

**UNIVERSIDADE DO ESTADO DO AMAZONAS – UEA
ESCOLA SUPERIOR DE ARTES E TURISMO – ESAT
CURSO DE LICENCIATURA EM TEATRO**

CORRENTEZA B. R. RIBEIRO

**PRETAGOGIAS DE TERREIRO: PRÁTICAS DE ENSINO-APRENDIZAGEM NO
COTIDIANO DO TERREIRO *RECANTO DE PRETA MINA***

MANAUS

2024

CORRENTEZA B. R. RIBEIRO

**PRETAGOGIAS DE TERREIRO: PRÁTICAS DE ENSINO-APRENDIZAGEM NO
COTIDIANO DO TERREIRO *RECANTO DE PRETA MINA***

Trabalho de conclusão de curso
apresentado ao curso de Licenciatura em
Teatro da Universidade do Estado do
Amazonas como requisito para obtenção
do título de licenciada em Teatro.

Orientador: Prof. Me. Wellington Douglas
dos Santos Dias.

Coorientadora: Prof.^a Dra. Glacy Ane
Araújo de Souza dos Santos.

MANAUS

2024



AMAZONAS
GOVERNO DO ESTADO

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO AMAZONAS

Criada pelo Decreto Estadual nº 21.963, de 27 de junho de 2001

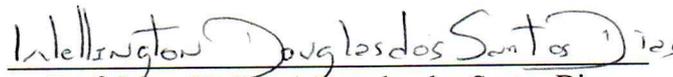


TERMO DE APROVAÇÃO

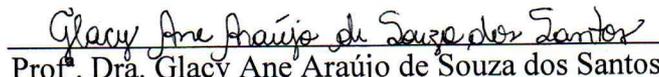
VITOR VENINO ROCHA RIBEIRO

**PRETAGOGIAS DE TERREIRO: PRÁTICAS DE ENSINO-APRENDIZAGEM NO
COTIDIANO DO TERREIRO RECANTO DE PRETA MINA**

O Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) foi submetido como requisito parcial para a obtenção do título de Licenciado pelo curso de Teatro da Escola Superior de Artes e Turismo da Universidade do Estado do Amazonas. Após a avaliação rigorosa realizada pela seguinte banca examinadora, informamos que o trabalho foi **APROVADO**:



Prof. Msc. Wellington Douglas dos Santos Dias
(Orientador)



Prof.^a Dra. Glacy Ane Araújo de Souza dos Santos
(Co-Orientadora)



Prof.^a Dra. Lolete Ribeiro da Silva
(Membro Titular)



Prof.^a Dra. Eneila Almeida dos Santos
(Membro Titular)

Manaus, 03 de fevereiro de 2024.

RESUMO

A presente pesquisa aborda os processos de ensino-aprendizagem durante o ritual de iniciação no *Recanto de Preta Mina Ilê de Iansã*, terreiro matriz de omolokô em Manaus/AM. Com cinquenta anos desde a sua fundação o espaço salvaguarda a cultura afro-diaspórica na Amazônia através de ensinamentos baseados na cosmovisão africana, com ênfase nas tradições de Angola de onde surge o culto do Omolokô e vestígios da história de Preta Mina, matriarca do Ilê axé. A partir do referencial teórico-metodológico *pretagogia* (Petit; Silva, 2013), são apontados os valores: da oralidade; do corpo; de feitura manuais e da musicalidade presentes durante iniciação no *Recanto de Preta Mina*. Essas práticas são relatadas com *escrevivências*, da pesquisadora Conceição Evaristo (1996), e *yawo*, do Tatazazi e demais sujeitos do terreiro que corroboram para a noção de chãos de terreiros compreendida durante a pesquisa, organizando os processos de ensino-aprendizagem no locus e contribuindo com modos contracoloniais e afrocentrados de pensar a educação no Brasil.

Palavras-chave: Pretagogia; Ensino-Aprendizagem; Omolokô.

ABSTRACT

This research addresses the teaching-learning processes during the initiation ritual at *Recanto de Preta Mina Ilê de Iansã*, the main omelokô terreiro in Manaus/AM. Fifty years since its foundation, the space safeguards Afro-diasporic culture in the Amazon through teachings based on the African worldview, with an emphasis on the traditions of Angola from which the cult of Omelokô arises and traces of the history of Preta Mina, matriarch of Ilê axé. Based on the theoretical-methodological framework pretagogy (Petit; Silva, 2013), the following values are highlighted: orality; of the body; of manual crafts and musicality present during initiation at *Recanto de Preta Mina*, these practices are reported with *escrevivências*, by the researcher Conceição Evaristo (1996), and *yawo*, by Tatazazi and other terreiro subjects that corroborate the notion of terreiro floors understood during the research, organizing teaching-learning processes at the locus and contributing to counter-colonial and Afro-centered ways of thinking about education in Brazil.

Keywords: Pretagogy; Teaching-Learning; Omelokô.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Tatazazi Adalberto Nunes durante incorporação de Preta Mina.....	14
Figura 2 – Escultura de Mariana no espetáculo <i>Às margens de seus afluentes de águas negras</i> , semelhante à imagem que havia no quarto da avó.....	18
Figura 3 – Festa de Preta Mina, sem data específica, é possível ver o grande número de participantes dentro e fora do terreiro.....	23
Figura 4 – Alguns yawos (roupas brancas) e yalorixás (roupas estampadas) e Tatazazi Adalberto.....	34
Figura 5 – Diagrama de coexistência entre chãos.....	40

SUMÁRIO

ABRINDO A PORTEIRA.....	6
CAPÍTULO 1: ILÁ – O ENCANTO PEDE PASSAGEM.....	9
1.1 A FUNDAÇÃO E A PRESERVAÇÃO DO CULTO OMOLOKÔ EM MANAUS.....	9
1.2 “EU SOU UMA COBRA QUE NÃO PERDE A PINTA”: A ENCANTADA PRETA MINA.....	13
1.3 ESCREVIVÊNCIA EM COMBATE AO EPISTEMICÍDIO: MEMÓRIAS DE MINHA AVÓ.....	16
1.4 O TERREIRO E A CIDADE: OS PREPARATIVOS PARA O CINQUENTENÁRIO E A PROPORÇÃO DA CONTRIBUIÇÃO DO ILÊ.....	20
CAPÍTULO 2: KIZILA – A COLONIZAÇÃO DA EDUCAÇÃO, A LEI 10.639/03 E A PRETAGOGIA.....	25
2.1 20 ANOS DE LEI 10.639/03: UMA VITÓRIA DO MOVIMENTO NEGRO.....	25
2.2 PRETAGOGIA: REFERENCIAL TEÓRICO METODOLÓGICO.....	29
CAPÍTULO 3: MUZENZA – O NASCIMENTO DO ORIXÁ.....	32
3.1 PRETAGOGIAS DE TERREIRO: PRIMEIROS PRINCÍPIOS DO ENSINO- APRENDIZAGEM NO OMOLOKÔ.....	32
3.2 CHÃOS DE TERREIRO: ONDE O SABER SE FEZ SAGRADO.....	35
CONSIDERAÇÕES AQUOSAS.....	42
REFERÊNCIAS.....	45

ABRINDO A PORTEIRA

Isto não é uma monografia. A matéria afro-amazônida aprende logo no primeiro banho que não se faz, não se gera, não se dança, não se alimenta, não se tece a uma mão só, é necessário o coletivo de vozes, sejam elas visíveis ou invisíveis, para expandirem a ação, para tornar possível a feitura. Estas grafias negras amazônidas que aqui escorrem, trazendo cor ao longo dessas páginas, são frutos das escrevivências ao lado das sabedorias que atravessaram o atlântico, se encantaram na Amazônia, se encruzilharam e se encruzilham pelos afluentes das águas do rio Amazonas, assentando-se no chão do Terreiro *Recanto de Preta Mina*, em Manaus.

O meu processo de iniciação ao culto omelokô aconteceu junto à minha iniciação científica, dois (re)nascimentos que transformaram as águas profundas de mim e minha visão de mundo, redescobri no chão do *Recanto de Preta Mina* as formas ancestrais de comunicação, movimento, de ser no mundo e principalmente de educação. Ao finalizar a graduação em licenciatura em Teatro, completo também quatro anos vivendo a espiritualidade promovida por uma força matriarcal e aquosa chamada Oxum (*Osùn*) – reconhecida por ser uma grande líder, detentora do poder das águas doces e de tudo o que ela pode gerar. Em minha trajetória ela propôs ser correnteza que revela, e não apenas que traz o novo, mas aponta as belezas que existem no dentro e precisam ser compreendidas, alimentadas, cortejadas e partilhadas. É sobre esse encanto que decido compartilhar e sobre os modos afrocentrados de educar no terreiro.

Para a escrita deste trabalho de conclusão de curso, foi preciso escolher um tema que envolvesse educação e arte. Envolvida e interessada em produções artísticas potencializadas pelos sabedorias afro-diaspóricas preservadas em terreiro para criação de aparições, espetáculos teatrais e escritas performativas, trilhei uma jornada paralela durante a graduação – alternando entre receber as formas tradicionais de ensino do Teatro na academia e buscar escurecer os meus conhecimentos e afrocentrar as minhas referências com literaturas, criações e pedagogias pretas – foi exaustivo, mas me possibilitou abrir a visão para compreender outros conhecimentos (muito mais parecidos e abertos ao meu corpo e ancestralidade) que estão fora da academia. Assim, começo a fluir em um curso que retorna o olhar para os 50 anos de história do terreiro *Recanto de Preta Mina Ilê de*

lansã e busco compreender: como é realizado o processo de ensino-aprendizagem nesse terreiro?

Dos caminhos trilhados surgiram conceitos fundamentais para a pesquisa: utilizo a *escrevivência* (Evaristo, 1996), definida como a escrita do corpo negro sobre suas vivências, como metodologia da pesquisa para relatar as experiências dentro do *Recanto de Preta Mina*, vividas por mim durante a pesquisa e para registrar memórias do Tatazazi Adalberto Nunes (fundador e líder espiritual do *locus*) bem como de outras vozes mais velhas, colhidas durante entrevistas e conversas informais. As escrevivências se mostraram fundamentais para suprir os vazios de informações tidas como oficiais.

Sobre a falta de registros das trajetórias negras, o conceito de *epistemicídio* (Santos, 1998) aponta que a colonização, ao ocasionar o apagamento das vidas não-brancas, promoveu também apagamentos das epistemes produzidas por esses povos. Para combater ausências de textos sobre o Omolokô e a história de Preta Mina, foram realizadas entrevistas virtuais com mestres e doutores das áreas da História e Psicologia para oferecerem caminhos de compreensão colaborando na colheita de informações pouco difundidas sobre os temas. Os esforços empreendidos nessa pesquisa são formas de superação do racismo estrutural (Almeida, 2019) presente no *constructo* social brasileiro que opera para o afastamento das intelectualidades negras de espaços de poder, reproduzindo os racismos presentes na sociedade igualmente racista.

O Terreiro, definido por Sodré (2019) como espaços de condensação da memória cultural africana, “reterritorializando” os saberes negros de diversas localidades do continente africano, contribuindo para a manutenção da história e cultura africana neste novo continente, foi vivenciado durante os quatro anos como espaço de culto sagrado da yawô-pesquisadora, onde foi preservada a plena atenção nas práticas litúrgicas sem alimentar sedes coloniais de absorção do conhecimento unicamente para publicações científicas, mas realizando em fluxo de registros sensíveis a ocupação política da escrita de um corpo afro-amazônida na academia que fala do e sobre o seu lugar – a pesquisa recebeu ainda a liberação e benção da matriarca Preta Mina.

Foram observados no *Recanto de Preta Mina Ilê de lansã* os modos de ensino-aprendizagem durante o ritual de iniciação no Omolokô (doutrina motriz do espaço) com ênfase nas produções de arte como dança, percussão, canto e produção de

adornos afrocentrados. Nessas práticas rituais, foram percebidos valores e princípios das cosmovisões africanas já organizados na pretagogia (Petit; Silva, 2013), referencial teórico-metodológico baseadas nas trajetórias negras, a fim de colaborar com a formação de professores nas temáticas de história e cultura africana conforme a lei 10.639/03. Na presente pesquisa, a pretagogia foi utilizada como norteadora de práticas de ensino afrocentrados dentro do *Recanto de Preta Mina* para compreender seu modo de operação contextualizadas no território amazônico, objetivando os mapeamentos das práticas; compreensão das trajetórias de suas heranças e sistematizações iniciais. Este escrito não pretende dar conta de todo o processo de educação no terreiro, mas visa gerar noções e questionamentos iniciais para serem desenvolvidos após a graduação.

Apresenta-se como resultados da pesquisa o capítulo 1: Ilá – o encanto pede passagem, entrando na história de fundação do terreiro e apresentação do mito de Preta Mina, para explicar as heranças do culto de origem angolana na Amazônia. Nesse capítulo, são apresentadas as escrevivências da pesquisadora e as memórias de sua avó para contextualizar as práticas desenvolvidas no terreiro.

O capítulo 2: Kizila – o colonização da educação, a lei 10.639/03 e a pretagogia, aborda o início da imposição do pensamento europeu de educação e o apagamento das sabedorias negras e originárias do Brasil, como forma de retomada o movimento negro lutou durante décadas até alcançar a vitória da lei 10.639/03, que torna obrigatório o ensino da História e Cultura africana na educação formal, o que expõe a importância do estudo de práticas de ensinamentos afro-diaspóricos. Nesse lugar, surge a pretagogia, que busca sistematizar esses saberes e oferecer o referencial necessário.

No capítulo 3: Muzenza – o nascimento do orixá, é realizado o encruzilhamento entre os valores da cosmovisão africana e as suas práticas durante o ritual de iniciação e muzenza, apresentando a noção *chãos de terreiro* onde são organizadas as práticas da oralidade, da musicalidade, do corpo e produções de adornos como ensino-aprendizagem.

CAPÍTULO 1: ILÁ – O ENCANTO PEDE PASSAGEM

Quando precisar de mim, eu estarei ao seu lado.
Eu sou uma cobra que não perde a pinta,
sou Preta Mina sua criada.¹

1.1 DA FUNDAÇÃO E A PRESERVAÇÃO DO CULTO OMOLOKÔ EM MANAUS

Iluminado pelos raios da lua cheia da noite de 08 de julho de 2023, o chão do terreiro *Recanto de Preta Mina Ilê de Iansã* dava início à celebração da saída de santo do barco que havia sido recolhido no início daquela semana. A cerimônia marcava a conclusão das entregas das obrigações realizadas aos orixás e a apresentação dos iniciados ao culto para toda a comunidade interna e externa do Axé.

O Tatazazi Adalberto Nunes adentrou ao salão soando o adjá² e soprando atín de coloração branca nas porteiras, cantos, tambores e altares para garantir o bom andamento do ritual. As crianças, yalorixás, babalorixás e yawos, em ordem hierárquica de tempo de feitos no Orixá, entram no salão em fila encabeçada pelo Tatazazi, como uma grande cobra desenhando um espiral do tempo naquele chão, dançam e cantam cânticos da nação de Angola e ao Orixá Xangô, patrono do ilê Axê.

A roda menor feita por yalorixás e babalorixás era contornada por uma grande roda formada pelos filhos de santos, ambas giravam no mesmo sentido anti-horário, cantavam os pontos de forma uníssona e marcavam suas danças festivas com suas identidades próprias, olhos abertos ou fechados, faces serenas, corpos alegres e dançantes, cada um/uma decidia a forma de celebrar o seu sagrado.

Exús, Oguns, Xoroquês, Oxum, Oxossi, Xangôs, Nãñã, Obaluaê, Oxalá, assim como os demais orixás convocados a descer ao Aiyê/Terra para darem seus pés de dança, chegavam dando seus ilás³ conforme o tambor o chamava. Em ordem de hierarquia, um pai ou mãe de santo saía da roda menor, se posicionava frente aquela matéria tomada pela energia sagrada do Orixá, o saudava, soava o adjá e o conduzia e/ou era conduzido pelo orixá dançando na roda que nunca parava de girar a não ser quando seu tempo diminuía durante a chegada de um novo orixá. O tempo espiralar

¹ Ponto cantado de Preta Mina.

² Instrumento sagrado afro-religioso feito comumente de metal que orienta os filhos de santo em transe.

³ Sonoridade produzida pelo orixá durante incorporação como uma marca oral de sua presença, através do canto ou brado.

realizava suas curvas, mais velho conduzia mais novo que incorporava um espírito mais velho que qualquer terreno ancestral.

Coroando a noite e tornando-a quente como o dendê, chegou o momento de serem apresentados à comunidade os mais novos filhos de Xangô feitos na casa. Com os tambores pulsando, o rei de oyó chega no salão incorporado em seus dois filhos, com um ilá forte como um trovão, o orixá senhor da justiça emocionou a todos que estavam presentes e viam aquele ancestral tão poderoso e respeitado, incorporado numa criança de 15 anos.

O Tatazazi conduzia aquela criança dançando junto a ela por todo o salão, a face séria daquele senhor nos dizia que aquela dança-saudação era em reverência ao rei Xangô que se materializou ali em sua frente no corpo de uma criança. Por se tratar do orixá que incorpora no Tatazazi, bailavam ali pai e filho, e pela criança ser a neta do Tatazazi também dançavam ali neta, avô e pai, um legado ancestral que se tornou mais precioso com a chegada do mais velho Xangô, o do próprio Tatazazi, e tão rápido como o vento todos os orixás desceram do orum ao ayê. Yawôs, babalorixás e yalorixás não cantavam mais, ouvia-se apenas o som do tambor e os ilás de todos os Orixás presentes.

Aquela noite marcava o legado ancestral do chão daquele terreiro, a certeza da continuação de um legado geracional passado de mais velho para mais nova. Com as matérias despertadas, todos curvados a cantar “Oní Sáà wúre o bé rí o mó”, ou em português “senhor do tempo assim novamente”, em saudação ao Orixá Oxalá, aquele que conduziu a criação do universo e de todos os orixás.

Ao final da dança dos Orixás, Tatazazi encaminhou todos os presentes para frente do ronco onde entregou folhas, sementes, favas, pós, adjá, búzios para duas de suas filhas, que naquela noite completavam sete anos desde que se iniciaram no culto aos orixás. As agora Yalorixás tornaram-se aptas para iniciarem outras pessoas, terem seus próprios terreiros ou continuar com responsabilidades maiores dentro da casa de seu pai.

Novos cânticos, danças e trocas de bênçãos coloriam mais uma vez aquele terreiro, que agora comemoram os novos caminhos que aquelas yalorixás seguiram dali para frente. Ao fim de toda a celebração, toda a família foi servida com a caça entregue anteriormente às divindades da casa. Sentados ao chão e comendo com as mãos, a comunhão neste momento se deu pelo alimento.

Quem adentra pela primeira vez no estreito corredor sinalizado por uma tímida placa de ferro e chega ao salão, enxerga uma casa simples, com telhado com duas quedas d'água, cerâmicas brancas na fachada, uma porta e duas janelas de madeira envernizadas que reluzem o zelo naquele ambiente. O portão de ferro da rua nunca é trancado; a porta de madeira que dá acesso ao salão é fechada tarde da noite e é aberta não muito depois das 6 horas da manhã todos os dias.

O Terreiro foi fundado no ano de 1973, na Av. Presidente Kennedy, nº 638, no bairro do Educandos, zona sul da cidade, onde permanece até a atualidade, e tem como dirigente o Tatazazi Adalberto Nunes, que por sua vez não se nomeia como fundador do terreiro, mas atribui essa honra à “dona da casa”, Preta Mina, uma entidade da linha dos pretos velhos, principal entidade de incorporação do pai de santo.

Foi a entidade que ordenou que naquele terreno, já pertencente à família do Tatazazi, iniciassem os trabalhos de atendimento ao público. Embora tenha prevalecido a ordem de Preta Mina para darem início ao trabalhos, Adalberto Nunes ainda não era iniciado ao culto, isto é, ele já possuía uma mediunidade avançada que lhe permitia a incorporação de Preta Mina, porém, não possuía formação para ser dirigente de um templo espiritual. Dona Mina o encaminha, então, para ser iniciado no culto de Omelokô em São Paulo, onde paga suas obrigações aos orixás, aprende os fundamentos para só então retornar a Manaus e dar continuidade aos trabalhos espirituais fundando o *Recanto de Preta Mina*.

Para além do valor de registro histórico da trajetória formativa do Tatazazi, sendo o primeiro trabalho publicado sobre essa vivência, torna-se relevante entender o processo de formação do dirigente do *Recanto de Preta Mina*, pois como afirma Mota Neto “Os processos formativos pelos quais passou um determinado pai ou mãe-de-santo e as tradições e saberes incorporados nesse percurso os orientam no estabelecimento de referências de identidade e alteridade.” (2008, p. 48).

Estas “referências de identidades” da trajetória do Tatazazi foram construídas a partir dos ensinamentos de suas mães de santo, dos demais mais velhos, dos seus irmãos/irmãs, enfim, de toda sua egbè/comunidade, como afirma o provérbio yorubá: “É necessário uma aldeia inteira para criar uma criança”, mostrando a importância do compartilhamento do conhecimento coletivo para nutrir uma criança e torná-la pronta para sua vida.

Apesar de Preta Mina apresentar seus fundamentos e modos de trabalho, havia a necessidade a vivência e feitura em uma casa de axé, a iniciação ao rito, partilhar do mesmo axé junto uma “aldeia inteira”. O processo formador no axé, recebendo ensinamentos de mais velhos, compartilhando experiências de aprendizagens com sua família de santo, aguardando de forma ativa no tempo, é um processo de formação de sete anos. Assim, percebe-se um processo metodológico e de respeito às hierarquias, matéria e espírito desenvolvem-se em um processo de simbiose.

Quanto às definições do terreiro, o Tatazazi Adalberto (Nunes, 2023, n.p.) afirma: “O Terreiro *Recanto de Preta Mina* é um Omolokô de nação Angola”, dentro dos conjuntos de diversas espiritualidades⁴ Afro-brasileiras, o Omolokô não possui tanta difusão, estudos e pesquisas se comparado aos seus pares como terecô, candomblé, jurema, tambor de mina.

Há ainda uma dificuldade da própria comunidade afro-religiosa externa ao Omolokô e pesquisadores de definir esse culto. Um dos poucos resultados do levantamento bibliográfico do termo “Omolokô”, apresenta a definição: “O omolokô, grosso modo, parece uma interseção entre o candomblé e a umbanda, resguardando o rito iniciático de feitura do santo do candomblé, com algumas variações, e os trabalhos com as entidades da umbanda.” (Silva, 2018, p. 23). A autora assume o reducionismo, mas afirma os pontos de contato entre a umbanda e o candomblé.

Em busca de uma definição da origem do Omolokô, realizou-se entrevista virtual com Darlan Aragão, Babalorixá idealizador do canal “Omolokô Ceará”. Perguntou-se então o que é o Omolokô, ele explica: “O Omolokô é uma religião de matriz africana, organizada no Brasil por Tata Tancredo Pinto no Rio de Janeiro. É um culto de origem angolana, no Brasil Tata Tancredo recebe a bandeira do Omolokô do presidente da Angola e tem a missão de levá-la ao mundo todo. O Omolokô possui variações entre os terreiros, alguns têm toque para orixá (Yorubá) e outros tocam para Inquice (Bantu)” (Evangelista, 2023, n.p.).

Tendo em vista a diversidade de formas do culto de Omolokô e a ênfase no *Recanto de Preta Mina*, recorre-se a definição de Tatazazi, a partir da sua formação como sacerdote e da sua forma de coordenar a casa, o mesmo discorre uma definição do Omolokô no *Recanto de Preta Mina*:

⁴ Espiritualidade e não religião (do latim religare), por não haver uma necessidade de religar o corpo negro a algo, pois não houve momento de desconexão.

O omolokô é um candomblé de caboclo, aqui nós cultuamos os orixás e toda a leva de encantados da Amazônia, tocamos para a sacaca e para os invisíveis do fundo do rio. O Omolokô tem a liberdade de chamar e trabalhar com todas as entidades caboclos, boiadeiros, baianos, ciganos, marinheiros e encantados. (Nunes, 2023, n.p.).

A espiritualidade é uma encruzilhada viva, movimentações de axé, há uma frase da sabedoria popular de terreiro que afirma “Cada casa é uma casa, cada axé é um axé”, dando a entender que apesar das sistematizações das religiões, os terreiros são corpos vivos, encruzilhadas de confluências e conflitos.

No entanto, cada um desses três terreiros de omolokô apresentava singularidades próprias. As entrevistas revelaram que, se em um ponto essas religiosidades afro-brasileiras confluem em seus sagrados, elas diferem intensamente de casa para casa, terreiro para terreiro. (Silva, 2018, p. 23).

O *Recanto de Preta Mina* é a casa matriz de Omolokô no Amazonas, portanto são cinquenta anos dessa tradição sendo comemorada na cidade e que foi iniciado pela sabedoria ancestral de Preta Mina, um espírito vivo e que continua a trazer, ainda hoje, sabedorias de tempos antigos, e tocando o culto vindo de Angola a seu modo com seus fundamentos próprios.

1.2 “EU SOU UMA COBRA QUE NÃO PERDE A PINTA”: A ENCANTADA PRETA MINA

O espaço possui uma intensa agenda de trabalhos semanais e diários, ora conduzidos de maneira ativa pelo seu fundador Tatazazi Adalberto Nunes, ora por Preta Mina, quando incorporada dirige determinadas ritualísticas sejam elas na esquerda ou na direita. Cabe aqui enfatizar, que Preta Mina transgride o imaginário ideal e arquetípico (diga-se de passagem colonial) de uma preta velha, humilde, frágil, de postura curvada. Dona Mina, se apresenta com altivez e força à frente dos caboclos nos trabalhos com a direita, assim como também está presente de forma quente e com malemolência nos trabalhos com a esquerda, junto aos camaradas Exús, Pombas-giras, malandras/malandros e ciganas/ciganos. A encantada em cobra, serpenteia disruptivamente entre linhas e espacialidades, se apresentando sempre

que invocada “quando precisar de mim, eu estarei ao seu lado”⁵ e nunca abrindo mão da seriedade em tudo o que faz.

Figura 1 – Tatazazi Adalberto Nunes durante incorporação de Preta Mina.



Fonte: Arquivo do terreiro.

A origem dos espíritos que retornam para trabalhar em terreiros não seguem regras absolutas, alguns podem ter vivido nessa dimensão e outros não, assim como nem todos precisam ter tido uma morte física, como no caso dos encantados. Saber da história das entidades, possibilita ter conhecimento de seus fundamentos, além de gerar maior afeto e respeito, cada entidade com o tempo conta a sua, oralmente, em sonhos, e principalmente através de seus pontos cantados.

É indubitável que entidades como caboclos e pretos velhos são figuras presentes na formação da estrutura social e cultural brasileira durante o período colonial (1500 – 1822). Dessa forma, as sabedorias dos povos originários são aglutinadas nas linhas de caboclos e caboclas, e dos povos afro-diaspóricos nos pretos e pretas velhas.

Os pontos cantados apresentados por Preta Mina revelam espacialidades importantes para compreensão de sua história e vida. “A Preta Mina se despede vai

⁵ Verso de ponto-cantado de Preta Mina.

pra sua cidade é lá no alto mar”, o “mar” também chamado de Calunga grande⁶. Kalunga (Bantu), é o espaço sagrado onde moram e de onde retornam muitos desses espíritos, foi o mar que acolheu os corpos que morriam durante o tráfico de escravizados para o Brasil.

É preciso lembrar que existia uma história africana antes do tráfico, e que a história africana não se resume à escravização e desumanização dos corpos negros. Outro ponto de Preta Mina aponta o seu retorno ao seu lugar de origem, a volta à sua casa, à sua terra: “Ela vai voando como um passarinho // Ela vai pro Congo, ela vai pra Angola”. Congo e Angola são países do continente Africano de onde foram traficados enormes quantitativos de africanos e africanas para o nordeste e norte do Brasil. Como relata Salles (1988 *apud* Benchimol, 2009, p. 117):

Essa releitura passa necessariamente pelas estatísticas do tráfico negreiro realizado, primeiro, pela Companhia Geral de Comércio que, no período de 1755-1816, trouxe ao Pará e Maranhão 34.934 *peças* de escravos, que vinham de Guiné, Angola, Costa da Mina, Congo e outras nações africanas, a bordo dos *tumbeiros* que aportavam em Belém do Pará e São Luís do Maranhão.

Além dos ensinamentos apresentados por Mãe Mina⁷ em seus pontos cantados como forma de contar sobre suas origens, há registros orais de vestígios que marcam a passagem desse ser em terras brasileiras ainda em vida. O doutor em antropologia Jorge Henrique Valença Oliveira relatou em entrevista as descobertas feitas em uma expedição no Rio de Contas (BA) feita por alunas do Mestrado, que tinham outro objetivo, mas na oralidade de moradores da região encontraram vestígios de Preta Mina, nas adjacências do Município.

Este é um primeiro registro escrito da sabedoria oral dessa estória, cujo a qual não há comprovações históricas o suficiente para comprovar sua veracidade de forma científica, mas realiza-se especulações:

Montando uma estória, pretas minas, seriam mulheres africanas da Angola, mineiras eram conhecedoras de minas de pedras preciosas, trabalhavam nelas e faziam guarda. Traficadas ao Brasil, chegaram no ciclo do ouro na chapada diamantina, vieram para essas bandas especializadas em minas, mas fugiram para a Amazônia entre os séculos 17 e 18, se juntaram com indígenas e foram resistência na entrada do rio Amazonas, contra o português, elas passam a ser Amazonas (imagem grega do arco e flecha). Nesse movimento há a espiritualidade, em comum entre afro e indígenas. (Oliveira, 2023, n. p.).

⁶ Assim como Kalunga Grande é o mar, na sabedoria de terreiro, o Kalunga pequena é o cemitério.

⁷ Como é chamada Preta Mina por seus filhos/filhas da casa. Outra variação é: Dona Mina.

O historiador ainda lança indagações sobre essas mulheres guerreiras, as pretas minas, “Como elas chegaram? de onde vieram? Como saíram (da Bahia para o Amazonas) por terra ou por mar? Qual foi o seu impacto na região norte a ponto de haver na atualidade um culto a essa força?” (Oliveira, 2023, n. p.). Apesar de não reconstituir as trajetórias de Preta Mina, compreendemos na fala de Ana M. Gonçalves (2023) que construímos nossa história a partir de vestígios da memória.

Durante a pandemia de Covid-19 (2020 – 2022), quando o ilê ficou fechado por meses pela primeira vez, em um áudio no aplicativo *Whatsapp*, Tatazazi Adalberto Nunes relatou em tom saudosista a falta que fazia as incorporações semanais de Mãe Mina “O meu corpo sente falta dessa mulher.”. Não há registro histórico que dê conta do saber corporificado que representa a fala do Tata, a incorporação de Mina não ajudava só no equilíbrio da saúde do seu médium, como na manutenção dos cuidados espirituais e do axé compartilhado entre todos do ilê.

O objetivo deste trabalho não é zerar o conteúdo dessa história, ou mesmo oferecer uma história única e estática. A sabedoria de terreiro ensina que muita coisa precisa continuar no mistério, em segredo, e esta escrita caminha até onde o caminho foi aberto. Uma definição sobre Preta Mina nas palavras do Tatazazi “Preta Mina é uma preta velha quimbandeira, encantou-se em cobra, na região do Rio de Contas, Bahia. Sei pouco sobre suas histórias, mas sei que ela já incorporava em minha avó” (Nunes, 2023, n. p.).

1.3 ESCREVIVÊNCIA EM COMBATE AO EPISTEMICÍDIO: MEMÓRIAS DE MINHA AVÓ

Durante minha infância, nos dias em que eu estava na casa de minha avó paterna, me marcava um canto do seu quarto em que eu não conseguia assimilar o que era. Todas aquelas imagens, elementos e aromas não faziam parte do meu cotidiano, nem mesmo de outros espaços da sua casa, apenas ali no canto de seu quarto. Um mistério que me intrigava, mas a minha “boa educação” não me permitia em hipótese alguma tocar ou nem mesmo questionar sobre o que era aquilo.

O aroma de pó de café queimado, colares e copos de água com conchas me causavam estranhamento, mas também eram o início da criação de memória multissensorial de casa de vó. Nunca pude perguntar a ela o que era, afinal de contas,

mais misterioso que aquele canto adornado era a minha avó, “ela tão velha e eu tão nova”⁸, eram incontáveis os anos que nos separavam, ela com seus 90 anos e eu com 7, sua personalidade se isolava cada vez mais após a morte de seu marido.

Não me recordo se tínhamos conversas, me lembro de muitos olhares que indicavam cuidado ou pediam por silêncio à mesa. Seus olhos eram profundos, seus cabelos loiros e longos, sempre adornada com joias douradas, no corpo carregava uma pele engelhada pela idade avançada, alguns pontos já tinham sinais de “pele morta”, mas viva era sua fé.

Já na minha juventude, aos meus 19 anos, no início do meu letramento racial e após o desencarne de minha avó, as encruzilhadas da vida me direcionaram para criações cênicas com forte referência das afro-religiosidades – sem nunca ter ido a um terreiro ou à universidade de Teatro – o meu corpo sentia a necessidade de pulsar junto ao tambor, sonoridade essa sempre reprimida em meu lar cristão. Com autonomia criei a obra *Cabô* (2019), sobre o genocídio do negro e uma saudação aos orixás, por respeito a essas forças, que ainda não conhecia em profundidade, sentia a necessidade de consultá-los para saber se poderia continuar com trabalho.

Quem nunca ouviu falar de Exu? Ao nascer, fui batizado na igreja católica, aos meus 13 anos, fui evangelizado pela minha família materna e batizado na Igreja Adventista do Sétimo Dia, após ter minha primeira relação homoafetiva, deixei meus cargos e me tornei o que nomearam de mundano ou perdido. Nesse trânsito entre versículos, doutrinas e crenças, ouvi seu nome poucas vezes, não sabia quem ou o que era aquela força temida, mas sabia que precisava repreendê-lo, de tanto, sucumbi ao seu poder. Aos 19, depois de muito andar, procurar sem saber o quê, me recolhi ao sagrado no *Recanto de Preta Mina Ilê de Iansã*, pelas mãos de Tatazazi Adalberto Nunes, onde (re)começo a conhecer as várias faces de Exú e de mim. (Ribeiro, 2023, p. 207).

O jogo de búzios⁹ respondeu que Exú estava positivo com o trabalho e que havia sido aberto um portal, que entendo a sua dimensão a cada passo que dou (como essa escrita, Laroyê Exú!). A boca que engole o universo¹⁰ não se saciaria em dizer binariamente sim ou não, a minha ida até o Ifá¹¹ não foi sobre a permissão ou sobre a obra, mas para eu ouvir que eu precisava ir atrás da minha ancestralidade pois toda

⁸ Partícula da dramaturgia do espetáculo *Às margens de seus afluentes de águas negras*, de autoria da pesquisadora, que recupera as memórias de sua avó.

⁹ Sistema divinatório lorubano utilizado por sacerdotes em terreiros para obter mensagens/respostas dos Orixás.

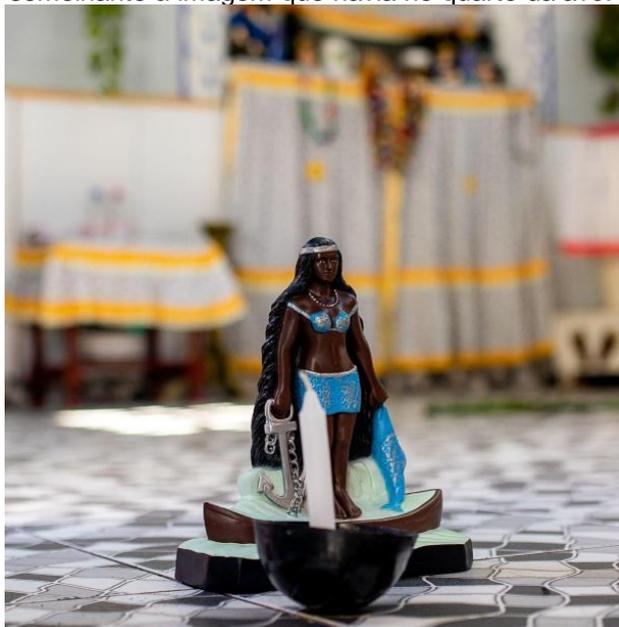
¹⁰ Tradução de um dos nomes que Exú recebe, e é uma síntese de uma das suas qualidades.

¹¹ Entidade responsável pelo Merindilogun ou jogos búzios.

a espiritualidade que haviam cultuado estava à minha espera. Lembrei distantemente da minha avó, meu pai (seu filho) chamava-a em tom jocoso de “macumbeira”, recorri então ao meu tio, seu filho mais próximo.

Tio Ernandes me chamou para uma das conversas mais importantes da minha vida, tudo o que eu vi e vivi estava prestes a ganhar sentido, e foi ali no quarto de minha desencarnada avó. Tive muita coragem de voltar em um lugar que fui muitas vezes violentada, mas em momento algum temi, era como se eu precisasse atravessar aquela fronteira. Meu Tio comentou sentir a energia de minha avó naquela conversa, comentou que ela foi Yalorixá, filha de Nanã, recebeu o cargo de Mãe pequena em um terreiro ali perto, trabalhava com a Cabocla Mariana¹², e era a imagem dela que havia em seu quarto, rodeado de contas e copos de vidência.

Figura 2 – Escultura de Mariana no espetáculo *Às margens de seus afluentes de águas negras*, semelhante à imagem que havia no quarto da avó. .



Fonte: Arquivo pessoal.

Meu tio seguiu a tarde narrando feitos de minha avó, sobre os orixás e doutrinas de Omolokô, meu coração pulsava e meu corpo suave. Ao fim ele fez uma ligação, não havia dito para quem, marcou uma visita e me deu um endereço, data e hora. Na outra semana, estávamos lá – não muito distante da casa onde passei minha infância – no terreiro onde minha avó foi iniciada e jogando búzios com Tatazazi Adalberto Nunes, pai de santo de minha avó e que em alguns meses iria me iniciar no culto

¹² Famosa entidade que incorpora em diversas religiosidades afro-brasileiras, principalmente na encantaria amazônica no norte e nordeste brasileiro.

Omolokô. Tatazazi e meu tio me encaravam com seriedade, alertando da responsabilidade de estar seguindo com essa missão, ao mesmo tempo que me alertava dos perigos com minha vida, se eu não tomasse cuidados espirituais. Hoje posso respirar fundo e com leveza, não demorou muito para minha iniciação ao Orixá Oxum (Ora Ye Ye Ô), ela que me concedeu equilíbrio mental e caminhos abertos.

Ao cunhar o termo “escrevivência” (1996), Conceição Evaristo aponta um modo de vivências negras serem reconstruídas através da escrita por mãos negras:

Em 1994, na minha dissertação de mestrado, fiz um jogo de palavras entre escrever, viver, escrever-se vendo e escrever vendo-se e aí surgiu a palavra *escreviver*. [...] O termo tem como imagem fundante as africanas e suas descendentes escravizadas dentro de casa. Uma das funções delas era contar histórias para adormecer os meninos da casa-grande. A palavra das mães pretas e bás era domesticada, na medida em que tinham que usá-la para acalantar essas crianças. Hoje a *escrevivência* das mulheres negras não precisa mais disso. Nossas histórias e escritas se dão com o objetivo contrário: incomodar e acordar os da casa-grande. Não estamos aqui para ninar mais ninguém nem apaziguar as consciências. (Evaristo, 2018, n. p.).

A partir de *escrevivências*, é possível pensar uma escrita que valorize as subjetividades e intelectualidades negras. O corpo e subjetividades negras são alvos de racismo cotidianamente, percebe-se ao escrever sobre a infância de minha vó diferentes camadas de racismo simbólico e, principalmente, o racismo religioso nas ações, como: o meu lar afro amazônico ser evangelizado; minha avó em sua velhice ser proibida de ir ao terreiro; em minha infância terem me negado conhecer a história da minha família.

As subjetividades negras são violentadas nas diferentes camadas do *constructo* social brasileiro, pois o Estado brasileiro possui o racismo como seu componente orgânico, onde as instituições, incluindo as escolas, reproduzem as práticas racistas da sociedade igualmente racista (Almeida, 2019). O *racismo estrutural* nomeado por Silvio Almeida está presente em toda a estrutura que compõe esse país.

Como é possível o sujeito torna-se negro quando não há referencial teórico nas escolas, bibliotecas e universidades, e há apagamentos de sua história, dentro do seu próprio lar, com sua família negando sua origem? Como resultado do racismo estrutural, o epistemicídio (Santos, 1998) desqualifica os saberes produzidos por corpos subjugados e torna a escrita branca a única verdade, Boaventura comenta:

El epistemicidio es el proceso político cultural a través del cual se mata o destruye el conocimiento producido por grupos sociales subordinados, como vía para mantener o profundizar esa subordinación. Históricamente, el genocídio ha estado con frecuencia asociado al epistemicidio. Por ejemplo, en la expansión europea el epistemicidio (destrucción del conocimiento indígena) fue necesaria para 'justificar' el genocidio del que fueron víctimas los indígenas (Santos, 1998, p. 208).

A exemplo do epistemicídio, durante essa pesquisa em levantamento bibliográfico do termo como “Recanto de Preta Mina Ilê de Iansã” encontraram-se apenas duas publicações sobre o terreiro: um resumo de IC¹³ que relata que a pesquisa foi interrompida pela pandemia e um artigo de conclusão de especialização no IFAM¹⁴ que direciona um subtópico para falar sobre a festa anual do terreiro.

A respeito do apagamento e/ou não existência de produções literárias afro-brasileiras, o conceito de epistemicídio em Sueli Carneiro permite explicar a ausência de corpos negros e seus conhecimentos:

Para Sueli Carneiro, o conceito de epistemicídio é útil para debatermos sobre as desqualificações constantes atribuídas as/aos sujeitas/os afro-brasileiras/os e seus conhecimentos. Como consequência, certos cânones e identidades se cristalizam como hegemônicos e viáveis. (Passos; Pinheiro, 2021, p. 23).

Como forma de ultrapassar as barreiras da não-memória, criadas pelo epistemicídio, e agindo para sair do lugar de “Outro” (Kilomba, 2020) e subalternizado, pois “O preto, diante da História do Brasil, se sente um eterno escravo, o eternamente vencido, incapaz de reagir durante a situação que foi colocada aqui no Brasil” (Nascimento, 2018, p. 128), retomou-se essas narrativas negras de terreiro a partir das escrituras e oralidades de terreiro do Omolokô presentes no ilê axé *Recanto de Preta Mina*.

1.4 O TERREIRO E A CIDADE: OS PREPARATIVOS PARA O CINQUENTENÁRIO E A PROPORÇÃO DA CONTRIBUIÇÃO DO ILÊ

Ao se preparar um terreno para receber uma casa de axé, um dos primeiros rituais a serem realizados é o preparo do chão. São assentados elementos mágicos na terra, onde serão realizados os trabalhos espirituais ao longo de sua existência. O

¹³ Iniciação Científica.

¹⁴ Instituto Federal do Amazonas.

nome *terreiro* faz menção ao espaço cedido ao lado da casa grande que era descampado para os negros realizarem os cultos sincréticos com a permissão do senhor de engenho.

Fundado em 28 de agosto de 1973, com o nome *Recanto de Preta Mina Ilê de Iansã*, o terreiro completa 50 anos em 2023. Nessas cinco décadas de existência, o ilê permanece em sua mesma localização, na rua Presidente Kennedy, nº 638 – Educandos. A permanência em um território fixo é um ato político para as afro-religiosidades que valorizam o sagrado de cada espaço.

Para os povos de terreiro, ter um espaço próprio para práticas religiosas é uma conquista, tendo em vista a relação desfavorável entre o corpo negro e o território. As marcas históricas a partir do tráfico nos reiteram o não-lugar do negro: a retirada de seu território em África (1530); de 3 a 6 meses de tráfico nos porões de navios negreiros; os anos sobrevivendo em senzalas no Brasil (1530-1888) e após a abolição serem obrigados a subirem os morros e construírem moradias improvisadas.

Os terreiros no Brasil ainda sofreram com o processo de proibição e perseguição do culto, na higienização da nação, como durante o governo de Getúlio Vargas (1930-1934). O povo de axé segue alerta pois a violência nunca cessou, mesmo com leis como 14.523/23, que prevê pena para o racismo religioso, são recorrentes atos de extremismo de grupos como o Bonde de Jesus, que destroem terreiros na baixada fluminense, ou assassinatos de sacerdotes, como o mais recente caso de Mãe Bernadete Pacífico, assassinada com 12 tiros no rosto no quilombo Pitanga dos Palmares.

O terreiro representa a construção de um espaço concreto e seguro para reuniões entre irmãos e irmãs, que reconstituem pequenas sociedades africanas no Brasil, suas hierarquias e seus costumes, sendo um espaço de valorização de suas intelectualidades e do seu axé, como afirma Muniz Sodré:

O espaço é fundamental para culturas que não são hegemônicas (...) O pensamento nagô para mim tem uma constelação própria, valoriza ao invés do sentido e do tempo, valoriza o espaço e a força. Não é a força física é a potência o axé, quer dizer, o poder de fazer, o poder de realizar, onde tem poder de realização isso é valorizado pela cultura nagô. (Sodré, 2019, p. 52).

O terreiro torna-se ilê/casa para todos/todas aqueles que necessitam fortalecer não só a matéria como o espírito. A yalorixá Carmen de Oxalá, umas das matriarcas

do Gantois¹⁵, afirmou que “O terreiro é uma casa acolhedora” (*apud* GRUPO OFÁ, 2019, n.p.) e representa um espaço seguro para a manutenção e salvaguarda da cultura afro-diaspórico. Para a yalorixá Nonata Corrêa (2011, n.p.), importante nome da luta pelos povos de terreiro na região norte, elucida a importância do terreiro para os cuidados da saúde mental da população mais pobre da sociedade:

Psicólogo de pobre é macumbeiro. É o pai-de-santo, a mãe-de-santo que procura de fazer sua reza, de tirar seu quebranto, de tirar seu mal olhado, para aquelas crianças, não só a população pobre, mas uma população mais crédula [...] na sua maioria é a população pobre. (Corrêa, 2011, n. p.).

O terreiro é um quilombo, é uma casa acolhedora, o psicólogo dos pobres, é espaço de preservação de cultura negra, e historicamente esteve em espaços periféricos acessíveis para corpos historicamente deixados às margens. O *Recanto de Preta Mina* se localiza em uma região de fronteira entre dois dos bairros mais antigos de Manaus, a Colônia Oliveira Machado e o Educandos, esses bairros centenários são também bairros com uma população majoritariamente pobre.

A cozinha, localizada na parte de trás do terreiro, tem uma vista panorâmica para o bairro fronteiriço: a “Colônia Oliveira Machado está localizado na Zona Sul de Manaus à margem esquerda do rio Negro.” (Leão, 2010, p. 11), da varanda é possível ver as casas que sobem os morros, quase de forma empilhada, no nível mais baixo a uma praça abandonada pelo poder público, onde crianças brincam entre pedaços de um *playground* e árvores, jovens se reúnem com caixas de som, grupos neopentecostais com som altos fazem cultos, tudo isso ao longo de um igarapé morto que deságua a poucos metros no rio negro após a feira da *Panair*. Do alto do ilê ainda é possível ver uma grande faixa do rio negro dançando e brilhando com os raios do forte sol manauara, após o rio há uma mata densa e fechada que se expande até o olho não poder mais ver.

Ainda que em contexto urbano, o *Recanto* é rodeado por uma natureza que não se apaga, o urbano e a mata, são espaços sagrados para a cosmovisão afro-amazônida cultuada ali, tudo o que se vê daquela varanda é sagrado e tem suas formas de culto no Omolokô, Tatazazi reafirma “O que fazemos aqui dentro não ignora tudo isso aí, o rio, a mata, são os invisíveis que moram ali” (Nunes, 2023, n. p.).

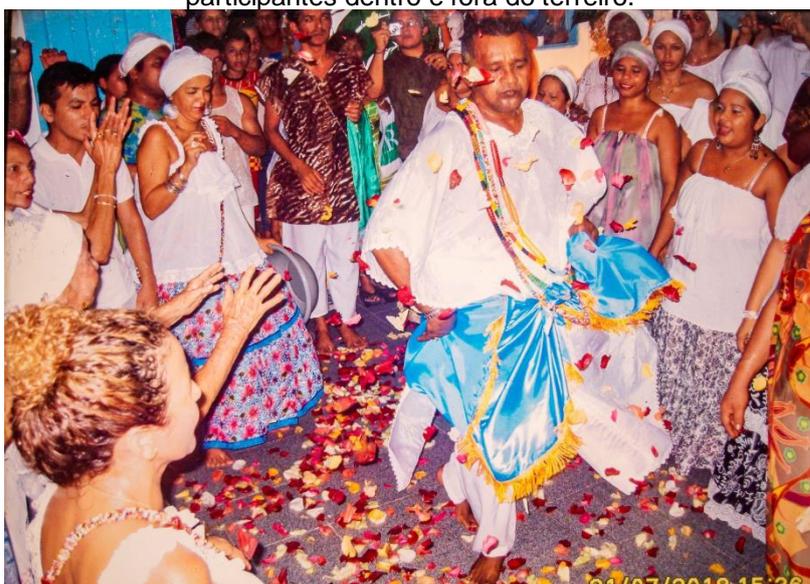
¹⁵ Terreiro *Ilê Iyá Omi Axé Iyamassê* (BA), um dos mais antigos e mais respeitados terreiros de candomblé no Brasil.

Semanalmente, o *Recanto de Preta Mina* recebe diversas pessoas de diferentes classes sociais, que todas as quartas recebem fichas distribuídas de 1 a 60 para atendimentos espirituais, a gira de desobsessão com os caboclos é o trabalho mais recorrente realizado, o salão fica pequeno para o grande número de adeptos e clientes que procuram o tratamento.

São poucas as cerimônias fechadas, realizadas apenas com os iniciados, a maior parte de ações são festejos ou trabalhos abertos a todo o público. No calendário fixo está: a festa de Oxóssi (20/01), a feijoada de Ogum (23/04), a feijoada dos pretos velhos (13/05), o amalá de Xangô (última quarta de cada mês), a festa de Maria Padilha Rainha do Cabaré (27/08), a festa de Preta Mina (28/08) e a festa dos erês (27/09). A presença massiva de moradores da própria comunidade e de outros bairros mostra o forte laço entre o terreiro e a cidade construído nesses 50 anos, baseado em fé, respeito, credibilidade e admiração.

A festa mais esperada é a da dona da casa, a comemoração já é esperada por todos do terreiro e por aqueles que se interessam pela famosa festa na cidade. Filhos da casa, amigos do terreiro, sacerdotes de outras casas e convidados especiais de outros estados chegam para comemorar junto Preta Mina cada primavera, apesar de ser uma festa, o momento não deixa de ser uma grande partilha de axé como todos os presentes.

Figura 3 – Festa de Preta Mina, sem data específica, é possível ver o grande número de participantes dentro e fora do terreiro.



Fonte: Arquivo do terreiro.

Para os filhos/filhas da casa, a festa começa bem antes do dia 28 de agosto. Três meses antes, todos começam a serem alertados para a chegada das datas, em pedido para todos se empenharem na preparação do local, este chamado vem tanto do Tatazazi Adalberto como de Preta Mina. A mesma todo ano define uma cor para a vestimenta dos filhos da casa, Tatazazi diz as cores que enfeitarão o teto da sala, a Yalorixá Eliete de Oyá fica responsável pelo caderno com a lista das contribuições de alimentos que será dada por cada um, yawos se mobilizam aos fins de semana para manutenções no espaços, pinturas do salão, manutenção de imagens do altar, corte e cola das bandeirolas que enfeitam o salão.

Todos os filhos da casa convocados para o mutirão de preparativos exercem as mais diversas funções que são direcionadas pelas yalorixás da casa. Se distribuindo em vários espaços do terreiro, não falta atividade para ninguém, todos em movimento preparando a casa de seu orixá para a comemoração de sua matriarca. As ausências e os atrasos também são uma realidade, sobre essas faltas na quarta-feira após as giras Preta Mina pergunta onde estão os filhos que não estão ajudando, e o Tatazazi após a incorporação reitera o convite para arrumar o terreiro e informa que a festa é de todos. A chamadas por conta da ausência de filhos não é percebida em tom de cobrança, como fosse preciso exercer um árduo trabalho para embelezar o espaço para quem vem de fora, mas um convite aos filhos que a cada vez que se comemora estão sendo brindadas as vitórias que foram obtidas no coletivo, e este coletivo precisa estar junto nos trabalhos para que não se torne um fardo para ninguém. Além de fazer compreender que o terreiro é um espaço feito por todos, Tatazazi Adalberto reitera por diversas vezes que o espaço é de todos aqueles que ali se fazem presentes. É aprendido nos ilês axés que aquela casa também é a casa do orixá e, quando se arruma, está se arrumando para o seu sagrado.

CAPÍTULO 2: KIZILA – A COLONIZAÇÃO DA EDUCAÇÃO, A LEI 10.639/03 E A PRETAGOGIA

2.1 20 ANOS DE LEI 10.639/03: UMA VITÓRIA DO MOVIMENTO NEGRO

As inúmeras contribuições das civilizações africanas e originárias para a constituição do Estado brasileiro são incontestáveis. Elas definiram os modos e os costumes daqueles que nasceram nesta terra. Em contraste, o poder colonial europeu desde a invasão empreende esforços para suprimir as culturas daqueles que tiveram sua terra roubada e aqueles que foram roubados de suas terras. A história da educação escancara aos nossos olhos e memórias a visão colonial do branco sobre os corpos ancestrais a nós que aqui habitavam, “Os primeiros cronistas diziam, no século XVI, que os [indígenas] brasileiros eram pessoas sem fé, sem rei, sem lei.” (Aranha, 2006, p. 39). Essa visão deturpada da realidade fez com que os povos originários fossem tratados como páginas brancas sem saber algum, onde seriam depositados ensinamentos da Europa cristã através de uma educação mediada pela fé branca. Documentos como o *ratio studiorum* mostram os princípios educacionais dos jesuítas praticados durante mais de dois séculos no Brasil, “Os alunos estudavam as principais obras greco-latinas e aperfeiçoavam a capacidade de expressão e estilo, permanecendo muito presos aos padrões clássicos” (Aranha, 2006, p. 204), bem como eram proibidos de falar sua língua materna, eram incentivados à competição, além de serem distanciados das famílias. Foi ainda aqui que o Teatro foi utilizado como instrumento de catequização: “Montavam peças de teatro, com os devidos cuidados na seleção dos textos, desde simples diálogos até comédias e tragédias clássicas” (Aranha, 2006, p. 206), um estilo de educação que visou abafar a dita “selvageria” dos “escravos da terra”.

Foi olhando para os séculos de genocídios e apagamentos das intelectualidades negras e originárias que os movimentos negros do Brasil exigiam há décadas por alterações nas diretrizes da educação nacional, “desde a década de 1940 que publicações organizadas pelo movimento negro já registram a reivindicação de que os conteúdos curriculares nacionais tratem da história da África e da cultura afro-brasileira.” (De Deus, 2012, p. 230). Foi somente em 9 de janeiro de 2003 promulgada a Lei n. 10.639/03, incluindo na Lei n. 9.394/1996 (Lei de Diretrizes e Bases da

Educação Nacional – LDB) a obrigatoriedade de incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a temática “História e Cultura Afro-Brasileira”.

Dessa forma, a LDB passou a vigorar acrescida dos artigos 26-A e 79-B que definem respectivamente:

Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira.

§ 1º O conteúdo programático a que se refere o **caput** deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil.

§ 2º Os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileiras. (BRASIL, 2003, n.p.).

E o artigo 79-B, diz: "Art. 79-B. O calendário escolar incluirá o dia 20 de novembro como ‘Dia Nacional da Consciência Negra’." (BRASIL, 2003, n.p.). Assim, nota-se que as lutas dos movimentos negros possibilitaram que o Estado incluísse na constituição a obrigatoriedade do ensino da História e Cultura Afro-Brasileira em espaços de educação formais, os parágrafos da Lei ordenam que conteúdo programático, currículo e calendário escolar sejam repensados para abordar as temáticas. Contudo, é no cotidiano do espaço escolar que são evidenciadas as lacunas ainda existentes para a implementação das obrigatoriedades, mesmo após 20 anos da promulgação, é perceptível que não há um esforço por parte das gestões escolares para executar a Lei. Ora, como aluna da rede pública de ensino durante a educação básica – de 2002 até 2018 –, eu não deveria fazer parte do principal grupo beneficiado por essa Lei? Por que minhas memórias durante a formação, no que tange o ensino da cultura Afro-Brasileira, se resumem à comemoração do 20 de novembro, onde eram abordadas de formas superficiais apenas o samba, a capoeira e a feijoada todos os anos?

A professora, diretora de teatro e militante do movimento negro Zélia Amador de Deus ressalta como um dos desafios para a aplicação da Lei a necessidade de o educador desconstruir imagens deturpadas sobre o continente africano fazendo conexões como um espaço de subalternidade:

Nessa perspectiva, o papel do educador assume grande dimensão, pois, além de buscar formação para cumprir suas funções, na medida em que são poucas as Universidades brasileiras que já adequaram seus currículos visando a aplicabilidade da lei, esse docente tem que iniciar um processo de desconstruir imagens estereotipadas que sempre enfocam a África ressaltando os aspectos negativos: atraso, selva, fome, doenças endêmicas, AIDS, guerras, miséria, pobreza. Essas imagens estereotipadas precisam sair de cena e dar lugar a uma África em sua múltipla realidade. (De Deus, 2012, p. 230).

Essas imagens e narrativas definidas pelo colonizador para inferiorizar a existência negra afro-diaspórica continua impregnada no *constructo* social brasileiro até a atualidade, o racismo estrutural perpetua o não-acesso de pessoas negras a espaços de liderança, que poderiam promover a transformação de espaços como a gestão escolar. Outrossim, o racismo religioso infiltrado na política como a bancada da bíblia¹⁶, pleitos eleitorais de pastores/pastoras cristãos neopentecostais, fazem da instituição igreja um espaço de formação de opinião de massas periféricas onde se incentiva ataques contra religiões de matrizes africanas e seus adeptos. Não é um fato desconhecido a prática de cargos de gestão escolar serem oferecidos a profissionais ligados a políticos no poder, como trocas por serviços em campanhas eleitorais: esses cargos de confiança são repassados a aqueles que defendem pautas semelhantes, nesse contexto as neopentecostais. Mais uma vez pensamentos coloniais desumanizam as potências negras.

A colonização teve um papel fundamental na imagem produzida dos sujeitos africanos, reservando a eles um local de desumanização o que caracteriza de forma equivocada a sua incapacidade de produzir consciência crítica, privilégio destinado apenas aos seres com potências humanas, ou seja, os homens brancos. (Ribeiro, 2017, p.13).

Portanto, eis a importância de contrapor as narrativas hegemônicas que mantêm o colonizador no lugar de poder. É preciso devolver o lugar de sujeito aos corpos negros para que sejam escritores de suas próprias histórias, retomando a autoestima intelectual e a valorização da produção de saberes tradicionais negros. É necessário olhar de forma contracolonial para as diversas manifestações da cultura afro-brasileira e reconhecer suas complexidades da organização para entendê-las como práticas contribuintes do processo de ensino-aprendizagem.

¹⁶ Termo utilizado pela imprensa e por cientistas políticos para agrupar os membros do Congresso Nacional do Brasil e dos legislativos estaduais e municipais que se autodenominam evangélicos e que defendem as mesmas pautas defendidas por lideranças evangélicas.

A trajetória da Lei 10.639/03 nos mostra a importância de olhar para a cultura africana e reconhecê-la como fundamental para o ensino na educação formal brasileira, porém ela não se aplica ao terreiro (espaço de educação não-formal), que possui suas próprias diretrizes e fundamentos. A presente pesquisa visa olhar e vivenciar o terreiro como espaço possível de ampliar as discussões sobre educação antirracista, uma vez que os saberes africanos foram trazidos ao Brasil e preservados nos terreiros.

Seus numerosos zeladores (sacerdotes) de orixás, levados para a Bahia como escravos no início do século XIX, ensinaram a "estrutura", um modelo ritualístico estável, à qual se acomodariam mais ou menos as diferentes etnias negras ou "nações" como aqui se chamavam. Através do terreiro - associação litúrgica organizada (egbé) -, transferia-se para o Brasil grande parte do patrimônio cultural negro africano. (Sodré, 2019, p. 53).

O espaço do terreiro, o egbé, desde o século XIX, foi fundamental para possibilitar a preservação da memória cultural vinda do continente africano, os corpos escravizados, que eram de diferentes localidades de África, condensaram seus saberes no terreiro; seus orixás, inquices voduns, fundamentos, oráculos, dança, produção de arte foram adaptados às novas condições e presentificados neste lugar graças à memória.

O patrimônio simbólico do negro brasileiro (a memória cultural da África) afirmou-se aqui como território político-mítico-religioso, para a sua transmissão e preservação. Perdida a antiga dimensão do poder guerreiro, ficou para os membros de uma civilização desprovida de território físico a possibilidade de se "reterritorializar" na diáspora através de um patrimônio simbólico consubstanciado no saber vinculado ao culto aos muitos deuses, à institucionalização das festas, das dramatizações dançadas e das formas musicais. É o egbé, a comunidade litúrgica, o terreiro, que aparece na primeira metade do século XIX - período de investimentos simbólicos marcantes por parte do Estado: Missão Artística Francesa (1816), inauguração da Academia Imperial de Belas-Artes do Rio de Janeiro (1826) - como a base físico-cultural dessa patrimonialização. (Sodré, 2019, p. 54).

Ao mesmo tempo que o Estado empreendia esforços para importar estética e ensino europeu na criação de arte, o terreiro "reterritorializava" os saberes africanos nesse novo país através do ensino-aprendizagem nos egbés, pois para haver a dança do orixá precisa haver educação, para haver o toque do tambor precisa haver educação. Olhar o terreiro é perceber os parágrafos da Lei 10.639/03 sendo praticados, vivenciados e ensinados em sua plena existência e em seu lugar de origem, revisando e atualizando práticas ancestrais em egbés com décadas de

história, com 50 anos de aperfeiçoamento como o *Recanto de Preta Mina* e em casos mais antigos com mais de 100 anos de práticas de ensino-aprendizagem fundamentados nos saberes negros.

2.2 PRETAGOGIA: REFERENCIAL TEÓRICO METODOLÓGICO

Em levantamento bibliográfico realizado para a presente pesquisa, foram encontradas algumas proposições pedagógicas e noções epistemológicas que possuem as sabedorias negras afro-diaspóricas no centro de suas reflexões, objetivando uma educação antirracista, são elas: Educação no cotidiano do terreiro (Mota Neto, 2008); Pedagogia das encruzilhadas (Rufino, 2019); Pedagoginga (Rosa, 2019) e Pretagogia (Petit; Silva, 2013), que colaboram para novas percepções sobre a educação – novas no debate acadêmico, mas ancestrais em suas práticas – que se dão através das cosmopercepções negras presentes em diversas manifestações das motrizes culturais africanas. Dentre essas, a Pretagogia foi a noção que mais se mostrou proveitosa aos caminhos traçados por essa pesquisa, pois ambas recorrem à cosmovisão africana e ancestralidade de terreiro como pulverizadoras de conhecimentos.

As professoras Sandra Haydée Petit e Geranilde Costa e Silva desenvolveram a Pretagogia com o intuito de ser um referencial teórico-metodológico para contribuir na formação de educadores/educadoras para implementação da Lei 10.639/03 em espaços de educação formal. Sobre sua criação, Geranilde explica “Um corpus conceitual de ensino e de pesquisa criado pelo Núcleo das Africanidades Cearenses (NACE) [...] voltado à formação de Professores/as de Quilombos no Ceará, entidade ligada à Faculdade de Educação da UFC.” (Silva, 2018, p. 62).

Embora a pretagogia tenha sido desenvolvida como um referencial teórico-metodológico para contribuir com a implementação da Lei 10.639/03 em espaços de educação formal, está assentada nos valores da cosmovisão africana e suas reflexões iniciais, bem como suas práticas estão assentadas no íntimo das tradições afro-brasileiras, partindo de espaços como quilombos e terreiros. Aqui nos interessa retornar o olhar para o terreiro – de onde nasce as reflexões iniciais desse referencial-teórico – buscando localizar os princípios de ensino-aprendizagem sistematizados na pretagogia, territorializados no contexto amazônico/manauara do *Recanto de Preta Mina*.

A pretagogia

Parte de referências das filosofias que atravessam as tradições africanas e os estudos embasados em Bâ (1982), Munanga (2009), Sodré (1988; 2012), Cunha (2007), Oliveira (2006; 2007), Silva (2013), Cruz (2011), Meijer (2012), Videira (2010), dentre outros, para propor uma pedagogia que atualiza seus princípios nas culturas afro-brasileiras e afrodiáspóricas. (Petit, 2016, p. 665).

Para tanto, parte dos seguintes fundamentos:

1) o autorreconhecimento afrodescendente; 2) a tradição oral; 3) a apropriação dos valores das culturas de matriz africana; 4) a circularidade; 5) a religiosidade de matriz africana entrelaçada nos saberes e conhecimentos; 6) o reconhecimento da sacralidade; 7) o corpo como produtor espiritual, produtor de saberes; 8) a noção de território como espaço-tempo socialmente construído; 9) o reconhecimento e entendimento do lugar social atribuído ao negro. (Petit, 2016, p. 665).

Esses princípios são próprios das trajetórias negras, e neles é possível notar a revisão e atualização da tradição negra (Martins, 2021), principalmente aqueles da cosmovisão negra presentes de modo vivaz nos terreiros. Estão presentes nessa prática a priorização do autorreconhecimento e o corpo como vetor de ensino:

A pretagogia prioriza a experiência de si e de outros(as) no mundo por meio do autorreconhecimento e dos valores das culturas africanas, articulando-os à transversalidade e à transposição didática. Como nas tradições africanas, o corpo é o principal vetor do conhecimento, incorporando natureza mundo espiritual de forma integrada. (Petit, 2016, p. 665).

Os princípios da cosmovisão africanas que subsidiam as pretagogias são: a tradição oral, o corpo enquanto fonte espiritual, a religiosidade, a circularidade, e o território (Silva, 2018, p. 67) evidenciados nos capítulos que se seguem como foco de análise entre a pretagogia e as práticas no *Recanto de Preta Mina*.

As contribuições desse referencial teórico-metodológico se fundamentam no próprio princípio de circularidade, uma vez que as autoras emergiram nas sabedorias tradicionais negras de terreiro e quilombo no Ceará para contribuir com a educação formal, em uma pesquisa que evoca o olhar sensível da pretagogia para analisar seus princípios em outro território, no Amazonas, que possui processos identitários, raciais e espirituais diferentes e tão complexos quanto. Como a pretagogia pensada no Ceará pode influenciar na Amazônia? Como os processos identitários raciais implicam nas intensidades das práticas afroreligiosas no Amazonas? É possível pensar uma pretagogia de terreiro omolokô? Essas perguntas disparadoras almejam impulsionar

sistematizações iniciais das práticas educacionais potencializadora e antirracista assentada na ancestralidade africana e intrínsecas do *Recanto de Preta Mina*.

CAPÍTULO 3: MUZENZA – O NASCIMENTO DO ORIXÁ

3.1 PRETAGOGIAS DE TERREIRO: PRIMEIROS PRINCÍPIOS DO ENSINO-APRENDIZAGEM NO OMOLOKÔ

A partir do diálogo com a pretagogia, venho rascunhando as pretagogias de terreiro, onde começo a localizar os valores da trajetória negra – organizados na pretagogia – e sua presença nas práticas no Terreiro *Recanto de Preta Mina* observados nas vivências no cotidiano do espaço. O *locus*, constituído há 50 anos com contribuições para a sociedade amazonense, não possui reconhecimentos acadêmicos (certificados e/ou menções) como um espaço de educação, no entanto, ele segue com sua essência de valorizar e ensinar os conhecimentos ancestrais. O terreiro é um espaço vivo de salvaguarda da história e cultura africana, onde só é possível a sua existência e manutenção através do ensino-aprendizagem entre mais velhos e mais novos, sacerdotes e yawos. O antropólogo Muniz Sodré aponta que o que a modernidade compreende como educação está presente de forma intrínseca nos processos de iniciação, como no caso das afro-religiosidades:

Nas sociedades arcaicas, nas sociedades de *arkhé*, se trata propriamente de iniciação. A iniciação, esse momento crucial, esse nexus social, onde nascimento e morte deixam de ser os termos da vida e revoluem um no outro, nascimento e morte revoluem um no outro na iniciação, para fazer do iniciado um verdadeiro ser social daquele grupo. Então, o que nós modernamente designamos como educação é no limite um eco da profundidade do processo iniciático. (Sodré, 2021, n. p.).

A iniciação é compreendida como a entrega do *orí* do neófito para o orixá, passando a fazer parte daquela sociedade, seguindo preceitos e cuidados determinados pela doutrina de cada orixá, anteriormente a esse momento, ocorrem atividades de socialização com a comunidade e com os fundamentos da casa. Os processos educativos fazem parte do cotidiano do terreiro relacional, como afirma Mota Neto: “Os saberes são produzidos nas relações sociais, e todos os indivíduos, nos diversos espaços por onde transitam, constituem-se como sujeitos de ensino-aprendizagem.” (2008, p. 55), os procedimentos pedagógicos, são advindos de uma matriz africana Cipriano, P. I. distribuídas em nações como a angola e ketu.

Doravante a isso, é possível considerar o terreiro como um espaço não-formal de educação, que se caracteriza “como qualquer tentativa educacional organizada e sistemática que, normalmente, se realiza fora dos quadros do sistema formal de

ensino.” (Bianconi; Caruso, 2005, n. p.). Outros aspectos que definem a educação não-formal ou não-escolarizada, e que também pode ser reparado no *Recanto de Preta Mina*, é a diversidade de didáticas e a valorização de suas motivações:

A educação não-formal organiza o processo de ensino e aprendizagem sem seguir vários requisitos formais [...] não priorize a memorização e utilize ferramentas didáticas diversificadas e atrativas. Ela não aparece para substituir a educação formal, e sim, para complementá-la. Os espaços não-formais devem ser locais prazerosos, que valorizem as emoções e motivações. (Quadra; D’ávila, 2016, p. 22).

Essa “complementação da educação formal” se dá em dois aspectos no que tange o seu público: 1) os adeptos com acesso à formação após o ensino médio – o terreiro vai complementar os espaços ausentes nos componentes curriculares e temáticas, como história e cultura afro-brasileiras, costumes negros africanos e da diáspora, artesanato e outras atividades; 2) indivíduos com baixa escolaridade, sem acesso a formação continuada. Pessoas que possuem apenas o ensino médio ou só o fundamental – neste caso, além do terreiro ser um espaço de interação social, movimentações físicas, trabalhos manuais e contribui para o reconhecimento identitário, entre outras contribuições cognitivas.

A respeito da organização hierárquica do *Recanto de Preta Mina*, dá-se por tempo de iniciação ao culto, ou tempo de obrigação tomada¹⁷, quanto mais velho, maiores são as responsabilidades e acredita-se que este indivíduo colheu o maior número de conhecimentos em sua trajetória litúrgica. A figura mais velha do terreiro é o Tatazazi Adalberto Nunes, o pai e avô da comunidade, um sinal de respeito é todas as bênçãos serem tomadas primeiramente dele e depois dos outros mais velhos. Seguida da iniciação, são realizadas oferendas anuais de fortalecimento de vínculo com o orixá, essas obrigações são feitas no 1º, 3º, 5º, 7º, 14º, 21º ano após a iniciação, acontecem quando “se recolhe um barco”¹⁸ e um coletivo de pessoas irá iniciar ou alimentar seu orixá com oferendas, assim a comunidade reconhece que o sujeito completou mais um ano no egbè e agora sobe na hierarquia.

As “idades de santo” recebem as nomenclaturas: Yawo/Filho de santo (Iniciado no culto no tempo, há menos de 7 anos); Yalorixá/Mãe de Santo e Babalorixá/Pai de Santo (pessoa com mais de 7 anos, torna-se sacerdote e apta a iniciar pessoas);

¹⁷ Forma como é chamada no terreiro.

¹⁸ Indica que um coletivo de pessoas está recolhido no terreiro para cerimônias-rituais de feitura.

Tatazazi (sacerdote como mais de 21 anos, seus filhos já iniciaram outras pessoas. Avô de santo). Há ainda os Abians (pessoa em preparação para iniciação) e Ogans (responsáveis por tocar tambor, sem obrigatoriedade de iniciação).

Figura 4 – Alguns yawos (roupas brancas) e yalorixás (roupas estampadas) e Tatazazi Adalberto.



Fonte: Alex Costa.

No terreiro não se faz a distribuição de cargos com funções específicas, porém há saberes direcionados para cada idade, a exemplo: um Yawô não poderá montar um igbà¹⁹, essa ação é de responsabilidade de Yalorixás/Babalorixá, o Yawô poderá auxiliar ou presenciar a montagem; há ainda o ritual de iniciação/feitura que nenhum yawô pode assistir, apenas Yalorixás/Babalorixá auxiliam o Tatazazi nesse ritual, os yawôs ficam em outro ambiente separados por uma parede de esteiras de palha e logo entram em transe (os que não incorporam ficam de olhos fechados).

Aos Yawos no cotidiano do terreiro cabem atividades como: limpeza do espaço, assistência de mais velhos em preparos de rituais ou não-rituais, trabalhos manuais de criação de paramentas (senzalas, mokans, fios de conta, contra-eguns), limpeza de espaços sagrados, higienização de louças após trabalhos, auxílio no preparo de banhos e outras manutenções do espaço. Toda ação é prática e é um preparo para atividades quando o yawo se tornar mais velho, sempre reparando os detalhes do que se faz. Ainda que os recém iniciados não possam/consigam/queiram estar na cozinha preparando comidas sagradas, podem estar lavando louça e estar de olho no modo

¹⁹ Assentamento em louça com elementos naturais, que representa o Orixá do iniciado.

como as Yalorixás/Babalorixás preparam o alimento, o que é fundamental para a autonomia dos yawos, para que saibam alimentar seus orixás e quando sacerdotes ajudem na espiritualidade de terceiros.

Os saberes culturais negros advindos ao Brasil pela diáspora africana são sinalizados e organizados por Mendonça (2021, p. 135) em 16 setores que receberam contribuições, aqui se aponta os principais presentes no cotidiano do *Recanto de Preta Mina*: Influência na religião; nas músicas, danças e instrumentos musicais; na culinária; nas indumentárias; na língua portuguesa; a literatura oral; nas festividades e comemorações; nas tradições mantidas; na formação da brasilidade em modo geral; na medicina fitoterápica, práticas de conhecimento de saúde; em práticas comunitárias; em práticas e linguagens corporais; na ética, cosmovisão e filosofia; Protagonismo histórico na produção de riquezas; Semióticas (simbologias).

Essas influências estão diluídas em todas as práticas no cotidiano do terreiro e se entrecruzam em seus fazeres, para melhor compreensão foram vivenciadas e organizadas no que nessa pesquisa é denominado de “chão de terreiro” e podem ser observados a seguir.

3.2 CHÃOS DE TERREIRO: ONDE O SABER SE FEZ SAGRADO

Nas práticas de ensino-aprendizagem do *Recanto de Preta Mina*, é possível elencar quatro principais espaços de conhecimentos desenvolvidas no processo de iniciação ao culto omelokô, esses espaços são aqui denominados de chão de terreiro, são eles: 1. Chão de corpografias, 2. Chão de musicalidade, 3. Chão de oralidades e 4. Chão de feituas manuais, cada um desses chãos ou “áreas de conhecimentos” possuem suas atividades próprias e são desenvolvidas de maneira simultânea e coletiva para possibilitar o bom andamento da iniciação. Os chãos de terreiros foram relacionados aos princípios da cosmovisão africanas apresentadas na Pretagogia (Petit; Silva, 2013) e às influências da trajetória negras (Mendonça, 2021), contextualizados com escritórias (Evaristo, 2018) como relatos de experiência da pesquisadora-yawo nas práticas litúrgicas no terreiro em questão. Foram organizados da seguinte forma:

Chão de corpografias: Nesse chão é conferido o princípio do **corpo enquanto fonte espiritual**, “produtor de saberes, sendo o corpo parte do território natureza, e

como tal elemento de sacralidade: um corpo que, por excelência comunica-se e produz fazeres e saberes.” (Silva, 2018, p. 66); dá-se foco na Muzenza, ritual onde corpos sem conhecimento prévio de movimentações de orixás e sem proximidade com o culto são guiados a experienciar a dança como meio para o transe para incorporações de divindades, e através dela gerar contato com o sagrado e aprender com os movimentos realizados pelos orixás.

O principal ritual durante a iniciação é a muzenza, realizada 4 vezes ao dia no horário de 9h, 12h, 15h e 18h a semana inteira do recolhimento, em média tem a duração de 1h30 a 2h00, são momentos de intensas movimentações corporais, uso da voz e dos espíritos. Todos os recolhidos em fila formam uma roda no salão, ao som do atabaque e pontos cantados, realizasse a dança aos 12 orixás cultuados na casa, onde os recolhidos aprendem as movimentações e os pontos com auxílio de uma pessoa mais velha, a roda é dançada em pares de iniciados e iniciantes. É na repetição das muzenzas que os corpos entram em transe permitindo a incorporação dos orixás, é um momento de leveza, mas os neófitos tendem a estar tensos pela novidade do momento, visto que não há ensinamentos prévios ao recolhimento, é na prática e na execução da muzenza que aprendem as movimentações. São incentivados a aprender as músicas, a entender os movimentos que devem ser executados, a decorar a letra dos pontos cantados/rezas e principalmente a soltar o corpo e permitir a energia fluir – é ensinado que o orixá é uma energia que nasce de dentro para fora, então há uma adaptação entre a matéria e os espíritos – para assim a divindade poder tomar o controle do corpo e executar o seu “pé de dança”, aqueles que incorporam vão sendo guiados com cuidado e atenção para que a energia não solte a cabeça (não se afaste/desincorpore), são utilizados pós, adjás e cantos intensos para que o orixás dance até o fim da roda, dessa forma compreende-se que a energia está trabalhando na vida do indivíduo.

Ensinam que “a incorporação é um processo que varia de cabeça para cabeça”, algumas pessoas incorporam nas primeiras rodas de muzenzas e outros possuem mais dificuldade de permitir ser levado pelo vento invisível do Orixá. Ao longo dos dias, surgem momentos de irritação (*Kizila*), além da necessidade de conviver com as diferenças entre pessoas em um mesmo espaço, há ainda a energia do orixá se aproximando do corpo, que pode ser sentida com dores intensas, forte vontade de chorar, o corpo ficar quente e outras sensações, no geral, os médiuns tendem a adquirir emoções próximas aos de seus orixás. A exemplo, a recém iniciada Taiana

de Oyá comenta que durante as muzenzas “Sentia o meu sangue muito quente percorrendo pelas minhas veias e minha cabeça, uma energia surreal e sem comparação com qualquer coisa que já vivi na vida” (2024), Oyá é conhecida por ser a quente como o dendê e uma mulher de atitudes severas; outro exemplo de Rebeka de Nanã “Meu corpo dói, minha coluna, como se tivesse alguém engatado nas costas. Moleza igual como se eu tivesse com aquela moleza de gripe. Kizilada, com choro entalado” (2024), Nanã é a avó ancestral, auxiliou na criação dos humanos, sua morada é nos manguezais. Esses relatos mostram as intensidades das qualidades de presença experienciadas nos corpos durante as muzenzas e as memórias ancestrais despertadas nas matérias.

Neste chão foram reparadas as influências nas festividades e comemorações; nas tradições mantidas; danças; em práticas e linguagens corporais; Semióticas (simbologias). Essas influências também estão presentes no samba de caboclo, danças de exus e pombas-giras, ciganos/ciganas, malandras/malandras e danças de demais entidades.

Chão de musicalidade: Nas trajetórias das culturas africanas, a oralidade se tornou uma das principais características, no lugar de registros escritos, o saber oral é o principal meio de preservação de suas práticas. Aqui se relata o princípio **tradição oral**, “valorizando o conhecimento que é produzido e repassado por meio da oralidade, seja por meio da fala, dos sons manifestados pelos elementos da natureza” (Silva, 2018, p. 66) que está presente nas letras dos pontos cantados dos orixás, onde são apresentadas histórias, qualidades e pontos de força de cada orixá, possibilitando que os participantes compreendam mais sobre as divindades e as qualidades que ajudam a encontrar durante a caminhada espiritual. Os tambores dão ritmo às narrativas e ditam o tempo das movimentações de cada dança, ora em movimentos leves, ora exigindo tónus.

As sonoridades dos tambores e os cânticos tomam conta do terreiro durante as muzenzas, no *Recanto de Preta Mina* são cantados em português e alguns em Yorubá, Tatazazi Adalberto afirma a importância de cantar em português para que todos compreendam a mensagem dos pontos. O tambor possui o papel central no ritual, é ele o responsável por trazer as divindades até a Terra, como afirma Mãe Márcia D’Oxum:

O tambor é o som da nossa fé né, é o som da comunicação entre seres humanos, ele é o som e a marcação da comunicação como a com a divindade, a divindade chega né aqui para dançar com a gente, pra dançar no meio da gente através do chamamento dos atabaques né e dos cânticos. (*apud* TAMBOR, 2020, n.p.).

No *Recanto de Preta Mina*, são utilizados três tambores, chocalhos de metal e xequerê. Os instrumentistas recebem denominação de Ogãs, independente do sexo e iniciação, no entanto a maioria deles estão desde a juventude no cargo e possuem muita experiência conduzindo tanto as muzenzas como demais giras. Relatam que é muito importante estarem conectados com a espiritualidade, para que façam correções caso algo não esteja sendo realizado de forma correta, ou quando sabem que precisam tocar o tambor com maior intensidade ou um toque específico para chamar determinada entidade, eles ficam em estado de completa atenção e resguardo durante a semana de recolhimento.

As musicalidades são desenvolvidas com a percussão de três atabaques, chocalhos e xequerês e cantados com pontos-cantados. São perceptíveis as influências nas músicas, danças e instrumentos musicais; na língua portuguesa; na literatura oral.

Chão de oralidade: Esse chão é um olhar mais amplo para o princípio da **tradição oral** em outros momentos que não apenas musicalizados, “conhecimento que é produzido e repassado por meio da oralidade, seja por meio da fala” (Silva, 2018, p. 66). Poucos os momentos de silêncio dentro do terreiro, a oralidade é praticada com intensidade, porém durante as iniciações a fala também é resguardada, evita-se conversas triviais é priorizada para o ensino e troca de saberes, correções e conselhos.

É costume o Tatazazi e demais mais velhos se juntarem nas esteiras, no mesmo nível do yawo, para compartilhar ensinamentos como itãs, perguntar como os recolhidos estão se sentindo e sanar algumas dúvidas. Entre os recolhidos são partilhadas muitas histórias pessoais, de familiares que passaram por ali mas não seguiram nas espiritualidades e da situação complicada antes de chegar até o terreiro. Em meio a tantos questionamentos o silêncio se torna essencial, o Tatazazi não dá respostas definidas, na maioria das vezes apenas sorri como resposta, enquanto iniciada compreendi que o não responder é um encorajamento para que cada médium procure viver suas experiências íntimas e únicas com a sua própria energia sagrada,

sem impor barreiras ou imagens baseadas em padrões que não fazem parte da doutrina da casa.

Outros momentos que a oralidade se faz presente são nos pontos cantados, conto de itâns, conversa com os mais velhos, jogos de búzios, convívio com entidades. As influências são: na língua portuguesa; a literatura oral; protagonismo histórico na produção de riquezas.

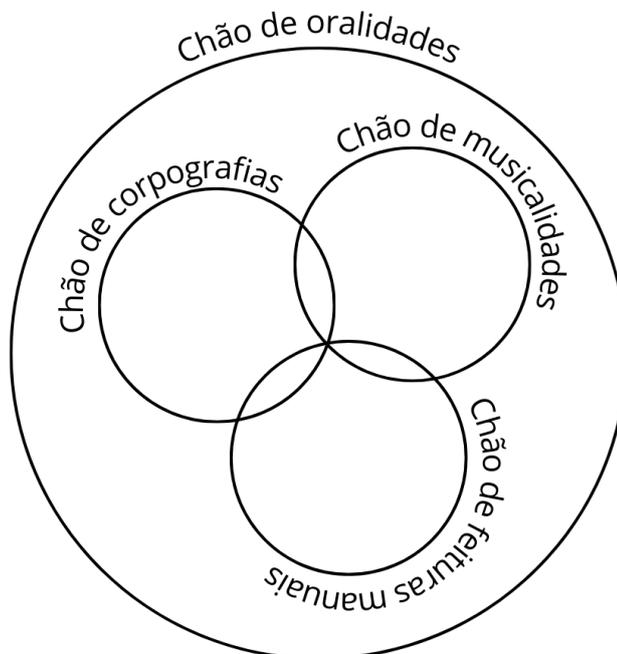
Chão de feitura manual: Uma das principais características visuais dos adeptos de religiões de matrizes africanas são os fios de conta que carregam em seus pescoço, um sinal de orgulhos e conquistas desenvolvido durante a iniciação onde o neófito compreende as primeiras noções de atenção, cuidado e primor nas criações para o orixá, podemos compreender o princípio **religiosidade** “pois é ela que permite entender a sacralidade de tudo que dá vida (animais e vegetais) e de tudo aquilo que permite que a vida estabeleça-se, propague-se, prolongue-se (o reino mineral, o sol, a lua).” (Silva, 2018, p. 67).

Os intervalos entre muzenzas são dedicados a criação de indumentárias e preparo de comidas para os humanos e entidades, mas as atividades da cozinha são realizadas pelos yawos com mais de 3 anos de idade de santo, ou seja, aqueles que já vivenciaram o recolhimento outras vezes. Os neófitos ficam sentados em esteiras de palha e nela são orientados por mais velhos na criação de adornos para serem utilizados por si durante a semana de recolhimento no terreiro e nos 3 meses que o iniciado estará de preceito. As paramentas são basicamente de três materiais: palha da costa, contas e búzios, deles são feitos o contra-egun; o mokan; e senzala, criados com tranças de palha e bordados com contas e búzios nas cores de seu Orixá. São preparados também fios de conta de sete pernas, um do orixá do Tatazazi; um de Oxalá e um do Orixá do iniciado, são conhecidos também como joias do orixá e possuem a representação de proteção e uma conexão direta e íntima com o ser sagrado. Os momentos de criação das paramentas são momentos prazerosos onde os recolhidos aprendem a tecer, bordar e se concentrar na criação meditando em seu sagrado e criando afeto com a materialidade e o espiritual. Durante a atividade a oralidade é muito presente, cada um compartilha os seus sentimentos e sensações que foram experimentados durante a dança, falam sobre medos, mas também sobre as sensações positivas na muzenza e sentindo a qualidade mental, física e espiritual melhorando.

São algumas práticas de feituas manuais corte e costura, tecer, bordar, criação de fios de conta, pintura de imagens, preparo de banhos, preparo de comidas de orixás e entidades. Influências: na culinária; nas indumentárias; Protagonismo histórico na produção de riquezas; na medicina fitoterápica, práticas de conhecimento de saúde; Semióticas (simbologias).

Estes chãos coexistem, precisam de um do outro para serem possíveis: “os saberes/conhecimentos gingam entre si e produzem novas práticas, num fluxo constante, entrelaçados pela circularidade.” (Oliveira *apud* Machado; Alves; Petit, 2015, p. 136-137). A exemplo, no ritual de iniciação, os corpos realizam danças para cada orixá (Chão de corpografias), a dança e o transe acontecem apenas com o toque do tambor (Chão de musicalidade), os corpos por sua vez precisam estar com paramentas de seus Orixás (Chão de feituas manuais), e tudo isto acontece no espaço sagrado do terreiro envolvido por itans e cânticos (Chão oralidade). Esta existência é possível ser conferida no seguinte diagrama desenvolvido durante a pesquisa:

Figura 5 – Diagrama de coexistência entre chãos.



Fonte: Arquivo pessoal.

A noção dos chãos de terreiro é o início de esquematizações a respeito das práticas de ensino-aprendizagens desenvolvidas no terreiro de omelokô *Recanto de Preta Mina Ilê de Iansã* (Manaus/AM), visando estabelecer um contato profundo com os modos de produzir e manter viva a educação através da criação de artes afro-centradas baseadas nas cosmovisões vindas do continente africano contribuindo para a manutenção da cultura afro-diaspórica em Manaus há mais de 50 anos.

Os chãos de terreiro possibilitam compreender o ilê axé como um espaço de múltiplas produções entrelaçadas pelo saber ancestral dos orixás, que invoca dos seus adeptos práticas em diferentes linguagens artísticas, ao entrar para essa sociedade espiritual os indivíduos recuperam saberes e são levados a movimentar o corpo, a voz e a mente em produções para o seu sagrado. A pretagogia (Petit; Silva, 2013) contribui como referencial teórico-metodológico para compreensão e análise dos valores da trajetória negra de modos setorizados, em cada chão é notório a profundidade e especificidades de cada prática, que podem e deseja-se aprimorar os conhecimentos de modo a contribuir com a educação nesse terreiro.

CONSIDERAÇÕES AQUOSAS

“Oro obi orobô Orixá já te coroou”.

A memória foi o rio percorrido para cada palavra-água escorrida nas escritas aqui apresentadas. Um exercício para povoar o imaginário com novas imagens, sons, sentidos e possibilidades para o que pode ser pensado como educação na academia, principalmente naquela que visa formar educadores/educadoras da linguagem teatral, de onde se espera águas sensíveis, mas muitas das vezes oferece um chão/sala frios e práticas pensadas para corpos, mentes e espíritos de outras terras, a terra do colonizador; de onde se espera uma terra fértil de criações, mas oferece a reprodução de modos bancários de transmissão de conhecimento.

As leituras nas componentes de História da educação apoiam o entendimento que desde a invasão busca-se inserir nos corpos originários do Brasil e aos afro-diaspóricos para cá traficados, a fórmula de ensino realizado na Europa, mas que nunca tocou de forma profunda os povos que foram feitos subalternizados aqui. As lutas dos movimentos negros possibilitaram reconhecer que o sistema educacional brasileiro, enquanto um país formado, construído e movimentado pelos povos originários e africanos, necessita abordar a História e Cultura africana em seus currículos, calendários e conteúdos programáticos para criar narrativas contra hegemônicas, ao contrário das que menosprezam, desqualificam e demonizam as práticas vindas de África. Embora a Lei 10.639/03 abra um caminho para essas discussões, mesmo após vinte anos de sua implementação, ainda falta a educadores/educadoras fontes de conhecimento e incentivo para práticas afrocentradas.

Essa luta de repovoamento é sobre imagem e narrativa, a pretagogia (Petit; Silva, 2013) elucida de forma eficaz as fundamentações das cosmovisões africanas para pensar a educação, o referencial teórico-metodológico que partiu do terreiro e dos quilombos para contribuir com a educação formal mostra a qualidade de saberes que são preservados nessas comunidades, que carregam a benção de cuidar dos saberes advindos de África e que ajudaram na cura dessa terra manchada com sangue. Os terreiros são reconstrução de pequenas sociedades africanas, é a malandragem de comunidades negras que não veem na morte uma limitação, pois seus ancestrais retornam a essa terra para mostrar caminhos, prestar auxílio, amparar

os seus, e tudo isso através da educação. Reitero que diversas comunidades africanas se mantiveram vivas após a diáspora pela educação, confrontando um sistema colonial inteiro que tinha como único objetivo lhe suprimir, se organizaram entre línguas, dialetos, culturas diferentes, somaram forças com povos completamente diversos do que já haviam visto em um território e clima desconhecido, e se mantiveram vivos até hoje no sangue, ossos, línguas, intelectualidades de seus descendentes. A educação mantém o orixá vivo.

Refletir a história de Preta Mina é manter operante uma cultura que atravessou o Atlântico e se firmou em meio às águas e a floresta amazônica, escurecendo esse lugar com sabedorias africanas. A “cobra que não perde a pinta” há cinquenta anos retorna a essa dimensão em sua terra – o *Recanto de Preta Mina* – todas as semanas de cada ano atualizando e mantendo a cultura africana viva na Amazônia, em seus pontos cantados foi possível encontrar vestígios de sua história e criar especulações da chegada ainda em vida de mulheres negras na Amazônia, o mistério segue sem resposta, pois assim se mantém a existência do encanto, ainda assim, os caminhos apontados e iluminados por essa entidade foram tateados com respeito e aqui foram apresentadas. A história de Preta Mina e do omelokô na Amazônia são utilizados para oferecer compreensões e registrar as contribuições de um terreiro cinquentenário que se mantém focado em realizar as atividades ordenadas por Preta Mina, sempre com prioridade a seriedade e responsabilidade dos seus trabalhos.

Em quatro anos sendo parte desse egbè e sendo filha de Preta Mina, é notório que nenhuma atividade foi pensada para conquistar números ou alimentar vaidades da comunidade externa ao axé, mas sempre pensando no maior número de pessoas que podem ser alcançadas com benfeitorias em suas vidas, sejam elas espirituais ou materiais. Definir esse lugar como *locus* de uma pesquisa científica que se perpetuará para a posterioridade é um compromisso e oferenda aos 50 anos de *Recanto de Preta Mina*, que através deste trabalho possui uma primeira publicação acadêmica aprofundada em sua história.

As escrituras (Evaristo, 1996) se mostraram fundamentais para recuperação de memórias individuais e coletivas da comunidade de terreiro e da pesquisadora-yawo, que foram ponto de partida para compreensão da necessidade de escrever sobre os modos de ensino-aprendizagem dentro do *Recanto de Preta Mina*, resultando em relatos de experiência sobre os principais pontos aprofundados dentro da presente pesquisa, o ritual de iniciação e a muzenza. A escritura sobre

os rituais possibilitaram contextualizar e mapear a aparição dos valores: oralidade, musicalidade, o corpo no centro do ensino e religiosidade no local da pesquisa, o referencial teórico-metodológico, a pretagogia (Petit; Silva, 2013) foi essencial para enxergar os processos de ensino-aprendizagem de modo direcionado e facilitar a criação da noção de chãos de terreiro.

Os chãos, áreas de conhecimento, são fundamentais para a realização da iniciação de neófitos no culto ao orixá, oralidade, musicalidade, o corpo no centro do ensino e religiosidade são meios essenciais para a manutenção da cultura afro-brasileira dentro dos terreiros, juntos favorecem e mantém existentes a comunicação entre as matérias e os espíritos, essa comunicação entre dimensões e tempo-espço só existem graças a educação da arte. Aprender a tocar tambor para trazer o Orixá em terra; a prender a tecer mokan para firmar a conexão íntima do ancestral consigo; aprender a fazer fios de contas para levar a energia do orixá em si; aprender a dançar o bailado do orixá para saudá-lo; aprender a cantar o ponto do orixá para louvar sua história e seus feitos; aprender a oralizar os ensinamentos para manter viva a sua cultura são os primeiros aprendizados na iniciação ao culto ao orixá que se intensificam e propagam pelo tempo-espço através dos sujeitos de terreiro.

Nessas linhas iniciais ecoam aprendizados e noções advindas da espiritualidade cuidada e nutrida no chão do *Recanto de Preta Mina*, mas também surgem questionamentos: É possível pensar uma pretagogia de terreiro? A pretagogia se aplica a um terreiro no Amazonas? Quais são as formas de ensino-aprendizagem peculiares de Preta Mina e de onde veem? É possível desenvolver a partir das práticas educacionais do *Recanto de Preta Mina* proposições para o ensino formal através da Lei 10.639/03? Assim como é seguido um fluxo contínuo do rio e da espiritualidade de terreiro, é pulsante o desejo de se aprofundar nos saberes produzidos no chão do ilê axé para propor autoestima e valorização das intelectualidades negras locais e externa para uma educação afro e amazônica-centrada.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Sívio de. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Jandaíra, 2019.

ARANHA, Maria Lúcia Arruda. **História da Educação e da Pedagogia: Geral e Brasil**. 3ª ed. rev. ampl. São Paulo: Moderna, 2006.

BENCHIMOL, Samuel. **Amazônia: formação social e cultural**. 3ª ed. Manaus: Editora Valer, 2009.

BIANCONI, M. Lucia; CARUSO, Francisco. Apresentação Educação Não-Formal. **Ciência e Cultura**, v. 57, n. 4, São Paulo, out./dec. 2005.

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. Brasília, DF: Diário Oficial da União, 10 jan. 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm. Acesso em: 29 jan. 2024.

DE DEUS, Z. A. Os desafios da academia frente à Lei nº 10.639/03. **Revista de Educação Pública**, [S. l.], v. 21, n. 46, p. 229–242, 2012. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/educacaopublica/article/view/404>. Acesso em: 28 nov. 2023.

EVANGELISTA, Darlan Aragão. **Entrevista Darlan Aragão**. [Entrevista cedida a] Correnteza B. R. Ribeiro. Manaus, ago. 2023. Arquivo mp3 (23 min).

EVARISTO, Conceição. **Esse lugar também é nosso**. [Entrevista cedida a] Ana Paula Acauan. Revista PUCRS, 2018. Disponível em: <https://www.pucrs.br/revista/esse-lugar-tambem-e-nosso/>. Acesso em: 18 ago. 2023.

EVARISTO, Conceição. **Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade**. 1996. Dissertação (Mestrado em Literatura Brasileira) – Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro.

GONÇALVES, Ana Maria. **Entrevista do Roda Viva com Ana Maria Gonçalves**. Canal Roda Viva (Youtube), 17 jul. 2023. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=7cP28ek_6dg. Acesso em: 29 jan. 2024.

CORRÊA, Nonata. **Mãe Nonata Corrêa lalorixá Nação Nagô**. Canal Grejornalistas (Youtube), 15 ago. 2011. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=D69Sh4uT9U4>. Acesso em: 21 ago. 2023.

- GRUPO OFÁ. **Obàtálá**: Uma Homenagem à Mãe Carmen. Faixa 11 do álbum homônimo. Composição: Tradicional-Adaptação de Iuri Passos, Luciana Baraúna, Yomar Asogbá. Salvador: Gege Produções, 2019. Canal Deck (Youtube), 4 set. 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=wLFpEDd1E4s&list=PLTaRWr5sdDvkJs8DNsFU3qBd-nXuwg2UA&index=11>. Acesso: 19 ago. 2023.
- KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2020.
- LEÃO, Hamilton de Oliveira. **Colônia Oliveira Machado**. Manaus: Edições Muiraquitã, 2010.
- MACHADO, Adilbência Freire; ALVES, Maria Kellynia Ferreira; PETIT, Sandra Haydeé (org.). **Memórias de Baobá II**. Fortaleza: Impreço, 2015.
- MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória**: o Reinado do Rosário no Jatobá. São Paulo: Editora Perspectiva, 2021.
- MENDONÇA, Ester Costa. Pedagogia decolonial: a pretagogia como suporte para uma educação antirracista. **Web Revista Linguagem, Educação e Memória**, v. 1, n. 20, 2021, p. 133 – 144.
- MOTA NETO, João Colares da. **A Educação no Cotidiano do Terreiro**: Saberes e Práticas Culturais do Tambor de Mina na Amazônia. Orientadora Maria Betânia Barbosa Albuquerque. 2008. 193f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2008.
- NASCIMENTO, Maria Beatriz. Historiografia do Quilombo. In: União dos Coletivos Pan-Africanistas de São Paulo (UCPA). **Beatriz Nascimento, Quilombola e intelectual: possibilidade nos dias da destruição**. São Paulo: Filhos da África, 2018. P. 125 – 149.
- NUNES, Adalberto. **Entrevista Tatazazi Adalberto Nunes**. [Entrevista cedida a] Correnteza B. R. Ribeiro. Manaus, ago. 2023. Arquivo mp3 (30 min).
- OLIVEIRA, Jorge Henrique Valença. **Entrevista Jorge Henrique**. [Entrevista cedida a] Correnteza B. R. Ribeiro. Manaus, 15 ago. 2023. Arquivo mp3 (49 min).
- PASSOS, Maria Clara Araújo dos; PINHEIRO, Bárbara Carine Soares. Do epistemicídio à insurgência: o currículo decolonial da Escola AfroBrasileira Maria Felipa (2018-2020). **Cadernos de Gênero e Diversidade**, v. 7, n. 1, p. 118-135, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/cadgendiv/article/view/43442>. Acesso em: 16 de ago. 2023.
- PETIT, Sandra Haydeé. Práticas Pedagógicas para a Lei Nº 10.639/2003: A Criação de Nova Abordagem de Formação na Perspectiva das Africanidades. In: **Educação em Foco Revista de Educação**, Universidade Federal de Juiz de Fora, Faculdade

de Educação, Centro Pedagógico, Juiz de Fora, v. 21, n. 3, set./dez. 2016, p. 657 – 684.

PETIT, Sandra Haydée.; SILVA, Geranilde Costa e (Orgs). *Africanidades Caucaenses: saberes, conceitos e sentimentos*. Fortaleza: UFC, 2013.

QUADRA, Gabrielle Rabello; D'ÁVILA, Sthefane. Educação Não-Formal: Qual a sua importância? **Revista Brasileira de Zociências**, v. 17, n. 2, p. 22-27, 2016.

RIBEIRO, Katiúscia Pontes. **Kemet, escolas e arcádeas**: a importância da filosofia africana no combate ao racismo epistêmico e a lei 10639/03. 2017. Dissertação (Mestrado) – Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, CEFET/RJ, Rio de Janeiro, 2017.

RIBEIRO, V. V. R. “7 Encruzilhadas”: A narrativa e estética exulística no processo de criação(auto)biográfico em artes. In: PONCIANO, Nilton Paulo et al. (org.). **(Des)territorialização da vida em percursos investigativos (auto)biográficos**. Belém: RFB, 2023.

ROSA, Allan da. **Pedagoginga, autonomia e mocambagem**. São Paulo: Pólen Livros, 2019.

RUFINO, Luiz. *Pedagogia das encruzilhadas*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **La Globalización del derecho: los nuevos caminos de la regulación y la emancipación**. Bogotá, Colombia: IISA; Universidad Nacional de Colombia, 1998.

SILVA, Lânia Mara. **Lá no caminho eu deixei meu sentinela: territorialidade e movimento de um terreiro de umbanda**. 2018. Dissertação (Mestrado em Ambiente Construído e Patrimônio Sustentável) – Programa de Pós-Graduação em Ambiente Construído e Patrimônio Sustentável, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

SODRÉ, Muniz. **Muniz Sodré: arte, educação e (re)invenção do povo brasileiro**. Mediação de Jaqueline Vasconcellos. Canal Instituto Arte na Escola (Youtube), 17 nov. 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=NavoN0Akjcl&t>. Acesso em: 17 jan. 2024.

SODRÉ, Muniz. **O Terreiro e a Cidade**: a Forma Social Negro-brasileira. 3ª edição. Rio de Janeiro: Mauad X, 2019. 168 p.

TAMBOR: o chamado dos orixás. Realização: Fundação Cesgranrio e Secretaria do Estado da Cultura do Rio de Janeiro. Canal Centro Cultural Cesgranrio (Youtube), 27 mar. 2020. Disponível em: <https://youtu.be/fAUVGM3QIQs?si=1jkFQprID3Jgsxd7>. Acesso em: 29 jan. 2024.