalho abordaremos as duas formas, *òrisà(s)* quando for fala do autor desta pesquisa e *orixá(s)* quando estiver citando ou dialogando com outro autor que assim o escreva.

#### 4.2.1 Candomblé

O Candomblé é uma religião brasileira de culto à divindades africanas que se constituiu na Bahia no século XIX – assim como demais modalidades religiosas, como o Xangô em Pernambuco, Tambor-de-mina no Maranhão e Batuque no Rio Grande do Sul, até meados do século XX; que tem em sua trajetória a resistência cultural dos africanos e dos afrodescendentes durante o período da escravidão e mecanismos de dominação da sociedade branca e cristã durante a colonização (PRANDI, 2004). A religião é construída a partir da diáspora africana, com as divindades já cultuadas na África, a influência da religião cristã e da recriação dos espaços sagrados.

As divindades e espaços sagrados da religião africana eram particulares a cada um dos povos, etnias, tendo nas divindades de culto a crença em ancestrais familiares e de proteção. Diante da separação das famílias e povos de suas terras, além da forte repressão a que estavam submetidos, tornou-se necessário reinventar as formas de culto e adoração. Dessa forma, após a escravidão surgem as primeiras casas de culto, os terreiros, que tem em sua essência a representação das tradições africanas em solo brasileiro e a ampliação das divindades de culto.

Ao descrever as relações no Candomblé, Santos (2006) informa que esses espaços representavam uma possibilidade de manter os laços que uniam os africanos a seus parentes e ao território, visto que, com o processo de escravidão, os laços de família – tanto de sangue quanto de santo – foram rompidos. As práticas rituais e as relações interpessoais que são estabelecidas nestes espaços possibilitaram as trocas afetivas, a produção de conhecimento e o cuidado com seus adeptos, se estendendo a todos aqueles que os procuram.

Prandi (2003) nos alerta que durante o surgimento dos primeiros terreiros, apenas a religião católica era legitimada pelo Estado e aceita pela sociedade. A prática de terreiro era considerada uma heresia, além de ser fortemente relacionada à feitiçaria e ao ocultismo até os dias atuais. Assim, uma das estratégias encontradas pelos então colonizados, foi associar suas divindades de culto aos santos da igreja católica. Tal relação aconteceu de forma diferenciada em cada nação de Candomblé e Umbanda, sempre com o enfoque nos valores culturais, sociais e ancestrais.

Ressalta-se que a Umbanda e o Candomblé apresentam características parecidas, mas outras bastante diferenciadas. A incorporação, o respeito aos ancestrais e elementos sincréticos podem ser apontados como fatores similares, mas as formas de culto e origem se diferenciam. A exemplo do culto diferencial, é referente a *Esú*. No Candomblé Esú é

tido como *òrisà*<sup>9</sup>, sem versões femininas. Na Umbanda, há a correlação entre esta divindade e sua versão feminina, pombo-gira, e seus cultos ocorrem junto aos de povos de rua e malandragem.

### **As principais nações de candomblé**

Dos diferentes povos africanos que aqui chegaram se destacavam os Ewe-Fon, os Yorubás e os Bantus. “Cada ramo étnico deu origem a uma forma de culto, conhecidos como nações, que se distinguem através de aspectos como o conjunto de divindades veneradas, a musicalidade e a língua ritual” (FILHO, 2009, p 17).

As nações advindas dos Ewe-Fon, dos Yorubás e dos Bantus são as nações de Jeje, Ketu e Angola, respectivamente, sendo conhecidas como as nações propulsoras do Candomblé no Brasil. As divindades cultuadas no Jeje são os *voduns*, no Ketu os *òrisà* e na Angola os *jinkisi* (*nkisi*).

As nações têm em comum a noção de tempo, saber, aprendizagem e autoridade como sendo os pilares do poder sacerdotal, estabelecido a partir do processo iniciativo (PRANDI, 2001). O tempo de iniciação de cada membro distingue os cargos e funções, individuais ou coletivos, dentro da casa de santo. Assim, nem sempre o mais velho em idade cronológica é tido como uma autoridade. Há crianças que ocupam cargos maiores que pessoas mais velhas cronologicamente, por terem um tempo de iniciação maior.

Os cargos e funções são confirmados a partir dos jogos divinatórios, pelas divindades de culto e/ou apontadas por cargos mais altos na hierarquia do terreiro. Esses cargos e funções são transgeracionais. Assim, uma criança e um adulto podem ter papéis muito parecidos. As crianças no Candomblé participam das funções e festas enquanto visitantes, mas também como iniciados, representando e agindo como altos cargos dentro do culto. Há ainda os casos dos *àbíkú*<sup>10</sup> e *àbiàse*<sup>11</sup>, que desde muito cedo já têm uma vida dentro da religião.

<sup>9</sup> No Candomblé, em essência, apenas *òrisàs* são reverenciados e provocam a incorporação.

<sup>10</sup> “aquele que predestinou a morte”. Fonte: Palavras em yorubá com tradução para o português 5ª. Edição. Por Regina Augusta Gome.

Pessoa que não pode ser raspado e nem raspar ninguém. Não joga e nem coloca as mãos nos búzios. Quando nascem já trazem consigo o dia e a hora em que vão retornar para o Orún (mundo espiritual), onde vive um grupo de crianças chamadas Emere ou Elegbe. Algumas providências são tomadas para que essas crianças permaneçam no aiyé (mundo físico). Usa-se amuletos e magias, desde símbolos à patuás postos em suas pernas, braços e pulsos. Além de pinturas e rituais para que essas crianças predestinadas fiquem no aiyé.

<sup>11</sup> “nasceu feita”- É aquele que nasceu dentro do terreiro, cujo parto se deu no axé ou é aquele que a gravidez só foi descoberta quando a mãe estava no ronco sendo iniciada/raspada. São feitas orações, ebós, comidas para o santo da criança.

A participação na vida do terreiro engloba uma gama de atividades coletivas imprescindíveis (PRANDI, 2001), geralmente ligadas às funções e definida pela participação enquanto filho de santo. Há ainda responsabilidades individuais, que são os cargos que fazem alusão à divindade pessoal ou por herança familiar, embora existam exceções. As denominações e ações práticas são diferenciadas de acordo com cada nação e pelo funcionamento de cada terreiro.

No Jeje o *Vodunnon* é o cargo mais alto na hierarquia, sendo esse o equivalente a cargo de *Bàbálóriṣà* (masculino) ou *Yalóriṣà* (feminino) no Ketu, e *Tata Nkisi* (masculino) ou *Mametu Nkisi* (feminino), na Angola. Os iniciados no Jeje recebem o nome de *Vodunsi*, *Ìyàwó* no Ketu e *Muzenza* na Angola. Há ainda muitos outros cargos que recebem nomes diferenciados em cada nação, mas de alguma forma podem ser equivalentes, dependendo da função e dos ritos de cada terreiro.

Os mais novos na religião são ensinados a como dançar, a como cultuar com bebidas, comidas e rezas, e os cantos. Tendo nas divindades cultuadas uma aproximação que se relaciona aos processos de construção de uma identidade e pertencimento coletivos e individuais.

Para Prandi,

... no candomblé, emblematicamente, quando o filho-de-santo entra em transe e incorpora um orixá, assumindo sua identidade representada pela dança característica que lembra as aventuras míticas dessa divindade, é o passado remoto, coletivo, que aflora no presente para se mostrar vivo, o transe ritual repetindo o passado no presente, numa representação em carne e osso da memória coletiva (PRANDI, 2001, p.7).

Essa relação não se dá apenas com os filhos que passam pelo transe, já que existem pessoas dentro da religião que não o fazem. São os casos dos *Ogãs* e *Ékèdji*, que tem cargos distintos diante de cada nação. Os frequentadores dos terreiros se identificam e buscam essa identidade a partir das características das suas divindades de cabeça ou que estejam em seus caminhos como protetores.

Prandi (1991) relata que

... a primeira coisa que se faz num candomblé é descobrir, através do oráculo, qual é o santo da pessoa; não só o orixá principal, mas também outros que tomam parte no destino desse indivíduo. Essa leitura é a primeira e decisiva ponte lançada para se chegar à identidade de cada um, desvendando forças e fraquezas, vantagens e fardos, talentos e misérias. O homem não é apenas filho ou protegido espiritual do orixá – é parte dele, e dele carrega qualidades e defeitos (PRANDI, 1991, p. 96).



Por meio do conhecimento das características e da personalidade de cada divindade, que é passado através das danças, cantos e das oferendas, se dá então o processo de construção da identidade. É feito através da memória ancestral, da diáspora africana e das vivências e experiências pessoais e coletivas.

É na etapa da iniciação propriamente dita que o iniciante aprende a lidar com o transe, assumindo os papéis rituais que o transe implica. O iniciante fica recolhido por cerca de 21 dias, que são decisivos na sua carreira religiosa. Durante este período, passado todo ele no roncó, a clausura, os contatos com o mundo exterior cessam. [...] Na iniciação, o iaô, ou quase iaô, aprende a dançar, aprende toda coreografia da festa pública que encerra o recolhimento, aprende os gestos e posturas do orixá no barracão (PRANDI, 1991, p. 177).

Podemos correlacionar a feitura (ritual descrito como iniciação) e o transe inicial, com a chegada e descoberta na religião. Há correlação com *abiãns*<sup>12</sup> e afrodescendentes que estão em processo de identificação e (re) conhecimento, que vão além do terreiro, fazendo alusão à identificação social e cultural.

### **4.3 A infância afrodescendente: crianças no terreiro**

Há diferentes apontamentos sobre os conceitos de infância e as relações sociais. Assim, para a construção teórica do presente eixo, parte-se das perspectivas e conceitos de Ariès (1981) que retrata as relações e os sentimentos da infância e meio social a partir do século XII, apontando para a fragilidade e desvalorização da criança, principalmente as inseridas em classes sociais menos favorecidas.

Para Ariès (1981), as particularidades da infância não serão exercidas por todas as crianças. Existem diferentes conceitos e formas de infância que estão relacionadas historicamente às suas condições econômicas, sociais e culturais. O conceito e a relação com “ser a criança” que existe na atualidade é muito diferente do existente antes do século XVII, quando as crianças eram tidas como um adulto em miniatura, e a infância como um estágio imaturo e insignificante.

O autor reforça os estudos sobre essas relações entre a infância e o mundo adulto ao trazer o “sentimento da infância”, que segundo ele está correlacionado à consciência da particularidade infantil. É importante salientar que a infância não se restringe ao tempo cronológico, mas também engloba suas correlações nas experiências de vida, que incluem o meio social, a família e/ou cuidadores, os territórios, o meio religioso, étnico etc.

---

<sup>12</sup> Pessoas que frequentam os terreiros, mas ainda não se iniciaram ou passaram pela feitura.

A partir dessas questões, pensar a infância afrodescendente é discutir e retomar historicamente a ancestralidade dos povos africanos desde suas origens (SANTOS, 2006), sendo possível entender as particularidades culturais e sociais a que se relacionam e se veem na atualidade.

Santos (2006) nos alerta para o risco de conceituar a infância (ou criança) afrodescendente na dimensão moderna de identidade, partindo do princípio de que “estamos nos referindo a um grupo étnico constituído a partir de uma pluralidade cultural e biológico/racial que, por si, já desloca a fixidez identitária para o plano da alteridade” (SANTOS, 2006, p 40).

Patriota (2002) ressalta que esta identidade não é uma identidade natural, geneticamente herdada, ela é construída. Assim, nas particularidades da infância afrodescendente encontramos questões envolvendo o estigma e o preconceito que ainda se propagam, as tentativas políticas de proteção dos povos negros e de tradições e povos tradicionais.

Ao discorrer sobre a infância afro-brasileira, Santos (2006) afirma que as questões relacionadas à vida e à cultura de sua etnia devem fazer parte de sua formação como seres humanos, para que possam compreender, crítica, interativa e conflitivamente, quem é o outro e de que forma esse outro também se constitui como ser humano, buscando participação social, emancipação, inclusão social e cidadania.

As Religiões de Matriz Africana, como vimos, são importantes demonstrações de resistência e salvaguarda aos cultos ancestrais, tendo nos terreiros uma construção concreta e subjetiva acerca da sua ancestralidade, dos direitos, dos valores, do cuidado com as divindades e para com os outros, buscando uma participação social e inclusiva para seus adeptos.

Desta forma, os terreiros são por excelência um espaço da pedagogização do candomblé e locais de produção de identidade cultural afro, onde se aprende a viver segundo as práticas da comunidade religiosa, conhecendo seus preceitos, tecendo e aprofundando os vínculos com a família-de-santo, oportunizando o conhecimento sobre a luta e histórias de seus descendentes, possibilitando a construção de uma identidade cultural própria (OLIVEIRA, 2014).

Alguns princípios então se dão a partir da relação com as divindades e possibilitam uma significativa construção de ser humano - a criança afrodescendente. As crianças estão presentes em diferentes contextos dentro do terreiro, sendo filhos de santo, iniciados

ou não, filhos ou parentes de filhos de santo; podem também ser da vizinhança ou estarem presentes no contexto espiritual.

#### 4.3.1 A criança no contexto espiritual

Não obstante, a figura das crianças no contexto espiritual nas Religiões de Matriz Africana também sofreu influências católicas. Geralmente referenciados aos santos São Cosme e Damião, usando inclusive de sua data comemorativa em 27 de setembro, os *Erê*, *Nvunji*, *Ibejis* acabam sendo confundidos durante essa trajetória.

Na Umbanda, “a linha de Cosme e Damião é composta por espíritos de crianças dentro do contexto umbandista, que por sua vez tornam-se associados ao Orixá Ibeji ou ao erês” (DIAS, 2014, p.4).

*Ibejis*, de acordo com os *itans*<sup>13</sup>, podem ser considerados os *òrisàs* filhos de Iansã com Xangô que foram abandonados por ela no rio, sendo adotados por Osun. Nas nações de Angola recebem o nome de *nvunji*.

Os *Erês* podem ser vistos como os mediadores entre a divindade e o recém iniciado, sendo o ponto de contato entre os dois mundos. São responsáveis por transmitir as mensagens da divindade e por ensinar e aprender as rezas, cantigas e danças. Podem ser vistos, também, como “[...] uma qualidade infantil do Orixá e um intérprete do santo” (GOLDMAN, 1984, p. 123).

... quando o Orixá tem que falar – ou seja, quando deseja transmitir alguma mensagem aos homens e, por não falar, não pode fazê-lo – e quando o filho de santo tem que ouvir, sendo que essa segunda situação pode ocorrer de duas maneiras: em primeiro lugar, durante a feitura do santo, o Iaô aprende as rezas, gestos, danças etc e passa por determinadas fases do ritual incorporado com o Erê, que tem então a incumbência de fixar na cabeça do filho-de-santo os ensinamentos por ele recebidos; além disso, o Orixá pode, desejando comunicar algo a seu cavalo, fazer-se ouvir, através do Erê, pelos outros fiéis que em seguida comunicarão a mensagem ao interessado (GOLDMAN, 1984, p. 128).

Ainda que com características bastante delimitadas, mas outras muito próximas, as entidades infantis apresentam primordial no culto e na tradição, assim como as crianças encarnadas.

---

<sup>13</sup> Histórias.

## **5 MATERIAIS E MÉTODOS**

### **5.1 Delineamento da pesquisa**

A presente pesquisa trata-se de um estudo descritivo, de abordagem qualitativa no campo social. Godoy (1995) descreve como pesquisas qualitativas aquelas que envolvam a “obtenção de dados descritivos sobre pessoas, lugares e processos interativos pelo contato direto do pesquisador com a situação estudada, procurando compreender os fenômenos segundo a perspectiva dos sujeitos, ou seja, dos participantes da situação em estudo” (GODOY, 1995, p 58) e tendo como característica básica o caráter descritivo.

Segundo Gil (2008) as pesquisas descritivas têm como objetivo a descrição de características de uma determinada população, fenômeno ou estabelecimento de relações entre variáveis, onde se destacam os estudos de um grupo. O autor afirma que este tipo de pesquisa é geralmente mais utilizado por pesquisadores sociais no campo social (GIL, 2008).

Minayo (2004) descreve que a pesquisa em campo social tem como objetivo o estudo de um indivíduo histórico, inserido em uma determinada configuração social e em dinamismo individual e coletivo, na qual os resultados são obtidos a partir das vivências, experiências do/no cotidiano do qual a pesquisa está imposta, sendo imprescindíveis a linguagem e as práticas do indivíduo.

#### **5.1.1 Ciclo da pesquisa qualitativa**

Tomando como premissa o ciclo de pesquisa qualitativo descrito por Minayo (2004), que é caracterizado pelo processo de trabalho em espiral que começa com um problema ou uma pergunta e termina com um produto provisório capaz de dar origem a novas interrogações, torna-se possível dividir as etapas da pesquisa em:

##### **a) Fase exploratória:**

Realizou-se um levantamento bibliográfico através de artigos, teses, dissertações, capítulos e livros a respeito das religiões de matrizes africanas e a infância nos terreiros. Outros referenciais teóricos foram sendo integrados à medida que o trabalho era construído.

##### **b) Trabalho de campo:**

###### **- Cenário da pesquisa**

O presente trabalho foi realizado no terreiro intitulado Ilê Asê T'Ogum Lomi Efon, filial do Asê N'La Odé, localizado no município de São Gonçalo, RJ, fundado em 1990 pelo *Bàbálórisà Jorge*, ou como é mais conhecido, Jorge D'Ogum, até hoje o dirigente da casa/terreiro.

O terreiro é uma comunidade de Matriz Africana da nação Efon, com algumas representações de umbanda, que realiza além de seus cultos, projetos e ações nas áreas de saúde, cultura, cidadania, educação e meio ambiente.

O “ERÊ YÁ L'OMI” é o projeto voltado para as crianças e jovens do terreiro que tem como foco a interação e o desenvolvimento deste público e o contexto da re(x)istência, buscando manter a vertente de patrimônio material e imaterial, cuidado, defesa e participação dos povos de terreiro de Matriz Africana.

### **- Participantes da pesquisa**

Os participantes da pesquisa estão divididos em dois grupos: 1) cuidadores e apoiadores do “ERÊ YÁ L'OMI” e 2) Erês do “ERÊ YÁ L'OMI”.

#### **1) Cuidadores e apoiadores do projeto**

Participaram da pesquisa ao todo três adultos: o *Bàbálórisà Jorge*, descrito como Babá D'Ogum, idealizador do projeto e dirigente do terreiro. Ele por sua vez, indicou mais três pessoas, *Dofona D'Osun*, *Ékèdjì D'Oxumaré* e *Ékèdjì D'Osun*. Essa última, entretanto, não pode participar da pesquisa, em virtude de não poder estar no terreiro nos dias em que foram realizadas as atividades o campo. Ela não é filha do terreiro, mas atua como apoiadora e coreógrafa do projeto.

A *Dofona D'Osun* é filha da casa de *Bàbá D'Ogum*, há cinco anos e deu seu *orò odún kéje*<sup>14</sup> em 2016. É também mãe pequena da casa e atua como apoiadora do projeto ERÊ YÁ L'OMI, onde é responsável pelo apoio nas atividades internas e externas, e auxilia nas coreografias e cuidados com as crianças.

*Ékèdjì D'Oxumaré* diz ter uma trajetória da casa de *Bàbá D'Ogum*, onde além de *Ékèdjì* e filha, é também mãe e avó carnal de Erê de *Yemojá*. A mesma deu seu *orò odún kéje* junto com *Dofona D'Osun* de 2016, mas não foi feita no terreiro. No projeto ERÊ YÁ L'OMI, apresenta as mesmas funções da *Dofona*.

---

<sup>14</sup> Obrigação de 7 anos.

## 2) Erês do “ERÊ YÁ L'OMI”.

Durante a inserção em campo e das atividades propostas, foi possível acompanhar sete crianças e jovens, as mesmas que participaram mais ativamente da segunda etapa da coleta de dados.

### - Coleta de dados

Em virtude de serem acompanhados dois grupos e por suas particularidades, a coleta de dados deu-se por três vias: 1) entrevista semi-estruturada, 2) atividade dialogada e 3) observação participante. Nas duas primeiras etapas foram utilizados recursos audiovisuais como gravadores e câmeras, no período entre outubro e novembro de 2016.

#### 1) Entrevista semi-estruturada

Como parte da construção do trabalho, realizou-se coleta de dados através de entrevistas semi-estruturadas com alguns cuidadores e apoiadores do Projeto “ERÊ YÁ L'OMI”. Para Duarte (2004), entrevistas podem significar caminhos fundamentais quando se precisa/deseja mapear práticas, crenças e valores sociais específicos.

A entrevista no campo social pode ser vista como um meio ou instrumento que permite ao pesquisador coletar indícios dos modos que o entrevistado percebe e significa sua realidade e levanta informações consistentes que lhe permitam descrever e compreender a lógica que preside as relações que se estabelecem (MANZINI, 1990/1991; DUARTE, 2004).

Segundo Manzini (1990/1991, p. 154), a entrevista semi-estruturada está focalizada em um assunto sobre o qual confeccionamos um roteiro com perguntas principais, complementadas por outras questões inerentes às circunstâncias momentâneas à entrevista, o que possibilita alcançar os objetivos da pesquisa, permitindo também, que novos assuntos possam emergir durante o processo.

Desta forma, o roteiro elaborado foi composto por cinco perguntas principais que foram se adaptando de acordo com o processo em questão.

- Por que oferecer um projeto para crianças?
- Qual a diferença dos outros projetos que não são voltados especificamente para as crianças?
- Quais são as ocupações tradicionais no terreiro e como se dão as transmissões intergeracionais?

- Qual a relação do projeto com o bairro? E como é a infância no bairro, fora do terreiro?

## **2) Atividade dialogada**

Inicialmente pretendia-se realizar grupos focais como instrumento para a coleta de dados com as crianças, mas por ser uma pesquisa voltada para crianças e desenvolvida no campo da terapia ocupacional social optamos, assim como Moriyama (2010), por realizar uma atividade dialogada. Esse método se caracteriza pela realização de atividade (individual ou coletiva) de reflexão temática e produção manual de produto, seguida ou permeada de diálogo em torno do tema e daquilo que vai sendo produzido (MORIYAMA, 2010).

A atividade dialogada foi realizada com sete crianças que estavam presentes no terreiro. Foram utilizados diferentes materiais (papel 40kg, folhas de diferentes cores, tamanhos e texturas, canetas e lápis), onde a expressão se deu em forma de desenhos, escrita, dobradura e conversa e buscou-se a construção de um mural com as informações que estavam sendo trazidas. De acordo com as perguntas temáticas, que foram sendo adaptadas no processo, as conversas tinham cunho mais diretivos ou livres.

As perguntas temáticas iniciais eram:

- O que é ser criança de terreiro, no terreiro e fora do terreiro?
- O que era o projeto “ERÊ YÁ L'OMI”.

No decorrer dos diálogos e da construção do mural, os temas chaves foram surgindo:

- Quem sou eu?
- Minha vida no terreiro
- Ser criança de terreiro no terreiro
- Ser criança de terreiro fora do terreiro
- O que é o projeto “ERÊ YÁ L'OMI”.

## **3) Observação participante**

A observação participante auxilia o pesquisador a compreender a realidade dos sujeitos, se pressupõe a integração deste ao grupo pesquisado, e é tido como uma forma efetiva para obtenção de informações.

Costa (1987) nos alerta que este tipo de observação, enquanto técnica de campo, é desaconselhada por alguns cientistas visto que acreditam ser necessário um certo distanciamento entre pesquisador e objeto de pesquisa em prol do resguardo da objetividade científica. Porém, buscou-se através desta, ampliar a discussão acerca da temática e de seus sujeitos, sendo o pesquisador parte fundamental do processo junto ao grupo pesquisado.

Assim, Gil (2008) afirma que:

A observação participante, ou observação ativa, consiste na participação real do pesquisador na vida da comunidade, do grupo ou de uma situação determinada. Neste caso, o observador assume, pelo menos até certo ponto, o papel de um membro do grupo. Daí porque se pode definir observação participante com a técnica pela qual se chega ao conhecimento da vida do grupo a partir do interior dele (GIL, 2008, p.103).

As observações ocorreram durante as visitas ao terreiro, as entrevistas e as atividades dialogadas, além da participação em uma das apresentações externas do projeto, com anotações em caderno de campo, que em consonância a conhecimentos prévios possibilitou percepções, participações, discussões e ações entre os sujeitos da pesquisa e as relações entre si e com a atividade proposta (LIMA, *et. al.*, 1999 *apud* MORIYAMA, 2010).

### **c) Tratamento do material**

Após a coleta de dados dos grupos e a classificação dos mesmos, pode-se iniciar a análise mais apropriada o que resultou nos três capítulos deste trabalho.

## **5.2 Dimensões éticas da pesquisa**

A presente pesquisa faz parte do projeto “Saberes e Ocupações Tradicionais no Estado do Rio de Janeiro”, sob a aprovação no CEP com CAAE número 54203016.6.0000.5582 (anexo I).

Enfatiza-se que houve a disponibilização da carta de apresentação da pesquisa (anexo II), a carta de aceitação (anexo III) e os Termos de Consentimento Livre e Esclarecido - TCLE para os adultos (anexo IV) e para os responsáveis pelas crianças (anexo V). Além disso, buscando preservar a identidade das crianças, as chamaremos durante o desenvolvimento do trabalho de “ERÊ”.



## 6 RESULTADOS E DISCUSSÃO

### 6.1 Ancestralidade, tradição e re(x)istência: tecendo um projeto com crianças

Através da inserção em campo e da análise do material obtido pode-se notar que o projeto tem pelo menos três motivações: a valorização da ancestralidade, a tradição e a resistência, se coligando e formando uma verdadeira tessitura do “ser terreiro, ser cidadão”.

#### a) ANCESTRALIDADE

Um dos primeiros apontamentos sobre a motivação para um projeto com a juventude dentro do terreiro se deu pelo que os adultos denominaram de “ancestralidade”.

Segundo Oliveira (2007),

A ancestralidade é como um tecido produzido no tear africano: na trama do tear está o horizonte do espaço; na urdidura do tecido está o tempo. Entrelaçando os fios do tempo e do espaço cria-se o tecido do mundo que articula a trama e a urdidura da existência (p.245).

Remeter-se à ancestralidade possibilita compreender também o presente, como o tear que articula o espaço-tempo.

*Para eu chegar até aqui eu preciso me remeter no mínimo a 30 anos atrás, mas na verdade é muito mais que isso já que tudo começa nos meus ancestrais africanos. (Babá D’Ogum).*

A ancestralidade africana pode ser vista, a partir da figura dos negros que chegaram ao Brasil no período da colonização pelos portugueses. Segundo Hunborn (2002), os negros que antes viviam em suas tribos, com culturas, religiões e linguagens particulares, deveriam a partir do período de colonização viver sobre os dogmas cristãos, tidos como força de trabalho bruto.

*A umbanda e o candomblé têm suas raízes no “processo com a escravidão”. Quando os negros vieram trazidos da África, de forma brusca e violenta, achavam (os colonizadores) que eles eram ignorantes. Não era verdade, eles tinham cultura, tinha tradição, tinha religiões. Eles trouxeram bagagem, tinham histórias. Os negros que fizeram esse patrimônio religioso, mas como tinham muito medo, precisaram fazer o culto deles, mas sem fazer. Fazer um candomblé com folhas, ritos. Uma umbanda com a imagem dos santos católicos. A umbanda tem pretos velhos, eles são tidos como*

*encantados que eram escravos. Foi nascida dentro do Rio de Janeiro por Zélio Moraes, o caboclo 7 encruzilhadas que deu esse ponta pé. Ainda tem os caboclos, que eram índios e algumas nações cultuam o povo de oriente, povo cigano. Acredito que essas religiões vieram para unificar, unificar vários segmentos. (Babá D'Ogum).*

Segundo Hall (2006), o hibridismo e o sincretismo, fusão de tradições culturais as quais o *Babá D'Ogum* se refere, se dão não só pela composição racial mista de uma população, mas pela combinação de elementos culturais heterogêneos em uma síntese. Pensar em um projeto presente com articulações futuras no terreiro, implica remeter ao passado, a origem e fusões temporais da ancestralidade. “O tempo ancestral é um tempo crivado de identidades (estampas). Em cada uma de suas dobras abriga-se um sem-número de identidades flutuantes, colorindo de matrizes a estampa impressa no tecido da existência” (OLIVEIRA, 2007, p. 246).

A construção da identidade negra no Brasil pode ser vista então como um conjunto de fatores em constante construção. Para Hall (2000, p. 112) “as identidades são, pois, pontos de apego temporário às posições-de-sujeito que as práticas discursivas constroem para nós”.

Stuart Hall (2003) afirmou que possuir uma identidade cultural diante desse processo é estar em contato com um núcleo imutável e atemporal, ligando o passado ao presente através de uma linha ininterrupta.

A identidade cultural relaciona-se ao sentimento de pertencimento a uma cultura nacional, ou seja, aquela cultura em que nascemos e que absorvemos ao longo de nossas vidas (PATRIOTA, 2002).

*Oferecer um projeto com as crianças é bom para que possam se desenvolver, aprender, representar. Assumir o que é delas, a umbanda e o candomblé, principalmente nossos ancestrais, que fizeram muito por nós, e os òrisàs, aos quais cultuamos e zelamos. Olhar aqui (o terreiro), mas saber que lá fora eles também devem seguir isso. (Dofona D'Osun).*

O projeto pode ser visto então como parte fundamental para a construção de uma identidade cultural, reforçando sua definição histórica em meio às diásporas e reinventando as tradições, e não biologicamente, imutável (HALL, 2003;2006).

Patriota (2002) ressalta que esta identidade não é uma identidade natural, geneticamente herdada, ela é construída. Identidade como o que nos diferencia dos outros, o que nos caracteriza como pessoa ou como grupo social, sendo determinada pelo

conjunto de papéis que desempenhamos e é determinada pelas condições sociais decorrentes da produção da vida material.

Essa afirmativa vai ao encontro de um processo de aceitação e identificação, ou não, pelos herdeiros de *asé*, aquelas pessoas que herdaram cargos e santos de familiares.

*Meu pai era católico, militar e tinha participado das duas guerras mundiais. Minha mãe é baiana e era de umbanda, mas por causa dele foi deixando suas coisas. Ele era muito firme em relação a religião católica, tanto que me obrigou a fazer primeira comunhão e no mesmo dia, 15 de novembro, dia da proclamação da república, com 8 anos (de idade) eu iniciei na umbanda. Como uma flor que desabrocha de dentro para fora, essas vibrações espirituais foram se afluando. Veio a cigana. Então, esse meu processo espiritual já vem desde pequeno, vem de família. (Babá D'Ogum).*

Embora tenha experimentado proibições e restrições com relação à religião de Matriz Africana desde cedo, *Babá D'Ogum* reconhece, em sua fala, a força da religião e sua presença familiar.

*Tudo isso veio se somando até chegar a mim, ainda que minha mamãe tinha tentado me aliviar por conta da idade, o posicionamento do meu pai... [...] Para ter ideia, a bisavó de mamãe tinha uma entidade chamada “Pai Joaquim de Angola”, um preto velho que na umbanda que se ouve muito. Eu não tinha esse conhecimento até então. Passou. Com 10 anos e já com uma formação espiritual da umbanda, mas sem entrar em uma casa espiritual, uma doutrina, um preto velho virou em mim. Ele perguntou para a minha mãe se ela não o estava reconhecendo, minha mãe disse que não, mas ao falar “oh yaya baiana, você era tão pequena”. Mamãe se tentou que era o preto velho que trabalhava com minha avó e a chamava assim. (Babá D'Ogum).*

O *Bàbálóriṣà* refere-se ao seu processo de incorporação como uma iniciação na umbanda, como uma identificação de um marco para sua trajetória espiritual. Entende a relação com a história materna como diálogo com a história de antepassados, uma herança.

Se para alguns o terreiro se mostrou como espaço de luta e resistência desde cedo, como para *Babá D'Ogum*, que enfrentou problemas em casa, para outras ele pode ser um espaço familiar desde a infância, como conta *Ékèdjì D'Oxumaré*:

*Meu pai era zelador de santo de umbanda, então fui criada no meio de tudo isso. Com 8 anos eu disse que não era para mim, eu fui parar na igreja. Fiquei lá um bom tempo, mas não tem jeito, quando Odú fala e está escrito...eu voltei e fui iniciada. Retomei ao que era da minha história. (Ékèdjì D'Oxumaré).*

Já a *Ékèdji D'Oxumaré* nos traz a relação entre a história e destino, o *Odú*. Muitas pessoas de terreiro têm sua iniciação ou manifestações espirituais ainda crianças, tendo um elo com essas relações de herança, mas nem sempre de pertencimento.

A respeito disso, Pollak (1992) informa que a identidade é um fenômeno que se constrói em referência aos outros, em referência aos critérios de aceitabilidade, de admissibilidade, de credibilidade, e que se faz por meio da negociação direta com outros que podem ser negociadas, e não são fenômenos que devam ser compreendidos como essências de uma pessoa ou de um grupo.

Pollak (1992) nos alerta acerca dos elementos constitutivos da memória, individual ou coletiva, a partir de três critérios, acontecimentos, personagens e lugares, conhecidos direta ou indiretamente, reais e/ou projeções:

Em primeiro lugar, são os acontecimentos vividos pessoalmente. Em segundo lugar, são os acontecimentos que eu chamaria de "vividos por tabela", ou seja, acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencer. São acontecimentos dos quais a pessoa nem sempre participou, mas que, no imaginário, tomaram tamanho relevo que, no fim das contas, é quase impossível que ela consiga saber se participou ou não. Se formos mais longe, a esses acontecimentos vividos por tabela vêm se juntar todos os eventos que não se situam dentro do espaço-tempo de uma pessoa ou de um grupo. (POLLAK, 1992, p 2).

Havendo três elementos essenciais:

Há a unidade física, ou seja, o sentimento de ter fronteiras físicas, no caso do corpo da pessoa, ou fronteiras de pertencimento ao grupo, no caso de um coletivo; há a continuidade dentro do tempo, no sentido físico da palavra, mas também no sentido moral e psicológico; finalmente, há o sentimento de coerência, ou seja, de que os diferentes elementos que formam um indivíduo são efetivamente unificados [...] A memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si (POLLAK, 1992, p 5).

Corroborando assim com o que Hall (2003, 2006) afirma acerca da identidade mutável, tanto pessoal como social, ao serem construídas através do resgate dessas memórias. Assim, pensar nas Tradições de Matriz Africana hoje, é pensar nos legados de construção e reconstrução dos saberes, práticas e histórias que estão intimamente ligados com a diáspora, as identidades e memórias dos negros desde suas origens culturais e

sociais, que têm no processo de colonização um *marco* significativo de existência e resistência, até os dias atuais.

*Eu sempre protelei e reneguei em me iniciar no candomblé, eu tenho 5 problemas cardíacos, desde que nasci, e achei que não ia comportar aquela situação física e espiritual. Uma época tive três desmaios por conta disso e fui levado para um hospital de Niterói. Lá, nas três vezes, fui atendido por quem seria meu pai de santo anos depois [...] Já trabalhando uma amiga me convidou para conhecer sua mãe carnal, Nair D'Yemonjá, e ela jogou búzios para mim e disse que precisava me iniciar no candomblé. Eu ainda tinha muito receio, mas em sonho minha preta velha, Rosa Baiana do Congo, me pediu para seguir o candomblé. Fui indicado por Mãe Nair para jogar uma pessoa de sua confiança, a pessoa era Pai Ícaro D' Oxosse, o profissional que me atendeu e meu Bábálórișà desde então. Isso em 1983. (Babá D'Ogum).*

*Eu falo tudo isso para que possam entender essa trajetória, de como é nossa religião. Como é esse mundo espiritual traçado pelos nossos ancestrais. Eu precisei aceitar e entender. (Babá D'Ogum).*

De acordo com essas falas, podemos afirmar que as ancestralidades têm papel fundamental na relação de herança espiritual, carnal, e na construção e formação de uma identidade cultural a partir da reconstrução e ressignificação de memórias, sendo elementos importantes para o processo de tradição e pertencimento.

## **b) TRADIÇÃO**

Ampliando o olhar sobre o ancestral, além do negro e escravizado, Bastide (1958/2001) aponta que os Orixás, na África,

[...] são considerados como antepassados que outrora viveram na terra e que foram divinizados depois da morte. Mas ao mesmo tempo constituem forças da natureza, fazem chover, reinam sobre a água doce, ou representam uma atividade sociológica bem determinada, a caça, a metalurgia [...] (p. 153).

Segundo Oliveira (1997 *apud* MACHADO, 2012), os ancestrais, os orientadores de seus descendentes, eram reverenciados já que sem eles não haveria religião, nem seria possível preservar as tradições e as identidades das civilizações. As divindades são cultuadas pelas religiões, aprender suas rezas, seus alimentos sua vestimenta, são apontadas como formas de tradição, assim como os modos de preservação do que é considerado sagrado.

*Tradição do candomblé e da umbanda é o respeito entre nós, com òrisà, com todo mundo e com tudo. Òrisà é energia, é água, é ar. Está nas plantas, está nas pedras [...] para mim ensinar os rituais, os modos de se vestir, o respeito e modo de se fazer as coisas do òrisà Sempre com amor, pois é isso que eles querem. Cada reza, cada orô, cada dança, isso é tradição. As crianças precisam aprender e vivenciar isso, e o projeto é um meio para isso também. (Dofona D’Osun).*

*É ensinar que não é matança (de bicho) por matar, é preciso um preparo, é necessário fazer com que aquele bicho não sofra. Até porque, ninguém come bicho assim vivo, não é? Mas aqui nós usamos tudo e respeitamos cada etapa. O asé é dado para o santo, mas nós também comemos. (Dofona D’Osun).*

Verificamos aqui que o que é considerado ocupação tradicional é toda prática relacionada à ancestralidade. Podemos afirmar assim, que para compreender a força e a memória ancestral dos negros enquanto religião de Matriz Africana é necessário remeter-se a seus mitos, rituais, símbolos e sua linguagem sagrada, que viajaram através da diáspora e são mantidos por sua tradição, ao mesmo tempo, que são ressignificadas no cotidiano dos terreiros (CAPUTO, 2007, p.95).

Hall (2006) afirma que a diáspora pode ser definida “por uma concepção de ‘identidade’ que vive com e através, e não a despeito, da diferença, mas por hibridização. Identidades de diáspora são as que estão constantemente produzindo-se e reproduzindo-se novas, através da transformação e da diferença” (HALL, 2006, p 75).

Os terreiros são por excelência um espaço da pedagogização do candomblé; são locais de produção de identidade cultural afro, onde se aprende a viver segundo as práticas da comunidade religiosa, conhecendo seus preceitos, tecendo e aprofundando os vínculos com a família-de-santo, oportunizando o conhecimento sobre a luta e histórias de seus ascendentes, possibilitando a construção de uma identidade própria e cultural (OLIVEIRA, 2014). Tais afirmações corroboram com as falas dos adultos entrevistados:

*A tradição é uma hierarquia grande do sagrado, ela vem de milênios com os ancestrais e que vem se formando com o mundo. [...] é o respeito, a educação, é passada pela oralidade, na orientação, olhar, no fazer. Tudo respeitando o seu tempo. É preciso manter a tradição, independente do que aconteça, devemos manter essenciais. (Babá D’Ogum).*

*Hoje temos Mãe Beata, mãe meninazinha, mãe Stela, elas já são senhoras, mas mantém seu legado. Devemos respeito, pois é assim que aprendemos também, admirando e respeitando. Referenciar a nossa cultura. [...]. É algo muito grande (a tradição), é pensar*

*que a casa de oxumaré é uma das mais antigas e ser reconhecida como tombamento histórico. Maior que tudo isso é ir mostrando aos poucos que temos sim uma cultura riquíssima, um cuidado e uma educação milenar e que exigimos respeito a isso, e gratidão a todos que nos fazem chegar até aqui. (Dofona D'Osun).*

*[...] faz parte também saber da nossa história, do nosso asé. O Efon, dentro do Lokiti Efon, foi trazido por Maria da Paixão, Adebolu, era uma princesa no Lokiti Efon. Junto com iro fá trouxe o legado do Lokiti Efon, onde está o ijexa, onde está oxobo, onde nasceu osun. Saber isso é preservar nossa tradição. (Ékèdjì D'Oxumaré).*

De acordo com Dussel (1974 *apud* Larchert; Oliveira, 2016), “a noção de tradição quer negar a noção de passiva repetição, imitação, recordação. A tradição é re-criação em seu duplo sentido: criar de novo e festejar celebrando o assumir desde o nada a história já constituída” (p. 187), demonstrando-se assim, que se torna necessário os processos de transmissão e conhecimento, mas atento às diferentes questões e forte influenciador de uma identidade.

O candomblé apresenta princípios africanos fundamentais: uma prática ritual característica; uma aliança dos africanos (jeje e iorubá, sobretudo); a crença no asé; a crença num conhecimento que é interpessoal e oral, obtido na experiência cotidiana; a concepção do duplo e da ligação entre os mundos dos mortos e dos homens; o culto aos ancestrais (que, pelo menos em São Paulo, não tem a importância que tinha na África); a divisão dos orixás em três elementos (existência - branco; realização - vermelho; direção - preto); a crença numa divindade suprema, Olodumarê (divindade iorubá); objetos rituais que possibilitavam a prática de tudo isso (Santos, 1976 *apud* Melo, 2011- apontamentos originais).

As crianças de terreiros crescem entre orixás, entre “as coisas do santo” e se preparam para receber cargos na hierarquia do culto e para, se for o caso, incorporar os orixás (CAPUTO, 2007. p 97). Não só as crianças, mas também todos os membros novos, ao se inserirem neste espaço, passam a compreender que há um processo iniciático, que é o pilar da hierarquia na religião, e que o tempo cronológico não é o tempo do sagrado.

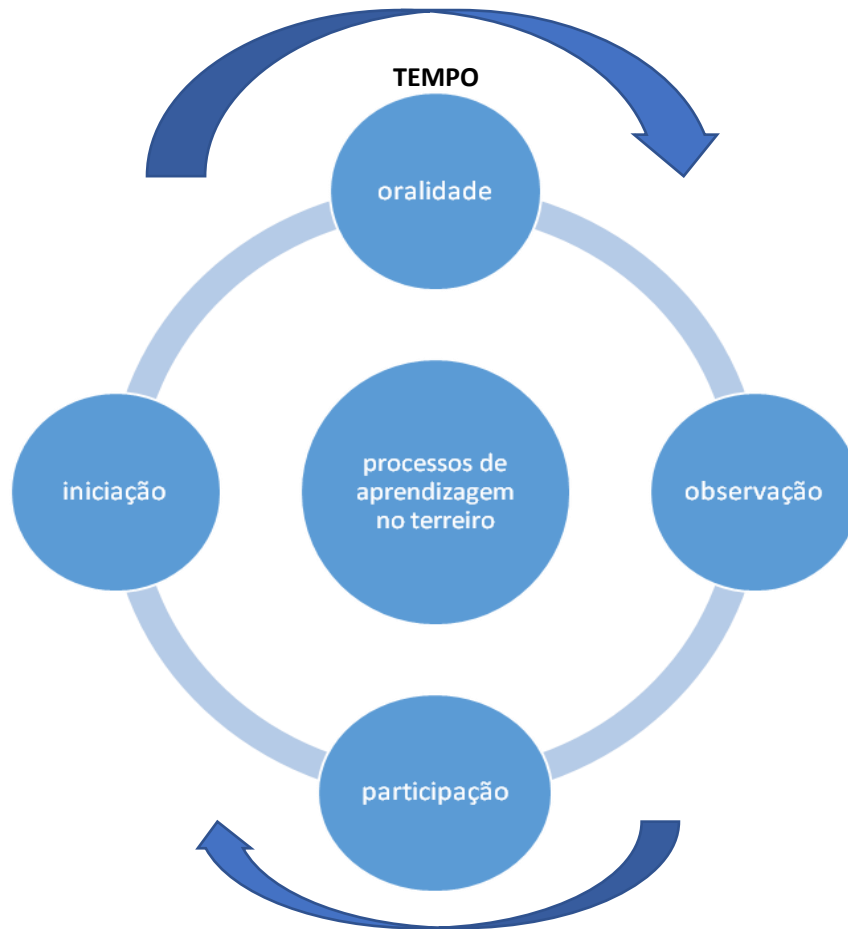
Prandi (2001) afirma que

...o novo adepto do candomblé, ao frequentar o terreiro, o templo, e participar das inúmeras atividades coletivas indispensáveis ao culto, logo se depara com uma nova maneira de considerar o tempo. Ele terá que ser ressocializado para poder conviver com coisas que, nos primeiros contatos, lhe parecerão estranhas e desconfortáveis. Ele tem de aprender que tudo tem sua hora, mas que essa hora não é simplesmente determinada pelo relógio e sim pelo cumprimento de determinadas tarefas, que podem ser completadas antes ou depois de outras, dependendo de certas ocorrências, entre as quais algumas imprevisíveis, o que pode adiantar ou atrasar toda a cadeia de atividades (p. 45).

Os mais novos são ensinados desde cedo a participarem, a colaborarem e aprenderem sobre a religião, sobre a tradição. Pensar sobre os modos de aprendizagem nos terreiros, a partir dos processos da pesquisa e de reflexão, é entender os modos de tradição e ancestralidade em um formato cíclico, sendo perpassado pelo tempo, ditado pela intergeracionalidade decorrente de sua cultura (esquema 1).

*Eu iniciado, novo, pequeno ou não, sei que devo respeitar, sendo ou não de lá ou visitar (um terreiro) eu devo ir na direção da pessoa e pedir a benção. Devemos sempre respeito, ao solo sagrado, a minha irmã, a erva, a pedra, até o beija-flor que acaba de passar por nós. Ele é sagrado, ele está colhendo, se alimentando e irá crescer em outro lugar aquela planta. Aquela planta é a colônia, referenciamos ela a osun, ela também serve para remédio, para chá e banho. Perto dela tem uma pedra, essa pedra eu preciso saber que é um sagrado, é um otá, existe um ser mineral, tem um dono, eu preciso saber, se eu sei eu respeito, mas isso só se aprende com o tempo. (Babá D'Ogum).*





Esquema 1: processo de aprendizagem no terreiro.

O formato do ciclo representado a partir da roda de candomblé, o Xirê dos *òrisàs*. Na roda são todos um só, são tudo e são todos. Os saberes se dialogam, a aprendizagem acontece. Ao tempo que dentro da roda os mais velhos se fazem o exemplo e o ensinamento (figura 1). Podemos considerar o tempo como o que circunda a roda e o espaço como aquilo que está dentro da roda: o terreiro e os mais velhos, referências para onde se dirigem os que querem aprender. Portanto, referências espaciais.



Figura 1:) Intergeracionalidade na roda de candomblé. Fonte: arquivo pessoal.

A observação, a oralidade e a participação são as formas pelas quais ocorre a transmissão de valores morais, étnicos e ancestrais nas religiões de matrizes africanas. Tendo no processo de iniciação e obrigação um olhar mais abrangente dos mistérios da religião hierárquica.

A hierarquia é descrita a partir de uma noção particular do tempo. Independente da nação, essa relação hierárquica de iniciação está presente, sendo o saber, a aprendizagem e a autoridade os pilares do poder sacerdotal, estabelecido a partir do processo iniciático.

*O respeito ao òrisà e aos mais velhos, isso para mim é uma tradição. É você ter menos tempo de santo que eu, ou não ser nem Òmó Orisá, e ir te pedir a benção. Eu peço e estou falando com seu òrisà. Então, devemos respeito a todos e os mais novos são ensinadas assim. Ouvir, observar, aprender e ensinar. Elas nos ensinam muito. (Ékèdji D'Oxumaré).*

*Aqui é um aprender/ensinar desde pequeno, para ter responsabilidades, mas respeitando sempre a hierarquia [...] estimulamos a que participem mesmo. Só não estando mesmo quando há funções para pai de santo, ékèdjìs, para quem não for. [...] porque um dia eles vão precisar ensinar, mas de um outro papel que não esse. (Dofona D'Osun).*

*Saiba ser um bom ìyàwó, para ser um bom egbome. Eduque seus filhos e netos da mesma forma, a que o mais velho fala, eu devo ouvir. Devo olhar e aprender. (Babá D'Ogum).*

*A aprendizagem é dos mais velhos e mais novos, feita e aprendida. Então olha, é uma via de mão dupla que vem da ancestralidade. (Babá D'Ogum).*

As participações nas atividades do terreiro englobam-se de forma diversificada e imprescindível. Tais atividades, geralmente ligadas às funções, são definidas pela participação enquanto filho de santo. Os ensinamentos são passados de forma gradativa, destacando-se assim que mesmo tendo a iniciação e representando seus cargos, as crianças ainda são vistas em suas particularidades:

*Vejo as crianças como árvores, para crescerem bem precisam ser cuidadas, podadas, adubadas. Então um zelador e zeladora no preparo daquelas crianças que está sendo germinada dentro de uma casa de santo, precisam ser adubadas com palavras direcionadas, de apoio, que remetam ao cuidado, de “vamos seguir”, “vamos respeitar e não ser intolerantes”. Elas precisam de exemplos. (Babá D'Ogum).*

*No asé tem que ter responsabilidade e respeito, não é só brincar. Para elas aprenderem tem que ir com os mais velhos. Tem que escutar o irmão. Só se sabe no futuro, se a gente participar no passado. Mas ninguém é obrigado a nada aqui, eles estão aqui por amor mesmo. (Dofona D'Osun).*

Refletir sobre esses processos de aprendizagem nos terreiros é remeter-se aos processos de reconhecimento de tradições e de afirmação da ancestralidade, de forma inseparável.

*Mesmo a nossa religião tendo a oralidade como maior relação de ensino e de aprender, as crianças ainda tem muita vergonha de falar, até os que já são “maiores”. Vemos na dança um meio pelo qual isso pode acontecer sem deixá-los constrangidos. Pela dança eles falam pouco, mas se expressão muito. (Dofona D'Osun).*

Aqui podemos identificar que, da mesma forma que o *òrisà* não consegue se expressar pela fala e usa um corpo para se manifestar, os cuidadores do projeto compreendem a dança como possibilidade de expressão pelo corpo, considerando a dificuldade de falar das crianças.

*A dança é algo que tem que ser ensinado, então buscamos esse caminho para que fosse um carro chefe para o projeto. Não estamos saindo da tradição e nem inventando, estamos adaptando. (Ékèdji D'Oxumaré).*

Pensar na oralidade neste momento é pensar não só nas histórias contadas pelos mais velhos, mas em toda a relação das heranças e histórias que são contadas através da oralidade na dança e nas cantigas. Verdadeiras formas de ressignificar a ancestralidade, a memória e a identidade.

A dança, o toque e as rezas são exemplos desse “observar, aprender e agir/reproduzir”, demonstrando-se a ligação entre o sistema cíclico de aprendizagem, e de certa forma dependente.

A exemplo dessa afirmação, trago a imagem de uma das observações e diálogos no campo de pesquisa (figura 2).

Após a atividade dialogada com as crianças, fui convidada a ficar para uma determinada função no terreiro. Durante a mesma, faltava um ogã para tocar o “Lé” (atabaque menor). Imediatamente um dos *Erês* saiu da roda e foi tocar o instrumento. Me chamou bastante atenção a alegria e a destreza com que tocava, além de ser uma menina. Culturalmente as mulheres não tocam nos atabaques, mas não se aplica a todas as casas. Após o intervalo o *Erê* que estava tocando se deslocou até mim e iniciamos um diálogo:

Erê: Viu, tia! (Referindo-se à cena descrita)

Eu: Vi sim, parabéns! Olha, desde pequena sempre tive vontade de tocar também, mas ninguém nunca deixou ou me ensinou.

Erê: É, aqui ninguém nunca me ensinou, também. Eu ficava olhando, percebendo, sentindo e aos poucos foram deixando. (NOTAS DE DIÁRIO DE CAMPO, 26/11/2016).



Figura 2: *Erê* do projeto “ERÊ YÁ L'OMI” tocando o “Lé” durante um dia de função. Fonte: arquivo pessoal.

Além da tradição enquanto ensinamento e doutrina, há uma relação muito íntima quanto a tradição familiar, corroborando a afirmação de Lisboa *et al* (2007) de que a transmissão de valores culturais intergeracional permite preservar a identidade de uma família através de um legado estruturante de rituais e mitos.

*[...] a maioria são filhos de pessoas da casa, então é uma tradição. Eu sou mãe, sou avó, sou mãe ékèdjì [...] (Ékèdjì D'Oxumaré).*

A configuração hierárquica da religião coloca sobre a ponta o pai ou mãe de santo, sendo denominado a partir de cada nação e seguimento.

*Nós damos continuidade à nossa família material, reforçando a nossa família espiritual. Cuidando do meio ambiente, cuidando de nós e dos outros. (Babá D'Ogum).*

É uma estrutura familiar que é tecida por diferentes figuras e em diferentes elos de parentesco carnal e/ou espiritual. Reforçando-se, que a trajetória intergeracional é constante nas relações de ensino, aprendizagem e convivências no terreiro.

### c) **RESISTÊNCIA**

*Resistir para existir:* tomaremos tal afirmativa como ponto de partida para analisar o que os adultos apontam como “futuro da religião, futuro da sociedade”, fatores que transcendem o terreiro e motivam a criação de projetos com viés de cidadania, ainda que demarcado pela tradição e pela ancestralidade.

Para tanto, torna-se necessário compreender os terreiros como focos de resistência cultural negra e como polos de difusão de informações e trocas de saberes cuja vida social, atividades socioeconômicas, políticas e culturais referem-se a cultos afro-brasileiros (LEITE, 2006).

Segundo Silva (2007a), há séculos esses espaços são considerados importantes para a inclusão de grupos historicamente excluídos, de acolhimento e de aconselhamento. As práticas ritualísticas e as relações interpessoais que são estabelecidas nestes espaços possibilitam as trocas afetivas, a produção de conhecimento e o cuidado com seus adeptos, se estendendo a todos aqueles que os procuram.

*E assim, eu, Bâbálórișà de Ogum, descendente de ancestrais, de òrisà faço essa trajetória com as minhas crianças, e com as crianças da comunidade, devido eu viver e vivenciar um sofrimento nosso, povos de terreiro de matrizes africanas. Nossos ancestrais já fizeram muito por todo o mundo, agora nós estamos fazendo, e amanhã quem fará são nossos jovens. Então, que comece de agora pois temos tido esse trabalho pensando na evolução do mundo. (Babá D'Ogum).*

Rocha (2015) em um trabalho intitulado “Antirracismo, negritude e universalismo em pele negra, máscaras brancas de Frantz Fanon” nos aponta que o racismo, consequentemente a opressão e a repressão a que os negros estavam impostos no período colonial, alia-se às barreiras econômicas como forma de garantir os privilégios das elites e a desvalorização dos negros, sendo os negros considerados a base da pirâmide social, o trabalho braçal e o estereótipo de renegados.

Ainda que considerados como a base da pirâmide social, fazendo “parte da dominação colonial desconsiderar que o negro possui cultura, civilização e um longo passado histórico” (ROCHA, 2015, p 114), os negros tiveram papel significativo na formação da sociedade brasileira, principalmente quando se evidencia os legados contracoloniais nos campos religiosos, artísticos e linguísticos.

Levando em conta os aspectos históricos da formação da sociedade brasileira, somos remetidos à presença dos negros no Brasil na condição de escravos, de indivíduos oriundos da África, que trouxeram, vinculado a seus infortúnios, um acervo cultural que, transformado em resistência e submetido às adaptações necessárias, sobreviveu até os nossos dias, constituindo-se em elemento de identidade negra, reivindicando, principalmente, por segmentos elaboradores de uma postura definida como “negritude”, que valoriza sobretudo a vertente africana (SODRÉ, 2006, p 106 *apud* PIRES, 2008 s/n).

A negritude está relacionada então à simbologia da ancestralidade, pensamentos, sonhos, crenças, tradições e costumes das matrizes africanas, que nasce como reação à colonização (ROCHA, 2015). A identidade negra fundamenta-se na reconstrução da história, da cultura, das crenças e valores suprimidos durante este período e perpetuando-se até os dias atuais, como fruto de um processo cultural e social.

As Tradições de Matriz Africana, incluindo os terreiros, ao tempo que possibilitam um olhar sobre o legado dos negros, resgatam ou mantêm as tradições, enfrentando, mas também remembering o estigma social que se reverbera aos afrodescendentes e manifestações que refletem sobre o contexto social, cultural e indenitário a que estão relacionadas.

Hall (2006) ao falar sobre o hibridismo e o sincretismo, nos aponta o fato de que a “dupla consciência” implica em custos e perigos. Ampliando esse olhar, torna-se possível entender que além de ressignificações e resistências em que esse processo é feito, ainda há um processo truncado onde essa identidade está coligada a uma memória de “colonização”.

Resistir diante desse panorama é tomar uma identidade pessoal e coletiva, perpassada por memórias sociais. Resistir no terreiro está implícito na conjuntura do projeto das crianças e é retratado a partir de algumas instâncias que envolvem não só seu espaço físico, mas toma o território e as relações com a cidadania como formas de embate.

*Já se passou do tempo em que bastava ser só do “santo”, hoje em dia é preciso estudar lá fora, conhecer nossos direitos. (Dofona D’Osun).*

A relação de vulnerabilidade do território é trazida de forma bastante delicada, mas sempre reforçada nas falas.

*Aqui é muito complicado, é um território com poucas coisas boas e muitos caminhos difíceis. Pai leva eles nos eventos lá fora para poderem ver outras coisas. (Dofona D’Osun).*

*Imagina aqui uma comunidade pequena, que tem esses homens e as crianças viverem só nesse mundo? Não adianta ser candomblecista sem ter essa visão lá de fora. Tem que saber que “eu posso viajar, posso ter um bom trabalho, uma boa faculdade”. Por causa disso tudo o projeto se preocupa em manter a tradição e os ensinamentos. Tem isso também de levar lá para fora, participar e levar a apresentação para outros lugares, eles conhecerem novas pessoas. Eles poderem ser da religião e serem cidadãos. (Ékèdji D’Oxumaré).*

Dentro das ações realizadas “lá fora” encontram-se, além das apresentações de dança com o projeto (Figuras 3 e 4), a participação em eventos (Figuras 5 e 6) como descrito pelo Baba D’ Ogum:

*Busco sempre leva-los para outros espaços, mostrar que o mundo não só isso aqui. Eu levo para as rodas de conversa, para a câmera nos eventos que tem lá. Mostrar que ser do santo não é só colocar a roupa e vir para roda, é ser consciente de muitas coisas de nossos povos e que eles são o futuro e precisam ver isso. (Baba D’ Ogum).*





Figura 3: apresentação externa.

Fonte: <https://www.facebook.com/ileasetogumlomimefon?fref=ts>.



Figura 4: apresentação externa do projeto.

Fonte: <https://www.facebook.com/ileasetogumlomimefon?fref=ts>.





Figura 5: evento na câmara municipal pelos 103 anos da umbanda no Brasil.  
Fonte: <https://www.facebook.com/ileasetogumlomimefon?fref=ts>



Figura 6: evento pela intolerância em São Gonçalo.  
Fonte: <https://www.facebook.com/ileasetogumlomimefon?fref=ts>.

Destaca-se ainda a relação com o ensino nas escolas:

*Antigamente os pais de santo não tinha estudo. Meu pai era ótimo umbandista, mas não sabia uma letra, não sabia escrever o próprio nome, mas quando falava parecia um advogado. E isso é coisa espiritual. A faculdade da vida vem lá de cima, mas aqui também precisamos mostra para a criança que hoje isso só não basta. (Ékèdjì D'Oxumaré).*

*Hoje é preciso ter um bom emprego, uma boa faculdade, sem esquecer os compromissos pelos quais foi escolhido, não por nós, mas pelos òrisà. Nós não escolhemos nada, só temos a honra de sermos escolhidos. Mas estudar é necessário! (...) Aqui priorizamos muito isso, só participa das funções quem está bem na escola, se tiver alguma dificuldade estamos aqui para ajudar. (Dofona D'Osun).*

*Eu lembro dos meus mais velhos falarem “meu filho, aqui você aprendeu a oralidade, o respeito e hierarquia. Você agora está apto a continuar sua caminhada lá fora também. A casa de candomblé hoje precisa estudar lá fora para manter nossa tradição, precisa estudar lá fora para dizer que somos cidadãos, precisa estudar lá fora para ter cidadania”. (Babá D’Ogum).*

Tais afirmativas vão ao encontro da Lei 10.639, instituída em 2003 e que determina a obrigatoriedade do ensino de História e Arte Afro-Brasileira em todos os segmentos da educação, desde a Educação Básica até o Ensino Superior. As falas demonstram ver por meio da educação formal um caminho importante para o conhecimento, mas respeitando os valores da tradição.

Assim, podemos entender as falas e pretensões do projeto em seu cunho integral:

*Esse projeto tem na pauta os princípios de educação, saúde, desenvolvimento social, integrando a sociedade e a vivência- a cidadania, a cultura, a tradição. É assim: a educação está na escola, nos ensinamentos das coisas daqui e que de certa forma também integrando a cidadania. A saúde é isso, eu preciso estar bem para cuidar também, aqui nós cuidamos e acolhemos. Os de fora e os de dentro. Então meu psicológico tem que estar bem, se ele desestrutura, a fisiologia desestrutura junto. A doença corre o corpo e a alma, isso que tenho visto na pratica. Eu tenho que saber a tal erva para isso.... Ah, então assim também entramos com o objetivo da sustentabilidade e do meio ambiente já que utilizamos e cuidamos dele. Além disso, somos o povo que alimenta. [...] Tem essa questão de enfrentamento religioso e intolerante também, levamos lá para fora o que tem nosso aqui. Então através das apresentações da dança buscamos que as crianças aprendam como se dança, mostrem como a dança e como os òrisàs são lindos, levem nossa cultura e ao mesmo tempo, quando dançam é uma forma de louvar o sagrado. É assim, eu danço eu estou louvando, estou me movimentando, trazendo o que está oprimido para fora. (Babá D’Ogum).*

Podemos entender então que o objetivo do projeto está na interação e o desenvolvimento dos jovens com o contexto da re(x)istência, buscando manter a vertente de patrimônio material e imaterial, cuidado, defesa e participação dos povos de terreiro de matrizes africanas. Para tanto usa a dança e a performance das histórias dos òrisàs participando de eventos externos e internos, em parceria com outros dispositivos.

## **6.2 Infância de terreiro: nada sobre nós, sem nós.**

Compreendendo que as crianças, *Erês*, têm papel fundamental para a origem e oferta do projeto em estudo, além de serem protagonistas para as transmissões

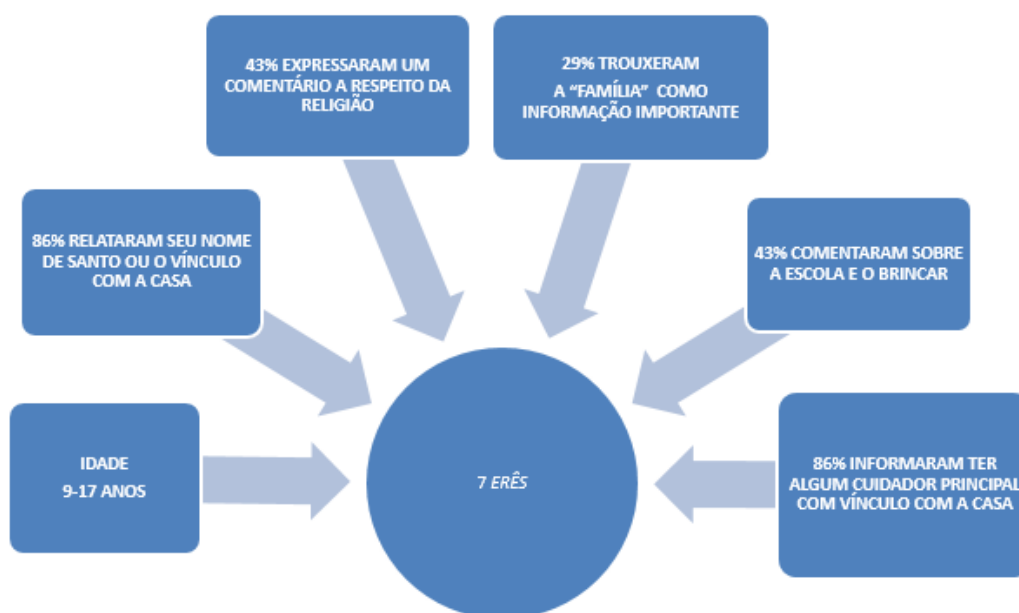
intergeracionais; buscou-se entender, a partir de suas opiniões e frases chaves, os fatores inerentes ao “ser criança de terreiro”. Ao mesmo tempo, proporcionaram-se condições que pudessem dialogar sobre as temáticas trazidas pelos adultos e que acompanham o objetivo da pesquisa.

### a) QUEM SOU EU?

A primeira pergunta realizada tinha como intuito conhecer melhor os *Erês* que estavam participando da atividade, era uma forma de apresentação. A única orientação dada foi de que fingissem estar conversando com alguém ou utilizando uma rede social, fazendo uma espécie de “quem sou”, mas articulado a “o que acho importante sobre mim e acredito que as pessoas devam saber? ”.

As respostas foram postas em papéis, a princípios brancos, e após cada um preencher deu-se início a leitura dos mesmos, o que foi facilitando o diálogo e a interação, ao mesmo tempo em que criávamos uma atividade visual.

A partir do esquema 2 torna-se possível apresentar um quadro geral sobre as informações que surgiram desta primeira pergunta:



Esquema 2: quadro geral das respostas a “Quem sou eu?”

As informações apresentam-se combinadas, e não individualizadas, para que seja possível entender os *Erês* enquanto grupo, mesmo que composto de individualidades.

Entende-se que os números se expressam de forma significativa diante das respostas e da relevância de suas temáticas para a pesquisa.

Segundo o Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA, Lei 8.069 homologada em 1990, é considerado “criança” o cidadão que tem até 12 anos incompletos e adolescentes os com idade entre 12 e 18 anos. Assim, configuramos nossos *Erês* nos dois grupos, uma vez que as faixas de idade variaram entre 9 e 17 anos. Para o terreiro, entretanto, essa diferenciação não existe, sendo todos chamados de *Erês*.

Torna-se relevante ressaltar a idade, visto que 43% comentaram sobre a escola e o brincar. Todos os *Erês* estão na escola, sendo esse um requisito apontado pelos adultos como parte importante para que possam estar envolvidos nas atividades do barracão. O brincar é tido como próprio da criança, e foi mencionado apenas pelos mais novos.

*Eu gosto de estudar, e minha vida é assim, aqui. Gosto de andar de bicicleta. (Erê do projeto).*

O *aqui* retratado faz alusão ao terreiro. 86% dos *Erês* revelaram seu nome de santo ou o vínculo que tem com a casa. Tais informações vão ao encontro das relações de identidade cultural e pertencimento, uma vez que expressam o simbolismo sobre os adeptos da religião e sua vinculação com o terreiro.

Hall (2001) afirma que o conceito de identidade cultural está vinculado, também, a um sentimento de pertencimento a uma comunidade ou território. Pollak (1989) acrescenta, incluindo também sua relação com a memória, como fator importante dessa construção.

As memórias também se fazem presentes como reflexos do período colonizador, sendo expressa, *a priori*, por 43% dos *Erês*:

*Eu, um jovem que procura ser respeitado, tolerado pela sociedade, quero andar na rua com o meu branco e minhas guias, sem se sentir oprimido pela sociedade preconceituosa (Erê do projeto).*

*Dentro do terreiro eu vivencio muitas coisas boas, que faz com que eu seja uma pessoa melhor. Muitas vezes sou ensinada a ter educação, e respeito às religiões alheias. E fora do terreiro eu acabo sendo um pouco fechada quando o assunto é RELIGIÃO, porque as pessoas acham que apenas a religião (delas) é válida, e é claro que eu não concordo. Hoje faço parte de um grupo de dança referente a minha religião e a cada apresentação eu quero que as pessoas entendam e respeitem a cada passo meu, porque sou coberta de asé e exijo respeito. (Erê do projeto).*

[...] *faço parte do "Projeto Cultural Ere Yó L'ome", sou do Ilê Asé T'Ogun Lomi Efon, filho de Bábálórià Jorge #PAZ E exijo respeito pela minha religião. (Erê do projeto).*

Se por um lado esse tipo de violência está ligado à escravidão e a toda essa memória social, hoje encontramos um forte apoio da propagação e influência das religiões neopentecostais. Os neopentecostais acreditam que é preciso eliminar a presença e a ação do demônio no mundo, tendo como característica classificar as outras denominações religiosas como pouco engajadas nessa batalha, ou até mesmo como espaços privilegiados da ação dos demônios, os quais se *disfarçariam* em divindades cultuadas nesses sistemas (SILVA, 2007b).

Tais relações com as religiões de matrizes africanas se dão a partir das concepções de que as divindades cultuadas pelos povos de santo na verdade se tratam de demônios, principalmente aos povos de rua (exus e pombo giras), eguns, as incorporações, as acusações de feitiçaria e falsa medicina, e o uso de animais em algumas das religiões, como o candomblé.

Buscando entender a natureza e a extensão dos casos de ataques neopentecostais às religiões afro-brasileiras, Silva (2007b) classificou os atos como:

1. Ataques feitos no âmbito dos cultos das igrejas neopentecostais e em seus meios de divulgação e proselitismo;
  2. Agressões físicas *in loco* contra terreiros e seus membros;
  3. Ataques às cerimônias religiosas afro-brasileiras realizadas em locais públicos ou aos símbolos destas religiões existentes em tais espaços;
  4. Ataques a outros símbolos da herança africana no Brasil que tenham alguma relação com as religiões afro-brasileiras;
  5. Ataques decorrentes das alianças entre igrejas e políticos evangélicos e, finalmente,
  6. As reações públicas (políticas e judiciais) dos adeptos das religiões afro-brasileiras.
- (SILVA, 2007b, p 216).

Nota-se que o terreiro também é trazido como forma de aprendizagem. Os *Erês* demonstram o projeto e suas ações como formas de resistência frente as questões de intolerância. O terreiro então é retratado e reafirmado como local privilegiado de cuidado inerente à tradição.

A tradição a partir desses primeiros dados é reforçada pela presença dos *òrisàs*, da dança, do respeito e da educação. Ressalta-se que dos sete *Erês* acompanhados apenas um não foi iniciado na religião, processo pelo qual também descrevemos um caminho frente à resistência e que possibilita adentrar a hierarquia de forma mais participativa.

Refletindo sobre essas questões, torna-se possível analisar as questões referentes à “família” em 29% das respostas. A “família” aqui mencionada é a de santo – e em muitos casos coincide com a sanguínea - o que durante o diálogo pode ser melhor entendida.

*[...]eu amo a minha religião porque aqui eu encontrei a família que lá fora eu não tinha. [...]minha família é tudo pra mim, é minha vida, que é a minha família dentro do terreiro, aqui eu fiz amigos que eu quero levar a minha vida toda. (Erê do projeto)*

No presente terreiro todos os *Erês* têm algum vínculo com a casa, seja espiritual ou sanguíneo, sendo que 86% relataram terem algum cuidador principal com vínculo próximo a casa. Enquanto dialogávamos sobre o assunto um dos *Eerês* concluiu:

*... mas aqui é tudo família, quem não é irmão de santo é tio, se não é primo de sangue. É tudo família! (Erê do projeto)*

## **b) MINHA VIDA NO TERREIRO**

A segunda pergunta elaborada pelo roteiro tinha como objetivo entender o que era ser criança de terreiro. Com toda simbologia inerente ao tempo nessas religiões, me foi indagado se não seria melhor entender antes o que era para eles “o terreiro”. Assim, notou-se que o melhor caminho seria entender o que é a “minha vida no terreiro...”.

Das respostas obtidas destacam-se além de ações práticas, os ensinamentos da religião:

*Minha vida no terreiro é um grande aprendizado, aprendemos a ver o ser humano por dentro, respeitar a natureza, amar e respeitar o próximo. O importante é ter caráter e dignidade. (Erê do projeto)*

*Minha vida no terreiro é muito boa, pois dentro dele eu aprendi a valorizar mais a natureza e aqui eu tenho muita responsabilidade, adoro dar defumador, a cultuar os òrisàs, estar em um solo de Candomblé cantando e festejando aquela entidade ou òrisà. Eu adoro dar de comer as entidades e etc. (Erê do projeto). (Figura 7)*

*Eu no terreiro faço diversas coisas. (Erê do projeto)*

*Eu lavo, limpo porque nada melhor que um terreiro limpo. (ambiente limpo). (Erê do projeto)*

*Eu danço, brinco e sou feliz porque mesmo tendo que ter um certo sigilo e respeito com o que aqui nós fazemos (que não pode ser falado) sempre tem aquele momento de*

*brincadeira entre todos, amo dançar minhas cantigas e cantá-las, pois isso me deixa feliz. (Erê do projeto)*

*Minha vida no terreiro eu gosto de dançar minhas cantigas, meus ensaios, de que eu estou participando. (Erê do projeto)*

*Minha vida no terreiro é super legal, aqui eu aprendi a cuidar, amar e respeitar. Eu gosto de tudo e de todos aqui no meu terreiro, eu sou uma pessoa feliz por saber que aqui eu tenho uma família para me apoiar, e que está comigo a todo momento. (Erê do projeto)*

E durante a conversa faziam “brincadeiras” que demonstravam a participação delas em algumas dessas atividades, explicando melhor o que eram suas funções:

*Gosto mesmo é de fazer uns ebós, matar as galinhas... (Erê do projeto)*

*Tocar atabaque! (Erê do projeto). (Figura 8)*

Relembramos Caputo (2007) ao afirmar que a participação das crianças nas atividades do terreiro se dá como modo de preparo para que, no tempo adequado, possam tomar posse de seus cargos na hierarquia do culto, ao mesmo tempo em que possibilitam participar de outras funções que advêm com a posição que tomam com isso.

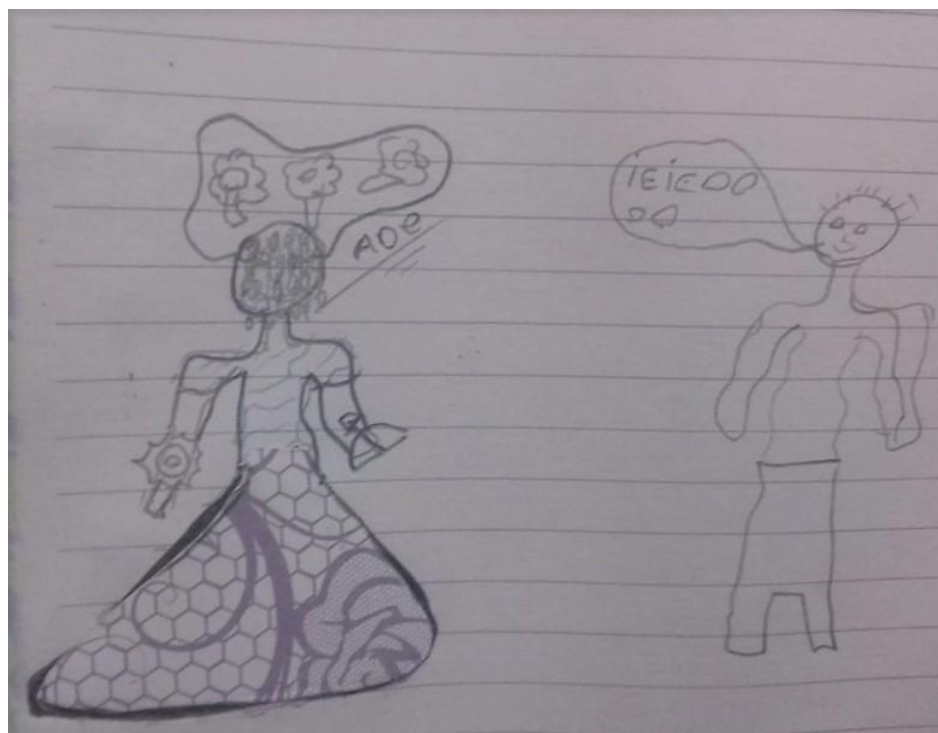


Figura 7: *Erê* se desenhou e desenhou osun, colocando sua saudação. Fonte: arquivo pessoal.



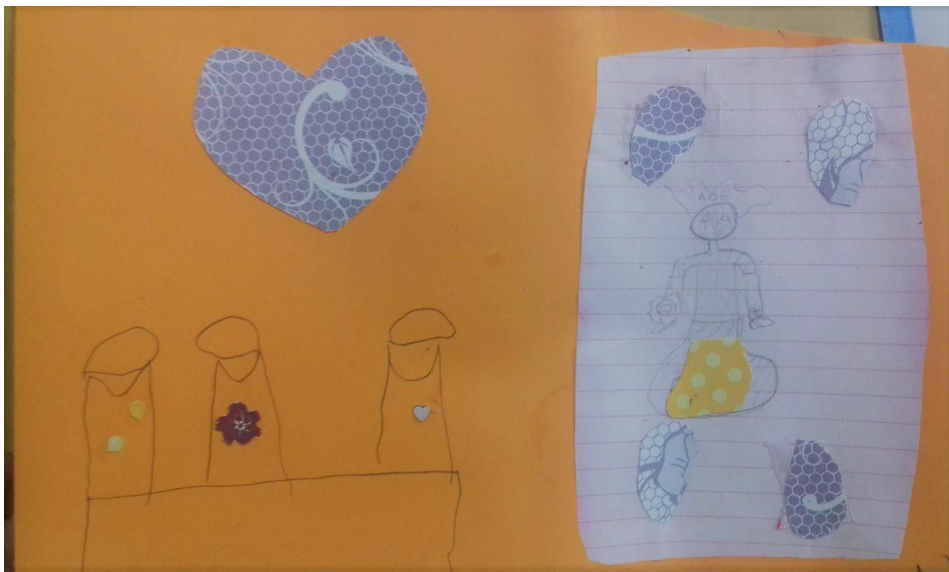


Figura 8: *Erê* desenhou os atabaques e a si. Fonte: arquivo pessoal.

Ao mesmo tempo em que se entrosavam, realizavam comentários quanto o “saber e executar”:

Na discussão sobre “Minha Vida no Terreiro”, um *Erê* disse:

Eu gosto de *dançar*.

Enquanto uns riam, outros falavam:

*Tudo bem, ela disse que gosta, ela não disse que sabe!* (NOTA DE DIÁRIO DE CAMPO, 26/11/2016).

Aproveitei o momento para perguntar então quem seria, ou quais seriam, as pessoas responsáveis por ensinar as danças, as cantigas, as rezas, na perspectiva delas. Encontramos respostas muito parecidas as já trazidas pelos adultos:

*Quem ensina são os mais velhos, o Erê, mas também aprendemos juntos. Ficamos olhando, participando, falando um para o outro. (Erê do projeto).*

Evidencia-se assim uma troca de ensinamentos e aprendizagem, mas tendo na figura do mais velho o respeito enquanto à hierarquia. Mas se a criança também é feita e tem o mesmo tempo de santo, ou mais, prevalece a hierarquia do sagrado ou a de caráter social? Questão também levantada por Kramer (2000, p.155 *apud* CAPUTO, 2007, p. 96) sobre a necessidade de repensarmos a infância: “Como deixar de ser in-fan (aquele que não fala), como adquirir voz e poder”?



Entendendo que compreender a opinião das crianças para esse questionamento torna-se parte fundamental para a compreensão das dinâmicas intergeracionais no terreiro, seguimos para a nossa terceira pergunta.

### c) CRIANÇA NO TERREIRO

A atividade dialogada segue, então, para a pergunta “Como é, então, ser criança (ou jovem) de terreiro NO TERREIRO?”.

As relações de responsabilidade são logo evidenciadas:

*Ser jovem de terreiro é ter responsabilidade como adulto e saber brincar na hora certa e saber respeitar os adultos e também saber se defender a si e aos irmãos. (Erê do projeto).*

*Ser jovem de terreiro é como todos, carregar uma responsabilidade que você tem que ter muito grande [...] e a hora de brincar, e a hora de se concentrar nas funções. (Erê do projeto).*

Assim corroboramos com Caputo (2012), ao afirmar que

As crianças estão misturadas aos adultos nos terreiros. Devem, sim, muito respeito aos mais velhos, mas são igualmente respeitadas por eles. No terreiro, é o tempo que a pessoa tem de iniciado que conta. A antiguidade iniciática é superior à idade civil. Por exemplo, se um adulto chega ao terreiro para começar a aprender a religião, uma criança já iniciada pode perfeitamente ser responsável por lhes passar os ensinamentos (CAPUTO, 2012, p.72).

Ao mesmo tempo, o fator social também aparece como ponto importante:

*Ser uma criança de terreiro é uma responsabilidade imensa, pois temos que fazer nossas coisas aqui dentro e lá fora, temos que estudar, mas é uma coisa que eu adoro. Asé, Asé e Asé!”. (Erê do projeto).*

*Os adultos têm mais responsabilidade. Não que jovens e crianças não tenham, temos sim, só que o adulto além deles ter responsabilidade com o terreiro, tem com nós jovens. (Erê do projeto).*

Buscando compreender as particularidades do “lá fora” e do “ser exemplo” para a criança, chegamos a nossa quarta questão.

#### **d) CRIANÇA DE TERREIRO FORA DO TERREIRO**

Ao serem questionados sobre como é ser criança de terreiro FORA DO TERREIRO a intolerância religiosa é trazida em quase todas as escritas:

*Fora do terreiro tive que descobrir os verdadeiros amigos e vi que tenho que lutar pela minha religião. (Erê do projeto).*

*Ser criança de terreiro fora do terreiro é saber lidar com as pessoas e amigos, porque quando contei para os meus amigos que eu era espírita muitos deles viraram as costas para mim e até hoje implicam, mas eu não ligo e não vou mudar minha religião por causa de ninguém. Eu também pude ver quem são os amigos verdadeiros, muitos que diziam ser meu amigo hoje não falam mais comigo, mas eu não me importo, o que eles falam só me fortalece a conhecer mais a minha religião. (Erê do projeto).*

*Ser uma criança de terreiro fora do terreiro no começo foi difícil, porque muitas pessoas que diziam ser meus amigos me desprezaram, me chamaram de macumbeiro e só faltaram pôr a mão na minha cabeça e começa a orar, eu tinha medo de sair na rua caracterizado, porque as pessoas me mandavam piadinha, quando eu passava saiam da rua. Mas hoje, eu participando de muitas palestras, eu vou de branco e se alguém vim de graça eu vou reagir e lutar até o fim. (Erê do projeto).*

Os Erês têm na escola um território importante, sendo citados por eles:

*(Ser criança de terreiro fora do terreiro) É fazer uma apresentação escolar referente à minha religião e as pessoas agirem com maldade, as pessoas falam para procurar Deus. Gente, eu não só procuro Deus, mas vivo com ele e tudo que vem dele, porque òrisá é isso, é tudo base do que Deus criou, as pessoas te julgam e te atiram pedras às vezes só por você estar de branco e me pergunto 'cadê Deus no coração dessas pessoas?'. Muitas vezes fui julgado sem elas saberem o que é a minha religião e isso é muito triste, mas tenho fé em Deus e nos meus òrisàs que isso vai mudar e eu vou ser respeitado independente da minha religião. (Erê do projeto).*

*Olha, na escola eu já passei de tudo um pouco. Aqui a maioria já passou mal por conta do santo<sup>15</sup>, então a professora ia lá na sala do lado e chamava um de nós para ajudar. Ao mesmo tempo, algumas pessoas só faltavam querer me orar. (Erê do projeto).*

*Eu lembro muito bem de quando tinha acabado de dar minha obrigação de três anos, ia para a escola todo paramentado, de quelê... um menino todo dia ficava jogando bolinhas de papel em mim, ficava implicando. E antes de me ver assim, não era algo que ele fazia. Eu aturei calado, não podia me estressar ou fazer nada. Você sabe que não pode! E aí quando tirei o quelê eu fui resolver isso. Eu só pedi para que ele não fizesse isso mais, eu não era lixeira e como ele eu queria respeito também. Acho que ele esperava outra atitude, mas parou. (Erê do projeto).*

---

<sup>15</sup> Antes de ser iniciado, alguns adeptos da religião podem bolar (uma espécie de desmaio onde a divindade se aproxima e o corpo da pessoa não está preparada para a energia). O que indica, geralmente, o pedido da entidade para que se passe pelo processo de iniciação.

*Acho que todo mundo passa um pouco por isso, mas pior que falarem é ficarem olhando. Tem olhares que matam! (Erê do projeto).*

Identificamos nas falas acima a forte presença de estigma, preconceito e intolerância, praticados já desde a infância, por outras crianças da convivência diária dos *Erês*.

Caputo (2012) destaca que, diante das pressões que as crianças e adolescentes de religiões de matrizes africanas sofrem por parte da sociedade, principalmente na escola, os caminhos adotados por elas é o silêncio.

A autora ainda reforça que

Nos terreiros, as crianças e os adolescentes sentem orgulho de sua fé, são tratados com respeito, recebem cargos como adultos na hierarquia do culto e aprendem, entre outras coisas, um vocabulário imenso em yorubá. Já na escola, eles escondem a fé e inventam formas de invisibilidade para não serem discriminados (CAPUTO, 2012, p.186).

Durante o diálogo acerca da intolerância, começamos a direcionar a atividade para as formas de enfrentamento: se há e quais são as formas de enfrentamento. Quase em senso comum responderam que o respeito é um caminho, o silêncio e pedido (a seres superiores) para que isso pudesse ser resolvido, e a demonstração do que era a religião, seriam caminhos. A exemplo de ações práticas do que estavam falando, citam o projeto do qual participam e as ações integradas a ele.

#### **e) PROJETO ERÊ YÁ L'OMI**

Indagados sobre o que seria então o projeto, responderam que era na verdade uma forma de aprender e ensinar. Aprender, pois conheciam novas pessoas, conheciam as danças, e outras características, de outros *òrisàs*, diferentes dos que foram iniciados e são donos de sua cabeça<sup>16</sup>. Além disso, citam o fato de conhecerem locais que não conheciam. Têm no ensinar um “novo olhar sobre a religião”.

Perguntados sobre como colocar isso no mural de imagens e textos que estavam criando (atividade dialogada), optaram por colocar então o que seria a força do projeto, o

---

<sup>16</sup> Cada pessoa é iniciada para um *òrisà* que representam características muito distintas entre, desde a dança, o culto, as cores, as saudações. Destaca-se que mesmo duas pessoas sendo iniciadas para um determinado *òrisà*, não significa se tratar do mesmo ou que seu culto e cores serão feitos da mesma maneira. A feitura implica também nos caminhos do *òrisà* e em seu adjunto, *òrisà* que acompanha o dono da cabeça.

asé. Bem grande ele surge no meio e em seu entorno, como descrito por eles “o projeto é tudo isso que falamos e desejamos”. Assim um compilado de palavras tomou conta do papel, rodeado pelas mãos que eram desenhadas como forma de enfatizar a quem pertencia aquelas declarações (Figuras 9 e 10).



Figura 9: Erês durante a atividade. Fonte: arquivo pessoal.



Figura 10: Finalização para a pergunta sobre o PROJETO ERÊ YÁ L'OMI.

### **6.3 Terapia Ocupacional Social: ocupação e cotidiano, caminhos de atuação com comunidade tradicionais.**

A Resolução COFFITO nº 383, de 2010, define as competências do terapeuta ocupacional nos Contextos Sociais, e dá outras providências, considerando que dentre seus objetivos fundamentais encontram-se a promoção social de pessoas, famílias, grupos e populações tendo como base para a sua prática princípios éticos profissionais, e a Declaração Universal dos Direitos Humanos em consonância com a Política Nacional de Direitos Humanos vigente.

De acordo com a Resolução, o terapeuta ocupacional no campo social tem sua atuação pautada na compreensão de hábitos, de costumes, de tradições, da diversidade, de modos de realização da vida cotidiana, de atividades da vida diária e da vida prática, de trabalho, de lazer, de saberes e conhecimentos, de história da vida ocupacional, comunicacional e expressiva de pessoas e coletivos; tendo um compromisso ético e político diante da heterogeneidade das populações, como raça/etnia, modos de viver, religiosidade, ciclo e trajetórias de vida e história coletiva.

França, Queiroz e Bezerra (2016) afirmam que a Terapia Ocupacional Social incorporou-se ao estudo de categorias como cultura, conflito social, exclusão e marginalização, cidadania, políticas públicas, dentre outras, e passou a desenvolver, na área, recursos teóricos e metodológicos próprios. Dentre eles, destaca-se para essa pesquisa, a constituição de processos de reconhecimento e implementação do caráter universal dos direitos sociais.

A partir deste conhecimento, possibilita-se compreender a atuação da Terapia Ocupacional Social com Povos e Comunidades Tradicionais - PCT. Segundo Costa (2012), esta atuação, em recorte específico, deve se dar através das reflexões e práticas que se apoiam nas lutas sociais pela garantia de direitos, sendo necessária a participação e discussão sobre esses povos e comunidades buscando construir e consolidar, em seu arcabouço profissional, a ocupação como direito social.

Assim, o trabalho do terapeuta ocupacional social com povos e comunidades tradicionais parte do princípio de que a ocupação, entendida como direito social, é aquela que, coletivamente, significa e produz significado social (COSTA, 2012, p. 44)

Sabendo das particularidades desses povos e comunidades, pode-se apontar que as ocupações tradicionais, nesta pesquisa, retratam-se a partir das funções e aprendizados

pautados na tradição e nos processos de identidade. Tanto para os adultos, como para as crianças.

Nos terreiros, os processos identitários levam seus adeptos a novos modos de articulação entre suas origens e a complexibilidade das relações no mundo, que influenciam em seus modos de ser e agir (FRANÇA, QUEIROZ E BEZERRA, 2016). Na presente pesquisa, o terreiro retrata essa questão diante da luta de direitos e resistência em prol da tradição, da ancestralidade e da cidadania.

Podemos entender assim, com Costa (2012), a equivalência acerca da tradição enquanto constituição de antiguidade e permanência de determinadas práticas coletivas, produzidas e produtoras de identidade comunitária. No entanto, essa “antiguidade” pode estar pautada na necessidade de afirmar a identidades coletivas, desenhando fronteiras entre a comunidade e o de fora, entre a tradição e o que não é tradicional.

Retomamos a Costa (2012), ao afirmar que “[...] o trabalho do terapeuta ocupacional social com povos e comunidades tradicionais parte do princípio de que a ocupação, entendida como direito social, é aquela que, coletivamente, significa e produz significado social.” (p. 44).

Sendo assim, faz sentido afirmar que a Terapia Ocupacional Social estimula o conhecimento e a valorização de realidades culturais específicas, a exemplo dos povos de terreiros, nas quais muitas vezes os sujeitos se encontram em situação de vulnerabilidade, em decorrência de processos de desqualificação social por questões étnicas e raciais (FRANÇA; QUEIROZ; BEZERRA, 2016, p.114).

Para a prática então, deve-se levar em consideração o conhecimento científico e prático da profissão nos processos sociocupacionais, de inclusão, enfrentamento a estigmas, preconceitos e outro processos de exclusão social. Sendo necessário um olhar sobre as práticas ocupacionais e cotidianas (RESOLUÇÃO COFFITO nº 383, 2010).

A tradição e os processos de construção de identidade também se fazem presentes, e únicos, quando relacionados aos seus impactos com/no cotidiano dos povos e comunidades de terreiro de Candomblé. Tendo na relação com os *òrisàs* e das demandas de um processo colonizador, papéis ocupacionais muito específicos, dentro e fora do terreiro, além das relações interpessoais. Intrinsecamente pautados no respeito e no cuidado, mas principalmente de resistência.

Refletindo acerca dos resultados da pesquisa, além das questões de ocupações tradicionais, a forte relação com as questões inerentes a cidadania e a articulação com

diferentes questões, como a saúde e educação. Assim, pode-se pensar em uma atuação na qual Malfitano (2005) denomina de “Campos e núcleos de intervenção no campo social”, onde o campo tem caráter mais geral e interdisciplinar, envolvendo diferentes atores; e os núcleos específicos onde encontram-se a atuação de uma dada área, com um dado profissional, dentro de uma certa especificidade.

Através da figura 11, torna-se possível ter noção de alguns núcleos daquilo que a autora compreende como intervenções no campo social, deixando explícito a incompletude diante da complexidade do mesmo. Este campo de ação prevê uma gama de intervenções, individuais e coletivas, direcionadas para a promoção do direito e da cidadania, e que buscam viabilizar aquilo que o sujeito deseja, necessita e/ou possibilitar a ampliação de vivências e repertórios sócio-culturais para a sua vida (MALFITANO, 2005, p.4).

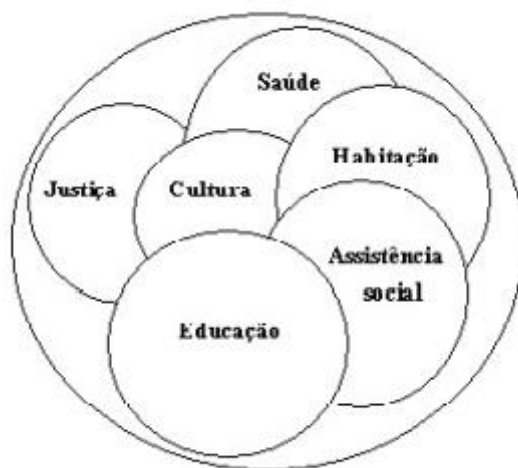


Figura 11: Campo social e núcleos de saberes. Fonte: Malfitano, 2005.

Torna-se importante ressaltar que o presente modelo é baseado na teoria de Bourdieu, e mostra-se limitado ao tentar definir os campos a partir de fronteiras entre si, perdendo de vista a complexidade das sobre-bordas ou das bordas borradas. Além, de não apresentar as questões pertinentes a crenças, a incluir-se a religião, e da espiritualidade como campos que compõem a vida.

A espiritualidade, os valores e crenças estão descritos enquanto fatores do cliente pela *American Occupational Therapy Association - AOTA*, documento que descreve os conceitos centrais que fundamentam a prática da Terapia ocupacional e constrói uma compreensão comum dos princípios básicos e a visão da profissão (AOTA, 2014).

Evidenciando-se assim a importância e influência desses fatores no cotidiano dos sujeitos, principalmente para os povos e comunidades tradicionais.

## 7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os resultados e discussões foram divididos em três capítulos e possibilitaram concluir que a tradição e a ancestralidade, para ambos os grupos, possibilitam a tessitura intergeracional, pois estão intimamente coligadas à re(x)istência e às funções e aprendizagens no terreiro. Neste sentido, o projeto é um investimento evidente e que amplia os cuidados inerentes aos conhecimentos e ensinamentos da religião, para uma visão integral e de seus impactos sobre o cotidiano de seus adeptos, promovendo também a consciência de cidadania.

As violências cometidas com os povos escravizados vindos da África durante a colonização se perpetuam nos dias atuais. As Religiões de Matriz Africana ainda sofrem com a intolerância, a perseguição, o racismo e o preconceito plantados naquele período e cultivados ao longo dos séculos. Os resultados desta pesquisa trazem narrativas e expressões que demonstram formas de re(x)istência e enfrentamento diante de situações em que o “negro” e/ou sua cultura são postos como minoritários ou inferiores.

Questionar a história dita oficial, narrada sob o olhar do colonizador, torna-se importante tanto para os povos que socialmente sofrem e sofreram, como enquanto influência nos meios acadêmicos e científicos. Cavas (2015) descreve os estudos pós-coloniais e contracoloniais, como uma disciplina que contribui para a discussão do interculturalismo, entendido como forma de administrar as diferenças e enfoca a identidade como uma construção histórico social.

Compreender as motivações de intolerância e racismo a que estão sujeitos os negros e suas tradições nos dias atuais é refletir acerca de um passado sem direitos e um futuro impreciso. Essa violência à qual o negro no Brasil esteve, e permanece, submetido não é apenas a da força bruta. Ela é exercida, antes de tudo, pela impiedosa tendência a destruir a identidade do sujeito negro (VILHELA, 2006).

Nos resultados obtidos, a intergeracionalidade aparece como fator determinante para as produções e promoções de cuidado, aprendizagem e ensinamento.

De acordo com Freire (2004, p. 41), “ensinar exige o reconhecimento e a assunção da identidade cultural”. No terreiro este processo se dá através do vínculo do sábio e



educador na figura do mais velho. Freire (2004) ressalta ainda a importância de o ensino estar baseado na valorização da integralidade dos sujeitos, seus processos históricos, culturais e influenciadores da construção de identitárias.

Ampliando-se o olhar, toma a escola como local importante onde a criança aprende, interage e poucas vezes tem relações de troca. Um modelo cartesiano é imposto, onde suas subjetividades não têm relevância.

Diante do ensino de africanidades e afrodescendência, busca-se essa forma de enfrentamento, mas também de conhecimento e reconhecimento de um olhar contracolonial. Os *Erês* do projeto trazem em suas falas a relação da intolerância e da falta de respeito, que esses espaços muitas vezes propagam... “O terreiro também é o mundo. O mundo de muitos meninos e meninas que também estão na escola” (CAPUTO, 2012, p. 273). Esse mundo, mais uma vez, se faz e constrói de forma simbólica.

Desta forma, evidencia-se não só a importância do cuidado prestado pelos terreiros, mas do papel fundamental do projeto como forma de cuidado integral dos sujeitos, sobretudo pelos pensamentos críticos, e da re(x)istência do povo negro.

Os resultados possibilitam refletir sobre o compromisso político e social da Terapia Ocupacional no campo social junto a povos de terreiro – com foco voltado para as crianças, no caso específico aqui tratado. A garantia para as crianças e jovens do acesso, do respeito e da valorização das ocupações que são consideradas tradicionais e, em muitos casos, também sagradas, pelos povos de terreiro, implica diretamente na defesa de direitos sociais e asseguram a identidade cultural por meio de atividades e ações significantes, individual e coletivamente.

## REFERÊNCIAS

AMERICAN OCCUPATIONAL THERAPY ASSOCIATION (AOTA). (2014). **Practice Framework: domain & process**. 3o edition, Bethesda: AOTA.

ARIÈS, P. **História social da criança e da família**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1981.

BASTIDE, R. O. **Candomblé da Bahia: rito nagô**. Tradução de Maria Isaura Pereira Queiroz. São Paulo: Companhia das Letras, 1958/2001.

BHABHA, Homi K. O local da cultura. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998. 441p.

BRASIL, Ministério da Saúde. **Estatuto da Criança e do Adolescente**. Disponível em: [http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/estatuto\\_crianca\\_adolescente\\_3ed.pdf](http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/estatuto_crianca_adolescente_3ed.pdf).

BRASIL. **Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil**. 40 ed. São Paulo: Saraiva, 2007.

BRASIL. Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que **estabelece as diretrizes e bases da educação nacional**, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. Diário Oficial da República Federativa do Brasil. Brasília, DF, 9 jan. 2003.

BRASIL. Presidência da República. Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. **Institui a Política Nacional para o Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais**. Diário Oficial da República Federativa do Brasil, Poder Executivo, Brasília, DF, 8 fev. 2007.

CAPUTO, S.G. Cultura e Conhecimento em Terreiros De Candomblé – lendo e conversando com Mãe Beata de Yemonjá. Rio de Janeiro, **Currículo sem Fronteiras**, v.7, n.2, jul./dez. 2007.

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

CARVALHO, José Jorge de. ‘Espetacularização’ e ‘canibalização’ das culturas populares na América Latina. **Rev. Antropológicas**, ano 14, vol.21 (1), p 39-76, 2010.

CAVAS, C.D.S.T.; NETO, M.I.D'Á. Atravessando Fronteiras: um estudo sobre mães-de-santo e a 'África imaginada' nos terreiros de candomblé do Rio de Janeiro. **Revista Latino-americana de Geografia e Gênero**, Ponta Grossa, v. 6, n. 2, p. 52-70, ago. /dez. 2015.

CONSELHO FEDERAL DE FISIOTERAPIA E TERAPIA OCUPACIONAL - COFFITO. Resolução n. 383/2010, de 22 de dezembro de 2010. **Define as competências do Terapeuta Ocupacional nos Contextos Sociais e dá outras providências**. Diário Oficial da República Federativa do Brasil, Brasília, DF, 25 nov. 2010. Seção 1, n. 225.

COSTA, M.C.C. **Sociologia: introdução à ciência da sociedade**. São Paulo: Moderna, 1987.

COSTA, S.L. Terapia Ocupacional Social: dilemas e possibilidades da atuação junto a Povos e Comunidades Tradicionais. **Cad. Ter. Ocup. UFSCar**, São Carlos, v. 20, n.1, p. 44, 2012. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.4322/cto.2012.005>.

COSTA, Samira Lima da. Tradição, território e ocupação: construções teórico - metodológicas na perspectiva da pesquisa colaborativa intepistêmica. Projeto de pesquisa. 2016. (Mimeo)

COVRE, M.D.L.M. **O que é Cidadania?** Coleção Primeiros Passos. São Paulo-SP. Editora brasiliense, 1991.

DIAS, J.C.T. 2014. **“Doce de Cosme e Damião: Considerações Sobre um Caso de Sincretismo”**. Diálogos, (11).

DUARTE, R. **Entrevistas em pesquisas qualitativas**. Educar, Curitiba, n. 24, p. 213-225, 2004.

FILHO, V.D.M. **Estratégias de enfrentamento do povo de santo frente às crenças socialmente compartilhadas sobre o candomblé**. 2009. Dissertação de Mestrado em Psicologia. Universidade Federal da Bahia. Salvador..

FRANÇA, M. M. L.; QUEIROZ, S. B.; BEZERRA, W. C. Saúde dos povos de terreiro, práticas de cuidado e terapia ocupacional: um diálogo possível?.**Cad. Ter. Ocup. UFSCar**, São Carlos, v. 24, n. 1, p. 105-116, 2016.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.

GIL, A.C. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. São Paulo: Atlas, 1999.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro. Modernidade e dupla consciência**. São Paulo, Rio de Janeiro, 34/ Universidade Cândido Mendes- Centro de Estudos Afro-asiáticos, 2001, 427 p.

GODOY, A.S. Introdução à pesquisa qualitativa e suas possibilidades. In: **Revista de Administração de Empresas**. São Paulo: v.35, n.2, p. 57-63, abril. 1995.

GOLDMAN, M. **A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé**. 1984., Dissertação, PPGAS-MN-UFRJ. Rio de Janeiro

GROSGOUEL, Ramón. La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronteirizo y colonialidad global. **Tabala Rasa**, Bogotá n.4, p 17-48, enero-junio, 2006.

GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos da economia política e os estudos póscoloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista crítica de Ciências Sociais**, n. 80, p 115-147, 2008.

HALL, S. **A identidade Cultural na pós-Modernidade**. 11ª ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.

HALL, S. Pensando a Diáspora: reflexões sobre a terra no exterior. In: Da Diáspora: identidades e mediações culturais. Org. Liv Sovik. Belo Horizonte: Editora UFMG, Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HALL, S. Quem precisa de identidade? In: Silva, Tomaz Tadeu da (org.) *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ, Vozes, 2000, pp.103-133.

HURBON, L.O imaginário da África nas Caraíbas. In:HENRIQUES, I. C.(org.). **Escravidão e transformações culturais: África-Brasil-Caraíbas**. Lisboa, Pt: Vulgata, 2002, p.65-79.

LARCHERT, J.M.; OLIVEIRA, M.W.D. As (não) relações curriculares entre a epistemologia quilombola e a educação escolar. **Práxis Educacional**. Vitória da Conquista v. 12, n. 21 p. 317-338 jan/abr. 2016.

LEITE, V.F. **Candomblé e educação: dos ilês às escolas oficiais de ensino**. 2006. Dissertação de Mestrado em Educação, Comunicação e Administração-Universidade São Marcos, São Paulo. 145f

LISBOA, A. V.; FERES-CARNEIRO, T.; JABLONSKI, B. Transmissão intergeracional da cultura: um estudo sobre uma família mineira. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v.12, n.1, p.51-59, jan./abr. 2007.

MACHADO, V.S. A vivência religiosa no Candomblé e a concepção junguiana do religare. **Rev. SPAGESP**, Ribeirão Preto , v. 13, n. 2, p. 30-43, 2012 .

MALFITANO, A. P. S. Campos e núcleos de intervenção na terapia ocupacional social. **Rev. Ter. Ocup. Univ. São Paulo**, v. 16, n. 1, p. 1-8, jan./abr., 2005.

MANZINI, E. J. **A entrevista na pesquisa social**. Didática, São Paulo, v. 26/27, p. 149-158, 1990/1991.

MELO, A.V.D. Reafricanização e dessincretização do candomblé: Movimentos de um mesmo processo. **Revista ANTHROPOLÓGICAS**, ano 12, v. 19. p 157-182, 2008.

MIGNOLO, Walter D. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura un manifiesto. In Castro-Gomez y Grosfoguel: **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar: Bogotá, p. 25-46, 2007.

MIGNOLO, Walter. D. **La Idea de America Latina: la herida colonial y la opción decolonial**. Barcelona: Gedisa editorial, 2005. 241 p.

MINAYO, M.C.S (org). **Pesquisa Social**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2004.

MORIYAMA, I.N.H. **Crianças e adolescentes em abrigo provisório – a perspectiva da terapia ocupacional**. 2010. Monografia. Universidade Federal de São Paulo. UNIFESP. Santos.

OLIVEIRA, A. Corpo, Brincadeira e Aprendizagem entre Crianças de Candomblé. In: **29ª Reunião Brasileira de Antropologia**, 2014, Natal/RN.

OLIVEIRA, E. **Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira**. Curitiba: Gráfica Popular, 2007.

PATRIOTA, L.M. **Cultura, identidade cultural e globalização**. Qualit@a - Revista Eletrônica do Centro de Ciências Sociais Aplicadas da UEPB 001 (2002).

PIRES, Á.R. A hora de rodar a baiana! Preservação das matrizes de origem africana na religiosidade brasileira contra a intolerância. **Revista África e Africanidades** - Ano I - n. 2 – Agos. 2008.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro: Ed UFRJ, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

PRANDI, R. "As religiões afro-brasileiras e seus seguidores". *Civitas*. Revista de Ciências Sociais v. 3, n. 1, p. 15-33. jun. 2003.

PRANDI, R. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. **Estud. av.**, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 223-238, Dec. 2004.

PRANDI, R. O candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. **Rev. bras. Ci. Soc.**, São Paulo, v. 16, n. 47, p. 43-58, Oct. 2001.

PRANDI, R. Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova. São Paulo.; **HUCITEC**: Editora da Universidade de São Paulo, 1991.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, Eurocentrismo, America Latina. In: Edgardo Lander (ed). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latino-americanas**. Caracas: Clacso, 2000, pp. 201-245.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y Modernidad/ Racionalidad. In: Bonillo, Heraclio (org). **Los conquistados, 1942 y la población indígena de las Americas**. Bogotá: Tecer Mundo Ediciones. FLACSO, 1992, pp. 437-449.

RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. **Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos**. Editorial Universidad de Cauca Popayan (Colombia), 2010, 234 p.

ROCHA, G.D. Antirracismo, negritude e universalismo em Pele negra, máscaras brancas de Frantz Fanon. Sankofa. **Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana**. Ano VIII, n 15, Agos.2015.

SAID, Edward. **Orientalismo - o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo. Companhia das Letras. 2008

SANTOS, A.K.A.D. **Infância e afrodescendente: epistemologia crítica no ensino fundamental** – Salvador: EDUFBA, 2006. 165 p.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, Quilombos: modos e significações**. INCTI/CNPq: Brasília, 2015. 150p.

SILVA, J.M. Religiões e saúde: a experiência da Rede Nacional de Religiões Afro e Saúde. **Saude Soc.** v. 16, n. 2, p. 171-7, 2007a.

SILVA, V.G.D. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 207-236, Abr. 2007b.

SILVEIRA, H. Tradições de matriz africana e saúde: o cuidar nos terreiros. **Identidade! (Online)**. São Leopoldo. v. 19, n. 2, p. 75-88 ,jul.-dez. 2014.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Tradução: Sandra R. G. Almeida, Marcos P. Feitosa. Belo Horizonte: Ed. UFMG. 2010.

VILHENA, J. Das cores e seus discursos: Sobre a violência do racismo. **Anais do II CONGRESSO INTERNACIONAL DE PSICOPATOLOGIA FUNDAMENTAL**. 2006.

# **ANEXOS**

ANEXO I- Aprovação do Projeto “Saberes e Ocupações Tradicionais no Estado do Rio de Janeiro”.

CENTRO DE FILOSOFIA E  
CIÊNCIAS HUMANAS DA UFRJ



Continuação do Parecer: 1.518.003

**PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP**

**DADOS DO PROJETO DE PESQUISA**

**Título da Pesquisa:** Saberes e ocupações tradicionais: memória e ocupação

**Pesquisador:** Samira Lima da Costa

**Área Temática:**

**Versão:** 1

**CAAE:** 54203016.6.0000.5582

**Instituição Proponente:** Instituto de Psicologia (UFRJ)

**Patrocinador Principal:** Financiamento Próprio

**Objetivo da Pesquisa:**

A pesquisadora define os seguintes objetivos:

**\*Objetivo Primário**

O estudo visa compreender os modos de organização e estruturação das ocupações tradicionais e de construção da memória coletiva entre moradores de comunidades atualmente (re)conhecidas como tradicionais, seguindo as linhas disparadas por redes de indicações de outras comunidades assim chamadas tradicionais, buscando analisar o processo de afirmação cultural e auto definição tradicional enquanto estratégia contemporânea no enfrentamento das desigualdades historicamente produzidas.\*

**\*Objetivo Secundário:**

Identificar, nas diferentes ocupações (trabalho, lazer, práticas religiosas, ações de cuidado e de convivência cotidiana), aquelas que são definidas pelos participantes como tradicionais; debater sobre as diferentes formas de afirmação e constituição de identidades culturais ; descrever as formas de produção de memória coletiva e analisar sua estrutura ; enquanto possível ferramenta de resistência e fortalecimento grupal, discutir as possíveis relações entre os processos vividos pelas comunidades e as políticas públicas voltadas direta ou indiretamente para esta população.\*

Endereço: Av Pasteur, 250-Praia Vermelha, prédio CFCH, 3º andar, sala 30

Bairro: URCA

CEP: 22.290-240

UF: RJ

Município: RIO DE JANEIRO

Telefone: (21)3938-5167

E-mail: cep.cfch@gmail.com



**CENTRO DE FILOSOFIA E  
CIÊNCIAS HUMANAS DA UFRJ**



Continuação do Parecer: 1.513.003

**Avaliação dos Riscos e Benefícios:**

As avaliações de riscos e benefícios apresentadas estão adequadas, e são as seguintes:

**Riscos:** Como em toda pesquisa social, é possível que algum participante manifeste desconforto durante alguma etapa do processo, durante uma abordagem coletiva ou individual. Neste caso, é assegurado sua recusa ou retirada, se assim desejar.\*

**Benefícios:** O Projeto se inscreve no rol de empreendimentos de fortalecimento das redes de suporte intercomunitárias, valorização e interlocução das culturas locais

**Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:**

O projeto de pesquisa apresentado está adequado e atende as normas da resolução que regulamenta os procedimentos éticos para sua execução.

**Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:**

O TCLE foi elaborado em um formato bastante esclarecedor, embora o texto seja um pouco longo, mas contempla os preceitos básicos da ética em pesquisa nas ciências humanas e sociais.

**Recomendações:**

**Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:**

O projeto está aprovado

Não é necessário re-submeter o projeto ao CEP-CFCH.

**Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:**

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMACOES_BASICAS_DO_PROJETO_633785.pdf	14/03/2016 23:13:50		Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE_Saberes_e_Ocupacoes_Tradicionais.pdf	14/03/2016 23:07:52	Samira Lima da Costa	Aceito

Endereço: Av Pasteur, 250-Prata Vermelha, prédio CFCH, 3º andar, sala 30  
 Bairro: URCA CEP: 22.290-240  
 UF: RJ Município: RIO DE JANEIRO  
 Telefone: (21)3938-5167 E-mail: cep.cfch@gmail.com

CENTRO DE FILOSOFIA E  
CIÊNCIAS HUMANAS DA UFRJ



Continuação do Parecer: 1.518.003

Projeto Detalhado / Brochura Investigador	Projeto_Saberes_e_Ocupacoes_Tradici onais.pdf	14/03/2016 23:07:33	Samira Lima da Costa	Aceito
Folha de Rosto	Folha_de_Rosto_Saberes_Tradicionais. pdf	14/03/2016 23:06:06	Samira Lima da Costa	Aceito

**Situação do Parecer:**

Aprovado

**Necessita Apreciação da CONEP:**

Não

RIO DE JANEIRO, 27 de Abril de 2016

---

Assinado por:  
Fátima da Silva Grave Ortiz  
(Coordenador)

Endereço: Av Pasteur, 250-Praia Vermelha, prédio CFCH, 3º andar, sala 30  
 Bairro: URCA CEP: 22.290-240  
 UF: RJ Município: RIO DE JANEIRO  
 Telefone: (21)3938-5167 E-mail: cep.cfch@gmail.com

## ANEXO II -Carta de apresentação da pesquisa

**Carta de apresentação do pesquisador**

Senhor,...

Por meio desta apresento a acadêmica Ellis Lopes Cordeiro, do 8º período do Curso de Terapia Ocupacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, que está realizando a pesquisa intitulada “SE DADA NI? Cuidado, contracolonialidade e participação social - a infância no terreiro”. A presente pesquisa faz parte do projeto “Saberes e Ocupações Tradicionais o Estado do Rio de Janeiro”, aprovado pelo CEP com CAAE número 54203016.6.0000.5582.

O objetivo do estudo é analisar as relações de cuidado e produção de identidade cultural nos investimentos voltados para a infância de terreiro, e suas construções com o território e seus participantes.

Na oportunidade, solicitamos autorização para que realize a pesquisa através da coleta de dados e informar que o caráter ético desta pesquisa assegura a preservação da identidade das pessoas participantes.

Uma das metas para a realização deste estudo é o comprometimento do pesquisador (a) em possibilitar, aos participantes, um retorno dos resultados da pesquisa. Solicitamos ainda a permissão para a divulgação desses resultados e suas respectivas conclusões, em forma de pesquisa, preservando sigilo e ética, conforme termo de consentimento livre que será assinado pelo participante e responsável legal. Esclarecemos que tal autorização é uma pré-condição.

Atenciosamente,

.....

Professora orientada

.....

Acadêmica pesquisadora

## ANEXO III- Carta de aceitação

## TERMO DE AUTORIZAÇÃO PARA REALIZAÇÃO DA PESQUISA

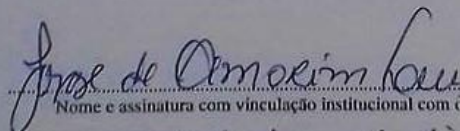
Eu, Jorge de Amorim Lins, Jorge Ty Ogum, sacerdote do Ilê Asê, autorizo as pesquisadoras professora Samira Lima da Costa e a acadêmica Ellis Lopes Cordeiro, do curso de graduação em Terapia Ocupacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, a realizarem a pesquisa intitulada "SE DADA NI? Cuidado, contracolonialidade e participação social - a infância no terreiro" no Ilê Asê T'Ogun Lomi Efon.

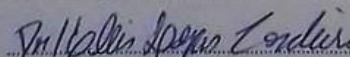
A referida pesquisa faz parte do projeto "Saberes e Ocupações Tradicionais no Estado do Rio de Janeiro", aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da UFRJ, com CAAE número 54203016.6.0000.5582 e assegura a privacidade das pessoas envolvidas, respeitando deste modo as Diretrizes Éticas da Pesquisa Envolvendo Seres Humanos, nos termos estabelecidos na Resolução CNS Nº 466/2012, e obedecendo as disposições legais estabelecidas na Constituição Federal Brasileira, artigo 5º, incisos X e XIV e no Novo Código Civil, artigo 20. Deste modo, que as pesquisadoras assumem os compromissos éticos de garantir que a adesão ao estudo seja voluntária, o desligamento de qualquer participante será possível a qualquer momento bastando que o mesmo manifeste tal intenção, as informações serão tratadas com respeito e sigilo.

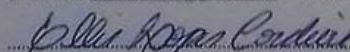
O estudo autorizado tem como objetivo é identificar a tessitura intergeracional de ocupações tradicionais e analisar as relações de cuidado e produção de identidade cultural nos investimentos voltados para a infância de terreiro, mediante observações, entrevistas e conversas, individuais e grupais, com gravações de áudio e audiovisual.

Tenho (mos) ciência de que o projeto tem fins científicos, gerando informações que serão socializadas em eventos e publicações desta ordem, sempre garantindo o sigilo e a confidencialidade dos participantes. O registro de nomes, falas e imagens fica condicionado à sua expressa autorização, devendo haver acordo de todos os presentes e respectivas assinaturas.

Desta forma, estou(amos) de acordo e fica autorizada sua realização.

  
 Nome e assinatura com vinculação institucional com o terreiro/projeto.

  
 Samira Lima da Costa  
 Professora orientadora – responsável institucional pela pesquisa  
 (Contatos: biasam2000@gmail.com – 21-96550-2545)

  
 Ellis Lopes Cordeiro  
 Acadêmica pesquisadora  
 (Contatos: ellis\_cordeiro@hotmail.com – 21-99552-9840)

## ANEXO IV- Termo de Consentimento Livre e Esclarecido-TCLE adultos

**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO**

Eu, \_\_\_\_\_, estou ciente de que estou sendo convidado (a) a participar como convidado (a) da pesquisa de intitulada “SE DADA NI? Cuidado, contracolonialidade e participação social - a infância no terreiro” no Ilê Asê T'Ogun Lomi Efon, com as pesquisadoras professora Samira Lima da Costa e a acadêmica Ellis Lopes Cordeiro, do curso de graduação em Terapia Ocupacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

A referida pesquisa faz parte do projeto “Saberes e Ocupações Tradicionais o Estado do Rio de Janeiro”, aprovado pelo CEP com CAAE número 54203016.6.0000.5582, e que tem assegurada a privacidade das pessoas envolvidas, respeitando deste modo as Diretrizes Éticas da Pesquisa Envolvendo Seres Humanos, nos termos estabelecidos na Resolução CNS Nº 466/2012, e obedecendo as disposições legais estabelecidas na Constituição Federal Brasileira, artigo 5º, incisos X e XIV e no Novo Código Civil, artigo 20. Assim, o desligamento de qualquer participante será possível a qualquer momento bastando que o mesmo manifeste tal intenção, as informações serão tratadas com respeito e sigilo.

Tenho ciência de que o objetivo do estudo é identificar a tessitura intergeracional de ocupações tradicionais e analisar as relações de cuidado e produção de identidade cultural nos investimentos voltados para a infância de terreiro, mediante entrevista e atividades, individuais e grupais, com gravações de áudio e vídeo e audiovisuais. Tenho conhecimento de que o projeto tem fins científicos, gerando informações que serão socializadas em eventos e publicações desta ordem, sempre garantindo o sigilo e a confidencialidade dos participantes. O registro de nomes, falas e imagens ficam condicionados a expressa autorização, devendo haver acordo de todos os presentes e respectivas assinaturas.

Desta forma, afirmo que fui informado (a) de maneira clara e detalhada, e que esclareci minhas dúvidas, acerca da pesquisa. Declaro que concordo em participar desse estudo e que recebi uma cópia deste termo de consentimento.

.....

Nome e assinatura do participante e dados

.....

Samira Lima da Costa  
 Professora orientadora- responsável institucional pela pesquisa  
 (Contatos: [biasam2000@gmail.com](mailto:biasam2000@gmail.com) – 21 965502545)

.....

Ellis Lopes Cordeiro  
 Acadêmica pesquisadora  
 (Contatos: [ellisl\\_cordeiro@hotmail.com](mailto:ellisl_cordeiro@hotmail.com) – 21 995529840)

ANEXO V- Termo de Consentimento Livre e Esclarecido-TCLE dos responsáveis.

### TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Eu, \_\_\_\_\_, responsável legal por \_\_\_\_\_, estou ciente o mesmo está sendo convidado (a) a participar como convidado (a) da pesquisa de intitulada “SE DADA NI? Cuidado, contracolonialidade e participação social - a infância no terreiro” no Ilê Asè T'Ogun Lomi Efon, com as pesquisadoras professora Samira Lima da Costa e a acadêmica Ellis Lopes Cordeiro, do curso de graduação em Terapia Ocupacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

A referida pesquisa faz parte do projeto “Saberes e Ocupações Tradicionais o Estado do Rio de Janeiro”, aprovado pelo CEP com CAAE número 54203016.6.0000.5582, e que tem assegurada a privacidade das pessoas envolvidas, respeitando deste modo as Diretrizes Éticas da Pesquisa Envolvendo Seres Humanos, nos termos estabelecidos na Resolução CNS Nº 466/2012, e obedecendo as disposições legais estabelecidas na Constituição Federal Brasileira, artigo 5º, incisos X e XIV e no Novo Código Civil, artigo 20. Assim, o desligamento de qualquer participante será possível a qualquer momento bastando que o mesmo manifeste tal intenção, as informações serão tratadas com respeito e sigilo.

Tenho ciência de que o objetivo do estudo é identificar a tessitura intergeracional de ocupações tradicionais e analisar as relações de cuidado e produção de identidade cultural nos investimentos voltados para a infância de terreiro, mediante entrevista e atividades, individuais e grupais, com gravações de áudio e vídeo e audiovisuais. Tenho conhecimento de que o projeto tem fins científicos, gerando informações que serão socializadas em eventos e publicações desta ordem, sempre garantindo o sigilo e a confidencialidade dos participantes. O registro de nomes, falas e imagens ficam condicionados a expressa autorização, devendo haver acordo de todos os presentes e respectivas assinaturas.

Desta forma, afirmo que fui informado (a) de maneira clara e detalhada, e que esclareci minhas dúvidas, acerca da pesquisa. Declaro que concordo em participar desse estudo e que recebi uma cópia deste termo de consentimento.

.....

Nome e assinatura do participante e dados

.....

Samira Lima da Costa  
Professora orientadora- responsável institucional pela pesquisa  
(Contatos: [biasam2000@gmail.com](mailto:biasam2000@gmail.com) – 21 965502545)

.....

Ellis Lopes Cordeiro  
Acadêmica pesquisadora  
(Contatos: [ellisl\\_cordeiro@hotmail.com](mailto:ellisl_cordeiro@hotmail.com) – 21 995529840)