



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO – MESTRADO**

RAFAEL SANTOS MOTA

ÈKỌ ATI ÍŞE ỌRỌ SÌSỌ - EDUCAÇÃO E ORALIDADE:

**O DITO E O NÃO DITO NO EDUCAR SOBRE AS PESSOAS COM
DEFICIÊNCIA NO CANDOMBLÉ.**

SALVADOR – BA

2020

RAFAEL SANTOS MOTA

ẸKỌ ATI ÍŞẸ ỌRỌ SÌSỌ - EDUCAÇÃO E ORALIDADE:

**O DITO E O NÃO DITO NO EDUCAR SOBRE PESSOAS COM
DEFICIÊNCIA NO CANDOMBLÉ.**

Dissertação apresentada como requisito para obtenção do grau de Mestre em Educação, em Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia.

Orientador Professor Dr. Miguel Angel Garcia Bordas

SALVADOR – BA

2020

SIBI/UFBA/Faculdade de Educação – Biblioteca Anísio Teixeira

Mota, Rafael Santos.

Èkọ ati íṣẹ ọrọ sísọ - educação e oralidade : o dito e o não dito no educar sobre pessoas com deficiência no candomblé / Rafael Santos Mota. - 2020.
95 f. : il.

Orientador: Prof. Dr. Miguel Angel Garcia Bordas.

Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal da Bahia.
Faculdade de Educação, Salvador, 2020.

1. Candomblé. 2. Contos africanos. 3. Educação. 4. Oralidade. 5. Pessoas com deficiência. 6. Participação. I. Bordas, Miguel Angel Garcia. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Educação. III. Título.

CDD 299.673 – 23. ed.

RAFAEL SANTOS MOTA


EXATINADORA

**O DITO E O NO DITO NO EDUCAR SOBRE PESSOAS COM DEFICINCIA NO
CANDOMBL.**

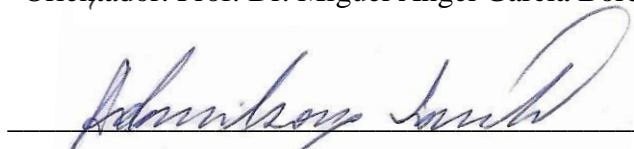
Dissertao apresentada como requisito parcial para obteno do grau de Mestre em Educao,
Faculdade de Educao, da Universidade Federal da Bahia.

Aprovado em 30 de maro de 2020.

BANCA EXAMINADORA



Orientador. Prof. Dr. Miguel Angel Garcia Bordas



Prof. Dr. Admilson Santos



Prof. Dr. Lus Vitor Castro Junior

DEDICATÓRIA

Dedico esta produção a pessoas que me inspiram a ser sempre uma pessoa melhor, que busca o respeito ao próximo e distribuir afeto por onde for.

MO DUPE¹

Mo dupe Òrìṣà pelo sopro da vida que me foi ofertado, pelo orí concedido a mim, e que nunca me deixara faltar força de vontade e saúde para as novas conquistas

Mo dupe aos meus pais que construíram boa parte do caminho que percorri até aqui, minha mainha Antonieta ou dona Nieta, mulher guerreira, incansável, destemida que nos forçou a estudar sempre para que não precisássemos passar pelas mesmas dificuldades que ela, meu pai Ary (in memória) que me preparou muito bem para a vida até os dezessete anos, agradeço a minha irmã Rafaela por me aturar nos momentos mais alegres e mais difíceis.

Mo dupe a minha noiva, amiga, confidente e companheira Carlinha Rosas que sempre vem com aquela velha frase “vá estudar!!” (risos), essa produção marca um momento delicado de perda de um pequeno coração nosso, isso fortaleceu ainda mais a nossa união.

Mo dupe a toda minha família de àṣe e desta maneira direcionarei o agradecimento a três nomes em especial, seguindo a hierarquia religiosa agradeço ao meu avô *Babalòriṣá Gberèwá* (Pai Dary) meu *Babalòriṣá Ojagunan* (Pai Regi) e minha Ìyá kékerè (mãe pequena) *Èkejì Runjinan* (Neci Neves).

Mo dupe aos meus irmãos e amigos colaboradores Eduardo Odudwua, Ifatolá Olukemi (Zezé) pelas incansáveis explicações sobre as formas de escrita em *Iorubá*, além deles, meu amigo nigeriano Emanuel Ayo que realizou a tradução do resumo em *Iorubá*, o Thiago Velde que traduziu para o Espanhol e o Amarilson Gordiano que fez a tradução para o Inglês.

Mo dupe meus irmãos Tafáròḃe (Pedro) e Oḃáronan (Iury) pela imensa contribuição na construção da genealogia da nossa família de Santo.

Mo dupe ao meu orientador Miguel Angel por toda a sabedoria e suas ricas histórias compartilhadas, além paciência com o meu processo de produção.

Mo dupe aos meus parceiros e irmãos Adriano e Quécia, o quilombo formado durante esse processo de pós-graduação que afeta as pessoas de diferentes formas, sempre seremos irmãos, sempre seremos quilombo!

Mo dupe especial ao meu pai, mestre da vida e amigo alto nível e coorientador, pessoa mega afetuosa a qual sou grato a Òrìṣà, por tê-lo colocado em minha vida e por ser o culpado por eu estar onde estou profissionalmente e academicamente falando.

Mo dupe aos meus amigos que fizeram os registros fotográficos aqui presentes, meu irmão Reginaldo (Xerinha), Renata Macêdo e Júnior Nascimento.

¹ Eu agradeço.

EPÍGRAFE

[...] errôneo pensar que quem é de candomblé não pode ser deficiente, quem é de candomblé supera, quem é de candomblé não desiste, quem é de candomblé resiste e persiste, da mesma forma que todas as pessoas que traz qualquer tipo de deficiência.

(Babalòrişá Ojagunan)

“As palavras podem não ser expressadas ao ponto de serem sentidas de forma auditiva, mas para serem percebidas pelo coração não se precisa de sonoridade e sim de um simples olhar, um simples gesto ou um simples toque”

(Rafael Mota)

RESUMO

Este estudo intitulado “*ÈKỌ ATI ÍŞE ỌRỌ SÌSỌ- EDUCAÇÃO E ORALIDADE: O dito e o não dito no educar sobre pessoas com deficiência no candomblé*” teve como propósito investigar quais as potências enunciativas acerca da deficiência apresentada pelos membros da família do Ilê Axé Torrundê Ajagun e Ilê Axé Torrùn Gunan, a partir da apresentação de ítàn no que se refere à situação da deficiência. Para atingir este objetivo foi utilizada como metodologia a Oralidade, na qual entrevistou-se sete (7) membros sendo cinco no Ilê Axé Torrundê Ajagun e dois (2) no Ilê Axé Torrùn Gunan; os critérios de escolha dos entrevistados foram de se ter obrigação de sete (7) anos cumprida além de ter, no mínimo quinze (15) anos de idade. Foram entrevistados dois (2) Babalòrişá, dois (2) Ègbón, dois (2) Ògán e uma (1) Èkejì. A partir dos enunciados coletados nas entrevistas foi percebida uma presença marcante do modelo médico da deficiência na conceituação da deficiência, e de forma mais sutil o modelo social. Os entrevistados foram unânimes em ratificar que a deficiência não é um fator que gera a exclusão, pois o candomblé sempre acolheu as minorias sociais e, por fim, confirmamos que o ítàn é utilizado como objeto para compartilhar o conhecimento, no entanto a difusão do processo educacional sobre deficiência ainda é escassa pela pouca presença deste público na religião.

Palavras-Chaves: Educação - Oralidade - Candomblé –Contos Africanos - Pessoas com Deficiência

APÈÈRE

Iwadi yii ti o ni akọle “ÈKỌ Ati ilana ati Ilê Axé Torrùn Gunan, nipasẹ igbejade ti ítàn ti o tọka si ipo ailera. Lati ẹ aseyori ete yii, a lo ọrọ ẹnu bi ọna, ninu eyiti awọn omọ ẹgbẹ meje (7) ti wa ni ijomitoro, marun ni Ilê Axé Torrundê Ajagun ati meji (2) ni Ilê Axé Torrùn Gunan, ati awọn ipinnu fun yiyan awọn oniroyin ni lati ni meje (7) ọdun ti ọranyan ẹ ati pe o kere ju omọ ọdun medogun (15). Meji (2) Babalòrişá, meji (2) Ègbón, meji (2) Ògán ati ọkan (1) Èkejì ni a ibeere. Nipasẹ awọn alaye ti a gba ni awọn ibere ijomitoro, ifarahan ti o lapeere ti awoşe işoogun ti ibajẹ ti a ẹ akiyesi ni imọran ti ailera, ati awoşe awujọ ni ọna arekereke diẹ sii. Awọn oniroyin ko şokan ni ifeşemule pe ailera ko jẹ ohun ti o mu iyasọtọ jade, bi candomblé ti ẹ itewogba nigbagbogbo si awọn nkan ti awujọ ati pe, nikehin, a jẹrisi pe ítàn jẹ ọkan ninu awọn ọna ti a lo fun pinpin imọ, sibesibẹ kaakiri ti imo ni ikekọ nipa ailera jẹ tun toje nitori wiwa kekere ti awujọ yii ninu ẹsin.

Awọn ọrọ Koko: Èkọ ati ọrọ - Candomblé - Ítàn - Awọn eniyan ti o ni ailera.

ABSTRACT

This study entitled “ÈKỌ ATI ÍŞE ỌRỌ SÌSO- EDUCATION AND ORALITY: The said and the unsaid in educating about people with disabilities in candomblé” aims to investigate the enunciative potentials about the disability presented by the members of the families Ilê Axé Torrundê Ajagun and Ilê Axé Torrun Gunan, through the presentation of ítàn with regard to the situation of disability. To achieve this objective, orality was used as a methodology, in which seven (7) members were interviewed, five in Ilê Axé Torrundê Ajagun and two (2) in Ilê Axé Torrun Gunan; the criteria for choosing the interviewees were to have seven (7) years of obligation fulfilled and in addition be at least fifteen (15) years old. Two (2) Babalòrişá, two (2) Ègbón, two (2) Ògán and one (1) Èkejì were interviewed. Through the statements collected in the interviews, a remarkable presence of the medical model of disability was noticed in the conceptualization of disability, and the social model in a more subtle way. The interviewees were unanimous in confirming that disability is not a factor that generates exclusion, as the candomblé has always welcomed social minorities and, finally, we confirm that ítàn is used as object to share knowledge. However the diffusion of knowledge in educating about disability is still scarce due to the low presence of this public in the religion.

Keywords: Education - Orality - Candomblé - African Tales- People with Disabilities.

RESÚMEN

Este estudio titulado “ EKO ATI ÍŞE ORO SÌSO – EDUCACIÓN Y ORALIDAD: el dicho y el no dicho en la educación sobre personas con deficiencia en el candomblé” tiene como propósito investigar cuales son las pontencias enunciativas acerca de la deficiencia presentada por los miembros de la familia del Ilê Axé Torrundê Ajagun e Ilê Axé Torrun Gunan, a partir de la presentación de ítàn en el que se refiere a la situación de la deficiencia. Para alcanzar este objetivo fue utilizada la metodología de la Oralidad, en la cual se ha entrevistado siete (7) miembros, siendo cinco (5) en el Ilê Axé Torrubdê Ajagun y dos (2) en el Ilê Axé Torrun Gunan. Los criterios de elección de los entrevistados fueron el hecho de tenerse obligación de siete (7) años cumplida, además de tener, al menos, (15) años de edad. Fueron entrevistados dos (2) Babalòrişá, dos (2) Ègbon, dos (2) Ògán y una (1) Èkejì. A partir de los enunciados recolectados en las entrevistas fue identificada una fuerte presencia del modelo medico de la deficiencia en la conceituación de la deficiencia y, de forma más sutil, el modelo social. Los entrevistados ratificaron por unanimidade que la deficiencia no es un factor que genera la exclusión, pues el candomblé siempre ha acogido las minorías sociales y, al final, se confirma que o ítàn es uno de los métodos utilizados para compartir el conocimiento. Sin embargo la difusión del conocimiento en la educación sobre deficiencia es escasa por poca presencia de este público en la religión.

Palabras llave: Educación y Oralidade. Candomblé - Cuentos Africanos - Personas con Deficiencia.

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 Visão da localização do Ilê Axé Torrùn Gunan	Fonte: Google Maps (2019).....	26
Imagem 2 Visão da localização do Ilê Axé Torrundê Ajagun	Fonte: Google Maps (2019).....	26

LISTA DE FOTOS

Foto 1: Entrada do Ilê Axé Torrùn Gunan	28
Foto 3: Babalòriṣá Gberèwá.	56
Foto 2: <i>Babalòriṣá Gberèwá.</i>	56
<i>Foto 3: Babalòriṣá Gberèwá.</i> <i>Foto 2: Babalòriṣá Gberèwá.</i>	56
Foto 4 <i>Babalòriṣá Ojagunan.</i>	59
Foto 5 <i>Babalòriṣá Ojagunan.</i>	59
Foto 6: Ègbón Fárabò.	60
Foto 7: Ègbón Fárabò.	60
Foto 8: Ògán Ójalè.....	62
Foto 9: Ògán Ójalè.....	62
Foto 10: Ògán Jítáloṣin.	63
Foto 11: Ògán Jítáloṣin.	63
Foto 12: Ègbón Runjèbè.....	64
Foto 13: Ègbón Runjèbè.....	64
Foto 14: Èkejì Runjinan.....	64
Foto 15: Èkejì Runjinan.....	64

SUMÁRIO

FALAS INICIAIS.....	12
2 A FORÇA DA ORALIDADE.....	19
3 ENCRUZILHADAS DA ORALIDADE.....	30
3.1 <i>ÍTÀN</i> : O QUE SE CONTA POR AÍ.....	31
3.2 O QUE SE CONTA DA PESSOA COM DEFICIÊNCIA?.....	38
3.3 A CONVERSA QUE EDUCA NO ESPAÇOS NÃO FORMAIS.....	47
4 A ORALIDADE TRANSCRITA – O QUE SE PERGUNTA E O QUE SE ESCUTA?.....	55
4.1 ENTRE FALAS E ENTREVISTAS – Apresentando os colaboradores da pesquisa.....	56
4.2 a oralidade em sua integralidade – bate pronto de perguntas e respostas da pesquisa.....	65
4.2.1 Entrevista <i>Hún</i>	65
4.2.2 Entrevista <i>Şere</i>	69
4.2.3 Entrevista <i>Húmpi</i>	71
4.2.4 Entrevista <i>Agogo</i>	75
4.2.5 Entrevista <i>Lẹ</i>	77
4.2.6 Entrevista <i>Adjá</i>	80
4.2.7 Entrevista <i>Gan</i>	83
5 A ORALIDADE ENCAMINHA NOVOS RUMOS.....	87
REFERENCIAS	89
GLOSSÁRIO	93

FALAS INICIAIS

Ao iniciar a narrativa que fundamenta o contexto da produção, sinto-me no dever de fazer minha construção histórica, pois como pessoa negra nascida em Salvador no ano de 1987, filho de Dona Nieta e “Seu” Ary (in memoria), uma copeira e um electricista que mal terminaram o ensino médio, porém sempre incentivaram os filhos (eu e minha irmã Rafaela) a avançarem ao máximo nos estudos e na vida profissional.

Como todo percurso tem processos de avanços e perdas, farei um salto no tempo para sintetizar a escrita e abordar a mais marcante perda da minha vida que aconteceu no ano de 2005, eu estava no terceiro ano do ensino médio e fazia parte de uma organização de jovens denominada Resistência Comunitária no bairro ao qual resido, Pau da Lima. Nós membros do Resistência discutíamos questões básicas de direitos referentes a juventude negra tais como educação: fortalecendo os grêmios estudantis e organizando o movimento estudantil nas escolas no entorno do bairro; saúde: sendo membros atuantes do conselho de saúde da região juntamente a Fundação Osvaldo Cruz (FIOCRUZ), realizando campanhas para prevenção da leptospirose, pois o distrito era um dos que mais sofria com a doença na época; e segurança pública: promovendo palestras e atividades de conscientização sobre o extermínio da juventude negra.

E foi no mês de janeiro de 2005 que meu pai faleceu e isso abalou toda a estrutura familiar, deixando-me como apresenta o dizer popular “o homem da casa”, aos 17 anos de idade, lembro-me de ter ganho presente do dia dos pais de minha irmã e meu primo (Leo). Meu pai não pode estar presente fisicamente comigo nas minhas conquistas pessoais, que para muitos podem ser simples, mas para nossa família são vitórias gigantes.

Afinal de contas mesmo com tantos avanços sociais, ainda em 2005, a probabilidade de um jovem negro, de bairro periférico e família pobre adentrar a universidade ainda eram inferiores aos percentuais de jovens que sobreviviam até os 25 anos, no ano de 2005 foi registrado no mapa da violência a taxa de 39, % de homicídios a cada 100.000 (cem mil) habitantes, no ano de 1997 a cidade do Salvador ocupou a 8ª posição entre as capitais do país com uma taxa de 41,6% a cada cem mil habitantes e 2007 subiu para 7ª posição com 49% desse percentual de 2005 19,9% eram jovens de 0 a 19 anos. No ano de 2007 foi apresentada uma taxa de homicídios por estado em que na Bahia a cada cem mil habitantes de 15 a 24 anos mortos por homicídio 15,5% são de brancos e 56,9 % são negros, percentual três vezes maior

do que a população branca, o que reforça o olhar sobre um sistema racista estrutura Waiselfisz (2010). Enfim, seja por conta da violência urbana ou pela pouca efetividade de políticas de promoção a saúde e educação e etc.

Em meio a tantas situações, no ano de 2007 acabei sendo o primeiro membro da família materna a adentrar a universidade e conquistar o nível superior na Faculdade Social da Bahia para cursar a licenciatura em Educação Física, como bolsista do PROUNI. Programa este que foi criado em 2005, para garantir bolsas a jovens de renda familiar baixa oriundos de escolas públicas ou bolsistas de escolas particulares, o programa ainda determina que parte das bolsas é direcionada obrigatoriamente para negros, indígenas e pessoas com deficiência. Entre os anos de 2005 e 2009 foram ofertadas 550 mil destas 283.298 foram ofertadas para pessoas de raça/cor branca e apenas 75.204 para negro e as demais divididas entre pardo (201.511), amarelos (11.556), indígenas (1.144) e não informada (23.003) Sotero (2009).

Em julho de 2005, ainda em momento de luto, que conheci segunda família, os membros do Ilê Axé Torrun Gunan², liderada pelo sacerdote ou *babalòriṣá*³ de *dijina*⁴ *Ojagunan*, conhecido socialmente como Reginaldo dos Santos ou Pai Regi, que naquele tempo estava recém iniciado na religião, com ele fui estimulado a aprender sobre a culto africano-brasileiro de nome candomblé, após anos de convivência e aprendizados, em outubro de 2013 passei pelo processo iniciação religiosa sendo confirmado como *Ògán*⁵, na condição de *famo*⁶ do primeiro barco⁷ do Ilê Axé Torrun Gunan.

A inquietação para a produção, surge primeiramente pelo fato de ser candomblecista, numa caminhada religiosa que se iniciou antes da graduação. Durante todo este tempo, foram raras as vezes que aconteceram a participação ou presença de pessoas com deficiência neste segmento religioso, e na condição de jovem, que durante a graduação escreveu sobre o direito ao lazer de pessoas com deficiência a produção teve como objetivo identificar as condições de acessibilidade para pessoas com deficiência física ou mobilidade reduzida às instalações e

² Terreiro Nagô Vodun, localizado na Rua Morada da Lagoa, Conjunto Residencial Morada da Lagoa, S/N, Jardim Valéria, Salvador-Ba.

³ Apresentado na forma escrita do português como Babalorixá, é conhecido como pai de santo.

⁴ Nome africano dado aos iniciados no candomblé.

⁵ Em português escrevemos ogan, que é a pessoa de sexo masculino iniciado que não recebe o *Oriṣá* ou demais entidades, popularmente é visto como uma espécie de zelador que toca, canta e auxilia as *Èkeji* quando os *Ìyàwó* (iniciados novos) e *Ègbón* (iniciados que já tem 7 anos ou mais de obrigação) que estão em transe.

⁶ Terceiro na ordem de nascimento religioso, antes do famo estão a (o) dofona (o) e a (o) dofonitinha (o), primeiro e segundo respectivamente.

⁷ Denominação dada a pessoa ou grupo iniciado, neste caso meu barco foi o primeiro iniciado pelo *babalòriṣá* Ojagunan no Ilê Axé Torrun Guna, com o total de 4 pessoas.

equipamentos de atividades físico-esportivas de lazer do Parque Juventino Silva (Parque da Cidade de Salvador).

Onde pude constatar, através de uma pesquisa qualitativa, a baixa frequência e presença de pessoas com deficiência, no Parque da Cidade de Salvador, devido a escassa acessibilidade para chegar e dentro do próprio parque, em que os entrevistados informaram também a preferência por shoppings centers pela acessibilidade e segurança, o questionamento sobre a pouca participação ou ausência deste público nos espaços tornou-se uma problemática a ser pesquisada, visto que sempre ao indagar alguns integrantes da religião foi possível perceber nas narrativas a presença da discriminação e ou exclusão sobre a participação de pessoas com deficiência.

A justificativa deste constructo ocorre através da necessidade de se desconstruir uma imagem negativada que causa a exclusão ou não participação efetiva de pessoas com deficiência nas religiões africano-brasileiras, pois pouco é ensinado sobre o modo de vida e as possibilidades de participação, visto que com o processo de colonização e catequização as igrejas passaram a ser o local de “benfeitorias”⁸ preferencial destinadas a este público, e neste sentido se encontram produções acerca da inclusão de pessoas com deficiência em espaços religiosos judaico cristãos a exemplo do estudo de Strelhow (2015) que apresenta o título de “A Deficiência e Suas Concepções no Cristianismo: Percepções e Influências no Ensino Religioso” e “As influências conceituais do cristianismo sobre a deficiência: o papel do Ensino Religioso na construção de sujeitos de direitos” Strelhow (2018). Corroborando dessa maneira direta ou indireta para a demonização das religiões africano-brasileiras por muitos anos que, por consequência, acabou por afastar vários adeptos e simpatizantes destas.

No âmbito acadêmico a pesquisa se faz necessária pela pouca produção referente às pessoas com deficiência nas religiões africano-brasileiras, por exemplo, ao elencar pesquisas pelas palavras-chave: oralidade – candomblé – inclusão, no catálogo de teses e dissertações da CAPES⁹ obtemos o resultado de 1143804 trabalhos, ao refinar os resultados para a área de conhecimento de ciências humanas os números são reduzidos a 114195, dentro do filtro das áreas de conhecimento em educação, sociologia e história temos o quantitativo de 69247 produções, destas são 42226 da educação, 14012 de história e 11666 de sociologia, ao reduzir o filtro para programas de educação temos o número de 35079 trabalhos.

A princípio nenhuma das publicações em questão apresentam no seu enunciado um entrelaçamento dos termos que nos leve a analisar a participação do público pessoa com deficiência, oralidade e candomblé, os resultados apresentam apenas a participação do público

⁸ As Igrejas por muitos séculos foram utilizadas com parceiras do Estado para realizar faxinas sociais, nas quais eram incumbidas manter as pessoas com deficiência excluídas da sociedade, na tentativa de manter um padrão físico, sensorial e intelectual que denominavam como normais, e com o argumento de que estavam protegendo-as das maldades da sociedade, em alguns casos até os dias atuais podemos constatar Pastorais exclusivamente direcionadas a este público, só que com objetivos contrários aos dos séculos passados.

⁹ Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior é uma fundação vinculada ao Ministério da Educação do Brasil que atua na expansão e consolidação da pós-graduação stricto sensu em todos os estados brasileiros.

supracitado em vertentes religiosas judaico cristãs, nos ambientes de educação formal e informal ou em espaços de trabalho.

Ao seguir com a pesquisa no CAPES, para tornar palpável o processo de avaliação das publicações fiz a utilização de apenas um marcador e ao inserir no campo de busca apenas a palavra *candomblé* obteve-se o resultado de 741 publicações, ao refinar os dados para a área das ciências humanas este é atualizado para 460 trabalhos, quando apuramos para o campo da grande área do conhecimento denominada de educação chegamos ao resultado de 35 trabalhos, dentre os quais 6 destes tratavam da oralidade, no entanto nenhuma das pesquisas citavam a participação da pessoa com deficiência no rito religioso.

O modelo de compartilhamento de ensinamentos praticados nos terreiros, foge aos padrões de ensino formal ao qual estamos acostumados a receber nos mais diversos espaços de formação, no *candomblé* uma das maneiras de ensino acerca de determinados assuntos vem a partir dos *ítàn*¹⁰, estes são contos ou histórias protagonizadas pelos *òrìṣà* para se estabelecer as várias maneiras de lhe dar conhecimento ou experiências relatadas e vividas pelos mesmos. A escolha da análise dos *ítàn* trata-se de uma escolha política de reconhecimento e reafirmação deste como um dos métodos educacionais presente nos espaços de terreiro. E neste sentido buscarei a relação e a interpretação desses quando reportarem-se as pessoas com deficiência.

Historicamente as concepções de deficiência compartilhadas na sociedade, partem da construção conceitual de anormalidade ou estranhamento ao que está consolidado como padrão estético corporal. Essa construção simbólica proveniente dos valores corporais cultuados, por exemplo, na Grécia antiga, onde o sentido da existência voltava-se para as guerras territoriais e pela sobrevivência em ambientes com climas adversos em busca de alimentação. Logo, tendo desse ponto de vista uma população guerreira, o belo, o bom e o perfeito era a concepção corporal estabelecida. Partindo desse pressuposto é necessário analisar historicamente como as conceituações e os julgamentos refletiram na construção do pensamento social excludente e estigmatizante das pessoas com deficiências na sociedade.

Portanto ao iniciar a fala sobre pessoa com deficiência, temos como proposta outra história que não necessariamente se origine em Grécia ou Roma antiga onde a deficiência se resultava num processo de exclusão destes indivíduos da sociedade por não estarem aptos para guerra ou pela não garantia de uma prole saudável que assim daria continuidade a uma “boa”

¹⁰Histórias ou contos africanos que envolvem os *òrìṣà*.

linhagem familiar, pois isso também acontece com comunidades indígenas espalhadas ao redor do mundo e com outras sociedades para além das supracitadas, no entanto a que mais se disseminou nas produções acadêmicas foram as narrativas gregas e romanas.

O conceito de deficiência aqui se aproxima do que ratifica Diniz (2009) o qual está além dos condicionantes genéticos, físicos, sensoriais ou intelectuais que se apresentam no corpo, onde este se sujeita a experiências e sofre exposto as diversas formas de opressões ou imposições sociais, portanto não basta apenas um laudo médico para atestar a condição da pessoa com deficiência na sociedade. O estudo tem como problematização de pesquisa a ser inquirida: Quais as potencias enunciativas acerca da deficiência apresentada pelos membros da família do Ilê Axé Torrundê Ajagun e Ilê Axé Torrurun Gunan, a partir da apresentação de *ítàn* que se referem a situação da deficiência?

No entanto ainda nos desafia a ideia de descrever como se dá o ensinamento acerca da deficiência aos membros destas comunidades religiosas quando se relaciona aos *òrìṣà*, ou se este acontece? E verificar se, e como, acontece a participação (inclusão/exclusão) de pessoas com deficiências no cotidiano religioso? Sendo que estes se tornam complementos não necessariamente complementares a questão problema central.

A pesquisa em questão busca apresentar uma visão menos colonizada, ou seja, a mais africanizada possível acerca das conceituações sobre o que é deficiência dentro de uma perspectiva ou concepção religiosa africano-brasileira, tendo como um dos referenciais principais o livro *Agadá* de Marco Aurélio Luz (2017), na busca de entender a organização da civilização africana a partir das histórias dos Orixás que são difundidas em espaços religiosos de forma oral ou com escasso de material impresso tendo em vista a tradição oral africana que ainda é muito preservada em tais templos.

Por conseguinte, tem-se como objetivo geral de pesquisa compreender quais as potencias enunciativas acerca da deficiência apresentada pelos membros da família do Ilê Axé Torrundê Ajagun e Ilê Axé Torrurun Gunan, a partir da apresentação de *ítàn* que se referem a situação da deficiência e como essa compreensão pode contribuir para uma educação antirracista e inclusiva no contexto brasileiro. A partir da apresentação de *ítàn* que abordem a situação da deficiência. E como objetivos específicos identificar como as pessoas com deficiências são vistas pelas famílias Ilê Axé Torrundê Ajagun e do Ilê Axé Torrurun Gunan. Identificar as possíveis problemáticas que propõem a participação ou exclusão de pessoas com deficiência no *candomblé* da família do Ilê Axé Torrundê Ajagun e do Ilê Axé Torrurun Gunan.

Analisar como são abordadas as questões relacionadas às deficiências quando um *ítàn* que apresenta tais situações é ensinado.

Por esses veios, utilizaremos como base *ítàn* da mitologia *iorubá*, em será apresentada a história que se passa entre *Oṣaàlá*¹¹ e *Odùdùwa*¹² com a criação do mundo e dos seres humanos, os demais são relacionados a *Osanyin*¹³, o *òrìṣà* que se torna deficiente. Um fato intrigante sobre dos *ítàn* é a presença fundamental de *Eṣú*¹⁴, aquele a quem primeiro devemos agradecer, portanto o primeiro capítulo será oferendado a este *òrìṣà* que faz a comunicação entre o *aiyé*¹⁵ e o *òrun*¹⁶.

Quanto à forma escrita, no decorrer do texto quando reportar-me aos *òrìṣà* e elementos específicos da religiosidade do candomblé utilizarei a escrita *iorùbá*, colocando no rodapé as formas escritas de como estas foram modificadas ao serem traduzidas para o português brasileiro, sabendo que mesmo com a tradução existe a possibilidade de variação escrita e oral que estão intrinsecamente ligadas aos processos de territorialização com a mistura ou as diversas influências linguísticas presentes no país.

Todavia, utilizaremos (em itálico) palavras em *iorùbá*, respeitando sua forma escrita. O autor Beniste (2006) explana que as vogais “O” e “E” quando apresentam um ponto embaixo dão um som aberto; na ausência dele o som será fechado. O mesmo acontece com a consoante “S”, que quando acrescentamos o ponto abaixo, adquire o som de “X” ou “CH”, sem o ponto terá o som original da letra “S”. Outra distinção do *iorùbá* é que não há plural. Sendo assim seguirei essa alternativa por reconhecer a importância tanto da oralidade quanto da escrita na preservação dessa língua.

O estudo buscará compreender quais as potências enunciativas concernentes as pessoas com deficiência, que podem se aproximar de uma representação social da deficiência nos espaços religiosos. Onde para Santos (2004):

A representação social remodela o que é dado do exterior quando o indivíduo se relaciona com o meio por interações sociais. Assim, ele reconstrói o dado observado, no contexto de valores, noções e regras do grupo em que está inserido. É desta maneira

¹¹ *Òrìṣà* supremo da família funfun (que veste branco), também conhecido na escrita por Oxalá, apresentado por Luz (2013) como representação da energia masculina.

¹² Também é um *Oriṣá* supremo que compõem a família dos funfun, e que segundo Luz (2013) representa a energia feminina.

¹³ Conhecido na forma escrita no Brasil por Ossain. É o *òrìṣà* responsável pelas folhas, muito ligado ao curandeirismo.

¹⁴ *Eṣú* é aquele *òrìṣà* responsável pela comunicação, sexualidade e que come primeiro, em todos os processos religiosos do candomblé primeiro se oferta a *Eṣú* para depois prosseguir com o restante do ritual.

¹⁵ Espaço ocupado pelos seres terrenos ao qual conhecemos por terra.

¹⁶ Espaço onde vivem os *oriṣás*, popularmente conhecido como céu.

que a Representação Social torna-se produtora e determinante de comportamentos (SANTOS, 2004, p. 164).

Embora nossa metodologia não seja a representação social, muito do que se reproduz em espaços sociais e religiosos são constructos produzidos a partir das interações e experiência dos membros que estão inclusos e pertencem a estes espaços. Destarte, o estudo se organiza com a metodologia que se apresenta a partir de explanações em um capítulo sobre a **Força da Oralidade**, apresentando referencias que traçam as maneiras de uso desse método de pesquisa e ainda neste contexto é apresentada a genealogia da família a ser estudada.

A prosseguir com as **Encruzilhadas da Oralidade** o intuito deste trecho da produção é realizar preâmbulo do que fundamentará o entrelaçamento das questões da oralidade com a deficiência que se apresentarão, por conseguinte, em subcapítulos denominados: **Ítân: o que se conta por aí...; O que se conta da pessoa com deficiência? E; A conversa que educa nos espaços não formais.**

Para entender mais o enredo que está por se constituir na produção, questiono-me qual o caminho a ser tomado para obter, de forma qualitativa, os resultados para esta pesquisa? Adianto por responder que a melhor condição que foi apresentada é o entrelaçar das falas dos colaboradores da pesquisa no contexto de cada subcapítulo apresentado acima, pois suas expressões e impressões, no que concerne cada questão, se tornam referências valiosíssimas no processo de produção.

2 A FORÇA DA ORALIDADE

A metodologia da pesquisa parte da oralidade por ser esta uma das principais características formativas do *candomblé* - meio pelo qual são transmitidos os ensinamentos com seus cânticos, *ítàn* e segredos, além dos e valores inerentes a religião. Portanto, para falar da deficiência através dos *ítàn* do *candomblé*, compreendo como caminho mais acessível e assertivo, utilizar elementos que compõem as práticas religiosas.

No contexto religioso, Luz (2017) explana que cada *òrìṣà* é apresentado por vários *ítàn* que expõem suas qualidades, forças e suas fraquezas ou ausências, e estas situações são complementadas por outras qualidades e poderes de outros *òrìṣà*, dentro do sistema cosmogônico¹⁷. O autor afirma que *ítàn* estão relacionados aos *nagôs*¹⁸, representam uma das principais fontes de conhecimento, sendo uma das mais importantes referências no contexto da oralidade religiosa.

Usar a oralidade como metodologia, configura-se como estratégia, sendo um processo de investigação para entender como surgiu este método e qual a sua relevância na compreensão dos valores históricos e culturais, bem como suas estruturas. Atualmente o reconhecimento deste método encontra entraves, pois, dentro dos moldes acadêmicos de pesquisa, a escrita insere como caminho legítimo, reflexo do eurocentrismo que padroniza a produção de conhecimento. Como afirma Bâ (1997):

Entre as nações modernas, onde a escrita tem precedência sobre a oralidade, onde o livro constitui o principal veículo da herança cultural, durante muito tempo julgou-se que povos sem escrita eram povos sem cultura. Felizmente, esse conceito infundado começou a desmoronar (Bâ, 1977, p.1).

Ratificando o contexto, Hall (1992) diz que a história oral se difundiu no âmbito acadêmico em meio a década de 1970, pois ouviu-se confirmações de que “a história oral seria uma contra-história – não como elemento ou instrumento que poderia tornar possível uma contra-história, mas como objeto pronto” (HALL, 1992, p. 1). O autor ainda discorre, afirmando que, em tempos atuais, a história oral não é uma história espontânea, tampouco experiência de

¹⁷ Teoria sobre a origem do universo geralmente fundada em lendas ou em mitos e ligada a uma metafísica. Como não houve testemunhas, as teorias da formação do mundo assentam-se na *fé* (cosmogonias religiosas) ou no *cálculo* (cosmogonias astronômicas). (Dicionário de Filosofia) - <https://sites.google.com/view/sbgdicionariodefilosofia/cosmo-cosmologia-cosmogonia-cosmovis%C3%A3o>.

¹⁸ Terminologia direcionada a um dos maiores grupos étnicos que dominavam a língua *yorùbá*, radicados na região da República do Benin antigo Daomé, República do Togo e da região sudoeste da Nigéria.

vida em estudo simplista, e que merece estar implicado à crítica, tanto quanto às demais fontes de pesquisa histórica.

A concepção eurocêntrica de pesquisa, historicamente, atribuiu à tradição oral africana uma fragilidade no processo de transmissão do conhecimento, e isso, mais especificamente, se direciona à confiabilidade do método, pois eles atribuem às situações de parcialidade, ausência de razão e sentidos. Por esse viés, é importante ressaltar, como característica principal na transmissão destes conhecimentos, os sujeitos, sendo eles, os mais velhos (anciões). Logo, a experiência e o tempo são negligenciados do ponto ideológico eurocêntrico. Como elucida Ki-Zerbo (2010):

Costuma-se dizer que a tradição oral não inspira confiança porque ela é funcional; como se toda mensagem humana não fosse funcional por definição, incluindo-se nessa funcionalidade os documentos de arquivo que, por sua própria inercia e sob sua aparente neutralidade objetiva, escondem tantas mentiras por omissão e revestem o erro de respeitabilidade. (KI-ZERBO, 2010, p. 11)

Seguindo a difusão histórica da metodologia em questão, verifica-se que, em países latino-americanos, a história oral surge de atos revolucionários, como evidencia Meihy (2000),

é fácil constatar que, em alguns países latino-americanos, a história oral se iniciou exatamente tratando de temas ligados à experiência do exílio ou da exclusão de segmentos revolucionários. Assim, pode-se afirmar que, em certos círculos, a história oral nasceu "exilada" e teve que contracenar com outras raízes "colonizadas". (MEIHY, 2000a, p. 87)

A oralidade, como processo educacional, desprendida da escrita, sempre foi subjugada no Brasil, pois, dentro da perspectiva judaico-cristã, os registros escritos sempre foram mais valorizados que os processos orais, este é um elemento que distancia bastante o cristianismo do candomblé. Como apresenta Castilho (2010, p. 26), ao afirmar que “no cristianismo, ler textos sagrados, ouvi-los enquanto alguém os lê em voz alta e assistir a sermões em que eles são interpretados formam a base ideal da vida judaico-cristã”. E, sendo esta religião a mais propagada nos processos de colonização, aos colonizados eram introduzidas novas formas de aprendizados impostos pelos seus colonizadores. Enquanto isso, no candomblé, a valorização da oralidade ocorre a partir da transmissão do saber dos mais velhos aos mais novos, estando aí o contraste, pois, como afirma Castilho:

“o corpo de conhecimento relacionado ao universo simbólico, os ritos que chamam os Orixás à terra e outros aspectos da prática religiosa não são baseadas em textos escritos. Isso leva a transmissão do saber do candomblé a ser descrita como uma tradição oral, embora se insira em e interaja com a sociedade brasileira, a qual é profundamente marcada pela influência da tradição escrita. (CASTILHO, 2010, p. 26)

A autora apresenta a intrínseca relação do candomblé brasileiro com o processo de proximidade com a escrita, o que nos leva a refletir sobre a imposição cristã que, por muitas vezes, tentou dizimar a cultura dos que foram trazidos de África e escravizados. A fugir, de certa maneira, o costume africano, como por exemplo, dos *iorubá* que têm seus textos orais, aos quais denominam-se de *oríki*¹⁹, nos quais contam as histórias de suas famílias, bem como sua cosmogonia²⁰.

A pesquisa em questão entrevistou pessoas do candomblé, em específicos as *Ìyáloriṣás*²¹, os *Babalòriṣá*, os *Ègbón*²² (mais velhos), o critério utilizado, para a de seleção destes representantes, baseou-se por estes serem os adeptos do candomblé que cumpriram seus processos como *ìyàwó*²³, *ògán* e *èkejìs*²⁴ (processo de feitura ou iniciação), já tendo realizado seu *odún ejé*²⁵, e que tenham no mínimo quinze anos de caminhada religiosa.

Destaco as seguintes características, pois no candomblé existe a possibilidade de o adepto ser iniciado ainda durante a sua gestação, o que ocasionaria de uma criança com sete anos incompletos já terem pago sua obrigação de *odún ejé*. Bem como, ter uma pessoa idosa que iniciou sua caminhada aos 60 anos e cumpriu suas obrigações de sete anos aos 67 anos de idade, desse modo, não necessariamente teriam tanto tempo de experiência e discernimento no ambiente religioso.

Para proteger a identidade dos colaboradores desta produção, quanto as respostas concedidas durante as entrevistas, optei por utilizar elementos ligados aos sons que escutamos nos terreiros de candomblé, e que, como diz meu *babalòriṣá Ojagunan*, por sua vez, servem

¹⁹ A palavra Oriki, é formada por duas palavras, Ori = Cabeça e KI = Louvar / saudar. Então Oriki significa, saudar ou louvar a algo que estamos nos referindo.

²⁰Corpo de doutrinas, princípios (religiosos, míticos ou científicos) que se ocupa em explicar a origem, o princípio do universo; cosmogênese.

²¹ Mãe de santo, responsável pela iniciação de adeptos na religião.

²² Nomenclatura utilizada para se referir a pessoas iniciadas como *ìyàwó* que já cumpriram sua obrigação de sete anos.

²³ Pessoa que passou processo de iniciação/feitura e que entra em transe a receber o *Òriṣà* ou demais entidades.

²⁴ Pessoa do sexo feminino, principal responsável por cuidar dos *iawôs* e *ègbón* quando estes estão em transe com *Òriṣà* ou demais entidades

²⁵ Obrigação de sete anos realizada para se consagrar um *ègbón*, ou seja, quando se alcança o reconhecimento de pessoa, a qual se espera ter alto grau de responsabilidade e sabedoria.

para rasgar o véu entre o Aiyé e o Òrun, convidando os Òrìṣà a estar entre nós. Destarte, os entrevistados foram renomeados por *Hún*²⁶, *Húnpi*²⁷, *Lé*²⁸, *Gan*²⁹, *Agogo*, *Adjá*³⁰, *Şere*³¹

A autora Voldman (2006, n.p) define História Oral como o método que consiste em utilizar palavras gravadas. Porém, trabalhar a história oral se torna uma das mais difíceis e belas formas de produção, ainda mais quando se discute a tradição oral, pois o processo não se restringe às entrevistas, como ratifica Meihy:

“a tradição oral trabalha com o pressuposto do reconhecimento do outro em suas possibilidades mais dilatadas.[...] A boa resolução da tradição oral implica minuciosa descrição do cotidiano e suas inversões. a complexidade da tradição oral reside no reconhecimento do outro nos detalhes autoexplicativos de sua cultura. ” (MEIHY, 2007b. p.40).

Portanto, o método oral se configura como estratégia na valorização dos processos, muitas vezes, não registrados nos escritos, como pausas ou silêncios, sorrisos, retornos às reformulações das falas, pois, durante a fala, o sujeito pode se contradizer ou, até mesmo, se sentir constrangido com a entrevista, por não necessariamente haver uma lógica linguística ou acadêmica na construção da oralidade, que se faz de forma espontânea. Para isso, aponta Minayo que:

O discurso não é um produto acabado, mas um momento de criação de significados com tudo o que isso comporta de contradições, incoerências e imperfeições. Leva em conta que, nas entrevistas, a produção é ao mesmo tempo espontânea e constrangida pela situação (MINAYO, 2004. p. 206).

O método da pesquisa oral é explicado por Meihy (2007b) como a trajetória do oral e do escrito que parte de três pontos e se complementam. No primeiro, entende-se que a pesquisa oral não é meramente entrevista; no segundo, aprova a entrevista como algo que se renova a

²⁶ Run. Possivelmente dos vocábulos Iorubás: ohùn - voz; ou hùn - rugido. É o atabaque maior e de som mais grave, que realiza as variações e solos. É o Run que invoca os Orixás. Nos candomblés JejeNagô é percutido com uma pequena vareta de madeira (quase sempre feita do tronco da goiabeira) chamada aguidavi e uma das mãos do Alabê (Ogã mais velho, chefe da orquestra). Nos candomblés Congo-Angola é tocado com as mãos (SANTOS, p. 2, 2015).

²⁷ Rumpí. Do Iorubá: ohún - rugido e pi- imediato. Tambor de afinação e tamanho médios, menor que o Run. Seu toque serve de base para as variações e solos do atabaque maior. É percutido com dois aguidavis nas nações Jeje-Nagô e com as mãos na nação Congo-Angola (SANTOS, p. 2, 2015).

²⁸ Lé. Do vocábulo Ewe: lee – pequeno. Menor atabaque da orquestra e de afinação mais aguda. Complementa o Rumpi na manutenção da base para os solos do Run, sendo percutido por aguidavis nas casas Jeje-Nagô, ou pelas mãos dos Kambandos nas casas Congo-Angola (SANTOS, p. 2, 2015).

²⁹ Agogô ou Gã. Do Iorubá: agogô – sino e do Ewe: gã. Instrumento de origem Iorubá composto por uma (Gã) ou duas campânulas de ferro de tamanhos diferentes unidas por uma haste também de ferro (Agogô). O Agogô, assim como o Gã, pontua os acentos realizados pelos atabaques, indicando a linha rítmica primordial do toque executado (SANTOS, p. 2, 2015).

³⁰ O adjá, apetrecho, conhecido também como adjarí ou adjarím. Trata-se de “um instrumento de metal, formado de uma, duas ou três sinetas, com badalos” (KILEUY, OXAGUIÃ, 2014, p. 196)

³¹ Em português chamamos de Xerém, um instrumento circular de metal que ressoa o som de um chocalho, utilizado nos cultos a Xangô.

partir das formas de inscrições modernas; e no terceiro ponto, diz que a história oral é definida pela entrevista utilizada com cautela na forma descrita que serve para registros, análises e/ou arquivamento. Sendo assim, a pesquisa oral resulta em uma escrita que percorre, a partir do marco temporal, a proceder de signos e ressignificados interpretados pelos pesquisadores. Como elucida Meihy:

Fonte oral é mais que história oral. Fonte oral é o registro de qualquer recurso que guarde vestígios de manifestação da oralidade humana. Entrevistas, esporádicas feitas sem propósito explícito, gravações de música, absolutamente tudo que é gravado e preservado se constitui em documento oral. Entrevista, porém, é história oral em sentido escrito (MEIHY, 2007b, p. 11).

Portelli (1997) ratifica o que os acadêmicos admitem como real documento, o taípe gravando, porém, a tudo que se considera ao final, é a transcrição que garante a publicação dos trabalhos. E ressalta, ainda, que estes taípes, ocasionalmente, são destruídos, o que simboliza a destruição da palavra falada. Portelli alerta aos pesquisadores, ainda, sobre o cuidado no ato da transcrição:

A transcrição transforma objetos auditivos em visuais, o que inevitavelmente implica em mudanças e interpretação. A eficácia diferente de gravações, quando comparadas a transcrições – para propósitos de sala de aula, por exemplo – pode somente ser apresentada por experiência direta. Esta é uma razão por que creio ser desnecessário dar excessiva atenção aos novos e mais fechados métodos de transcrição. A expectativa da transcrição substituir o taípe para propósitos científicos é equivalente a fazer crítica de uma arte em reproduções, ou crítica literária em traduções. A mais literal tradução é dificilmente a melhor, e uma verdadeiramente fiel sempre implica certa quantidade de invenção. O mesmo pode ser verdade para transcrição de fontes orais. (PORTELLI, 1997, p. 27)

Ao apresentar tal afirmativa, o autor nos faz refletir sobre as formas de tratar o objeto da fonte oral, no qual a sensibilidade do pesquisador é exposta a todo momento, incluindo um jogo de cintura, para dialogar com suas fontes orais sobre a forma de transcrição/exposição das palavras faladas no corpo textual, sem que haja distorção do sentido proposto na entrevista e sua ligação com o real e o ancestral.

Minayo (2004) se aproxima do método da oralidade com o que a mesma conceitua como análise da enunciação, e ratifica que cada entrevista se torna uma peça única, na qual são respeitadas sua totalidade, organicidade e singularidade e são analisadas as retificações e a ligação da construção das orações com a lógica de cada entrevista, a forma das narrativas e os dados que se apresenta de maneira atípica, como as repetições de terminologias ou as figuras de retórica.

Meihy (2007b) indica um passo a passo na elaboração da pesquisa oral, no qual, a partir do projeto a ser estruturado, se questiona de quem, como e por quê se fazer a pesquisa em

tradição oral, estabelecendo o grupo de pessoas a serem entrevistados, sendo, nesta pesquisa, a família Torrun Gunan.

Prevendo, em seguida, o planejamento da condução das gravações que deverão ser organizadas, definindo os papéis dos envolvidos (entrevistador e entrevistado). Quanto ao entrevistado, pode-se afirmar que este tem uma importância imensurável por ser não apenas objeto de pesquisa, mas por ser um agente na história e, além disso, ser o autor da história. Posteriormente, definir os locais para realização das entrevistas, podendo estas acontecer em estúdios e salas especiais, se acordados antecipadamente.

O autor também chama a atenção para o tempo de duração, pois esta organização visa a convergência de disponibilidade entre atores do processo. A transcrição e o estabelecimento de textos, que é o processo de derramamento das palavras na forma escrita, demanda tempo e é complexo, podendo ser dividido em etapas até a finalização. Logo após, vem a conferência dos escritos. Há de se ter ética e muito cuidado, inclusive deixando explícito que não haverá divulgação sem autorização prévia do entrevistado.

O estudo se caracteriza no âmbito da abordagem qualitativa, no qual iremos buscar, a partir de uma base teórico-empiristas, formas para orientar os elementos dispostos nesta pesquisa, em diálogo direto com os autores, como prima o rigor da abordagem, conforme aborda Minayo (1995a).

Portanto, Minayo (2009b, p. 21) pontua também que “a pesquisa qualitativa trabalha com o universo dos significados, dos motivos, das aspirações, das crenças, dos valores e das atitudes. Esse conjunto de fenômenos humanos é entendido como parte da realidade social”. Para tanto, podemos perceber que, ao utilizar abordagem qualitativa, o pesquisador deve ter uma sensibilidade no processo de produção e análise, sendo os atores envolvidos parte fundamental que serão observados de forma crítica na tentativa de compreender as relações e as realidades sociais nas quais estão envolvidos.

A pesquisa qualitativa garante uma análise de aspectos sociais que não demandam de quantificações, mas que também não, necessariamente, são deixados de lado. Nesse sentido, para Câmara (2013, p. 180), “pesquisas sociais que privilegiam a subjetividade individual e grupal requerem uma metodologia que congrega o espectro singular nelas incluso. ”

Embora o percurso metodológico da pesquisa ainda recorra a algumas características canonizadas e saturadas no ambiente acadêmico, aqui, a pretensão não será de

esquadrinhamento, na busca por verdades universais na tentativa de modular um conceito ou, até mesmo, o estabelecimento de um *modus operandi* vigente na comunidade religiosa em questão, quando se trata da deficiência.

Portanto, para que haja uma ruptura, como afirma Maffesoli:

[...]. No que tange ao conhecimento, a atividade nocional se dá conta da heterogeneidade; ela fornece acerca de um mesmo objeto esclarecimentos diversos; enfim, indica que um tal objeto é a um só tempo isto e aquilo. Do momento que se reconhece a falência ou mesmo a relativização do descomedimento prometeico, do qual é o conceito uma modulação, é necessário saber aceitar a modéstia da noção. Nosso estatuto, enquanto intelectuais, em nada será afetado; ao contrário, encontrara seu lugar devido na participação orgânica da sociedade. (MAFFESOLI, 1988, p. 60).

No entanto, para enfrentar essa forma engessada de produção ou reprodução acadêmica, o posicionamento do pesquisador deve seguir o que afirma Luz (2018):

Caminhando nessa direção, o pesquisador deve debruçar-se criticamente sobre todas ideologias que deformam as comunalidades africano-brasileiras, confinando-as no discurso dos ignorantes, pagãs, incivilizadas, híbridas, sincréticas. Ora, se o outro é colocado como “objeto de ciência” e dissecado através de repertórios conceituais, como poderemos compreendê-los como sujeito? O grande equívoco, ou melhor, a ideologia do recalque que envolve essas análises, é a incompetência para reconhecer e lidar com a dinâmica de civilização, fonte milenar de conhecimento em todos os aspectos. Essa competência só pode ser adquirida através do exercício de pensar nocional. (LUZ, 2018, p. 61).

Destarte, o pensar nocional requer entender como os posicionamentos do pesquisador e do pesquisado se inserem numa dinâmica mutável, em que os conceitos acerca de um objeto não devem ser rígidos, simplistas ou reducionistas, pois eles se ajustam à situação temporal vivenciadas pelas comunalidades africano-brasileiras.

Nossa referência de família religiosa, que conserva o legado das tradições africano-brasileiras, entende a terminologia ‘comunalidade’, apresentada por Marco Aurélio Luz (2017), como processos de alianças comunitárias, no qual a descendência familiar pode agregar a estas tradições novas compreensões e saberes, a partir dos *ítàn*, vivências nas ritualistas e das experiências de vida que são compartilhados nos espaços religiosos.

O campo de pesquisa é composto a partir da família Ilê Axé Torrundê e Ilê Axé Torrun Gunan. Para entender um pouco mais do núcleo familiar de axé a ser estudado, lhes apresento abaixo uma breve genealogia, registro este adquirido na forma oral, em diálogos durante as atividades religiosas.



Imagem 1 Visão da localização do Ilê Axé Torrùn Gunan

Fonte: Google Maps (2019)

O Ilê Axé Torrùn Gunan, localizado no bairro de Jardim Valéria, Salvador -BA, Brasil, Terreiro de Candomblé da nação Nagô Vodun, que fundado em 08 de Dezembro de 2008 sob a benção do Caboclo Tupinambá e do *babalòrişá Gberèwá*, é dirigido pelo *babalòrişá* Reginaldo de Jesus Santos (*babalòrişá Ojagunan*), nascido em 06 de março de 1979, natural de Salvador.



Imagem 2 Visão da localização do Ilê Axé Torrundê Ajagun Fonte: Google Maps (2019)

O *babalòriṣá Ojagunan* é consagrado para o *Òrìṣà Ogiyan*³² e iniciado no candomblé em 01 de outubro de 2005, na nação *Jeje*³³, como *Omọ Oṣùn*, pelo *babalòriṣá* Dary José Paim Mota (*Gberèwá*) no Ilê Axé Torundê Ajagum, neto de Alaíde Pereira dos Santos (*Ylukeran*), bisneto de Miguel Arcanjo Paiva conhecido como *babalòriṣá Deuandá* de *Yemanjá Ogunté*, trineto do *babalòriṣá* Olegário de Oxum e tetraneto de Pulchéria Maria da Conceição, mais conhecida como Mãe Pulchéria *Ìyá Yiguè* (1840- 1918), que foi a segunda *Ìyáloriṣá* do Terreiro do Gantois.

Mãe Pulchéria, *Ya Yiguè*, foi a sucessora de Maria Júlia da Conceição Nazaré, e, como não teve filhos, o cargo foi transmitido, em 1918, para sua sobrinha, Maria da Glória Nazareth, a mãe carnal de Mãe Menininha do Gantois. Sua mãe, Maria Júlia, moradora da antiga rua da assembleia, no atual Centro Histórico de Salvador, pertencia ao Candomblé da Barroquinha (depois transferido para o Engenho Velho com o nome de Ilé Iya Nassô Oká) e, tendo sido preterida na sucessão da casa, resolvera fundar a sua própria, onde hoje fica a Federação, em terreno alugado por seu pai, Francisco. Era o terreiro do Gantois - nome derivado da família Belga de traficantes de escravos que era dona do local.

Mãe Pulchéria, *Ìyá*³⁴ *Yiguè*, assumiu o Gantois na primeira década do século XX, ampliando os trabalhos iniciados pela mãe. Neste período, frequentava o Gantois o médico legista e antropólogo Nina Rodrigues, difusor de conceitos que fundamentaram estigmas biológicos para criminalização dos corpos negros, justificando o processo de escravidão a partir do pensamento de Cesare Lombroso. Posteriormente, o mesmo se tornou *ògán*, além dele, Mãe Pulchéria conseguiu ampliar os trabalhos e dar grande notoriedade ao Gantois, ela sempre se mostrou à frente do seu tempo, pois em um tempo que somente se aceitava iniciação em mulheres, excepcionalmente iniciou um homem negro chamado Olegário. Olegário foi consagrado a *òrìṣà Oṣùn*, por Mãe Pulchéria *Ìyá Yiguè*.

Pai Olegário de *Oṣùn*, por sua vez, tem uma forte ligação com o saudoso João Alves de Torres Filho, mais conhecido como Joãozinho da Goméia. Sabe-se que foi Joãozinho que cedeu o espaço físico de seu terreiro na Goméia para que Pai Olegário iniciasse seu filho, Miguel Arcanjo Paiva (*orukọ* Deuandá de *Iyemanjá Ogunté*), mas que também manifestava ou incorporava o *Ninkise Kitembo Muílo*, motivo de muitos afirmarem que ele era iniciado a

³² No Brasil chamado de Oxaguian

³³ Os Jejes – termo usado tempos atrás para denominar os estrangeiros. Jeje ou Daomeanos são de uma nação que habitaram o antigo Daomé, atualmente região do Togo, Gana e Benin.

³⁴ *Ìyá*- mãe

Kitembo (Tempo), o que não é verdade, sendo simplesmente um acordo que Joãozinho da Goméia fizera com Pai Olegário de *Oşùn*, com intuito de preservar a sua nação de Angola, que, naquela época, enfrentava disputa de nação, caminhando para uma profunda decadência.

Mantendo seus laços de parentesco e respeito hierárquico, os primeiros barcos de *Ìyàwó* foram tirados por Pai Miguel na Goméia (Terreiro da Goméia). No sentido de criar uma fortaleza na construção de um legado patriarcal no candomblé afro-brasileiro, no qual o gênero masculino era visto com certo receio e descrédito pelas matriarcas. Em um destes barcos, foi que nasceu para o candomblé Alaíde Pereira dos Santos (*Ylukeran*), iniciada para o *òrìṣà Lògún Èdè*, tendo seu apogeu no final da década de 50. Assim sendo, esta mesma senhora veio iniciar Dary José Paim Mota (*bàbá*³⁵ *Gberèwá*) para o *òrìṣà Ọbalúwayé* em seu terreiro do Ilê Axé Ominajexá, situado no bairro Itapuã, Salvador - BA, em 3 de Janeiro de 1976.

Dando continuidade, em 01 de outubro de 2005, Babá Dary (*Gberèwá*) iniciou Reginaldo de Jesus Santos no Ilê Axé Torrunde Ajagum, localizado no bairro de Paripe, consagrando-o para o *Òrìṣà Ogiyan*. Reginaldo, que antes de ser iniciado no candomblé, teve uma forte frente de liderança na Igreja Católica Santo Antônio das Malvinas, localizada no bairro de Fazenda Coutos 3, onde fundou o grupo de acólitos da igreja e realizou diversos movimentos dentro da comunidade.



Foto 1: Entrada do Ilê Axé Torrun Gunan
Fonte: Darlan Gomes (2019)

³⁵ Forma suprimida de *babalòrìṣá*, o mesmo que pai.

No candomblé, sua história também não passaria despercebida. Em 2007, o *Babalòrişá* Ojagunan juntou-se a um grupo de moradores de Fazenda Coutos 3 e iniciou a Ocupação Quilombo da Lagoa, que teve a adesão do Movimento Sem Terras - MST e do Movimento Sem Teto de Salvador - MSTs, através do qual, após várias negociações políticas, conseguiram do Governo a construção do Residencial Morada da Lagoa, onde se localiza o Ilê Axé Torrun Gunan.

Apesar disso, em setembro de 2008, Reginaldo e seus filhos foram brutalmente atacados e apedrejados por um grupo de pessoas que pregavam o ódio religioso. Na semana seguinte, responderam a esse ataque realizando a primeira caminhada contra intolerância religiosa do subúrbio, que teve continuidade sendo realizada pela Rede de Religiões de Matrizes Africanas do Subúrbio – RREMAS, constituída após essa ação.

Aqui descrevemos a metodologia da pesquisa e o contexto que deu origem aos campos de escolhidos como fonte de dados a serem obtidos. Dessa forma, argumentar sobre a oralidade e a genealogia da minha família de candomblé nesta seção é fundamental para justificar a metodologia aqui escolhida e perceber como ela está presente na história religiosa, visto que uma parte considerável das informações não estão registradas em lugar algum e foram obtidas através da oralidade em conversa com os mais velhos de nossa família.

A seguir, adentraremos numa seção denominada “*Encruzilhadas da Oralidade*” que vai dialogar sobre a origem, a defesa da pesquisa oral, as desconfianças na utilização dessa metodologia e a sua aceitação na academia. Além disso, serão abordadas as conceituação e uso da oralidade como elemento fundamental para disseminação do conhecimento nas religiões de matriz afro-brasileiras, as questões históricas referentes às pessoas com deficiência e os processos educacionais em espaços informais.

3 ENCRUZILHADAS DA ORALIDADE

A oralidade é anterior aos processos de registros escritos e se constitui como necessidade comunicacional da humanidade, a exemplo de toda criança que, ao nascer, oraliza para depois compreender as demandas escritas. Porém, como relata Bâ:

Nada prova a priori que a escrita resulta em um relato da realidade mais fidedigno do que o testemunho oral transmitido de geração a geração. As crônicas das guerras modernas servem para mostrar que, como se diz (na África), cada partido ou nação “enxerga o meio-dia da porta da sua casa” – através do prisma das paixões, da mentalidade particular, dos interesses ou, ainda, da avidez em justificar um ponto de vista. Além disso, os próprios documentos escritos nem sempre mantiveram livres das falsificações ou alterações, intencionais ou não, ao passarem sucessivamente pelas mãos dos copistas – fenômeno que originou, entre outras, as controvérsias sobre as “Sagradas Escrituras”. (BÂ, 1982, p. 168)

Para discorrer sobre deficiência e *ítàn* do candomblé, apoio-me numa perspectiva dialógica de construção fundamentada a partir das produções de Marco Aurélio Luz (2017), que elucida a cada parágrafo a importância da tradição e do pertencimento como base do ser. Nesse processo cultural, é importante ressaltar o quanto o espaço universitário ainda é pensado e organizado com o olhar do colonizador que estabelece uma hierarquização étnica, pois, ainda que pensado como grupo, seus currículos, suas estruturas físicas e nos moldes em que muitas aulas são realizadas promovem o silenciamento diante das inquietações expressas na voz daqueles de etnia não branca, colocando-se como imperativos enraizados neste espaço.

A produção de Luz (2003) contribui nesta pesquisa para a compreensão dos *Ítàn*, onde, em sua obra, a Agadá, o autor apresenta uma visão de pertencimento e tradição a partir das concepções africanas de civilização, bem como os terreiros de candomblé como campo que refletem essas concepções. Destarte, para compreender a individualidade e a coletividade dos sujeitos sociais, aqui representada com o marcador da deficiência, o uso de sua obra se configura como uma das bases para analisar a presença/ausência dos corpos com deficiência apresentados dentro dos espaços de terreiro.

O corpo com deficiência está percebido na sociedade por uma lógica de negação, limitação e invisibilidade, onde torná-los visíveis pode ser considerada uma manifestação para garantia do acesso destes que, durante muito tempo, foram invisibilizados, silenciados e excluídos dos espaços de participação social e acadêmicos, pois à pessoa com deficiência, durante muito tempo, teve o direito à educação negado pela sociedade, concebida como inferior, limitada e dependente, dentre outros substantivos e adjetivos pejorativos aos quais sempre foram submetidos.

É importante destacar que, a deficiência só é percebida a partir de um contexto, assim, se é pessoa com deficiência nos processos de convivência, pois a sensibilização para promoção de uma consciência inclusiva ou discussões acerca da temática são negligenciadas ou colocadas num segundo plano, resultando na naturalização da exclusão social desses sujeitos.

Entretanto, realizou-se um recorte, dentro do repertório das produções científicas e acadêmicas que versam sobre a deficiência, para analisar dialogicamente os conceitos direcionados à pessoa com deficiência, a partir das mitologias e contos dos *Òrìṣà*, na tentativa de aproximar-se ao máximo de uma cosmovisão africana. Além disso, partimos da ideia de que os colaboradores da pesquisa são referências de valor inenarrável.

Portanto, as suas oratórias concedidas no processo de entrevistas discorrem em meio a fundamentação teórica que seguimos daqui em diante. Destarte, recordem-se que, ao lerem *Hún, Húnpi, Le, Gan, Agogo, Adjá, Şere*, no decorrer da escrita, estou por referenciar as falas dos nossos colaboradores.

3.1 ÍTÀN: O QUE SE CONTA POR AÍ...

Durante a escrita, apresentaremos *Ítàn* de Reginaldo Prandi, Marco Aurélio Luz, dentre outros autores que apresentam, em suas produções, as relações sobre materialização do corpo com deficiência no contexto das religiões africano-brasileiras. Porém, as análises das escritas serão levadas a questionamentos e confrontos entre si e com os ensinamentos via oralidade presentes nos terreiros de candomblé.

Ítàn meu filho é proveniente da África, né? A gente lê, por curiosidade, mas o candomblé brasileiro é totalmente diferente, mas extremamente diferente do candomblé africano. Nosso candomblé foi trazido pelo povo arcaico de, de, de mais de quinhentos anos atrás, hoje o candomblé na África está modernizado tem muita coisa bem diferente, os *Òrìṣà* de África agem de uma maneira que os *Òrìṣà* no Brasil foram ensinados a agir de outra, né? O *Òṣoosì*, dança o *ageré*³⁶ e lá na África *Òṣoosì* pula carnaval e etc. e tal. Entendeu como é? Então não tem muita coisa não. A gente lê os *ítàn*, aprende os *ítàn*, usa como folclore, mas o que *Òrìṣà* daqui faz é “*Okan*”, olhe (batendo o peito), é coração, é mão, é cabeça, é o útero gerador, é isso! Todo pai de santo deveria ter uma cabeça feminina para ter útero e gerar os caminhos para as pessoas. (*Hún*)

O início com a divergência é salutar, visto que Eṣú desorganiza para reorganizar e isso é importante no ato de comunicar. Todavia, o relato de *Hún* se distancia em alguma medida do que alguns teóricos como Luz (2017), onde com isso podemos entender que, de algum modo,

³⁶ Ritmo entoado pelos atabaques muito utilizado nos ritos de *Òṣoosì*.

os contextos de culto a Òrìṣà no Brasil e na África tem seus pontos de encontros e desencontros, dadas a várias interferências históricas que intervíram diretamente no culto ao sagrado.

Em alguns registros e falas referentes aos Òrìṣà, serão encontradas as terminologias Mitos, *Ìtàn* ou Contos. A mitologia para a comunidade acadêmica ainda é muito descreditada, por este espaço científico se fundar no empirismo eurocêntrico, mas para Marco Aurélio Luz:

Somente o mito poderá falar das diversas dimensões do existir característico da cultura negra, onde o Ser é, e o não Ser também é: o mundo dos vivos, o existir dos ancestrais, as forças cósmicas que governam o universo. Em suma, o mito é o discurso capaz de representar a vida e a morte, o tudo e o nada, o pleno e o vazio, o visível e o invisível, o dito e o inefável, o mistério da existência... (LUZ, 2017, p. 20)

As discussões que geram em torno da contestação e ou validação da mitologia como forma de contar uma história de nossos ancestrais sempre foram muito ressaltadas e contestadas nos espaços científicos, porém Luz (2017) ratifica o pensamento do filósofo Levi Strauss, confirmando, de maneira explícita, que:

[...]o mito nada tinha de pré-lógico, contrariando os argumentos oriundos da ideologia antropológica neo colonial, nós brasileiros não temos que demonstrar nem comprovar nada nesse sentido. Para nós é briga de branco. (Luz, 2017, p. 19)

No entanto, não buscaremos a razão para explicar o contexto complexo que representa cada *ítàn*, pois, para Machado (2006), existe uma diferença explícita entre a ciência e a mitologia.

[...] a diferença entre a mitologia e a ciência. A ciência na sua perspectiva teórica é reducionista e segue um padrão intelectual de erudição, analisando e descrevendo fenômenos, muitas vezes criando explicações para o inexplicável. A mitologia convive com a multiplicidade, com a possibilidade do ser e com a probabilidade de acontecimentos. A mitologia é dialógica. A ressonância deste diálogo afeta comportamentos e dissolve entre - lugares relativizando os pensares do cotidiano e a vida vivida, onde a razão não é a senhora. (MACHADO, 2006. p. 50)

Já o significado de *Ìtàn*, que vem dos povos *Iorùbá* que seguem uma tradição fundada na oralidade com o compartilhar de histórias pelos anciãos para sua comunidade, apresentando sempre o contexto histórico-sincrético ligado à localidade e que, em concordância com Povoas (2004),

ITAN é uma palavra ioruba que significa história, qualquer história; um conto. De um modo mais específico, itan são histórias do sistema nagô de consultas às divindades. Na África, os itan compunham, e ainda compõem, o oráculo denominado de Ifá, que pode ser lido e interpretado através de um conjunto de dezesseis sinais, os odu. Esses sinais podem se combinar entre si, resultando em 256 outros sinais, que também se combinam entre si, perfazendo um total de mais de quatro mil sinais. Esses sinais são explicados através de várias histórias que compõem cada um deles. O sacerdote, o babalaô, sabe essas histórias de cor, pois o sistema era baseado apenas na comunicação oral. (POVOAS, 2004, p. 25)

Alguns anciões pertencentes às religiões de matriz africano-brasileira relatam que *Òrìṣà* nunca nasceu, viveu ou morreu, pois *Òrìṣà* é energia pura, representados na natureza pelo vento, rio, folha, fogo, arco-íris, dentre outros elementos naturais que se aproximam ou incorporam nas pessoas a quem o corpo foi preparado para se receber essa energia e por isso não dão muitos créditos aos *ítàn*. Já outros acreditam que o *ítàn* apresenta elementos fundamentais para compartilhar conhecimentos.

O livro *Mitologia dos Orixás* de Reginaldo Prandi que ele é muito bom, porque ele tem vários *ítàn* de cada um dos *Òrìṣà*, de algumas qualidades, né... de alguns tipos, e muita coisa é explicada ali, muita coisa é explicada alí! (*Húnpì*)

Um dos *ítàn* que circula nas comunidades de terreiros de candomblé sobre a criação do mundo conta que *Olodumarè*³⁷, divindade suprema que concede à *Obàtálá* a missão de criar o mundo. Conforme afirma Luz (2017):

A história conta que Obatalá fora chamado por Olorum, ser supremo, para receber os preceitos e a responsabilidade da criação do mundo. Ficou tão orgulhoso e ansioso por ter sido o escolhido para tão magna tarefa que não deu atenção a Exú, que encontrara em seu caminho. Este, sentindo-se revoltado com a desconsideração, resolveu atrapalhar as realizações de Obatalá. Fez com que sentisse enorme sede, que ele só conseguiu saciar bebendo a seiva da palmeira *igi-ope*. Em seguida caiu desacordado.

Foi então que Oduduwa, passando por ali, vendo-o naquele estado, pegou o saco da existência, *apo-iwa*, e levou de volta a Olorum, realatando o acontecido. Olorum então, resolveu entregar-lhe a grande tarefa da criação.

Ela, então, usando de cautela, consultou o babalawo para saber o que deveria fazer antes para se sair bem. Foi-lhe designado fazer uma grande oferenda. Exu, satisfeito em receber a parte dele, abriu os caminhos e aconselhou-a a levar uma corrente, os pombos, as galinhas e o camaleão, que faziam parte do preceito.

Olorum, quando soube que ela não havia ainda partido, chamou-a, aborrecido. Mas se acalmou quando ela lhe ofereceu da água dos caracóis, *omi-ero*.

Em seguida, sentindo-se preparada, pôs-se a caminho, acompanhada dos orixá-filhos, que a ajudaram, então a criar a terra.

Ela foi o primeiro orixá a pisar no *aiyê*, e sua marca está presente em *Ilé Ifé*.

Quando *Obatalá* acordou, foi direto a *Olorum* lamentar-se do ocorrido. (LUZ, 2017, p. 32-33)

Olódumarè, ser supremo, após perceber a frustração de seu filho, *Obàtálá*, por se embriagar, adormecer e não cumprir a missão de criar a terra, designa-o a uma nova tarefa. A ele então foi designada a criação dos seres que habitariam a terra.

[...] Para isso, resolveu o barro e o umedeceu com a água das fontes, modelando, na forma determinada por *Olódumarè*, figuras idênticas aos seres humanos. *Obàtálá* trabalhou sem descanso, vindo a ficar esgotado e com muita sede. Buscou socorrer-se com vinho da palma, o *emu*. Assim sendo, foi buscar, entre as palmeiras do dendezeiro, o líquido para aliviar sua sede. Ao extrair o líquido, deixou-o fermentar e depois bebeu-o por longo tempo até que sentiu seu corpo amolecer e tua à sua volta

³⁷ *Òrìṣà* supremo, ele está acima de todos os *Òrìṣà*, o equivalente a Deus numa concepção católica.

girar. Ao conseguir manter-se de pé, voltou ao trabalho, mas sem as condições iniciais. Com isso, vários modelos das figuras ficaram desajeitados, disformes, com pernas e braços tortos. Outros apresentavam as costas altas, cabeça desproporcional e estatura irregular, idênticos a anões. Mesmo assim, todos foram colocados em posição apropriada, aguardando a presença do Ser Supremo para dar vida a todas as figuras inanimadas.

A instrução dada a *Obàtálá*, portanto, era a de que, quando tivesse completado a sua parte de criação do Homem, avisasse *Olódùmarè*, que então viria para dar vida, colocando *emìí* em seu corpo, completando, assim, a criação do ser humano. De mesmas figuras de barro moldado, transformaram-se em seres de sangue, nervos e carne. Com a vida insuflada em suas narinas, começaram a andar e a fazer as coisas necessárias à sua sobrevivência.

Quando cessou o efeito do vinho de palma, *Obàtálá* viu que alguns humanos que havia moldado estavam deformados. Ficou triste e sentiu remorso. Então disse: “Nunca mais beberei vinho da palma. Serei sempre o protetor de todos os humanos defeituosos ou que tenham sido criados imperfeitos.” Por causa dessa promessa, os seres humanos coxos, cegos, sem braços, surdos, mudos, e aqueles que não tem pigmentos em suas peles, os albinos, são chamados de *Eni Òrìṣà*, pessoas especiais sob a sua própria proteção. (BENISTE, 2016, p. 47-48)

Deste *ítàn* podemos perceber de onde surge a ideia de sacralização da pessoa albina, que acarreta em sequestros e amputações destes em alguns países africanos, por se acreditar que estes estão mais próximos das divindades. Embora o *ítàn* acima se reporte a pessoas com deficiência com terminologias vistas como pejorativas nos dias atuais, no entanto ele também busca atingir a diversidade de deficiências para aproximá-las das divindades, não importando, neste sentido, qual a sua condição física, sensorial ou intelectual.

Esses *ítàn* no espaço de *àṣẹ* é uma coisa assim que... é uma história muito ativa, que a gente... quem vai sem conhecimento da religião escuta muitas histórias, e a gente vendo o procedimento desses *ítàn* a gente... qual é o procedimento de *Osanyin* sobre essa parte, *Osanyin* foi um *òrìṣà* que ele embriagou *Òṣoosì* com a folha, então é um *òrìṣà* que ele tem o poder das folhas, então esses corpos ele vem traumatizando assim tipo... entre aspas que ele vem traumatizando, é a parte que a gente tenta entender, porque você sempre tem que ser focado, se você não for focado você não entende a história. Então essa parte dele nos *ítàn* é... essa parte em que é um *òrìṣà* feiticeiro, da parte das folhas que tem folhas para o bem e tem folhas para o mal. (*Agogo*)

Na educação, temos que ter a sensibilidade e o conhecimento necessário para evitar rotulações, com o objetivo de garantir a cada um dos educandos um processo que nos conduza a alteridade, respeitando a diversidade disposta em cada grupo e fazendo-os reconhecer que, a partir das diferenças, alcançamos níveis cada vez maiores de conhecimento e empatia, além de percebermos as potencialidades que apresentamos uns para os outros.

A existência de pessoas com características especiais, supostamente “defeituosas”, deve-se à embriaguez alcoólica de *Obàtálá*. Sob o efeito da bebida, ao modelar os seres humanos, ele pode exagerar, ou ficar aquém da medida, e produzir corcundas, aleijados, cegos e albinos, por exemplo. Do ponto de vista do culto aos *òrìṣà*, tradicionalmente, todas as pessoas com tais características excepcionais são consideradas filhas de *Obàtálá* e se encontram sob sua proteção. (SANTOS, 2014, p. 84)

A terminologia “defeituoso”, apresentado por Santos (2014), segundo Sasaki (2003), foi muito utilizada entre os anos de 1960 e 1980 aproximadamente, e se direcionava a indivíduos com alguma deformidade, principalmente física. Santos (2014) também apresenta o termo “excepcionais”, muito disseminado no mesmo período entre os anos 60 e 80, que se direciona a pessoas com deficiência intelectual, Sasaki (2003). E ainda podemos perceber esta última

nomenclatura nos dias atuais, numa das principais instituições que trabalham na educação de pessoas com deficiência intelectual, a Associação de Pais e Amigos dos Excepcionais – APAE.

O contexto da escrita apresentada por Santos (2014) ainda nos faz refletir sobre se seriam apenas as pessoas com deficiência intelectual as protegidas pela divindade *Ọ̀bàtálá*, visto que, por muito tempo, a ciência tratou pessoas com deficiência intelectual e pessoas com questões de saúde mental com uma mesma ótica, sem alguma distinção, logo esse ancestral ainda teria um alcance maior de protegidos. Porém, pela minha curta caminhada religiosa, foi possível constatar que os *Ọ̀rìṣà* não se limitam às questões de ordens corporais apresentadas pelos seus filhos.

O próximo *ítàn*, retirado de forma resumida livro Deuses de Dois Mundos – O Livro da Traição de PJ Pereira (2014), conta a história de *Osanyin*, que foge de *Omólú*³⁸ por utilizar do seu segredo, descumprindo um acordo com *Ikú*, ocorre da seguinte forma:

Osanyin, *Ọ̀rìṣà* que representa o segredo das folhas, por ser responsável por estas ele se aproxima do que conceituamos como um médico ou curandeiro, pelo fato de dominar o uso das folhas de maneira medicinal e de outras formas. Enfim, dada as características deste que, num dado momento da história, vai ao encontro de *Orumilá* para lhe pedir conselho ou ajuda direta por ter traído a confiança de *Omólú*, pois este ensinou-lhe algumas rezas e porções para tratar as pessoas.

Com o adoecimento de sua mãe, *Osanyin* faz um cântico que invoca *Ikú*³⁹ (a morte) para saber se poderia cuidar de sua mãe ou se ela iria falecer, pois, ao pronunciar tal cântico, se *Ikú* aparecesse aos pés de seus pacientes, ele poderia tratá-los, e, caso *Ikú* se apresentasse diante da cabeça dos enfermos, estes não iriam sobreviver, porém *Osanyin* não se conforma com o aparecimento de *Ikú* próximo à cabeça daquela que lhe gerou e usa de todos os seus feitiços para salvá-la.

Ao salvar a mãe da morte, *Osanyin* acaba por ofender o acordo que *Ikú* tinha com seu mestre (*Omólú*) e, com isso, a morte foi reclamar com o responsável pelo aprendizado de *Osanyin*, *Omólú* enfurecido e com o sentimento de traição sai a caça de *Osanyin* para retirar sua vida.

Na fuga, *Osanyin* encontra com *Orumilá* ao passar por um vilarejo, e este pede o auxílio de *Eṣú* para salvar seu aprendiz de outrora e, com sua expertise, *Eṣú* tem um plano mirabolante para salvar o jovem *Osanyin*, Ele simplesmente se dirige aos quartos do fundo da casa onde *Orumilá* se encontrava, *Eṣú* pegou em uma das cabaças que tinha penduradas na cintura algumas ervas e preparou uma bebida para *Osanyin* que logo adormeceu.

Com isso, *Eṣú* cortou uma perna de *Osanyin* na altura da cintura e cobriu seu corpo com um pano branco deixando a vista apenas o membro amputado, não demorou muito para *Omólú* aparecer na casa e perguntar por *Osanyin*, *Eṣú*, com um ar de tensão, orientou *Omólú* até o quarto onde estava *Osanyin* avisando ao velho, que estava à procura de vingança pela traição, que o fugitivo já estava morto, *Omólú* só acreditou após tocar a perna gelada de *Osanyin*.

Após conferir a situação, *Omólú* ainda enfurecido por não ser ele a retirar a vida de *Osanyin* foi embora. Passada algumas horas, *Osanyin* recupera a consciência e acorda aterrorizado com a

³⁸ *Omólú* – *Ọ̀rìṣà* visto como senhor da cura, que veste palha.

³⁹ *Ọ̀rìṣà* que representa a morte.

cena, por não acreditar que *Eṣú* tomou a decisão de amputar sua perna sem seu consentimento, mesmo sendo a única maneira de salvar sua vida naquele momento. *Orumilá* tentou consolar o jovem curandeiro que foi embora pulando com uma perna só e a fazer juras de vingança para *Eṣú*.

Neste *ítàn*, que, inicialmente, chega a confirmar o processo de não aceitação da condição de deficiência pelo *òrìṣà Osanyin*, enfurecido pelo método utilizado por *Eṣú* para salvar sua vida, é reportada no cotidiano das pessoas que adquirem algum tipo de deficiência após algum acidente ou enfermidade, em que apresentam momentos depressivos ou de não aceitação da nova condição física ou sensorial, e onde muito já ouvimos dizer a seguinte expressão: “*Prefiro morrer a ficar na condição de deficiência!*”. Esta fala se apresenta a todo momento e são presenciadas frases de preconceito por pessoas que não conhecem a fundo o contexto de vida das pessoas com deficiência.

Os *ítàn* nos trazem a deficiência como quebra de paradigma [...], nos mostram que aquelas pessoas se tornam grandes dentro da sua sociedade né! O grande senhor da sabedoria das folhas está sem uma perna, mas quanto poder *Osanyin* tem perante a todos os outros *Òrìṣà*, sendo detentor da sabedoria de todas as folhas. Então todos os *Òrìṣà* precisam recorrer a ele para poder saber da sua própria folha, e aí ele mostra né... o poder que se tem dentro dessa deficiência. (*Gan*)

Ciente de que não é tão simples o processo de aceitação ao se tornar uma pessoa com deficiência, pois esta tem que enfrentar diversas adaptações cotidianamente, afirmo que o ser humano vive num complexo sistema social que o oprime a todo momento a se tornar perfeito com máximo vigor físico, intelectual e sensorial, porém, ao se tornar uma pessoa com deficiência, essa condição de perfeição torna-se para muitos uma missão impossível de se alcançar, visto que as pessoas em sociedade são provocadas a evoluir a partir de suas potencialidades e não das suas limitações. Mas, quando os olhos da sociedade se voltam a público com deficiência, não conseguem enxergar potências, apenas limites.

No ambiente educacional, a aceitação da condição de deficiência não é diferente do apresentado no *ítàn* de *Osanyin*, visto que é muito fácil encontrar pessoas que, por preconceito, por questões religiosas ou outro motivo não explícito, repudiam a presença ou a possibilidade de conviver com ou ser uma pessoa com deficiência. Essa repulsa pode ser oralizada com uma frase do tipo “Deus me livre!” ou através de um gesto com o “sinal da cruz”, pedindo por proteção contra aquela condição. Nesse sentido, não estamos afirmando necessariamente um vínculo a uma única vertente religiosa, pois se tornou uma prática comum da sociedade independentemente de sua religiosidade.

O *ítàn* seguinte, apresentado no livro *Mitologia dos Orixás* de Prandi (2001), em que *Osanyin* é mutilado por *Orumilá*, se apresenta da seguinte forma:

Ossaim vivia numa guerra não declarada contra Orumilá, procurando sempre enganá-lo, preparando armadilhas, para transtorno do velho.

Um dia Orumilá foi consultar Xangô para descobrir quem seria aquele inimigo oculto que o atormentava.

Xangô aconselhou-o a fazer oferendas.

Devia oferecer doze mechas de algodão em chamas e doze pedras de raio, *edum ará*.

Se isso fosse feito, seria desvendado o segredo.

Ao iniciar o ritual, Orumilá invocou o poder do fogo.

No mesmo momento, Ossaim andava pela mata procurando novamente algo para enfeitiçar Orumilá.

Ossaim foi surpreendido com um raio, que lhe mutilou o braço e a perna e o cegou de um olho.

Orumilá seguiu para o Local onde se via o fogo e ouviu gemidos do aleijado.

Ao tentar ajudar a vítima, encontrou Ossaim descobrindo por fim quem era seu misterioso inimigo (PRANDI, 2001, p. 160-161)

Todo *ítàn* sempre vai nos redirecionar as realizações dos seres humanos na terra. No percorrer da história da humanidade, sempre houve muitas guerras pelo poder, pelo uso do espaço etc., nestas ocorreram baixas e também aqueles que regressaram ao seu lar com alguma sequela da batalha, marcas que ficam eternizadas em corpos e nas mentes daqueles que passaram pelo confronto. Ao retornar para seu lar, um soldado, independentemente de suas condições corporais, é visto como herói por alguns e como coitado por outros. No entanto, o ato de bravura não supera, em muitos casos, a sua nova condição, pois ele jamais internalizará que terá a mesma eficiência em um campo de batalha. Essas batalhas são retratadas a partir de cada *ítàn* descrito para que possamos perceber quais as possibilidades de vida temos e como encarar cada um dos desafios lançados em durante nossa caminhada.

Há também um *ítàn* em que *Eṣú* desafia, para guerrear, todas as divindades que estão na terra, porém, ninguém acredita nas palavras de *Eṣú* e apenas *Osanyin* se incomoda com tal desafio. O *ítàn* é contado da seguinte maneira:

Exú lançou um desafio para os Orixás que estavam na terra com a provocação a seguir:

Eu vou acabar com as 200 divindades que estão na terra.

Ogun responde a Esu:

Não consegues acabar comigo, portanto mentes!

Obatala também replica à Esu:

Não consegues acabar comigo, logo é mentira!

Ossain se incomoda e vai além das palavras, devolvendo o desafio a Exú e afirmando que se Exú o enfrentasse o mesmo seria dizimado.

Porém antes do combate, Ossain foi consultar o babalaô, por temer a morte, e o adivinho o aconselhou a fazer um ebó e não confrontar Exú, pois ele é muito forte. Mas, Ossain contesta o adivinho afirmando que Exú pode ser até sábio, e não forte para o desafio. Gabando-se de ser um grande feiticeiro e poderoso mago.

Os dois então partem para o confronto, onde ambos utilizam-se das forças do axé, testando um a força do outro com suas magias.

Num determinado momento do confronto, ao perceber que os axés não faziam efeito nenhum sobre o outro, partiram então para a luta corporal, depois de algum tempo ao perceber que não venceria Exú, Ossain roga para que Exú finalize a luta e lhe pede perdão, porém Exú havia se sentido profundamente desrespeitado por Ossain e pega o seu ogo e lança sobre a perna de Ossain deixando com a perna quebrada.

Só assim acaba a luta, Ossain ainda retorna ao babalaô pedindo ajuda. E o adivinho lhe diz: você foi desafiar Exú, não seguindo o conselho e sendo alertado que ele é mais forte que você, logo não posso fazer nada por você que permanecera aleijado da pena. (*Ítàn* compartilhado em conversas dentro do Ilê Axé)

Destarte, a educação nos direciona a pensar nas mais diversas possibilidades de educandos que podemos ter, nos provocando a adquirir conhecimento sobre cada forma de vida presente na sala de aula, para não tratar a turma de forma homogênea, respeitando a diversidade humana e cultural dos nossos. Saber lidar com as provocações daqueles que não tenham a deficiência, levando-os a refletir e se colocar no lugar do outro, por uma educação afetiva e efetiva de fato.

A leitura apresentada em cada *ítàn* supracitado não fala diretamente de como os *Orişás* lidam com a forma de vida com deficiência, porém as formas corporais apresentadas por *Osanyin* que se torna deficiente físico ao perder apenas uma perna ou um braço e/ou até mesmo um braço, uma perna e ainda perder a visão, a depender do *ítàn*, nos remete a refletir que se divindades que estão/são energias apresentam tais faculdades físicas, sensoriais e intelectuais em sua passagem pelo *Aiyé* (terra), então quem somos nós, meros mortais, a não passar por tais maneiras de se viver?

Quanto à utilização do *ítàn* nos processos formativos, temos a maioria ratificando a importância da utilização dos contos para garantir o compartilhamento do conhecimento no cotidiano religioso, alguns chegam a citar a produção de Prandi (2001) como referência para o conto de *ítàn*, ressaltando que muito se aprende e se ensina através destes. No entanto, a fala de *Hún*, que diverge das demais, ao afirma não acreditar em *ítàn*, pois, para *Hún*, *Òrìşà* não viveu como homens na terra, o *Ítàn* serve para justificar as coisas do *Òrìşà*, pois, na África, quando se passa pelo processo de iniciação, você morre fisicamente e vira o próprio *Òrìşà*. O *ítàn* serve como uma complementação para caracterizar o *Òrìşà* a partir do contexto humano.

3.2 O QUE SE CONTA DA PESSOA COM DEFICIÊNCIA?

Compreender o percurso histórico da pessoa com deficiência na sociedade, requer, inicialmente, a compreensão da conceituação direcionada a este público, pois, por séculos em todo o mundo, e em algumas regiões até hoje, a pessoa com deficiência foi ou ainda é vista como defeituosa, e este defeito estava totalmente direcionado a fatores biológicos, que reduz o ser puramente a deficiência.

[...] as pessoas que tem deficiência, principalmente as físicas elas conseguem mostrar para todas as outras a verdadeira essência do *Òrìşà*, né... como é que ela consegue dançar, tocar, estar presente, se locomover... trabalhando essas limitações muitas vezes bem melhor do que quem não tem esse tipo de deficiência. Então a deficiência para mim não é... no candomblé, não é algo ruim ou algo que impeça ela de viver a sua vida de *àşę*, mas algo que fortalece cada vez mais a sua essência. (*Gan*)

Com o passar do tempo, os conceitos foram remodelados e hoje o entendimento sobre a deficiência avançou em alguns espaços, mesmo com alguns dogmas religiosos impostos, além de se prevalecer em algumas culturas como fator fundante para o processo de exclusão e até extermínio. A concepção atual sobre a deficiência nos remete a perceber que a deficiência não

é apenas um reducionismo biológico, pois o ambiente social ao qual a pessoa com deficiência está inserida interfere diretamente em seu desenvolvimento cognitivo, biológico e social.

Dentro da perspectiva histórica crítica, Carvalho (2009) aponta que:

A deficiência não pode ser compreendida simplesmente como sendo sinônimo de um defeito físico, sensorial ou mental. Pelo contrário, ela está relacionada à capacidade do indivíduo de dar conta das tarefas que lhe são colocadas historicamente, ou seja, define-se a partir do modo pelo qual os homens produzem a sua existência. (CARVALHO, 2009, p. 15)

No entanto, mesmo com avanço em meios acadêmicos, ainda é encontrado em pesquisas atuais e documentos oficiais terminologias ultrapassadas ou fora do contexto atual de utilização, como a Constituição Federal do Brasil, que apresenta em seu escopo a terminologia “portador de deficiência” e “deficiente mental”. Ambos os termos já foram esgotados em contextos acadêmicos, social e histórico, pois hoje se compreende a palavra portador como um condicionante em que as pessoas podem optar por ter o porte ou não, por exemplo, eu posso portar um dispositivo eletrônico agora e não mais num outro período, o que nos apresenta a possibilidade de desprendimento de tal situação, o que não é possível para a pessoa com deficiência que não deixa sua deficiência de lado quando deseja (Sasaki, 2003).

O termo “deficiente mental” foi atualizado para deficiência intelectual, pois o primeiro causava confusão quanto aos processos de saúde mental, que podem passar por tratamentos para reabilitação e cura parcial ou total da doença, seja ela a depressão, a esquizofrenia, dentre outras situações que divergem da situação de deficiência. Já o conceito de deficiência intelectual, está relacionado ao desenvolvimento cognitivo e comportamental não condizentes com sua idade cronológica, que afetam suas relações sociais e o autocuidado.

A história da pessoa com deficiência, desde os seus primórdios, é apresentada em espaços acadêmicos com o contexto de Grécia e Roma Antiga, com o não direito à vida, por esta não ser uma condição aceita em sociedades que tinham como representação de “corpo padrão” aquele que deveria estar preparado para a guerra, atender requisitos estéticos, garantir boa herança genética ou simplesmente sobreviver aos processos migratórios e com isso acabavam sendo mortos, como corrobora Laraia (2009),

Em Esparta, as crianças pertenciam ao Estado e suas vidas eram decididas pelas pessoas mais velhas, através do Conselho de Anciãos. Se elas nascessem fracas ou com deficiência, eram lançadas do Tagieto, um abismo com mais de 2.400 metros de profundidade, em cerimônia religiosa, para que não fosse transmitida a deficiência para as futuras gerações (LARAIA, 2009, p. 23)

Na Grécia, existia um regime denominado *agogê*, que treinava e educava, de maneira rigorosa, os cidadãos de sexo masculino, o que favorecia o crescimento de cidadãos com conhecimento amplo e preparação para possíveis batalhas, o que estruturou uma cultura para a guerra, fato muito registrado nos autos históricos da humanidade.

No contexto relacionado à pessoa com deficiência, a mitologia Grega apresenta em suas narrativas a história de Hefesto, nascido dos deuses Zeus e Era, ele foi lançado do topo do Olimpo pelo seu pai, apenas por ser “coxo”. França (2014) afirma haver várias versões da história sobre a expulsão de Hefesto do Olimpo e de seu convívio social, e todas são justificadas pelo fato dele possuir a deficiência. Mitos como estes serviram de exemplo para atenuar o processo de exclusão social das pessoas com deficiência pelos Gregos.

Saindo da Antiga Grécia para a Idade Média, as pessoas com deficiência passam a ser amparadas por seus familiares e representantes religiosos. No entanto, é agregada a sua condição física, intelectual ou sensorial o rótulo do pecado, onde elas eram vistas como resultado das más condutas no contexto religioso cristão de seus pais ou predecessores e com isso o extermínio já não era uma prática aceitável na sociedade, como aponta Laraia (2009),

A influência do cristianismo fez com que essa realidade fosse um pouco alterada, ainda que de forma tímida. A doutrina cristã, fundada no sentimento de amor ao próximo, humanidade e caridade, veio beneficiar pessoas que possuíam doenças crônicas, bem como deficiência física e mental. Para o cristianismo, cada indivíduo é um ser criado por Deus, ressaltando a importância do homem. Destaca-se, nesse período, a fundação de vários hospitais pela Igreja Católica. (LARAIA, 2009, p. 26)

Na Europa, surgiram as primeiras instituições que proporcionaram a faxina social, estas eram denominadas como leprosários, e os leprosos eram excluídos do convívio social, além de servir para obscuras experiências médicas, até o esvaziamento total destes espaços, pois o público atendido e os equipamentos passam a ser destinado aos hospitais em meados do século XIV, como afirma Foucault (1987). Em seguimento, o autor ainda aponta, para a questão religiosa, que intermedia a situação de segregação, ao afirma que:

[...] testemunhas hieráticas do mal, obtêm a salvação na e através dessa própria exclusão: uma estranha inversão que se opõe à dos méritos e das orações, eles se salvam pela mão que não se estende. O pecador que abandona o leproso à sua porta está, com esse gesto, abrindo-lhe as portas da salvação. (FOUCAULT, 1978, p. 10)

Outra forma de conceituar a deficiência aparece através do viés religioso, quando é afirmado que *“uma pessoa com deficiência é uma pessoa que não teve muita sorte na vida, as vezes a deficiência física é pra suprir uma deficiência espiritual, ou seja, um defeito físico na verdade é uma marca para que você cresça espiritualmente de outra forma”* (Hún). Em que,

segundo Santos (2004), fundamentando-se nos pensamentos do filósofo Platão, afirma que almas perfeitas vagueiam pelo mundo, quando uma delas apresenta algum defeito ela desce, se apodera de um corpo para se regenerar e volta a perfeição.

[...] a gente não tem um alcorão, a gente não tem uma bíblia, tudo é princípio da “verbalidade”, né? Então toda a história, todo o sincretismo a gente absorve um pouco e a mente da gente é o que a gente cria, né? Então se eu acredito que na época do *útàn*, tinha essa má formação devido ao vinho de palma, devido a ele ter se embriagado e tudo, eu posso fazer essa associação também juntamente com essa época dessas histórias. (Lê)

Os enunciados apresentados pelos entrevistados, em parte, apresentam um conceito de deficiência carregado de conhecimentos do senso comum, ao atrelar a deficiência apenas ao contexto biologicista ou religioso, por outro lado não veem motivos para a exclusão de qualquer pessoa com deficiência que queira ser um membro da comunidade religiosa, o que reforça que o candomblé sempre acolheu as minorias em direitos sociais e, dessa maneira, fortalece uma luta antirracista, sem distinção para qualquer gênero, classe social ou qualquer categoria criada para classificar ou rotular pessoas no intuito de determinar seu lugar na sociedade.

“[...] a gente não pode associar a deficiência a... diretamente a paternidade ou a maternidade de um *Òrìṣà*, daquele *Òrìṣà* adotar uma pessoa como filho. Na África por uma questão histórica por uma explicação deles que eu, particularmente, não sei.” (Agogo)

A fala do Agogo supracitada nos leva a refletir sobre os processos de preconceitos que advém da ignorância, por muitas vezes, reproduzidas em ações que não têm uma fundamentação ou lógica para tal ação de exclusão ou rotulação do ser humano, assim “*a única deficiência pra mim, na verdade, o que me incomoda dentro do axé é a ignorância, é a deficiência humana que mais me incomoda*” (Lê). Pensar sobre a construção do conhecimento é essencial para consolidarmos uma educação com base no respeito ao próximo.

Com o passar do tempo, o contexto histórico da pessoa com deficiência vai se desenvolvendo para o contexto da integração, em que são criadas instituições especializadas para o atendimento destas pessoas com a objetivação de torná-los aptos para as relações sociais com os que não possuam alguma deficiência e também para o mercado de trabalho. Porém, estas organizações nem sempre preparavam o público atendido para retornarem a sua comunidade, pois muitos passavam toda a sua vida institucionalizada, conforme ratifica Aranha (2001):

[...] instituições para tratamento e educação, elas logo mudaram para instituições asilares e de custódia, ambientes segregados, denominados Instituições Totais, constituindo o primeiro paradigma formal adotado na caracterização da relação

sociedade – deficiência: o Paradigma da Institucionalização. Este caracterizou-se, desde o início, pela retirada das pessoas com deficiência de suas comunidades de origem e pela manutenção delas em instituições residenciais segregadas ou escolas especiais, freqüentemente situadas em localidades distantes de suas famílias. (ARANHA, 2001, p. 8)

Ainda de acordo com a autora, conceituação de Instituição Total ainda é bem vista nos dias atuais, pois trata-se de um espaço laboral ou educacional em que o público é residente, por muitos anos, e vivem numa espécie de cárcere formalmente administrado. O que, neste caso, reforça o argumento de limpeza social em busca de uma estética “normal” da sociedade e ainda ratifica as questões religiosas imbricadas no contexto do encarceramento das pessoas com deficiência. Segundo Aranha (2001),

a partir da Reforma Protestante dois sistemas político-religiosos passaram a coexistir e concorrer, dominando, por muito tempo, o direcionamento da história da humanidade (grandes navegações, descobrimentos, repartição de áreas geográficas, colonizações). Ambos concebiam a deficiência como fenômenos metafísicos, de natureza negativa, ligados à rejeição de Deus, através do pecado, ou à possessão demoníaca. (ARANHA, 2001, p. 5)

Na civilização africana, mais precisamente em *Oyó*, as relações da sociedade com pessoas com deficiência se aproximam e se distanciam das situações em outros continentes, aproximam na ideia de segregação, por tratá-los como seres limitados, carregados de estereótipos e se distanciam na condição de exclusão, pois enquanto em outros lugares a segregação se dava pelo abandono em lugares afastados dos grandes centros urbanos ou mais recentemente com a institucionalização que funcionou como uma higienização social, em *Oyó* as pessoas com deficiência pediam asilo no *Àfin* (palácio), como apresenta *Ojo* (1996).

[...]os seres nascidos com deformações, que podem pedir asilo no afin. Assim os cochos, corcundas, cegos, albinos, mudos, surdos, habitavam o afin; "rúwàrúní nile oba", variados tipos de pessoas limitam-se no palácio trazidos de fora. (OJO, 1996, p. 72 apud LUZ, 2017, p. 95)

Podemos analisar também, em dias atuais, que em países do continente africano, a exemplo da Tanzânia⁴⁰, devido a uma crença local, pessoas albinas são tratadas como seres mágicos que representam a saúde, sorte ou prosperidade, sendo assim, quando se nasce um albino nesta região a família esconde a prole da comunidade, por receio do sequestro ou para que a pessoa albina não tenha algum membro de seu corpo amputado, pelos demais cidadãos, que acreditam que, quando se tem parte desse corpo em sua residência, lhe deixará mais próximo das divindades.

⁴⁰ Disponível em <https://operamundi.uol.com.br/sociedade/29322/violencia-e-preconceito-a-perseguiçao-aos-albinos-na-africa-do-sul> (acessado em 21 de outubro de 2018).

Ainda no contexto social africano, a religião também se encontra presente nos espaços institucionais, o que nos leva a entender que, se a pessoa com deficiência solicita asilo no âmbito, é porque o contexto religioso presente neste espaço corrobora para a segregação social deste público. Desse forma, segundo Lima (1982):

Nas sociedades africanas, a religião permeia toda a organização social. Não há instituição que não participe, de uma maneira ou de outra, de influência dos sistemas religiosos, muitas vezes teocráticos, como nas culturas yoruba e fon. (LIMA, 1982, p.32)

Essa situação demonstra o lento processo de avanço sobre a real participação das pessoas com deficiência na sociedade, pois as instituições que “tratavam” deste público serviam a um processo de faxina na sociedade, para tornar o perfil populacional o mais “normal” possível, a buscar dessa maneira uma eugenia, e os corpos em questão passam por várias formas de institucionalização ou encarceramento e, quando expostos na sociedade, ainda sofrem com a opressão e a discriminação, como afirma Diniz (2009):

O *disablism*⁴¹ é resultado da cultura da normalidade, em que os impedimentos corporais são alvo de opressão e discriminação. A normalidade, entendida ora como uma expectativa biomédica de padrão de funcionamento da espécie, ora como um preceito moral de produtividade e adequação às normas sociais, foi desafiada pela compreensão de que deficiência não é apenas um conceito biomédico, mas a opressão pelo corpo com variações de funcionamento. (DINIZ, 2009, p. 65)

Os colaboradores conceituam a pessoa com deficiência a partir de construções que ocorreram através do contato com a pessoa com deficiência, seja um irmão biológico ou da religião, um amigo ou conhecido, seguindo a palavra de um dos entrevistados, a pessoa com deficiência é alguém que precisa ser abraçado. Para alguns, a deficiência é confundida com doenças mentais e se apresenta em uma das falas como coisa boa, outrora pode representar a superação. No entanto, a maioria define a deficiência de maneira divergente ao modelo social da deficiência, onde alguns compreendem-na como um problema, a falta de algo que pode até ser sorte ou uma limitação física, sensorial ou intelectual.

Um dos trechos que mais definem e abordam a conceituação da deficiência de maneira bastante interessante vem do *Şere*, no qual ele relata que tem um irmão com deficiência que gosta de ser chamado de apenas cego e não de deficiente visual, isso tem muito a ver com o modelo social da deficiência em deixar com que as próprias pessoas com deficiência se apoderem e nomeiem suas condições, não sendo rotulados por terceiros. Deste modo, devemos ter a sensibilidade em perguntar como a pessoa se chama e de que forma ela quer ser tratada,

⁴¹ *Diablism* – termo em inglês sem tradução para língua portuguesa

pois para muitos se torna vexatória a maneira como são chamados, a exemplo do surdo que pode ou não querer ser chamado de deficiente auditivo e assim sucessivamente. Sasaki (2003) explana muito bem sobre a origem das terminologias relacionadas às pessoas que tem deficiência.

Podemos constatar, a partir das respostas, tanto a presença do modelo médico quanto do social da deficiência apresentados por Diniz (2009), pois, quando tratamos a deficiência como uma causa que limita e se restringe apenas a pessoa que possui, isso cria vários fatores que resultam na exclusão social, aos quais a sociedade passa a não viabilizar meios para garantias de acesso da pessoa com deficiência.

O modelo médico, ainda que não reconhecido por parte da sociedade, se mostra bastante presente nas falas dos entrevistados, muitas vezes por reproduzir aquilo que lhes foi transmitido em seus ciclos de convivência. Destarte, as respostas apresentam marcadores como: problemas, limites, déficit que estão relacionados a situações de deficiência e de saúde mental que são duas coisas diferentes, tanto que a nomenclatura atual utilizada para se referir as pessoas que eram tidas como deficientes mentais agora são chamadas pessoas com deficiência intelectual (Sasaki, 2003).

No entanto, quando responsabilizamos a sociedade provocando-a no processo de tornar possível a presença e a participação de pessoas com deficiência em todas as esferas da sociedade, adentramos ao modelo social, pois neste percebemos a deficiência como mais um modo de vida. Isso fica registrado quando uma das entrevistadas registra que, para ela, a maior deficiência para é a ignorância, na qual através dela excluímos, negligenciamos e, indiretamente, sepultamos aquela vida. Os participantes da pesquisa afirmam que, para o candomblé, a pessoa com deficiência é tão importante quanto todas as outras, pois o que importa é a energia e a essência do ser humano.

Uma pessoa com deficiência... pra mim... é todo aquele que não tem condição de exercer sua humanidade com plenitude, mas são pessoas que conseguem superar a sua humanidade (Adjá). Nesta resposta, podemos fazer uma análise que nos leva a dualidade, pois o fato de não ter condições de exercer sua humanidade com plenitude não estaria restrito apenas ao sujeito. Devemos atribuir à sociedade o seu dever de tornar essa humanidade plena e viável, dessa forma a necessidade de se pensar também a importância dos dois modelos (social e médico) da deficiência e como os dois podem construir possibilidades para resolver impasses que não serão apenas do lado social ou médico.

Ao analisar a condição de pessoa com deficiência, podemos refletir sobre os olhares estigmatizantes provocados pela vida em uma sociedade que busca sempre por padrões de normalidade, transformar esse olhar que estigmatiza e rotula é um desafio, apesar deste ser membro de um contexto social heterogêneo, no qual a pessoa com deficiência batalha para amenizar tal situação, como afirma Goffman (2013):

O indivíduo estigmatizado pode, também, tentar corrigir a sua condição de maneira indireta, dedicando um grande esforço individual ao domínio de áreas de atividades consideradas geralmente, como fechadas, por motivos físicos e circunstanciais, a pessoa com o seu defeito. Isso é ilustrado pelo aleijado que aprende ou reaprende a nadar, montar, jogar tênis ou pilotar aviões, ou pelo cego que se torna perito em esqui ou escalar montanhas. (GOFFMAN, 2013, p. 19)

Toda essa conjuntura social de opressão apresentada por Diniz (2009) reforça também o uso de terminologias que agravam a condição da deficiência, pois esta passa a ser vista como “coitadinha”, “limitada”, dentre outros adjetivos que inferiorizam socialmente este grupo. A experiência do encontro entre os ditos “normais” com os estigmatizados provoca uma série de situações inusitadas, como aponta Goffman (2013):

Quando normais e estigmatizados realmente se encontram na presença imediata uns dos outros, especialmente quando tentam manter uma conversação, ocorre uma das cenas fundamentais da sociologia, porque em muitos casos, esses momentos são aqueles em que ambos os lados enfrentarão diretamente as causas e os efeitos do estigma. (GOFFMAN, 2013, p. 23)

Exemplificando de modo mais explícito a ideia de um primeiro contato presencial entre o normal e o estigmatizado, é quando do encontro entre um andante e um cadeirante: os modos de tratamento do primeiro para com o segundo acontece de forma a reforçar os aspectos de inferioridade, onde o indivíduo estigmatizado é subestimado, pois aquele que se encontra em uma cadeira de rodas, geralmente, é tratado de maneira infantilizada ou com uma proteção exacerbada, por não ser dado a este uma visão de potencialidade ou por simplesmente serem desprezadas suas capacidades físicas e até intelectuais.

O candomblé é uma religião aonde as suas cerimônias para além dos cantos e rezas é... traz muito forte o contexto da dança, né! Talvez isso seja um fator que impeça a aproximação um pouco mais das... da condição do deficiente físico por assim dizer, mas é... errôneo pensar que quem é de candomblé não pode ser deficiente, quem é de candomblé supera, quem é de candomblé não desiste, quem é de candomblé resiste e persiste, da mesma forma que todas as pessoas que traz qualquer tipo de deficiência. Então eu acho que tem que ser um pouco mais propagado, aberto! As pessoas têm que quebrar seus preconceitos e tem que se permitir e permitir que os deficientes mostrem o tamanho da potencialidade que ele tem. (*Adjá*)

Os rótulos que cercam o corpo estigmatizado com deficiência ou, até mesmo, na ausência desta, também os perseguem no contexto religioso, onde as pessoas ligadas às

religiosidades africano-brasileiras são discriminadas, perseguidas e, até mesmo, agredidas diariamente, e, neste processo de exclusão, os adeptos do candomblé e outras religiões do contexto negro criaram um cerco de segredo, no qual eles se preservam e mantêm os fundamentos mais intensos de seus ritos em sigilo. Para tanto, ainda disseminam o seguinte dizer: “quem está dentro não sai e quem está fora não deve entrar”, isso nos remete ao estabelecimento de grupos proposto por Elias (2012), que os conceitua como “outsiders”.

Neste sentido, Elias (2012) afirma que o processo de estigmatização a um grupo estabelecido pode ser tão grande que, com o tempo, a internalização das ideias de inferioridade agregadas ao grupo penetra profundamente em sua autoimagem e este contexto leva a uma coesão do grupo envolvido, para que se fortaleçam enquanto grupo que se reconhece e compartilha dos mesmos símbolos e práticas religiosas.

“... o òrìṣà não vê a matéria (corpo) com cor, com deficiência, com falta... ele vê a pessoa como essência da natureza. ” (Şere)

Aos olhos dos Òrìṣà todos possuímos a mesma essência que é o sopro da vida, independe de apresentarmos uma deficiência ou não, quem criou a classificação dos seres humanos fomos nós mesmos, na tentativa de hierarquizar raça/etnia, gênero, classe social etc. A percepção da diversidade vai além do simples registro da variedade das aparências, porque o olhar, ao mesmo tempo em que percebe, atribui um valor e, claro, determinada orientação de conduta (SODRÉ, 2006).

A fala de Şere revela aquilo que justamente foi afirmado sobre o processo de inclusão, como diz Santos (2008)⁴², em suas aulas, quando olhamos uma pessoa com deficiência devemos focar nas suas potencialidades e não destacar ou focar apenas na deficiência, pois isso acaba por limitar nossas ações como educadores e corrobora de maneira impetuosa para o processo de exclusão.

Para tanto, os rótulos não necessariamente agregam um conceito fidedigno ao ser, pois geralmente servem como marcadores sociais segregacionistas que direcionam a forma de tratamento nas relações estabelecidas na sociedade, seja por questão de gênero, sensorial, física, socioeconômica, regionais, étnicas, sexuais, religiosas ou educacionais. A marca estigmatizante não consegue conceituar numa só palavra o sentido para o ser que se insere em tantas situações

⁴² Em aulas de Educação Física Adaptada pela Faculdade Social da Bahia no ano de 2008 (Mimeo).

simultaneamente. Destarte, o corpo que vemos não é traduzido numa única palavra, pois o outro não fica reduzido a conceitos nem o mundo a esquema (OLIVEIRA, 2007),

...na tradição de matriz africana pode-se afirmar que a inscrição do universo está no corpo. As marcas de identidade do parentesco religioso e social, étnico e político, são escorificadas no território corporal. Como solo sagrado ele receberá os sinais daquilo que lhe possibilita a origem e o destino. Será no corpo que os símbolos serão inscritos. [...] O corpo não é uma identidade segregada do mundo, do outro, de deus. O Corpo é equivalente à natureza e ao espírito. [...] O corpo é o emblema daquilo que eu sou, e o que eu sou é um construto da comunidade. [...] O corpo é um texto aberto para a leitura de quem o vê. O escritor é a comunidade. Portanto, meu corpo não é meu, mas um texto coletivo. [...] será sempre cheio de sinais, símbolos e marcas. O corpo é um vestígio dos valores civilizatórios do grupo que nele escreve e nele se reconhece. O corpo social é a extensão do corpo individual (OLIVEIRA, 2007, p. 124).

A conceituação do corpo, numa cosmovisão africana, não se reduz a meros rótulos estabelecidos pela comunidade ou pelo indivíduo, o corpo carregará, durante sua jornada, diversos símbolos ou conceitos inacabados, pois ele estará em constantes processos de mudança, que podem torná-lo mais forte ou enfraquecido a depender do ambiente ao qual este se insere e de quem o cerca, nesse contexto a filosofia africana Ubuntu apresenta o dizer “Eu sou porque nós somos!”, isso agrega a ideia de fortalecimento e reconhecimento do outro como ser fundamental para o funcionamento da vida em comunidade.

3.3 A CONVERSA QUE EDUCA NO ESPAÇOS NÃO FORMAIS

Este capítulo pretende versar sobre a diversidade e espaços não formais de educação, sendo que os referenciais para fundamentar as argumentações escritas terão por base autores que evidenciam a diversidade e compreendem os processos histórico-sociais como marcos que excluem e discriminam a heterogeneidade humana, objetivando, a partir destes, ratificar o terreiro de candomblé como espaço educacional, pois o plano é entrelaçar o contexto da educação sobre a pessoa com deficiência em situações extra ambientes formais de educação.

Ao refletirmos sobre a educação como caminho contínuo que irá formar os cidadãos em suas múltiplas maneiras de encarar, insistir, resistir e até sobreviver num mundo complexo e diverso, temos que compreender como será conduzido o ato do educar, numa sociedade na qual são apresentados, em seu trilha educacional, vários recortes que criam fragmentos ou partículas excludentes, legitimadas pelos cidadãos que reproduzem o que lhes foi ensinado.

Em muitos casos, o compartilhamento de informações ou conhecimentos é realizado sem nenhuma crítica ou escassas reflexões, tanto por parte do educador, quanto do educando. E, assim, vários saberes preconceituosos referenciam as classes, gêneros, raças, pessoas com deficiência, dentre outras categorias, que são amplamente divulgados e utilizados para

estigmatizar e “determinar” o lugar de cada uma destas pessoas na sociedade a partir do signo a ela estabelecido.

A diferença humana é, desde as Cartas Persas, uma construção teórica da primeira modernidade, um desafio à razão causal em torno do conhecimento do Outro. Sobre essa alteridade têm-se debruçado a antropologia, a filosofia e a literatura, mas ela parece em vias de desaparecimento no torvelinho da virtualização técnica do mundo. (SODRÉ, 2006 p. 7)

A diversidade humana é tão vasta e isto pode ser ratificado, através de uma simples caminhada na sua rua, em sua escola ou espaço religioso, mesmo que as pessoas tenham algo em comum que as unam, suas formas de viver e pensar não necessariamente seguem o mesmo conceito ou têm as mesmas bases filosóficas. Sendo assim, Sodré afirma que:

O conceito de diversidade deveria ser chamado “conceito comparativo”. Se um objeto se apresenta várias vezes aos nossos olhos com as mesmas determinações internas (qualidade e quantidade), nós usamos o recurso da comparação, para saber se se trata de uma única coisa e não de coisas diferentes. Agora, quando se trata de um fenômeno (quer dizer, alguma coisa que dependa da intuição sensível) que se apresenta várias vezes aos nossos olhos, não cabe comparar. Por mais idêntico que possa ser o fenômeno, a diversidade dos lugares que ele ocupa ao mesmo tempo é uma razão suficiente da diversidade numérica do objeto dos sentidos. (SODRÉ, 2006 p. 9)

No que concerne comparar pessoas pelas condições físicas, intelectuais, condições sociais, formas de se relacionar com as pessoas ou com o sagrado (religioso), estamos apresentando a diversidade presente em cada indivíduo, e isso resulta do percurso educacional que lhes foi concedido, imposto ou por ele optado, pois, mesmo quando crianças ou, ainda, mesmo sem uma visão crítica ou totalmente autônoma sobre nossas escolhas, influenciados e somos influenciados em decisões sobre o caminho que queremos trilhar.

Ao se direcionar à população negra e seu trajeto educacional, temos alguns empecilhos que travaram os avanços educacionais desta parcela populacional em espaços formais de educação, como já é sabida, a história da colonização brasileira está ancorada a pseudociência que se utilizou de fatores genéticos para hierarquizar grupos humanos criando conceitos de raça. Desta forma, resultou num processo de hierarquia social, validando a escravidão por cor da pele e até o genocídio de judeus durante a Segunda Guerra Mundial como um processo de ordem natural.

A classificação da humanidade em raças hierarquizadas desembocou numa teoria pseudo-científica, a raciologia, que ganhou muito espaço no início do século XX. Na realidade, apesar da máscara científica, a raciologia tinha um conteúdo mais doutrinário do que científico, pois seu discurso serviu mais para justificar e legitimar os sistemas de dominação racial do que como explicação da variabilidade humana. Gradativamente, os conteúdos dessa doutrina chamada ciência, começaram a sair dos círculos intelectuais e acadêmicos para se difundir no tecido social das populações ocidentais dominantes. (MUNANGA, 2003, p. 5)

A consequência desse processo de hierarquização social que, para além de biológica, é também política, foi determinante para manter as mulheres, pessoas negras e pessoas com deficiência afastadas dos ambientes educacionais por muitos anos, por não acreditarem que estes conseguiriam aprender. A construção desses preconceitos ainda nos fazem reproduzir o ato de educar a partir do olhar do colonizador que domina, deturpa e torna invisibilizada a cultura dos que são tratados como minorias, além de transforma saberes culturais em saberes inferiores.

A complexidade apresentada nos conceitos segue, além de condições genéticas, para Munanga (2003)

Uma etnia é um conjunto de indivíduos que, histórica ou mitologicamente, têm um ancestral comum; têm uma língua em comum, uma mesma religião ou cosmovisão; uma mesma cultura e moram geograficamente num mesmo território. (MUNANGA, 2003, p. 12)

Embora Munanga (2003) apresente conceitos de raça e etnia, o autor afirma que este último se encontra manipulado a partir da ideia de hierarquização tão quanto o primeiro, em se tratando da realidade brasileira, a terminologia mais adequada para o autor seria a população, pois, na medida em que eles continuam pelas regras culturais de endogamia⁴³ a participarem dos mesmos círculos de união ou casamento, embora esses círculos não estivessem totalmente fechados, como ilustrado pelo crescimento da população mestiça (MUNANGA, 2003).

No Brasil, temos uma imensa diversidade populacional, devido aos processos de colonização, escravização e imigração, o que gerou uma miscigenação entre povos de diversas etnias ou raças, porém, embora haja essa riqueza cultural, o racismo se apresenta de forma velada ou sutil no contexto social, sendo discutido e muito mais explícito quando nos reportamos a assuntos policiais, em que a vítima preferencial da bala perdida é o corpo negro.

No Brasil o mito de democracia racial bloqueou durante muitos anos o debate nacional sobre as políticas de “ação afirmativa” e paralelamente o mito do sincretismo cultural ou da cultura mestiça (nacional) atrasou também o debate nacional sobre a implantação do multiculturalismo no sistema educacional brasileiro. (MUNANGA, 2003, p. 11)

Após anos de discussão, apenas no século XIX, os negros tiveram acesso à educação em espaços formais, porém inicialmente seu ensino não foi garantido de forma gratuita. E, só após anos de discussões a respeito das políticas públicas de reparação social e histórica, apenas

⁴³ A endogamia é um sistema de acasalamento em que os indivíduos mais aparentados entre si. (BREDA et. al., 2017. p. 1)

no século XXI, foi criada a política de cotas para garantia de entrada de negros e indígenas em universidades públicas, que sempre foram maioria nas instituições privadas.

A categorização ou estigmatização dos indivíduos sempre causou muitos prejuízos no que concerne ao acesso à educação e garantias de direitos básicos. Essa carga negativa que hierarquiza os processos socialmente torna-se uma barreira ainda maior quando nos referimos às pessoas com deficiência, pois estas ainda hoje sofrem com acessibilidade precária em ambientes cada vez mais verticalizados e a não fiscalização dos órgãos responsáveis.

Os ítã nos trazem a deficiência como quebra de paradigma, o que naquela sociedade poderia ser algo ruim, né... algo capaz até de se descartar aquela pessoa pela sua deficiência, eles nos mostram que se tornam grandes pessoas, grandes potências dentro daquela sociedade, a partir da sua deficiência. Porque o primeiro olhar que se tem para a pessoa que não tem uma perna, para outras que não tem um braço é que não vão conseguir viver plenamente a sua sociedade, a sua vida social, a sua cidadania. (Gan)

Quando nos referimos as pessoas com deficiência e seu percurso histórico na luta pela garantia da educação em espaços formais, constatamos ainda, nos dias atuais, que o processo de exclusão é uma constante. Inicialmente, com barreiras arquitetônicas, pois quem cria a escada, poderia pensar em criar a rampa, mas isso não acontece, não se concebe o deslocamento para o lugar do outro. Em seguida, surgem as barreiras sociais, e estas são carregadas com grande quantidade de preconceitos, que se utilizam de argumentações infundadas e superficiais.

Percorrendo os períodos da história universal, desde os mais remotos tempos, evidenciam-se teorias e práticas sociais segregadoras, inclusive quanto ao acesso ao saber. Poucos podiam participar dos espaços sociais nos quais se transmitiam e se criavam conhecimentos. A pedagogia da exclusão tem origens remotas, condizentes com o modo como estão sendo construídas as condições de existência da humanidade em determinado momento histórico. (BRASIL, 2004, p. 306)

Compreender a diversidade humana não se torna complexo, quando somos conduzidos a uma educação que respeita o outro e busca, de maneira sensível, entender as várias maneiras de viver ou sobreviver numa sociedade que se divide por questões consideradas fúteis, que servem apenas para estigmatizar ou impor o lugar de cada um na sociedade, seja por questões de gênero, raça, regionalismo etc. Para isso, independentemente dos espaços formativos aos quais os indivíduos estejam inseridos, o propósito em questão é orientá-los para que, caso estejam dispostos, possam trilhar por uma educação de alteridade, ou seja, compreensiva e empática.

Embora o contexto apresentado não esteja presente de forma enfática e tampouco explícita nos livros didáticos, na tentativa de contribuir com a extinção de posicionamentos

excludentes e que hierarquizam estereótipos, configura-se como estratégia tensionar essas concepções, apresentando outros espaços como formadores e legitimá-los para que o constructo cultural afrodiaspórico, que já sofre com as investidas dos avanços tecnológicos, não sejam extintos.

No geral, o candomblé não... prepara pessoas para tratar as outras pessoas que possuem deficiência, os itàn eles conseguem passar toda a grandeza do Òrìṣà, mas não há comparação com o dia a dia, sabe... com as pessoas que tem as deficiências no dia a dia, com aquele que está do nosso lado, a gente precisa sempre do auxílio de um mais velho, de uma pessoa com esse olhar de que esse Osanyin pode ser alguém que está do seu lado no seu dia a dia. (*Gan*)

Sobre a participação das pessoas com deficiência, houve uma unanimidade nas respostas em admitir que, independentemente da deficiência, todos, irrestritamente, podem e devem cultivar seu Òrìṣà, onde quem não canta pode dançar ou bater palma, quem não enxergar vai cantar, dançar e bater palma. Uma das falas mais repetidas apresentadas pelos entrevistados que se referem a não participação das pessoas com deficiência é que, pela religião ser muito dançante, talvez este seja um fator que possa afastar aqueles que não tenham tanta mobilidade física, no entanto este não seria um fator fundamental para impedir a participação de ninguém.

[...] errôneo pensar que quem é de candomblé não pode ser deficiente, quem é de candomblé supera, quem é de candomblé não desiste, quem é de candomblé resiste e persiste, da mesma forma que todas as pessoas que traz qualquer tipo de deficiência. (*Adjá*)

No candomblé, as pessoas com deficiência utilizarão de suas potencialidades, obtendo a acolhida necessária a sua possibilidade de vida para que possam ter um convívio confortável no contexto familiar religioso, valorizando seus potenciais e provocando a superação de tudo que seja visto como limitador, para que possam usufruir ao máximo da espacialidade do terreiro, como afirma Sodré (1998).

A espacialidade - ou a territorialidade - enseja falar-se de um tipo de rela o, a rela o espacial, inapreensível pelas estruturas clássicas de a o e de representa o, mas inteligível como um princípio de coexistência da diversidade e como um conjunto de virtualidades infinitas de coexistência" ou de comunica o. (SODRÉ, 1998, p. 20)

Destarte, ao ocupar os espaços, a pessoa com deficiência contribuir  para elevar ainda mais o conhecimento da comunilidades de candomblé sobre suas especificidades. No que concerne ao contato dos entrevistados, estes relatam, em sua maioria, a pouca experiência no contato com pessoas com deficiência, mas estas foram significativas ao ponto de surpreender a todos, que em muitos momentos subestimaram as potencialidades da pessoa com deficiência. Neste contexto, apenas um dos entrevistados tem uma experiência mais próxima que   o * ere*, por ter um familiar com deficiência.

Sodré (1998) nos faz refletir sobre como os ex-escravos pensavam a utilização do terreiro de candomblé.

Do lado dos ex-escravos, o terreiro (de candomblé) afigura-se como a forma social negro-brasileira por excelência, porque além da diversidade existencial e cultural que engendra, é um lugar originário de força ou potência social para uma etnia que experimenta a cidadania em condições desiguais. Através do terreiro e de sua originalidade diante do espaço europeu, obtêm-se traços fortes de subjetividade histórica das classes subalternas no Brasil. (SODRÉ, 1998, p. 20)

Esse pensamento resiste e, desta maneira, os terreiros de candomblé são considerados por suas comunalidades, espaços que potencializam e supervalorizam o conhecimento e a participação social de seus adeptos na busca de uma melhor condição social que fará com que o êxito individual seja de usufruto coletivo. Sendo assim, o sucesso individual se torna o sucesso da comunalidades a qual o indivíduo pertence.

A educação é prática diária de quem vivencia a religiosidade, ela se consolida a partir da participação dos membros da família de candomblé em cada um dos ritos que são celebrados, que pode ser a partir da contação de histórias da própria família ou através de *ítàn*. Quando direcionamos o que se ensina sobre a pessoa com deficiência, os entrevistados afirmam que ainda é pouco ou insuficiente para a discussão acerca de como ensinar sobre este público, embora os relatos de convivência com pessoas com deficiência existam, outrora a pouca presença deste público na religião faz com que não haja muitos questionamentos sobre estes.

As vivências do povo de santo se plasman nos confins de um mundo arcaico instaurado pela ancestralidade magnificada no seu caráter essencial e numinoso⁴⁴. Compreendemos então que o mundo em que vivemos é uma realidade oriunda também de nossas próprias percepções. (MACHADO, 2006. p. 35)

Podemos perceber que, no candomblé, o processo de inclusão nunca foi tratado de maneira aprofundada, pois isso não precisou ser pauta dentro do contexto religioso, a se perceber pelas respostas e ao analisar a dinâmica de participação dos adeptos na religião. Temos como marco histórico a religião, tem uma matriz matriarcal, no entanto, hoje podemos observar que existem vários terreiros de candomblé liderados por homens. Quanto às questões de gênero, orientação sexual e deficiência, estes, em nenhum momento, foram fatores de exclusão como acontece em outros segmentos da sociedade. Portanto, podemos dizer que a situação das pessoas com deficiência é ratificada na entrevista, quando temos como resposta que o mais importante é a essência da energia humana.

⁴⁴ Inspirado pelas qualidades transcendentais da divindade

O ato de ensinar no terreiro de candomblé não parte de princípios organizacionais eurocêntricos, a premissa do ensino se propõe na experiência, na convivência, partindo do contato com elementos da natureza, que costumam passar despercebidos no nosso cotidiano. Ressaltamos que esse fazer educacional inicia-se com os mais velhos, pois o aprendizado se concretiza através deles, quando nos referimos aos mais velhos e a transmissão do conhecimento. A idade não é o único ponto de referência, estamos a falar das vivências e do contato com o contexto cultural e religioso, o que seria uma fuga dos moldes de ensinamentos acadêmicos.

[...] a experiência dos africanos e sua atualização pelos afrodescendentes no Brasil fornecem outra base para a produção do conhecimento e sua transmissão. Com efeito, a cosmologia africana é resultado de uma dinâmica civilizatória que elaborou historicamente os princípios da diversidade, integração e ancestralidade. Fruto da forma cultural negro-africana tais princípios estabelecem a lógica própria das africanidades no âmbito dos processos de produção e transmissão de conhecimentos, recriando as noções fundamentais de palavra, tempo, universo, pessoa e socialização. (OLIVEIRA, 2003. p. 12)

A educação no candomblé não segue a lógica acadêmica de didática pedagógica, pois não se prende aos textos, e sim a experiência e o contato com o sagrado, isso é que vai tornar o adepto religioso mais sábio, pois o compartilhamento de informações não acontece de forma programada ou por metodologias estudadas. O ato de educar advém do momento em que, sem a necessidade de ser questionado, o sacerdote interrompe um determinado rito religioso e explica-o, aos filhos presentes, o porquê se usa determinada cantiga, qual a precisão em utilizar um determinado elemento ou a simples necessidade de se tomar a bênção batendo a cabeça ao chão para reverenciar o sagrado antes, durante ou após o rito.

Aprende-se para ensinar aos menos experientes. O ato de ensinar é o que legitima a maioria e a iniciação dos membros da comunidade. Trata-se do saber vivido que não se opõe ao que é puramente intelectual. Ensina-se pelo emi, o sopro do encantamento da palavra e do outro. Neste contexto, é necessária a presença do outro que nos constrói. (MACHADO, 2006. p. 6)

Para uma melhor compreensão quanto à forma de ensino e às divergências entre a academia e o terreiro de candomblé, temos o seguinte exemplo: No terreiro de candomblé, embora tenhamos a estrutura hierárquica apresentada pela religião, não necessariamente o mais velho em idade cronológica será o mais velho religiosamente falando, pois o que se conta além da idade é o tempo de vivência no contexto religioso. Sendo assim, pode tornar uma pessoa com idade de 30 anos, que nasceu e foi criado experienciando ao longo de sua trajetória dentro da religião, mais sábio do que aquele que tem 40 anos e chegou para a religião a 5, 10 ou 15 anos.

As relações de convívio e experiências no candomblé são diversas e complexas. Existem casos de pessoas que nasceram e foram criados em terreiros, porém não se dedicaram para estar presentes em todos os ritos, e, nestes casos, podemos ter como consequência situações em que adeptos que chegam com idade avançada naquela família, por se envolverem e dedicarem mais com a vivência de cada ritual, são vistos como uma melhor referência educacional ante ao que nasceu naquele espaço e não se envolveu com a mesma dedicação.

Compreender o pensamento africano passa pela necessidade de apreensão de outras realidades. O ser humano não foi construído de um único elemento da natureza. A construção foi de um ser síntese do mundo, síntese de elementos cósmicos. A cosmovisão africana, destacadamente a mitologia, serve como reflexão para aproximação ou reconciliação da tradição, com a cultura, com a Ciência, com a Filosofia, com a Psicologia moderna e com a vida numa outra perspectiva de mundo. (MACHADO, 2006. p. 76)

No candomblé, quando contamos ou escutamos um *ítàn*, este nos leva a reflexão sobre como o contexto apresentado por ele interliga-se à energia do *òrìṣà* e se mostra presente em nosso cotidiano, sendo este mito um ponto de orientação para nossos comportamentos e atitudes (princípios e valores) que pode ou não nos aproximar da essência da energia buscamos no *òrìṣà*. Ou seja, quando se aprende sobre um *ítàn*, se aprende sobre a vida (experiências), somos educados e educamos para lidar consigo e com o outro (relações).

O mito é a forma escolhida para compreender o sagrado, também os pensamentos, sentimentos e sonhos. O mito é o sonho coletivo. Como família de santo, vivemos a memória de uma África, mãe ancestral atualizada e atualizante. (MACHADO, 2006. p. 33).

O *ítàn* é uma constante nos terreiros de candomblé, eles servem de aporte fundamental em várias situações para elucidar os adeptos de suas práticas cotidianas e nos leva a refletir sobre a consequência de nossas ações para nós mesmos e para os demais. No entanto, o *ítàn* é apenas uma folha de uma árvore gigante que precisa de uma análise mais aprofundada para que não caiamos no equívoco da má interpretação da mensagem a ser transmitida.

Sobre o processo educacional que ocorre nos terreiros de candomblé, as respostas dos colaboradores da pesquisa são amplas e não se restringem às pessoas com deficiência. A confirmação massiva de que a religião é aberta a todos os tipos de público, independente da condição física, financeira, orientação sexual, o ato de educar no candomblé se inicia na acolhida, pois, parafraseando o *Agogo*, ao acolher já podemos direcionar este novo adepto ou visitante em como se comportar, se vestir, quais os procedimentos iniciais para ser filho da casa ou até mesmo falar em determinados momentos.

De fato, o terreiro, enquanto guardião do axé, revela-se como uma contrapartida à hegemonia do processo simbólico universalista, exibindo um segredo - o de deter forças de aglutinação e solidariedade grupal. É uma solidariedade para além das dimensões do individualismo burguês, com raízes na divindade (princípios cósmicos) e na ancestralidade (princípios éticos). Por meio da aglutinação grupal, acumulam-se de preferência homens, seres-forças, ao invés de bens regulados pelo valor de troca. (SODRÉ, 2002, p. 118)

Ressalta-se ainda que toda a extensão do terreiro torna-se espaço de aprendizado, seja no barracão, na cozinha, no quarto dos *Òrìṣà*, no *runko*⁴⁵, entre outros. Atentemos para uma das repostas sobre o compartilhamento de informações nas redes sociais como algo que deturpa a visão sobre o candomblé e que isso também atrapalha o processo de ensino, por sempre se perceber como determinado conhecimento será utilizado em prol ou contra a religião.

O espaço do terreiro compreende um lugar atemporal e possui seus métodos de aprender e de ensinar. Os nossos mais velhos aprenderam a fazer observando, imitando e admirando os seus mais velhos nos seus saberes e fazeres. Como que obedecendo a uma cadeia para a manutenção, continuidade e expansão da cultura do cabe-lhes ensinar como aprenderam para que os mais novos possam dar continuidade à tradição. (MACHADO, 2006. p. 22)

Esta seção tentou de forma objetiva levar aos leitores algumas maneiras de ensino que ocorrem no âmbito do candomblé, a partir da minha caminhada como *ògán* e com os mais velhos, com exemplos que deixam demarcados a presença da oralidade e da experiência no ato de experimentar ou vivenciar como fatores relevantes na transmissão do conhecimento.

A seguir adentraremos nos diálogos da Oralidade Transcrita, nas quais foram levantadas as questões da pesquisa e onde obtivemos respostas ricas demais com uma possibilidade enorme de variação para o trato com a palavra, o desafio é não trair a originalidade da fala, desse modo o objetivo aqui é estar atento a cada palavra solta, a cada gesto articulado ou não e a fuga do olhar na busca por uma resposta não planejada.

4 A ORALIDADE TRANSCRITA – O QUE SE PERGUNTA E O QUE SE ESCUTA?

As entrevistas aconteceram em dias diferentes, entre dezembro de 2019 e fevereiro de 2020, sendo as primeiras no Terreiro Ilê Axé Torrundê Ajagun, e as últimas ocorreram no Terreiro Ilê Axé Torrun Gunan. Destart, e foram separadas as apresentações das respostas que

⁴⁵ Vem de Ilê orukọ (quarto do nome, porque era o primeiro local onde o Orixá dava o nome). Com a pronúncia de orukọ quase sempre falada como "orunko", com o passar do tempo virou apenas runko. (EDUARDO ODUDUWA, 2020) Mímeo

referenciam à produção para não comprometer a produção e a identidade dos colaboradores e, ao mesmo tempo, temos como garantir que suas falas emanem, imagetivamente, corpos e expressões com suas marcas e histórias. Sendo assim, abro a próxima sessão com a apresentação desses e, na sessão seguinte, as suas respostas para as questões de pesquisa estarão dispostas na íntegra.

4.1 ENTRE FALAS E ENTREVISTAS – APRESENTANDO OS COLABORADORES DA PESQUISA.

Pesquisador: Por favor, se apresente, conte sobre o senhor...



Foto 3: *Babalòrişá Gberèwá*.
Fonte: Renata Macêdo (2020).



Foto 2: *Babalòrişá Gberèwá*.
Fonte: Reginaldo de Oliveira (2020).

Babalòrişá Gberèwá: Eu sou Dari Mota, médico de formação, *babalòrişá* por vocação, não por gosto, mas por vocação (risos).

Pesquisador: O senhor pode contar um pouco da história do Ilê Axé Torrundê Ajagun? Quando surge, sobre sua mãe?

Babalòrişá Gberèwá: Quando eu fiz *òrişà*, eu fui iniciado para *òrişà*, a minha mãe me disse que eu teria que ser feito na minha roça, porque o cargo de santo era muito grande e eu teria que fazer a roça para depois fazer o santo dentro dela, mas eu achava que era coisa de amor de mãe, né, para elogiar, mas eu nunca quis saber de ser pai de santo de jeito nenhum, e ela insistia muito, insistia muito. Eu então resolvi ser pai pequeno (*Bàbákékeré*) na casa de um irmão de santo meu, que aí eu descarregava os cargos todos, fazia tudo e ainda ajudava ele. Fui ser pai pequeno na casa dele.

Babalòrişá Gberèwá ...Nessa história de ser pai pequeno na casa dele, ele me disse que eu tinha de arranjar, tinha que suspender uma *èkeji* e um *ògán* pra mim, porque naturalmente

eu ficaria velho e como eu tinha muitos santos (*òrìṣà*) sentados, eu não iria aguentar fazer *òṣẹ*⁴⁶, então eu tinha que ter um *ògán* e uma *èkejì* para me ajudar e eu dizia a ele, não vou mexer nisso porque isso é casa de marimbondo e eu não quero ser pai de santo, não é para ser pai de santo é somente para ter um *ògán* e uma *èkejì* para lhe ajudar (fala do irmão), tá bom, e ele tanto insistiu que o caboclo (o de pai Dari) pegou e suspendeu um *ògán* e uma *èkejì*, e eu disse a ele que os *àwọn ògán*⁴⁷ e as *àwọn èkejì*⁴⁸ continuariam *abíyán*⁴⁹ por *seculus seclorum*⁵⁰, que eu jamais iria confirmar (iniciar) nenhum deles porque eu não queria me meter nisso, (eu – expressei um humm e ele continua) né? Um certo dia eu cheguei lá de repente e ele estava brigando com o *ògán* que tinha sido suspenso para mim e... disse deixe para você fazer suas... suas coisas quando seu pai tiver coragem e competência para abrir um terreiro, eu fui chegando e perguntei a ele, venha cá, a briga é lá e o que é que eu tenho a ver com isso? Por que que meu nome tá no meio?

Babalòriṣá Gberèwá ... E o irmão ao qual ele em nenhum momento menciona o nome prosseguiu, na fala dele: porque é isso mesmo meu filho, porque eu não sei como você chegou a ser um médico, porque você é burro! - Olhe, imagine... uma pessoa semianalfabeta virar para um nível universitário e dizer isso, né? Aí eu disse a ele, você sabe que eu não sou pai de santo porque eu não quero, (pausa para respirar) entendeu? Porque inclusive a maior parte do que você aprendeu, foi eu quem trouxe das casas que eu tenho amizade e trouxe pra você. Então não bote meu nome num problema que eu não tenho nada a ver com isso.

Pesquisador: A narrativa segue com a fala do irmão, num tom mais alto:

Babalòriṣá Gberèwá: É, ISSO MESMO, MEU FILHO, VOCÊ NÃO TEM COMPETÊNCIA, NÃO TEM CAPACIDADE. Eu disse, pois vou lhe mostrar amanhã, vou sair, comprar meu terreno e fazer meu terreiro, amanhã mesmo! E fiz, né? Porque se você quer que eu faça alguma coisa, me desafie. Aí saí, comprei o terreno, ele veio ver o terreno e disse, é mais é muita terra (pai Dari sorrindo continuou a fala do irmão), mas você não vai conseguir nada aqui, você vai amarrar quarto, vai botar estacas, cobrir de lona e vai ficar sentado, por que nem filho de santo você vai ter, nem cliente vem pra aqui para estes matos (falou com uma expressão de deboche, provavelmente da mesma forma que o irmão), eu digo! Tá bom, você

⁴⁶ Rito de limpeza dos assentamentos dos *òrìṣà*.

⁴⁷ Forma plural da escrita Ogans

⁴⁸ Forma plural da escrita ekedis

⁴⁹ Adepto não iniciado na religião.

⁵⁰ Pelos séculos dos séculos, no contexto acima significa que eles não seriam iniciados.

consegui e você era bem mais ignorante que eu sou, quanto mais eu, eu vou lhe mostrar que eu vou conseguir, e aí toquei o pau. Com um ano eu já estava com dois barcos⁵¹ raspados (iniciados) e mais de trinta abíyán esperando para ser feito.

Pesquisador: Pai Dari respira fundo com uma sensação de alívio e continua: -

Babalòrişá Gberèwá: E aí, foi que eu caí na realidade, que isso tudo foi um enredo do santo pra poder eu abrir roça, porque eu jamais iria abrir.

Pesquisador: O senhor tem quanto tempo de iniciado?

Babalòrişá Gberèwá: Eu tenho trinta e oito anos!

Pesquisador: Trinta e oito anos de iniciado e, no caso dessa conversa, o senhor foi iniciado na casa dele ou na casa de sua mãe?

Babalòrişá Gberèwá: Na casa de minha mãe de santo!

Pesquisador: Na casa de sua mãe, minha avó Alaíde?

Babalòrişá Gberèwá: Sua avó Alaíde, minha mãe de santo quando eu tinha dez anos de santo, e isso tudo lá ainda na casa dele, ela disse, você tem que receber o *dẹka*⁵², eu disse, eu não quero o *dẹka*.

Pesquisador: Já tinha dez anos?

Babalòrişá Gberèwá: Já tinha dez anos, ela disse você tem que receber o *dẹka*, porque seu irmão pode viajar de repente e você toma conta da roça dele, eu sei que ela me enrolou desse jeito e aí eu recebi o *dẹka*. Quando eu recebi o *dẹka*, que acabou a festa, aí eu recebi o recado do santo, que eu não, não tivesse medo, porque a coisa (se referindo ao processo de abertura do seu terreiro) ia ser muito rápida, ia crescer muito ligeiro, mas que nunca esquecesse que ele sempre estaria junto comigo em todos os momentos, que não iria ser fácil, mas que eu

⁵¹ Nome dado ao grupo de pessoas que entram para iniciação no candomblé, alguns historiadores afirmam que a denominação barco, surge aqui no Brasil com a criação do Candomblé. Onde aqueles negros que foram traficados no processo escravocrata e sobreviveram ao processo de travessia com os navios negreiros criavam novos laços familiares de sobrevivência e afirmavam quando tinha a oportunidade de reencontrar o irmão que veio na mesma embarcação que ele, aquele é do meu barco! E esse costume foi incorporado ao candomblé.

⁵² Cargo dado ao iniciado que recebe o *Òrişà* e tem como destino se tornar *Babalòrişá*. O *dẹka* só é entregue após a obrigação de sete anos.

me preparasse. Eu disse, mas não é possível, eu recebo *dẹka* para ajudar meu irmão, como é que não vai ser fácil? O quê? Eu não tô entendendo o que é? E aí é depois que a gente entende.

Pesquisador: Com quanto tempo depois de ter recebido o *dẹka* o senhor abriu a roça?

Babalòrişá Gberèwá: Foi logo depois, não demorou um ano, foi logo aí nessa confusão que gerou o problema, o atrito.

Babalòrişá Ojagunan: Bom, meu nome é Reginaldo de Jesus Santos, de batismo e de certidão de nascimento e dentro do àşę sou conhecido como *Ojagunan* ou *dofono*⁵³ de *Oşààlá*, a minha ida para o candomblé deu-se ao rompimento muito brusco com a religião que a minha mãe (biológica) tinha me apresentado, né... que é a religião evangélica. É... a concepção de entender o que é o *Òrişà*, dentro de um olhar de uma religião de matriz africana é muito distante, é muito... esse olhar é muito negativado com relação ao ser religioso de matriz evangélica, mas uma vez que eu descubro a religião do candomblé, eu consigo enxergar novos horizontes, ampliar meus conhecimentos e quebrar meus próprios preconceitos.



Foto 7 *Babalòrişá Ojagunan*.
Fonte: Júnior Nascimento (2020).



Foto 6 *Babalòrişá Ojagunan*.
Fonte: Júnior Nascimento (2020).

Pesquisador: E há quanto tempo o senhor está no candomblé?

Babalòrişá Ojagunan: Eu há pouco tempo paguei a obrigação de quatorze anos, eu devo ter aí por volta de vinte, vinte e um anos de caminhada religiosa,

Pesquisador: O senhor pode falar sua idade?

Babalòrişá Ojagunan: Posso, eu estou com uns quarenta e poucos anos (risos de canto de boca)

⁵³ O primeiro na ordem do barco.

Pesquisador: Então, é??? Dando continuidade eu queria que o senhor falasse um pouco da história da casa do senhor.

Babalòriṣá Ojagunan: (respiro fundo antes da resposta) A nossa casa foi feita nos grilhões do sacrifício, por cima de pau, de pedra, muita coisa foi... foi marco para nossa construção de casa, de fundamentação de àṣẹ e para chegar as paredes de alvenaria hoje, a gente passou por muita... por poucas e boas, desses aí, a gente tem alguns fatores que ressaltam, que ao vir para esse espaço, a gente veio para uma invasão, não tinha nada, a gente foi responsável por cercar, por capinar quanto invasão mesmo, e lutando e acreditando no espaço para o terreiro, que a gente precisava ter o nosso espaço próprio, a gente conseguiu avançar na resistência, na resiliência, com paciência, a gente conseguiu negociar, sair do espaço que a gente estava antes e vir para esse espaço aqui, para esse espaço aqui onde estamos hoje, que não é o mesmo, mas que traz um grande significado de àṣẹ, de poder, de força para a nossa casa. É... um dos outros fatores que retratam a nossa história como família de àṣẹ, é a agressão que a gente sofreu, vindo da casa (terreiro) de meu pai (Pai Dari) quanto família de religião, o desrespeito imenso né... a intolerância religiosa nua e crua e com sua face mais feia onde nós fomos agredidos, nós fomos apedrejados, nós fomos insultados é... e por conta disso, daí se deu o início caminhada do subúrbio contra a intolerância religiosa, melhor dizendo. Um outro fator que também muito importante, é que quando a casa começou, éramos jovens com mínimo de experiência, mas todos com o coração voltado ao que é puro, limpo e sagrado, isso nos deu força para crescer. Hoje estamos num processo transitório de juventude para o “adulterar” que nos dá um pouco mais de consistência, a casa é uma casa que tem um patamar muito bom de história, de vivência, de experiência, né... isso retrata muito a força que a gente tem.



Foto 8: Êgbón Fárabò.
Fonte: Renata Macêdo (2020).



Foto 9: Êgbón Fárabò.
Fonte: Renata Macêdo (2020).

Pesquisador: Ricardo, vou começar pedindo que se apresente, quem é você?

Êgbón Fárabò: Você quer que eu fale da minha vida profana? (risos)

Pesquisador: Ohhh, você fica à vontade, na verdade, para falar sobre sua caminhada de àşę, seu nome, sua dijina, quanto tempo você tem na caminhada de àşę? Quanto tempo você tem já de iniciado? E depois vou começar a fazer as perguntas referentes a pesquisa.

Ègbón Fàrabò: Ok, Meu nome é Ricardo Loureiro, sou do àşę há 26 anos, e tenho 24 anos de iniciado, completados agora dia 05 de agosto de 2019. Então... ninguém da minha família é de candomblé, só eu sou de candomblé, só eu sou de matriz africana e nunca houve nenhuma imposição para isso, né? E muito menos uma negação da minha família ou proibição da minha família, porque eu comecei com dezesseis anos, né? Então, eu era menor de idade, nenhum da minha família é de candomblé, é... nunca tive nenhum tipo de represália. Então eu sou de uma família privilegiada, porque, normalmente, o que acontece é o inverso, as famílias que não são de matriz africana... oprimem até a questão da pessoa ser de matriz africana, no meu caso não teve isso, né! Eu tive totalmente apoio. Lógico, que eu tinha quinze ou dezesseis anos e minha família quis saber onde é que eu estava indo, né? (risos) Mas, mas, não tive nenhuma... nenhum... nunca aconteceu nenhum tipo de preconceito. Também porque acredito que isso acontece, porque quando você tem uma casa que te ensina a cultura ancestral, você começa por um lado que não é o lado da fé, a discussão de religião não pode ser uma discussão de fé, tem que ser uma discussão de história, porque a fé não se prova, não se comprova e não se transfere! Então a única forma de você discutir religião é falando de história, e aí você tem que começar falando dessa ancestralidade, de como era em África, tem dados históricos aí, você que é historiador e está fazendo o mestrado, sabe mais do que eu, mas tem indícios de mais de cinco mil anos o candomblé, até porque a humanidade iniciou na África, né? No continente africano, então os, os... existem indícios históricos disso, né! De quê há uma... os clãs africanos iniciaram a cultuar energias da natureza e talvez seja uma das religiões, senão a religião mais antiga do mundo, né? Então, se você discutir história, você quebra uma série de preconceitos, de paradigmas, de né? Então isso, para mim, foi muito importante, e é isso que eu tento fazer, porque o candomblé aceita a pessoa como ela é. Que é talvez o tema do seu trabalho

Pesquisador: Sou de Educação Física, e não necessariamente sei mais... (risos) Falando um pouco dessa questão histórica, você está com pai Dari há quantos anos?

Ègbón Fàrabò: 26 anos, vim direto para cá.

Pesquisador: Por favor, se apresente, conte um pouco da sua história, seu nome no candomblé, tempo de iniciado.



Foto 10: Ògán Ójalè.
Fonte: Renata Macêdo (2020)



Foto 11: Ògán Ójalè.
Fonte: Renata Macêdo (2020)

Ògán Ójalè: Helder Vieira Florentino, tenho 40 anos, quase 41 completos, É... sou publicitário, né! Trabalho na área de comunicação, e de *àşę* tenho 19 anos de santo completos, caminhando para 20, dentro da casa de Pai Dari eu já tenho 22, 22 a 23 anos mais ou menos isso. Eu já conhecia o *àşę* de antes, mas não era nada de ter uma casa (terreiro de candomblé) etc., era mais aquela coisa de consulta, de ser cliente e enfim... eu vim para o *àşę* porque... eu tive dois momentos em Paripe, eu tive um momento que eu vim, compareci aqui para vir numa sessão e tal. E essa coisa de vir na sessão é... eu me lembro muito bem que boiadeiro⁵⁴ brincou, olhou pra mim assim e brincou comigo: “você não pode bolar⁵⁵ não, você é muito grande para bolar, você vai ter que ser Ògán”, Ele não me disse nada na época, eu não sabia o que era nada, a pessoa que me trouxe, inclusive, ele é irmão de um filho de santo que já faleceu, né! Mas que também frequentava aqui ele, a mãe, a família toda, enfim. E aí nessa minha caminhada, fui né! Não voltei mais e tal, continuei é... a vida normal, e algumas coisas aconteceram na vida e assim eu só me lembrava daqui, só me lembrava daqui, só me lembrava daqui, e coisas que eram impactantes demais na minha vida que chegou um momento que eu disse: “Já tá na hora! Tá na hora!” E eu vim, né! Eu vim, comecei a frequentar a casa e de lá pra cá...

Pesquisador: Você disse que era professor, de que área?

Ògán Ójalè: Eu sou professor da área de Comunicação Social, eu já dei aula em outros cursos, mas eu estou dando aula em outros cursos, mas eu trabalho na parte de publicidade e

⁵⁴ Caboclo de couro de Pai Dari.

⁵⁵ Ato em que os rodantes (aqueles que entram em transe) rolam no chão, em sinal de que o *Òrişà* indica que o adepto deve ser iniciado.

propaganda mesmo, já ensinei em Jornalismo, já ensinei em Administração, em Ciências da Computação.

Pesquisador: Por favor, se apresente, conte um pouco da sua história, seu nome no candomblé, tempo de iniciado...



Foto 12: Ògán Jitálomin.
Fonte: Renata Macêdo (2020).



Foto 13: Ògán Jitálomin.
Fonte: Renata Macêdo (2020).

Ògán Jitálomin: Eu me chamo Danilo fora da religião, dentro da religião eu tenho o nosso *orukô*⁵⁶ Jitálomin, iniciado em 2005, hoje tenho 14 anos de santo. E foi o meu melhor prazer estar no candomblé, porque eu já vim do candomblé. Minha família já... já era do candomblé, mas todo mundo desistiu, foi para o lado evangélico, e eu não discrimino ninguém, só o lado deles que eles discriminam a gente. Mas é uma posição que você tem que aceitar. Minha família me aceita!

Pesquisador: No candomblé, qual a sua função?

Ògán Jitálomin: Minha função, eu sou *Alabê*⁵⁷, tanto toco, quanto corto para o *Òrìṣà*, eu represento os *ògán*, para poder a gente ter aquela irmandade a mais, um ensinamento, para poder... eu já chego em quem não sabe tocar e não cantar, então tem esse ensinamento de fazer essa situação de ensinar eles...

Pesquisador: Profissionalmente, hoje, você atua com o quê?

Ògán Jitálomin: Eu atuo mais no atabaque, sou músico!

⁵⁶ Nome em *iorubá* dado aqueles iniciados para a religião.

⁵⁷ *Ògán* responsável pelos toques do atabaque.

Pesquisador: Inicialmente peço que a senhora se apresente, falando quanto tempo a senhora tem de axé? Qual a sua função? Se tiver uma formação profissional externa diga qual a sua formação? Sua orientação e tal que é para iniciarmos a conversa.



Foto 15: Ègbón Runjèbè.
Fonte: Renata Macêdo (2020).



Foto 14: Ègbón Runjèbè.
Fonte: Renata Macêdo (2020).

Ègbón Runjèbè: Certo, tá gravando?

Pesquisador: Sim

Ègbón Runjèbè: Sou Lorena, sou herdeira do Torrundê, sou Ìyálašé⁵⁸ da casa, tenho 39 anos de nascimento e 23 de iniciada, sou técnica de enfermagem, sou da área de saúde também.

Pesquisador: Vou pedir que a senhora se apresente, quem é a senhora? Há quanto tempo está no àse? Quanto tempo de obrigação tem? Sua Dijina? Se apresentar um pouco para a gente, sua formação...



Foto 19: Èkejì Runjinan.
Fonte: Júnior Nascimento (2020).



Foto 16: Èkejì Runjinan.
Fonte: Júnior Nascimento (2020).

⁵⁸ Mãe do àşę do terreiro

Èkejì Runjinan: Eu sou Neci Neves da Silva, sou pedagoga de formação, trabalho como educadora social há muito tempo e estou no candomblé há dezesseis anos. Iniciada há sete e com obrigação de sete anos, e minha vivência de candomblé foi sempre acompanhando *babá* Reginaldo (*Ojagunan*) ao longo desses dezesseis anos, sempre... por todas as casas que ele passou até o processo de iniciação dele.

Pesquisador: É... sua *Dijina*⁵⁹?

Èkejì Runjinan: Ahhhh... minha *dijina* é *Runjinan* que significa a beleza do fogo que dança, né... então foi trazido... *Oyá*⁶⁰ me trouxe essa *dijina* é... uma homenagem que eu faço questão o tempo todo de estar reverenciando a ela por essa homenagem que ela me deu.

4.2 A ORALIDADE EM SUA INTEGRALIDADE – BATE PRONTO DE PERGUNTAS E RESPOSTAS DA PESQUISA.

4.2.1 Entrevista *Hún*

Pesquisador: *Hún*, voltando para a pesquisa um pouquinho, agora que já foi feita essa introdução da história do senhor e da casa (terreiro) do senhor. O que é que o senhor entende por ser uma pessoa com deficiência?

Hún: Uma pessoa com deficiência é uma pessoa que não teve muita sorte na vida, as vezes a deficiência física é pra suprir uma deficiência espiritual, ou seja, um defeito físico, na verdade é uma marca para que você cresça espiritualmente de outra forma, e você disse aí por causa dos *ítàn*, eu, particularmente, eu, pessoalmente, não acredito nessas coisas, porque? Porque *Òrìṣà* nunca nasceu, nunca cresceu, nunca morreu no meu entendimento, *Òrìṣà* é energia da natureza, energia do ar, da água de tudo isso, né... então *Òrìṣà* não viveu como ser humano aqui na terra, isso é lenda, é como você disse é o *ítàn*, é a lenda para justificar as coisas do *Òrìṣà*, então a história é a seguinte, porque na África quando você acaba de ser iniciado, você morre fisicamente e vira o próprio *Òrìṣà*, no seu caso, você deixaria de ser você mesmo, para ser o próprio *Òṣoosì*⁶¹. E tudo que houvesse em relação ahhh... que de relevância era tido como uma história de *Òṣoosì*, então *Òṣoosì* casou com *Oṣùn*⁶², não foi *Òṣoosì* que casou com *Oṣùn*, foi alguém iniciado para *Òṣoosì* que casou com uma *Osun*, que teve um filho *Lògún Èdè*,

⁵⁹ Como o *Oruko* significa nome, porém a origem da palavra é *Nagô*.

⁶⁰ Nome que se refere a *Iansã*.

⁶¹ *Òrìṣà* caracterizado pelo dom da caça, aqui chamamos de *Oxóssi*.

⁶² Corresponde a *Oxum* forma escrita em português.

e etc., e etc.... *Şàngó* nunca casou com as três *iyába*⁶³, e nem as *iyába* deram... corno nele, né? *Osanyin* não teve um relacionamento homoafetivo com *Òşoosì*, né? Porque tem um *ítàn* que diz que *Òşoosì* “fumou maconha” (fala de forma irônica), e que aí *Osanyin* se aproveitou e teve um relacionamento homossexual com ele. Não teve!! Isso é história, é relato de seres humanos, não foi do, do *Òrìşà*, tá entendendo? Então, no meu modo de entender, *Òrìşà* não cega, não aleija, não causa deficiência, isso é o próprio ser humano, a natureza do próprio ser humano.

Pesquisador: Perfeito!! É... e no caso, do dia a dia do candomblé, como o senhor ver a questão da deficiência?

Hún: A questão da deficiência não tem...não, não empata nada, não diminuí nada, tá entendendo? Como a opção sexual, como a... a atividade financeira de ninguém, como a cor, nada disso impede do *Òrìşà* descer na pessoa, entendeu? Se é uma pessoa paraplégica, é difícil do *Òrìşà* descer e se expressar, porque a nossa expressão religiosa é através do cântico e da dança, então se não canta e não dança, fica difícil expressar religiosamente. O finado Valtinho já no final da vida, ele teve AVC, teve sequela de AVC, já não andava mais, *Lògún Èdè* ainda pegava “claudicando” até a sala e sentava lá no, na cadeira, mas não podia dançar, tá entendendo? Mas isso não impedia de *Lògún Èdè* descer nele, não é? Ele não podia dançar, mas *Lògún Èdè* estava ali presente, é a mesma coisa que são os deficientes, não tem nada a ver de impedir que o *Òrìşà* se expresse, se pronuncie.

Pesquisador: Há uma ideia nos textos que eu li, sobre as pessoas com deficiência serem predestinadas a serem filhos de *Oşààlá* ou *Obàtálá*...

Hún: É a mesma coisa dos sararas, dos albinos, né? Os albinos, os que não tem cor, né? Não tem melanina! Na África é uma... uma coisa excêntrica, né? Só, uma terra de preto, um cara branco de olho azul, sem cor, então eles eram tidos como filhos de *Oşààlá*, especiais, é a mesma coisa que os... as crianças que tem hidrocefalia, que tem aquela cabeça grande, que são filhos de *Dáada*⁶⁴, porque *Dáada* segundo a lenda foi um rei, né? Que seria o dono do trono de *Şàngó*, mas *Şàngó* tomou o reino porque *Dáada*, a cabeça era muito grande e não tinha coroa que coubesse. Então *Şàngó*, foi usurpador do trono de *Dáada*, mas isso tudo é como eu já lhe disse, é lenda relacionada ao ser humano que foi iniciado para tal ou tal *Òrìşà*.

⁶³ Nome utilizado para se referir aos *Òrìşà* de energia feminina.

⁶⁴ Rei deposto pelo próprio irmão, *Şàngó*, que lhe roubou a coroa.

Pesquisador: No caso, o senhor acha que a deficiência provoca algum impedimento no processo de participação das pessoas na religião?

Hún: De jeito nenhum, de jeito nenhum, a dificuldade, como eu já disse é da expressão religiosa, porque é através do cântico e da dança, um mudo para cantar vai ser difícil, um paraplégico para dançar vai ser impossível. Então eles participam, mas são meio que excluídos por causa disso.

Pesquisador: E na convivência e na caminhada de *àşę* ao longo desses trinta e oito anos?

Hún: Trinta e oito não, de caminhada de ase eu tenho mais de cinquenta, de iniciação eu tenho trinta e oito

Pesquisador: O senhor conviveu com muitas pessoas com deficiência? Ou tem lembranças...

Hún: Poucos, tinha uma menina, que inclusive era minha cliente médica, paciente, que ela andava de muletas, né? E quando o *Ọbalúwayé* dela chegava, ele jogava as muletas fora e andava, dançava e tudo mais. Eu acho pessoalmente que isso não era muito sério, eu acho que ela podia andar sim... entendeu? Mas ela preferia continuar de muletas para que, para valorizar o *Òrìşà* que ela tinha, é uma opinião minha, não era nenhum milagre feito por *Ọbalúwayé*, não. Mas como os evangélicos também fazem isso, né? Tiram pedaço de fígado de boi dizendo que é o câncer que foi Jesus que tirou, então? Não vejo muita diferença não. Eu não gosto muito do misticismo, não gosto da simulação não, minha coisa é muito mais pés no chão, é sim, sim, não, não e acabou. Eu não aceito *Òrìşà* que pisa em fogo, que pisa em vidro, que bebe quiboa (água sanitária), nem nada disso! Eu aceito *Òrìşà* que me diz a verdade, é isso e é isso que acontece e acabou!

Pesquisador: Maravilha! É no caso, o senhor chega a comentar com seus filhos sobre a questão da deficiência? Se o senhor chega a comentar, o senhor já usou muitas vezes... ahhhh já vi que o senhor não usa muito o *ítàn*, né? E aí, é para ensinar sobre ou falar sobre... deficiência...

Hún: Não, *ítàn* meu filho é proveniente da África, né? A gente lê, por curiosidade, mas o candomblé brasileiro é totalmente diferente, mas extremamente diferente do candomblé africano. Nosso candomblé foi trazido pelo povo arcaico de, de, de mais de quinhentos anos

atrás, hoje o candomblé na África está modernizado tem muita coisa bem diferente, os *Òrìṣà* de África agem de uma maneira que os *Òrìṣà* no Brasil foram ensinados a agir de outra, né? O *Òṣoosì*, dança o *agerê*⁶⁵ e lá na África *Òṣoosì* pula carnaval e etc. e tal. Entendeu como é? Então não tem muita coisa não. A gente lê os *ítàn*, aprende os *ítàn*, usa como folclore, mas o que *Òrìṣà* daqui faz é “*Okan*”, olhe (batendo o peito), é coração, é mão, é cabeça, é o útero gerador, é isso! Todo pai de santo deveria ter uma cabeça feminina para ter útero e gerar os caminhos para as pessoas.

Pesquisador: E, no caso, para falar sobre pessoas com deficiência, o senhor chega a comentar sobre a participação de pessoas com deficiência no candomblé com seus filhos???

Hún: Não, aqui nunca passou um deficiente assim, e se viesse também não seria excluído não, ele participaria no que fosse possível, né?

Pesquisador: Que bom!

Hún: Mas eu já fui em terreiros que tinha mudos, é... fica meio esquisito, né? O mudo cantando, o mudo recebendo caboclo e “aubua aua aua”, é muito complicado, a gente fica assim meio... não é que não esteja o caboclo aí, é que fica meio constrangedor.

Pesquisador: Basicamente, é isso a pesquisa, é para entender o olhar das pessoas sobre a deficiência e a participação delas, deles no candomblé.

Hún: Meu olhar é esse, entendeu? Não atribuo a nenhum *Òrìṣà* uma deficiência, porque seja de *Ọbalúwayé*, tem que ferido nem aleijado, pelo contrário os filhos do meu rei são muito bonitos, por isso que ele se cobre de palha para que as pessoas não fiquem cegos quando olhar a beleza dele, entendeu? Porque é como se você olhasse o sol sem uma proteção e aí para ele proteger os seus olhos ele se cobre de palha, não para esconder ferida nenhuma, que ele não tem nenhuma chaga, mas na lenda... mas no *ítàn*, mas no folclore tem que *Ọbalúwayé* é *Òrìṣà* cheio de ferida, não tem nada a ver, entendeu? Não tem nada a ver.

Pesquisador: *Hún*, muito obrigado!

Hún: Ajudei em alguma coisa? Esse é meu modo de ver viu? É diferente do que muita gente por aí olha! Eu sou diferente!!!!

⁶⁵ Ritmo entoado pelos atabaques muito utilizado nos ritos de *Òṣoosì*.

4.2.2 Entrevista *Şere*

Pesquisador: Como você ver esse processo de educar dentro do *àşę*? Como se dá esse processo de educação? Para conhecer, né? Sei que você fala sobre a história, sobre os *ítàn* dos *Òrìşà* e tal...

Şere: O processo educacional vem muito de você ensinar, transmitir o conhecimento do que é essa matriz, o que é o *òrìşà*, o que cada *òrìşà* representa, né? Qual é o significado disso? Ahhh você tem os *Òrìşà Funfun*⁶⁶, você tem os *òrìşà*, chamados do Jeje, você tem os *òrìşà* do fogo, da água, da terra e do ar que são os quatro elementos, né? Então o que é que cada *òrìşà* desse representa? Isso tudo é uma questão de ensinamento, né? Então a gente passa por isso, no *candomblé*, aqui na roça especificamente.

Pesquisador: Nesse sentido, nesses anos de caminhada é... você conheceu muitas pessoas com deficiência dentro da religiosidade?

Şere: Sim, sim! Aqui tiveram pessoas com deficiência mental que foram iniciadas e que foram iniciadas para poder contribuir no processo de equilíbrio da mente, né? Então é uma forma também de equilibrar a mente para que ele tenha essa, essa... essa *egrégora* energética aí ao redor e vai deixar ele um pouco mais “aberto” para que ele tenha o medicamento tradicional, para auxiliar no caso, na deficiência mental.

Pesquisador: E, falando em deficiência, como você conceitua a deficiência? Para você o que é deficiência?

Şere: Eu tenho um irmão, e uma das coisas que meu e que eu aprendi com meu irmão foi de que a gente nem usa a palavra deficiente visual, é cego! Porque o deficiente visual não se enxerga como deficiente, ele se enxerga apenas com uma falta de uma, de, da visão. Então ele trabalha para ampliar os outros sentidos, então o cego gosta de ser chamado de cego, não de deficiente visual, né? Imagino que deva ser a mesma coisa para o surdo, para o mudo... né? Se você chamar, hey você é deficiente auditivo, deficiente? Ele é surdo, ele é mudo! Então isso no

⁶⁶ *Òrìşà Funfun*⁶⁶ - linhagem de *Òrìşà* ancestral, tido como supremos, são divindades do branco.

candomblé tem uma importância muito grande porque o *òrìṣà* não vê a matéria (corpo) com cor, com deficiência, com falta... ele vê a pessoa como essência da natureza.

Pesquisador: Com isso você praticamente me respondeu uma outra pergunta que eu iria fazer, como você vê a pessoa com deficiência no candomblé? A participação da pessoa com deficiência no candomblé?

Şere: Se o candomblé é uma religião totalmente aberta, que você aceita a pessoa... se ela não vê a opção sexual, não vê conta bancária, não vê deficiência física, por que? Porque o que interessa no candomblé é o culto a natureza, o culto a natureza você não precisa enxergar, você precisa sentir! Talvez exista uma dificuldade no que não fale em função do cantar, mas você bate palma e você está louvando do mesmo jeito.

Pesquisador: Como você vê os *ítàn*, por exemplo: tem o *ítàn* de Osanyin que fala dessa questão do se tornar deficiente pela amputação da perna, tem o próprio *ítàn* de Obàtálá que fala desse processo em que ele por um momento se embriagou com o vinho de palma e esqueceu-se dos corpos onde uns saíram mais cedo da fornalha, outros se queimaram, outros nasceram disformes, entendeu? Como você vê esse processo de propagação do conhecimento a partir dos *ítàn*?

Şere: Na verdade existe uma... o candomblé é uma religião, apesar de ser monoteísta, então assim, ela tem a questão do renascimento, então você nasce e você renasce, e cada vez que você nasce e renasce, você está num processo de aprendizado da sua energia que em algum momento vai se unir ao *òrun* e a energia do *òrìṣà*, então a questão da deficiência vem muito do aprendizado que você está tendo naquela vida terrana, naquele plano durante aquele momento, então o que a gente passa durante a vida vem muito das nossas escolhas lá atrás.

Pesquisador: Nessa perspectiva, você presencia, não só aqui, mas em outros espaços, falas sobre a pessoa com deficiência, nos espaços de candomblé?

Şere: Eu acho que é tão natural a pessoa com deficiência dentro do candomblé que isso não é falado, não existe uma necessidade de se falar sobre o deficiente dentro do candomblé, porque se ele é aceito, independente! Aí eu te devolvo a pergunta, você já viu alguém falar dentro do candomblé sobre a deficiência?

Pesquisador: Não.

Şere: É tão natural, né? É assim, a pessoa é a pessoa, e ela está ali porque ela é do àşere e ela é aceita independente de ter um braço, uma perna, não falar, não ver, não ouvir. Vão ter limitadores, claro! O candomblé é uma religião de oralidade, candomblé é uma religião que se canta, mas se você não canta, você bate palma, se você não tem mão você canta, e se você não enxerga você sente, né! Acho que isso não tem um tratamento nem de preconceito, nem de afastamento, nem de apartar essa pessoa, porque o candomblé enxerga as pessoas como indivíduo, não como... foi como eu estava dizendo no começo, não como conta bancária, aqui você pode ser o cara mais rico do mundo, você tem hierarquia no candomblé, você vai deitar (ato de pedir benção) para uma mulher que pode ser uma serviços gerais, que pode ser um professor, que pode ser um empresário, que pode ser qualquer um, então assim, a hierarquia do candomblé não vê deficiência nem quem você é na sua vida profana, vê quem você é dentro do àşere, ele te aceita dessa forma. Então talvez isso seja o mais legal, né, dentro do candomblé.

Pesquisador: Devolvendo a pergunta que você me fez, é por isso que estou pesquisando, no título do meu trabalho eu trago a ideia do dito e o não dito, porque se não diz, por que não se diz? E você já trouxe a resposta.

Şere: Porque não tem por que dizer, né? Porque não tem o porquê, não tem porque mostrar o que não tem nenhuma relevância, né! Isso aí é uma tendência de que você mostre o que destoa e, se você aceita a pessoa como ela é, não tem nada que destoa. Não tem nada diferente.

Pesquisador: Şere, muito obrigado!

Şere: Valeu velho, espero que tenha ajudado aí. Depois tem que ver pronto!

4.2.3 Entrevista *Húmpi*

Pesquisador: Entrando um pouco na pesquisa, a gente vai falar um pouco da questão da pessoa com deficiência, eu queria que você definisse qual o seu conceito de pessoa com deficiência?

Húmpi: Eu acho que a gente tem vários conceitos, nessa minha caminhada como professor, eu já tive vários alunos que tiveram deficiências físicas mesmo, mas você sabe que a deficiência, pelo meu entendimento, é... problema de visão pode ser uma grande deficiência para uma pessoa. Eu já tive um aluno que ele era muito bom, é o aluno, é o técnico muito bom, mas ele tinha um problema de aprendizado gigantesco, porquê? Porque ele tinha um

problema de visão e a mãe não tinha detectado, e aí eu cheguei e falei com ele: “faça um exame de visão, você não está...” e ele tinha um déficit de atenção gigantesco na sala de aula, e aí... Eu conversei com ele e conversei com a mãe dele, né! Falando sobre isso, para mim isso era uma deficiência muito grande. Existem deficiências físicas, tem deficiências para mim de saúde, que no caso é o problema dele, que não deixa de ser físico também e existe a pessoa que talvez tenha a deficiência cognitiva e eu tenho alguns alunos que tem deficiências cognitivas, né... eu tive um aluno que era impossível dar aula com ele, primeiro porque ele não conseguia entender, segundo que ele não deixava ninguém entender, a todo momento ele parava, e assim... uma hiperatividade forte para... atrapalhar (risos, pois iria pronunciar um xingamento) né! Então assim, eu consigo entender essa coisa da deficiência desse ponto, entendeu? Tem a cognitiva e também tem as físicas.

Pesquisador: E, no caso, e no candomblé, como você vê a deficiência, a pessoa com deficiência no candomblé?

Húmpi: Olha é... A participação... Eu acho assim, eu nunca lidei tanto com pessoas que tenham problema de deficiência física, é... as pessoas que eu conheci que tinham deficiência física, todas faziam tudo como todo mundo, dentro do limite delas! Tinha uma menina mesmo, se não me engano era na casa de Juba (irmão de santo que tem terreiro aberto), que ela tinha uma corcunda gigantesca e ela andava toda curvada mesmo, mas ela fazia tudo, fazia tudo, né! Assim aqui na roça⁶⁷ a gente nunca teve uma pessoa que tivesse uma deficiência, geralmente, deficiência motora que pra mim são as mais complexas de lidar porque a pessoa não tem controle, a pessoa perde o controle mesmo, sobre deficiência cognitiva... né... eu acho que não, eu acho que não é tão complexa, eu acho que existe muito mais um problema de se passar a informação, já entrando até no que você já me falou... é existe um pouquinho de deficiência, um pouquinho de medo ou até um pouquinho de egoísmo de se passar a informação a frente, do que necessariamente problema de se aprender. Acho que tem muita gente que aprende, né... por exemplo, a gente tem um exemplo muito bom... Pai Dari, ele desce, e vai muito para... ele descia muito para a cozinha e sentava lá, e cantava e falava e tal! Só que eu acho que o aprendizado dentro do candomblé não pode partir só de quem ensina, tem que partir da curiosidade de quem aprende. Hoje mesmo, agora na matança de *Eşú*, eu vi uma coisa que Pai Dari fez e catei⁶⁸, aí eu falei com *Fárabò* (nome do irmão de santo) e falei: “rapaz esse aí é bom!” e ele disse: “é, esse eu tô guardando!”, aí eu disse: “é eu também!”. E quando eu fiz

⁶⁷ Outra forma de denominar o terreiro.

⁶⁸ Termo utilizado por adeptos da religião para confirmar que aprendeu sobre um ato que não foi explicado.

santo, eu me lembro que eu tinha... um caderno que eu anotava essas coisas, eu acho que isso é interessante, eu parei. A vida etc. você vai acabando tendo outras prioridades, não que o àṣe não seja prioridade, eu já guardo e internalizo, né... (se referindo ao conhecimento) então tem coisas que agora eu procuro aprender e guardar pra mim sem precisar anotar, mas eu tinha, entendeu!

Pesquisador: Nossa religião, por ser muito fundada a partir da oralidade, tem os *ítàn*, que, de certa forma, contribuem para esse processo de disseminação do conhecimento, né!

Húnpi: Tem aquele livro... o livro *Mitologia dos Orixás* de Reginaldo Prandi que ele é muito bom, porque ele tem vários *ítàn* de cada um dos *Òrìṣà*, de algumas qualidades, né... de alguns tipos, e muita coisa é explicada ali, muita coisa é explicada alí!

Pesquisador: Dentro dessa perspectiva dos *ítàn*, né... a gente tem o *ítàn* de *Ọbàtálá*, por exemplo que fala que ele se embriaga em algum momento na criação do homem...

Húnpi: Se embriaga com o vinho de palma.

Pesquisador:... Isso, e alguns corpos, simplesmente saem disformes, outros saem antes da hora, outros ficam mais queimados, é... o próprio *Osanyin* também que eu acho que de certa forma eu estou “tendenciando” a trazer ele como um dos personagens principais, na minha dissertação tem os *ítàn* dele que o torna o *òrìṣà* que tem a perna amputada.

Húnpi: É, exato! Existem diversos porque, a depender do *ítàn*, você vai encontrar *Osanyin* como “*Òrànmiyàn*⁶⁹”, né! Que alguns dizem que não é o *Osanyin*, outros dizem que *Òrànmiyàn* é *Osanyin* e que ele é um anão, né... é como se fosse um duende. Já em outros, a gente encontra *Osanyin*, como um deficiente físico, ou seja, só tem uma perna. Inclusive dizem que muito da associação do folclore do Saci Pererê tem a ver com exatamente essa coisa de se associar numa forma muito distante, mas ao mesmo tempo muito próxima ao Saci Pererê, né!

Pesquisador: Dentro dessa perspectiva, você acha que... como é que os *ítàn* contribuem no ensino sobre a pessoa com deficiência e o *Òrìṣà*? Será que tem alguma vinculação de um *Òrìṣà* específico com a pessoa com deficiência? Como é que você vê?

Húnpi: Se a gente for parar para falar é... fisicamente, né... por exemplo o albino é... ele tem um problema, né? De pigmentação e na África, todo albino ele é filho direto de *Oṣaàlá*,

⁶⁹ Acredito que ele quis se referir a *Àròni*, pois *Òrànmiyàn* é descrito como um dos filhos novo de *Odùdùwa*.

né... se a gente for parar para ter esse entendimento, a gente vai levar muito ao pé da letra e eu acho que não é bem assim, né! Porque, por exemplo, se a gente for pensar assim, todo homossexual vai querer ser de *Òsùmàrè* ou de *Lògún Èdè* que isso é uma questão até cultural, não é necessariamente religioso, entendeu? Então eu acho que, necessariamente, a gente não pode associar a deficiência a... diretamente a paternidade ou a maternidade de um *Òrìṣà*, daquele *Òrìṣà* adotar uma pessoa como filho. Na África, por uma questão histórica, por uma explicação deles, que eu, particularmente, não sei. Na verdade, quer dizer, sabemos porque a pessoa é toda branca dizem que aquela pessoa foi tocada por *Ọbàtálá*, por *Oṣaàlá* e que é filho direto de *Oṣaàlá*.

Pesquisador: Nesse sentido, você acha que a deficiência impede no processo de aprendizagem no candomblé?

Húnpi: De forma nenhuma, de forma nenhuma! Eu não acho que... a única deficiência que pode complicar um pouco é a cognitiva, mas, mesmo assim, eu acho que, no candomblé, a gente tem uma forma de ensino diferenciado, por exemplo, de sala de aula e o candomblé é uma grande sala de aula, mas sem o molde da sala de aula que nós aprendemos, que nós passamos, então eu não vejo isso não. Eu acho que nós temos uma inclusão muito forte dentro do candomblé, né... então se você reparar são brancos ou pardos ou pretos, é... são *ògán*, são *èkejì*, são héteros ou homossexuais, são crianças ou são idosos, quantas pessoas se descobrem filhos de santo e... com idade avançada, né! E tem que aprender, porque não sabe nada. Pai Dari mesmo não foi menino, mas também não foi idoso, ele já tinha uma certa idade quando ele fez santo.

Pesquisador: Nesse sentido, a gente finaliza.

Húnpi: Certo!

Pesquisador: De antemão, já quero agradecer muito sua contribuição, é... dizer que a gente aprende a cada mais com nossos irmãos, né... só tenho cinco anos de iniciado com obrigação de cinco, inclusive! E a cada dia se vê que o ensino ele vem de uma forma diferenciada, as pessoas trazem pontos que se ligam e ao mesmo tempo se distanciam, e isso é muito importante para nossa religião porque ela não tem o registro como são as outras, né... que orienta o processo.

Húnpi: E eu acho, inclusive, que existe uma necessidade atual não de se registrar para se divulgar, mas se registrar para se postergar dentro da própria família de *àṣẹ*, porque tem

muita coisa que a gente acaba perdendo, entendeu? Porque, por exemplo, tem rezas em nossa família de *àṣẹ* que só pai Dari e mãe Sônia sabem e que acaba que, por uma falta deles estarem parando para ensinar, a gente acaba não aprendendo e que, por exemplo, coisas que eu sei de reza que talvez você não chegue, né... você é meu sobrinho, então assim... tem essa perda, então as vezes é necessário mesmo o registro para se guardar e se perpetuar dentro da própria linhagem da família.

4.2.4 Entrevista *Agogo*

Pesquisador: Já entrando para a questão da pesquisa, a gente vai falar sobre pessoa com deficiência, e aí eu quero entender um pouquinho de você, pra você o que é uma pessoa com deficiência?

Agogo: No caso da deficiência, a nossa religião ela abraça todos, são pessoas que podem ter uma deficiência de não entender muito, não saber. Ver nossa religião como coisas boas, como muita gente fala como nossa religião é coisa ruim, mas a gente sempre deixa ele entrar para ele sentir a energia, a energia da gente que a gente passa para eles, a energia do nosso *Vodun*⁷⁰, a gente tenta passar para eles que a deficiência sempre vai ser nossos irmãos. Então a deficiência é uma coisa boa para a gente, enquanto a igreja não aceita eles, mas a gente abraça como tem que ser.

Pesquisador: Nessa pegada que você fala do abraçar é... a gente entende que alguns processos de educação dentro do *àṣẹ* vem por parte da oralidade, até porque a gente não tem registro de bíblia, alcorão ou coisas do tipo né... e aí como você vê essa educação das pessoas dentro do *candomblé*?

Agogo: É o receber, a pessoa a primeira vez, porque nossa vida hoje é a primeira vez, porque você chega, você olha e a gente abraça. Qual o abraçar? É chegar pra você e falar assim “seja bem-vindo! ”, o nosso *babalòriṣá* o que ele vai dizer para ele, ao chegar no *àṣẹ* e dizer assim, “você faz participação da nossa vida, do nosso *àṣẹ*!” Então o abraçar da gente é esse. A pessoa não saber que ela está aqui para ser recebida.

Pesquisador: Massa, então a acolhida é o ponto inicial da educação.

⁷⁰ Nome dado ao ancestral de origem *Fon* que também é chamado de *Òrìṣà* no sincretismo.

Agogo: Quando você entra na religião, que ninguém entra sabendo, aí quando você vira filho da casa, aí você... o que é que você faz? Ensina a ele a salvar a casa⁷¹, toda a casa, a casa do *Òrìṣà*, os quartos de santo⁷² e é com o procedimento de seguimento dele é que ele vai sentindo, vai sabendo como ele vai chegar, vai tomar banho, vai tomar benção do pai de santo, vai tomar benção a casa e depois ele vai estar ali na roda, a gente vai ensinar ele dançar, por exemplo se ele for *ògán* ou se ele for rodante, aí só depois do *bori*⁷³ que ele vai saber o que vai ser feito, se ele for *ògán* ou se ele é rodante.

Pesquisador: Massa, ainda dentro dessa ideia da educação pela oralidade, a gente tem os *ítàn*, né! E alguns *ítàn* remetem a situação da pessoa com deficiência, por exemplo, alguns *ítàn* falam do processo de *Osanyin* que perde a perna, né... a gente tem o *ítàn* de *Ọbàtálá* que se embriaga com o vinho da palma e deixa alguns corpos passarem algum tempo a mais na fofalha ou alguns corpos são retirados antes. Como é que você vê o ensino desses *ítàn* nos espaços de *àṣẹ*?

Agogo: Esses *ítàn* no espaço de *àṣẹ* é uma coisa assim que... é uma história muito ativa, que a gente... quem vai sem conhecimento da religião escuta muitas histórias, e a gente vendo o procedimento desses *ítàn* a gente... qual é o procedimento de *Osanyin* sobre essa parte, *Osanyin* foi um *òrìṣà* que ele embriagou *Ọṣoosì* com a folha, então é um *òrìṣà* que ele tem o poder das folhas, então esses corpos ele vem traumatizando assim tipo... entre aspas que ele vem traumatizando, é a parte que a gente tenta entender, porque você sempre tem que ser focado, se você não for focado você não entende a história. Então essa parte dele nos *ítàn* é... essa parte em que é um *òrìṣà* feiticeiro, da parte das folhas que tem folhas para o bem e tem folhas para o mal.

Pesquisador: No caso, você percebe se há impedimento da pessoa com deficiência participar do *candomblé*?

Agogo: Com certeza, a pessoa pode participar, sim!

Pesquisador: E nada discrimina ela no caso?

Agogo: Nossa religião não é a restritiva, entendeu? Ela não é restritiva para nada, ela é como eu disse na parte atrás, o abraço. Você pode ter audição, você pode ser cego, mas vai

⁷¹ Ato de reverenciar os pontos de energia da casa.

⁷² Local onde ficam os assentamentos dos *Òrìṣà* e os adeptos são iniciados.

⁷³ É um rito realizada dentro do culto para adoração e fortalecimento da cabeça (*orí*).

participar! Tem muitos vídeos hoje na internet que hoje um *Òsùmàrè* só de uma perna só, entendeu? E a pessoa, não é por isso que ela não é apta a estar na nossa religião.

Pesquisador: Massa, é... a gente já, de certa forma, já deu conta de todo processo da entrevista, então até para te deixar mais relaxado nesse processo. A gente tem aprendido muito sobre os processos de incluir as pessoas com deficiência e algumas falas tanto de Helder quanto de Farabò, foram bem nessa pegada, né... do Ricardo que nossa a religião abraça independente de sua condição, né... pode ser rico, pobre, branco, preto, né! Com deficiência, sem deficiência e essa acolhida é muito importante, e eu acho que essa fala que você traz é muito importante no processo da acolhida, eu acho que é o que a gente tem muito forte.

Agogo: E é muito bom a gente está sempre habitando nossa religião, botando ela para frente, porque está sempre decaindo nossa religião, por conta de muitas coisas erradas, então a gente tem que fortalecer nossa religião.

Pesquisador: Nesse sentido, você vê algum tipo de preconceito voltado à pessoa com deficiência no espaço religioso?

Agogo: Ainda não, nunca vi! E se eu ver eu acho que... eu boto em cima, porque eu sou muito rude nessa parte, eu nunca quero que ninguém desfaça de ninguém.

Pesquisador: E você conhece pessoas com deficiência ou pessoa com deficiência frequentam aqui o *àsẹ*? Você lembra de alguém?

Agogo: Pessoas que tem... é uma pessoa que deu *borí*, um irmão de santo nosso que ela tem epilepsia, tem um defeito na mão, e ela deu *borí*, ela assentou santo, entendeu? Porque foi uma vida dela que pensaram na igreja, não desfazendo da igreja, não ligaram, mas a gente abraçamos, e cuidamos dela e hoje as crises dela já não tem mais.

4.2.5 Entrevista *Lẹ*

Pesquisador: É o que é deficiência de forma geral para você?

Lẹ: A deficiência que você fala é humana?

Pesquisador: Deficiência da pessoa, que pode ser física, sensorial...

Lẹ: Inclusive a gente tem até uma pessoa que tem um pouco de deficiência intelectual que, todo mundo na feitura (processo de iniciação) estava com muito medo, né! Porque era um

menino que olhava para sua cara e sorria do nada, assim. E aí o santo pediu feitura, pediu tudo e a gente apostou no santo e *Òṣoosì* realmente cumpriu com a palavra, foi um dos nomes mais bonitos, mais esperados assim, porque todo mundo ficou com muito medo e muita apreensão, porque o *Òrìṣà* absorve o que a matéria tem, né? É o elo, a ligação e então por isso a gente estava muito apreensivo. O nome de *Òṣoosì* foi muito bonito, sabe aquele negócio de dizer assim, é ele é o *Òrìṣà*, já teve casos de ele por ser deficiente também mental, pular o muro, o muro cair por cima dele e ele ficar virado (em transe) de três horas da tarde, até seis da manhã do outro dia, virado ali quase vinte e quatro horas, então eu acho que isso, em relação ao axé, não interfere muito. Porque o *Òrìṣà* é vivo, *Òrìṣà* é presente, *Òrìṣà* absorve o que é da matéria, porém *Òrìṣà* também tem que mostrar a presença viva dele.

Pesquisador: Nesse sentido, para você o que é chamado de deficiência?

Lê: A única deficiência pra mim, na verdade, o que me incomoda dentro do axé é a ignorância, é a deficiência humana que mais me incomoda, sabe? É querer ter ar de superioridade em algumas coisas, em alguns atos. Porque *Òrìṣà* é tão humilde que desce com o pé no chão, né? Então a única deficiência que pra mim tem algum problema dentro do axé é a humana (no sentido da ignorância). Porque no demais, a gente leva.

Pesquisador: E, nesse caso, você fala de uma pessoa que tem uma deficiência intelectual, partindo para a deficiência de forma geral, você acha que a deficiência impede a participação das pessoas com deficiência dentro do candomblé?

Lê: Não, acredito que não. Porque eu conheço pessoas que não andam e tem um paraplégico que eu conheço que recebe o santo (transe), que tem *dẹka* (cargos de pai de santo), que tem tudo isso, o santo fica na cadeira de rodas, dança com as mãos, com os braços, então acho que isso é o de menos para o *Òrìṣà*, né? Eu não acredito é que pegue um que não ande e quando tiver com o *Òrìṣà*, vá sair andando, porque aí é milagre, mas... no demais acho que não atrapalha não.

Pesquisador: Nesse mesmo sentido, a gente tem os *ítàn*, né? Aí eu trago, por exemplo, na minha pesquisa o *ítàn* de *Ọbàtálá* sobre a formação do homem que ele se embriaga com vinho de palma e nascem os corpos disformes, né? Alguns sem o braço, outros cegos e tal... outros saem antes da fôrnalha, né? Então como você vê o processo do *ítàn*? Eles ajudam no processo de compartilhamento de informação?

Lê: É, eu já li sobre esse *ítàn*, eu acredito que ajude. Porque a gente, como você falou, a gente não tem um alcorão, a gente não tem uma bíblia, tudo é princípio da “verbalidade” né? Então toda a história, todo o sincretismo a gente absorve um pouco e a mente da gente é o que a gente cria, né? Então se eu acredito que na época do *ítàn*, tinha essa má formação devido ao vinho de palma, devido a ele ter se embriagado e tudo, eu posso fazer essa associação também juntamente com essa época dessas histórias.

Pesquisador: E, falando um pouco mais de educação no espaço de axé, como você vê o processo de ensinamento?

Lê: Hoje em dia tá muito escasso, porque as três leis principais que são respeito, preceito e segredo, infelizmente o segredo está sendo exposto em rede social, né? Em Igrejas quando a pessoa sai da religião são expostos os fundamentos. Que é pedido para não ter exposição, então hoje em dia está mais escasso, está um negócio mais... eu mesmo o que eu ensinava antes com muita facilidade hoje em dia eu já olho para ver o porquê. Porque é minha integridade, é minha religião, entendeu?

Pesquisador: Sim, sim! Nesse sentido, na relação deficiência e *Òrìṣà*, você consegue perceber por exemplo: a gente diz que, a gente diz não, a gente ouve falar que, por exemplo algumas pessoas com deficiência são predestinadas a serem filhos de *Ọbàtálá*, né? E aí tem o *ítàn* de *Osanyin* que ele se torna um *Òrìṣà* com uma deficiência física, e aí como é que você vê essa disseminação de informação?

Lê: Eu não acredito, foi como eu expliquei, eu acredito muito no que a gente absorve no que a gente cria na mente, possa ser que tenha alguma ligação, possa ser falta de conhecimento meu, mas eu não acredito muito nessa ligação não. Porque tem a deficiência, porque nasceu sem um braço é porque ter sido do *ítàn* de *Ọbàtálá*, porque não tem uma perna é por causa de *Osanyin* e que é espevitada é por causa de *Iansã* ou porque é quietinha... eu sou de *Ọbalúwayé* parece que sou de *Oṣùn*, não tem nada a ver isso. Quero dizer na minha concepção!

Pesquisador: Acho que atingimos as perguntas da pesquisa, você traz de forma bem sucinta, bem objetiva as respostas e isso é muito bom, né? Porque você, de certa forma, com naturalidade, você vai no ponto da pesquisa que é justamente para isso, para identificar o que não é dito muitas vezes, né? Do preconceito que se tem em outros espaços religiosos, você vê

o preconceito para com as pessoas com deficiência ou eles são totalmente assegurados e inclusos?

Lç: Pelo menos no candomblé eu não vejo essa, essa... tem a empatia, tem! A gente tem os cuidados, mas o menino mesmo que eu falei com você, por não ter o juízo certinho, ele de *kèlè*⁷⁴ ele ficava de cabeça e o *kèlè* vinha para cá, já para sair (gesticula apontando para a testa), então a gente tinha esse certo cuidado, mas não existe essa... não tem distinção em quem tem deficiência e quem não tem a gente trata tudo igual. Tanto que, no candomblé, a gente aceita tudo, né? Todo mundo é muito bem-vindo, todo mundo... a gente aceita homossexual, a gente aceita todo mundo que quer se regenerar, a gente aceita os bons, os que vão ficar bons, os que podem ficar bons ou não (no sentido da saúde), é uma religião de porta aberta, não existe distinção. Na igreja, se você for homossexual, você tem que virar hétero, por que senão você não é aceito por Deus, e já na religião da gente não tem esse problema, a gente aceita da forma que o ser humano é!

Pesquisador: Maravilha, de toda forma minha irmã, muito obrigado pela sua contribuição!

Lç: Por nada espero poder ajudar!

4.2.6 Entrevista *Adjá*

Pesquisador: Eu começo a entrevista perguntando para o senhor, o que é uma pessoa com deficiência?

Adjá: Uma pessoa com deficiência... pra mim... é todo aquele que não tem condição de exercer sua humanidade com plenitude, mas são pessoas que conseguem superar a sua humanidade.

Pesquisador: Nesse sentido, como o senhor vê a deficiência dentro do candomblé?

Adjá: Eu não tenho muita... muita experiência, eu não tenho muito caso de pessoas com deficiência no candomblé, porém, todavia, é... eu acho que são pessoas que têm o seu devido respeito e têm o seu lugar, né! Tem a sua consideração, o candomblé é uma religião que abraça e abarca né... respeita as diferenças inclusive, dentro desse contexto né! De... de deficiência.

⁷⁴ Um tipo de colar pequeno, feito com miçangas de cores que representam o *Òrìṣà*, também conhecido como jóia do santo que fica no pescoço do recém iniciado durante um certo período após a feitura.

Pesquisador: Muito bom, é.... seguindo essa ideia de história, a gente tem dentro do candomblé os *ítàn* dos *òrìṣà*, e aí eu queria saber do senhor, como o senhor vê a deficiência a partir dos *ítàn*? A gente tem aquele *ítàn* de *Ọ̀bàtálá* que se embriaga no vinho da palma na criação dos homens, e aí tem o *ítàn* de que *Osanyin* se torna um deficiente físico que perde a perna, e tal, como é que o senhor vê a deficiência? Como é que o senhor traz essa interpretação dos *ítàn*?

Adjá: Ôh meu filho, eu vou dizer para você que não tem só esses aí, não param por aí, o próprio *Òsùmàrè* é visto como um dos deficientes, do reino sagrado, né! *Ọ̀balúwayé* ficou por muito tempo excluído, ou se sentiu por muito tempo excluído do meio dos outros por conta das marcas das feridas, né! E dentre outros. Eu vou dizer para você, volto a lhe falar, o problema não é a deficiência, porque a deficiência faz superar, dá o contexto, dá a condição da superação. O problema está dentro do preconceito da deficiência, né... eu mesmo tenho os meus preconceitos, básico e fato! Mas não me tira o entendimento de que o deficiente tem condição e encontra forças para superação o tempo todo.

Pesquisador: Nesse sentido, o senhor acha que deficiência impede o desenvolvimento da pessoa dentro do candomblé?

Adjá: Não, não impede não! Mas uma vez, eu volto a reafirmar a capacidade que o deficiente tem no quesito superação, eles conseguem buscar forças e se abrigar em pequenos e frágeis fios de desenvolvimento religioso e conseguem engrossar esses frágeis fios e alongar esses frágeis fios e tornar esses fios de forma tão forte, tão constante, tão... como é que eu posso dizer... tão firme que torna-se impossível quebrar. O deficiente seja ele visual, auditivo ou físico ele consegue perpassar o que é sagrado e consegue entender um pouco mais o sagrado e também o deficiente voltado a questão cognitiva, é... neuro, ele também consegue enxergar, eu acho que o *Òrìṣà* ele consegue dar um pouco mais de força, de *àṣẹ* para essas pessoas, porque quem tem todos seus os membros, quem é normal dentro de um contexto de normalidade, se entendendo né, cada um entendendo o contexto de normalidade, não tem tanta capacidade, né! Eu acho que essas pessoas são abraçadas mais pelo o *Òrìṣà*, as pessoas com deficiência são abraçadas um pouco mais pelo *Òrìṣà* e o *Òrìṣà* dá mais forças, as pessoas tem mais sabedoria, as pessoas tem mais condição de enxergar, ouvir e abraçar.

Pesquisador: Para finalizar, o senhor acha que... o senhor vê ensinamentos sobre pessoas com deficiência dentro da parte dos *ítàn* no candomblé? O senhor acha que é ensinado sobre pessoas com deficiência a partir dos *ítàn* dentro do candomblé?

Adjá: Pouco, muito pouco! É... eu acho que é uma grande fragilidade que nós temos, até porque poucos... poucos se fazem né... poucos se mostram presentes. Eu acho que isso tem que ser potencializado um pouco mais. É... *Òsùmàrè*, *Osanyin* como você traz né, o próprio *Ọbalúwayé*, eu não enxergo tanto *Ọbàtálá*, mas vejo a de *Ogiyan* com a questão da cabeça, né... do *orí* é a deficiência na cabeça, é então eles trazem na história que eles constroem para a humanidade o significado da superação, aonde o que é negativo torna-se positivo com rapidez e com segurança, é... aonde o que é frágil, torna-se forte com uma questão de lógica completamente diferente do que a gente tem por concepção do dia a dia, é... *Ogiyan* por ter a situação da cabeça ele traz tranquilidade, mas também traz a guerra, ele vem nos ensinando que a guerra é e pode ser utilizada para superação e para a conquista, porque vitória nenhuma é tão boa, tão consistente sem ter a luta, não existe a vitória sem a luta. E é isso que *Ogiyan* traz. *Osanyin*, por sua vez, traz o fortalecimento do *àşę* das ervas, a química, essa parte do... “alquimismo” com... superando toda e qualquer deficiência física que ele tenha, não existe outro mestre das folhas, mas é... poderoso que o próprio *Osanyin* né... apesar dele dividir com os outros *òrìşà* o conhecimento das folhas. *Òsùmàrè*, por não ter pernas e braços, traz com ele a fartura e traz com ele a nobreza, a riqueza, mas para quem quiser alcançar a riqueza de *Òsùmàrè*, o ouro né... a nobreza de *Òsùmàrè* vai ter que passar primeiro pelos golpes da cabeça da serpente. Trazendo para gente, mais uma vez, que nada é muito fácil de ser conquistado, *Òsùmàrè*, entre todos, é um dos *Òrìşà* que eu mais admiro em relação a essa força, porque para além dele ser um dos mais belos *Òrìşà* e *Vodun* do culto *Jeje* e *Nagô*, ele... não se coloca em momento nenhum como coitado por não ter pernas e braços, ele vai e faz, ele executa a missão dele, ele não para nem para pensar na deficiência que ele tem, ele simplesmente entende a missão dele e executa sem ter... nenhum tipo de lamúria né... ele não é melindroso, ele não se coloca como vítima ou como coitado em nenhum dos momentos é... *Òsùmàrè* para mim é um bom exemplo da superação da deficiência.

Pesquisador: O senhor falou aí que participação ainda é pouca, tanto da pessoa com deficiência, quanto é pouco o processo de ensino pela ausência, é... o que o senhor acha que impede a participação das pessoas com deficiência de estarem mais presentes no candomblé?

Adjá: O candomblé é uma religião aonde as suas cerimônias, para além dos cantos e rezas, é... traz muito forte o contexto da dança, né! Talvez isso seja um fator que impeça a aproximação um pouco mais das... da condição do deficiente físico por assim dizer, mas é... errôneo pensar que quem é de candomblé não pode ser deficiente, quem é de candomblé supera, quem é de candomblé não desiste, quem é de candomblé resiste e persiste, da mesma forma que

todas as pessoas que traz qualquer tipo de deficiência. Então eu acho que tem que ser um pouco mais propagado, aberto! As pessoas têm que quebrar seus preconceitos e tem que se permitir e permitir que os deficientes mostrem o tamanho da potencialidade que ele tem.

Pesquisador: *Adjá*, só para finalizar, eu queria agradecer ao senhor e aí dizer que foi muito boa a sua colaboração e, ao final de todo o processo, a ideia é trazer esse arquivo junto com a conclusão da pesquisa para deixar também como uma memória da casa, tá? De toda forma sua benção? *Musaleji*⁷⁵?

Adjá: *Musalele*⁷⁶ e que *Oşaàlá* abençoe.

4.2.7 Entrevista *Gan*

Pesquisador: Conte-me um pouco sobre candomblé e deficiência...

Gan: É... o que eu compreendo de candomblé, ao longo disso que a gente veio passando, é primeiramente que, para *Òrìṣà*, não existem limitações, principalmente limitações físicas né... o que a gente entende como deficiência, como empecilhos, os *Òrìṣà* conseguem trazer superações e que, muitas vezes, nem a ciência vai conseguir explicar, porque um corpo, ele é limitado, muitas vezes, no seu dia a dia, mas quando incorporado ele consegue superar coisas que, no dia a dia, ele não faz. Então assim, os *Òrìṣà* conseguem nos mostrar que nós podemos sempre ir além daquilo que a gente acreditava ser possível, então a fé dentro do candomblé, ela modifica tudo que aparentemente poderia ser é... dificultoso, né... impossível, e é isso, para o candomblé, a gente não vê muito essa palavra do impossível, as coisas elas tornam-se possível baseada na fé de cada um. E aí vai muito da vivência e da presença, por mais que hoje candomblé esteja em livros, esteja na internet, só a vivência e só a presença de candomblé é que faz com que as pessoas consigam entender as suas potencialidades dentro do candomblé, não adianta ela ler muito, escrever muito ou assistir, você precisa vivenciar, aí você vai entender realmente o que é candomblé.

Pesquisador: É... eu queria que a senhora falasse um pouco, o que é uma pessoa com deficiência para a senhora?

Gan: Deficiência para mim, são limitações... independentemente de ser físicas ou mentais elas são pessoas com limitações. Então, existem vários os tipos de deficiência, né! Elas

⁷⁵ Forma de pedir benção na nossa família.

⁷⁶ Resposta para o pedido de benção.

podem ser físicas, elas podem ser cognitivas, então é algum tipo de limitação que as pessoas possuem.

Pesquisador: Certo, como é que a senhora vê as pessoas com deficiência no candomblé?

Gan: Eu vejo como aquela pessoa que consegue se mostrar, muitas vezes, maiores do que as pessoas que não possuem deficiências tão visíveis, porque eu acho que todo mundo tem algum tipo de limitação, mas assim... as pessoas que tem deficiência, principalmente as físicas elas conseguem mostrar para todas as outras a verdadeira essência do *Òrìṣà*, né... como é que ela consegue dançar, tocar, estar presente, se locomover... trabalhando essas limitações muitas vezes bem melhor do que quem não tem esse tipo de deficiência. Então a deficiência para mim não é... no candomblé, não é algo ruim ou algo que impeça ela de viver a sua vida de *àṣẹ*, mas algo que fortalece cada vez mais a sua essência.

Pesquisador: É... e como a senhora vê a deficiência a partir dos *ítàn*? Porque a gente tem *ítàn* dos *Òrìṣà* que falam, por exemplo, *Osanyin* que se tornou deficiente físico, *Ọbàtálá* que na sua embriaguez com vinho de palma, né! Cria corpos que são disformes e tal, e aí como a senhora vê isso a partir dos *ítàn*, a deficiência a partir dos *ítàn*? Como a senhora interpreta?

Gan: Os *ítàn* nos trazem a deficiência como quebra de paradigma, o que naquela sociedade poderia ser algo ruim, né... algo capaz até de se descartar aquela pessoa pela sua deficiência, eles nos mostram que se tornam grandes pessoas, grandes potências dentro daquela sociedade, a partir da sua deficiência, porque o primeiro olhar que se tem para a pessoa que não tem uma perna, para outras que não tem um braço é que não vão conseguir viver plenamente a sua sociedade, a sua vida social, a sua cidadania. E aí vem os *ítàn* e nos mostra que aquelas pessoas se tornam grandes dentro da sua sociedade né! O grande senhor da sabedoria das folhas, está sem uma perna, mas quanto poder *Osanyin* tem perante a todos os outros *Òrìṣà* sendo detentor da sabedoria de todas as folhas, então todos os *Òrìṣà* precisam recorrer a ele para poder saber da sua própria folha, e aí ele mostra né... o poder que se tem dentro dessa deficiência. *Òsùmàrè*, que aparentemente se mostra enquanto deficiente, sendo aquele lindo maravilhoso e por ter essa questão de ser cobra também mostra que seria desprezado, isso mostra o quanto grandioso é para a nação *Vodun*, né! Para a nação *Jeje*, o rei da nação dentro da sua grandeza. *Ọbalúwayé* que é todo discriminado, todo desprezado pelas suas chagas e é então o senhor de todas as doenças, o senhor que levando a doença traz a saúde. Então, se os *ítàn* trazem para a

gente que o que para a sociedade é visto como ruim, é... o sagrado torna ele grande potência e necessária a sociedade.

Pesquisador: Muito bom! É... nesse sentido, a senhora acha que a deficiência impede a participação da pessoa dentro do candomblé?

Gan: De maneira nenhuma! As pessoas por... quando apresentam um tipo de limitação física ela descobre outras potencialidades que elas têm, e o candomblé possibilita isso, não existe destinação para aquele que vai só cantar, só dançar, só tocar, por mais que tenham os cargos⁷⁷ dentro do candomblé, mas com... a deficiência faz com que a pessoas descubram dentro da magia que é o candomblé, da grande coisa né... vasto que... é o seu lugar, não existe... não há... não ter lugar para uma pessoa dentro do candomblé, a deficiência tira um lugar, mas abre porta para vários outros lugares. O candomblé, ela é uma religião aberta, principalmente para as pessoas que possuem deficiências.

Pesquisador: É... e sobre o que é ensinado, né... dentro do candomblé, como é que a senhora vê? A senhora percebe que é ensinado sobre pessoas com deficiência a partir dos *ítàn*? E como é que a senhora vê esse processo de ensino sobre a deficiência a partir dos *ítàn*?

Gan: No geral, o candomblé não... prepara pessoas para tratar as outras pessoas que possuem deficiência, os *ítàn* eles conseguem passar toda a grandeza do *Òrìṣà*, mas não há comparação com o dia a dia, sabe... com as pessoas que têm as deficiências no dia a dia, com aquele que está do nosso lado, a gente precisa sempre do auxílio de um mais velho, de uma pessoa com esse olhar de que esse *Osanyin* pode ser alguém que está do seu lado no seu dia a dia, né... esse *Obalúwayé* pode ser alguém que estar no seu lado no dia a dia. Então, só ler os *ítàn* em si e não tentar enxergar a vivência da casa, o seu dia a dia da casa, é... não vai fazer com que as pessoas entendam a responsabilidade e o prazer imenso que tem em cuidar de pessoas diferentes, e, nessas suas diferenças, vão as deficiências também, então a gente precisa trazer esse olhar também. Ampliar o olhar da leitura do *ítàn*, do saber oral para nossa vivência do dia a dia, né... para aquele que está mais próximo ainda da gente.

Pesquisador: Na sua caminhada de *àṣẹ*, a senhora presenciou ou vivenciou a presença da pessoa com deficiência dentro do candomblé?

⁷⁷ Função ou nomeação específica dada pelo *Òrìṣà*, através do *babalòriṣá* para membros da religião, que lhes responsabiliza por tal ato durante as cerimônias ou ritos.

Gan: Poucas vezes, poucas vezes eu estive presença em casas que tinha pessoas com deficiência, uma das pessoas que mais me marcaram... que era uma senhora de *Nàná*⁷⁸ e que ela tinha uma perna...o pé dela né... que era virado o tempo todo, mas todas as vezes que *Nàná* “panhava”⁷⁹ ela o pé dela ficava direitinho, tinha um *hùn*⁸⁰ lindo de *Nàná* e as pessoas ficavam... impactadas com aquela cena porque as pessoas conheciam essa senhora do dia a dia, saber que não era fingimento ter aquele pé todo... ela andava com a lateral do pé no chão e todas as vezes que *Nàná* “panhava” ela ia... a planta do pé dela ia para o chão e tinha um *hùn* muito lindo e todo mundo sempre ficou impactado com isso e a gente não tentava explicar... era entender mesmo que é a presença do *Òrìṣà* e enfim!

Pesquisador: (Em meio a arrepios continuei...) E a senhora... nesse sentido... eu queria só finalizar com a senhora, na verdade, pensando é... a senhora teve esse contato e como é que a senhora via a participação dela dentro do candomblé? A senhora chegou a vivenciar ou estar presente para perceber como era a participação dela dentro do candomblé?

Gan: Participei pouco, mas eu via que ela não tinha limitações nenhuma, participava da roça (terreiro) como todo mundo, ajudava nos afazeres, na limpeza, no dia a dia da roça, ia para o *ṣirè*⁸¹ fazer roda como todo mundo, não tinha essa... é... separação, é porque tem uma certa deficiência no pé, não vai andar, não vai fazer as coisas, ela fazia como todo mundo e ela fazia questão sempre de ser assim, né... de participar de atuar junto com todos.

Pesquisador: *Gan*, de toda forma eu agradeço muito a contribuição da senhora, esse depoimento me deixou até emocionado na verdade, e agradecer, agradecer mesmo, pedir sua bênção, e acredito que no final vou trazer o material, a conclusão do material para deixar como arquivo aqui da roça, para ficar até como registro nosso mesmo.

Gan: Que todos os *Òrìṣà* lhe abençoem, continuem sempre abrindo sua mente para essa valorização da nossa ancestralidade, que ela é bastante positiva e que você venha a ensinar outros com isso sempre!

⁷⁸ No Brasil escrevemos Nanã, *Òrìṣà* que tem como principal elemento a lama que originou e modelou os corpos na formação do ser humano.

⁷⁹ Terminologia utilizada para se referenciar ao processo de incorporação ou transe pelo *Òrìṣà*.

⁸⁰ No iorubá dança é *ijò*. Porém aqui chamamos de rún, que é a dança do *Òrìṣà*

⁸¹ Aqui chamamos de Xirê. Momento da dança em que aqueles que incorporam o *Òrìṣà* dançam em círculo.

5 A ORALIDADE ENCAMINHA NOVOS RUMOS...

Ao iniciar estas considerações, quero aqui dizer que não devemos ter a prepotência de que toda conclusão é única ou assertiva ao ponto de desconsiderar novos olhares sobre os dados aqui esboçados. Ao trabalhar com a oralidade, nos remetemos a um olhar mais sensível e afetuoso sobre cada palavra lançada.

Portanto, o desafio continua exposto, pois a complexidade religiosa contida no *candomblé* nos conduz a uma infinita possibilidade de novas argumentações e objetos a serem analisados, a Oralidade, para mim, continua por ser o caminho mais eficiente para a condução das produções que tratam os elementos religiosos do *candomblé*, pois ela antecede todos os processos de escritas da humanidade.

No condizente à pesquisa aqui exposta, pudemos constatar que o *Ítàn* é muito utilizado para o compartilhar de conhecimentos referentes ao *candomblé* das famílias Ilê Axé Torrundê Ajagun e Ilê Axé Torrun Gunan, porém não se torna o único caminho e garante os ensinamentos religiosos da família, pois a vivência religiosa, na prática, é muito mais valorosa e prestigiada.

Quanto à conceituação e concepções acerca das pessoas que têm deficiência, foram verificadas a forte influência, ainda presente do modelo médico, na qual obtivemos conceitos biologicistas e que reduzem a pessoa a sua condição de deficiência. Entretanto, podemos verificar olhares e falas mais sensíveis, que percebem a importância do outro pela sua essência, valorizando o ser humano e respeitando a diferença. Daqui pode surgir uma proposta de intervenção, a partir de oficinas, formações ou seminários em terreiros de *candomblé*, para discutirmos sobre a conceituação da deficiência, na tentativa de compreender a deficiência para além do modelo médico, adentrando e dando ênfase à dimensão sociocultural.

Sobre a participação das pessoas com deficiência, as falas foram hegemônicas em afirmar que todos têm o direito de participar livremente, pois o *candomblé* é uma religião que não irá excluir qualquer pessoa, independentemente da sua condição física, sensorial, intelectual, de gênero, raça/etnia, entre outros, pois o *Òrìṣà* não se limita a estas características ou rotulações que estigmatizam o ser humano na tentativa de limitar suas ações e que podem ou não determinar o lugar de cada um na sociedade.

Contudo, ainda temos o desafio de ampliar os olhares para garantir um ambiente acessível, pois os *candomblés* da Bahia, historicamente, sempre foram rejeitados e até caçados, na intenção de extinguir esta prática religiosa tão carregada de cultura que não foi aceita por muito tempo, o que explica a localização de maior parte dos terreiros. Nos dias atuais, o *candomblé* ainda sofre represálias de religiosos preconceituosos de origem neopentecostais, fazendo com que pessoas, com ou sem deficiência, não se sintam atraído pelo contexto religioso do *candomblé*.

Portanto, ainda ficam algumas questões, o que pensam os terreiros que precederam as famílias do Ilê Axé Torrundê Ajagun e Ilê Axé Torrun Gunan sobre a conceituação, presença e participação de pessoas com deficiência em seus *candomblés*? Será que eles utilizam o *ítàn* para garantir a transmissão do conhecimento para os novos adeptos? E, na Nigéria, como funciona a contextualização do *ítàn*? Como são vistas as pessoas com deficiência na família que antecedeu a primeira família da árvore genealógica do Ilê Axé Torrun Gunan?

Estas considerações finais se configuram como momento introdutório para a(s) próxima(s) produção (ões) que buscará(ão) compreender mais sobre a participação de pessoas com deficiência no *candomblé* e como a oralidade fundamenta e fortalece os processos educacionais

inerentes a essa complexa religião, que não se prende a elementos escritos para sua sobrevivência, ressaltando a importância da memória, da experiência e da vivência como fatores fundamentais.

REFERENCIAS

ARANHA, Maria Salete Fábio. **Paradigmas da relação da sociedade com as pessoas com deficiência.** Revista do Ministério Público do Trabalho, Ano XI, no. 21, março, 2001, pp. 160-173.

BÂ, Hampâté. **As características da cultura tradicional africana, suas múltiplas facetas, aoralidade, mitologia, religiosidade e formas de expressão** - In Introdução à Cultura Africana. Lisboa:Edições 70, 1977.

_____. **A tradição Viva**, Ki-Zerbo, Joseph (editor). **História Geral da África.** Vol I. 2 ed. rev. Brasília; UNESCO, 2010.

BENISTE, J. **As águas de Oxalá.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

_____. José. **Mitos Yorubás: o outro lado do conhecimento** / José Beniste; ilustrações do próprio autor. 8ª ed. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2016.

BRASIL. **Direito à educação: subsídios para a gestão dos sistemas educacionais. Orientações gerais e marcos legais.** Brasília: 2004. 353 p. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/pet/192-secretarias-112877938/seesp-esducacao-especial-2091755988/12650-direito-a-educacao-subsidios-para-a-gestao-dos-sistemas-educacionais>. Acessado em 08 dez. 2019.

BREDA, Fernanda. C. EUCLYDES, Ricardo F. PEREIRA, Carmen S. TORRES Robledo de A. CARNEIRO Paulo L. S. SARMENTO José L. R. FILHO, Rodolpho de A. T. MOITA, Antonia K. F. **Endogamia e Limite de Seleção em Populações Seleccionadas Obtidas por Simulação.** R. Bras. Zootec., v.33, n.6, p.2017-2025, 2004 (Supl. 2). Disponível em: <https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwj58IS7ib3nAhUwIbkGHW0ZAFMQFjAAegQIAhAB&url=http%3A%2F%2Fwww.scielo.br%2Fpdf%2Frbz%2Fv33n6s2%2F23306.pdf&usg=AOvVaw2GvO3fnsuFjGm6U2QMXtr7>. (Acessado em 25 out. 2019).

CÂMARA, Rosana Hoffman. **Análise de conteúdo: da teoria à prática em pesquisas sociais aplicadas às organizações.** Gerais: Revista Interinstitucional de Psicologia, 6 (2), jul - dez, 2013,179-191. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/gerais/v6n2/v6n2a03.pdf>(Acessado em: 21 de fevereiro de 2019).

CANON EOS, Rebel. **T5i DSLR.** Câmera, lentes utilizadas 50mm e 18-55mm.

CARVALHO, Alfredo Roberto de. **Inclusão e as pessoas com deficiência: uma análise na perspectiva crítica** / Alfredo Roberto de Carvalho. – Cascavel, PR. [s.n] 2009. Disponível em: <http://tede.unioeste.br/handle/tede/904?mode=full> (Acessado em 20 de janeiro de 2010).

CASTLHO, Lisa Earl. **Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia** / Lisa Earl Castilho. Salvador: EDUFBA, 2010.

DINIZ, Debora; BARBOSA, Livia; SANTOS, Wederson Rufino dos. **Deficiência, direitos humanos e justiça.** *Sur, Revista Internacional de Direitos Humanos.* [online]. 2009, vol.6, n.11, pp.64-77. ISSN 1806-6445. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2007000300020>.

ELIAS, N.; SCOTSON, J. L. **Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma comunidade.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2000. Revista *entreideias: educação, cultura e sociedade*. N.2 (jul/dez. 2012)- Salvador: Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Educação, 2012- v.: il.

FOUCAULT, Michel. **História da Loucura na Idade Clássica.** Coleção Estudos Dirigida por J. Guinsburg Equipe de realização — Tradução: José Teixeira Coelho Netto; Revisão do texto: Antonio de Pádua Danesi; Revisão de provas: Aníbal Mari, José Bonifácio Caldas, Plínio Martins Filho e Vera Lúcia B. Bolognani; Produção: Plínio Martins Filho. Ed. Perspectiva. São Paulo — Brasil. 1978.

FRANÇA, Tiago Henrique. **A normalidade: uma breve introdução à história social da deficiência.** *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais* Vol. 6 Nº 11, Julho de 2014 © 2014 by RBHCS. Disponível em: <https://www.rbhcs.com/rbhcs/article/download/205/199>. (Acessado: 10 de janeiro de 2019)

GALVÃO, Renata. **Violência e preconceito: a perseguição aos albinos na África do Sul.** *Opera Mundi*, 2013. Disponível em: <https://operamundi.uol.com.br/ociedade/29322/violencia-e-preconceito-a-perseguido-aos-albinos-na-afrika-do-sul>. (Acessado: 21 de outubro de 2018).

GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada.* 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

HALL, Michel M. **O direito à memória: Patrimônio histórico e cidadania.** In: São Paulo (cidade). Secretaria Municipal de Cultura. Departamento de Patrimônio Histórico. São Paulo. DPH, 1992. Disponível em: http://www2.fct.unesp.br/docentes/geo/necio_turra/PPGG%20-%20PESQUISA%20QUALI%20PARA%20GEOGRAFIA/Hist%20F3ria%20Oral_Os%20Riscos%20Da%20Inoc%20E%20Ancia.pdf. (acessado em 21 de fevereiro de 2019).

KI-ZERBO, Joseph. **Historia Geral da África, I: Metodologia e pré-história da África /** editado por Joseph Ki-Zerbo. – 2 ed. rev. – Brasília: UNESCO 2010.

LARAIA, Maria Ivone Fortunato. **A pessoa com deficiência e o direito ao trabalho.** Dissertação de Mestrado em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo, 2009. Disponível em: <https://tede.pucsp.br/bitstream/handle/.../1/Maria%20Ivone%20Fortunato%20Laraia.pdf>

LUZ, Narcimária Correia do Patrocínio; LUZ, Marco Aurélio. **Pensamento Insurgente, direito à alteridade, educação e comunicação.** – Salvador-BA: EDUFBA, 2018.

LUZ, Marco Aurélio. **Agadá: dinâmica da civilização africano-brasileira.** 4ª ed. – Salvador: EDUFBA, 2017.

KILEUY, Odé. OXAGUIÃ, Vera. In _____ BARROS, Marcelo. *O candomblé bem explicado (Nações Bantu, Iorubá e Fon).* Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

MACHADO, Vanda. **Àqueles que têm na pele a cor da noite: ensinâncias e aprendizagens com o pensamento africano recriado na diáspora** / Vanda Machado. – Salvador : V. Machado, 2006. Tese (doutorado) – Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Educação. Programa de Pós-graduação em Educação.

MAFFESOLI, Michel. O conhecimento comum – compêndio de sociologia compreensiva. Tradução de Aluizio Ramos Trinta. São Paulo: Editora brasiliense, 1988.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **História oral na América Latina**. ALBERTI, V., FERNANDES, TM., and FERREIRA, MM., orgs. História oral: desafios para o século XXI [online]. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2000. 204p. ISBN 85-85676-84-1. Available from SciELO Books. Disponível em: <http://books.scielo.org/id/2k2mb/pdf/ferreira-9788575412879-04.pdf> (Acessado em: 21 de fevereiro de 2019).

_____. **História oral: como fazer, como pensar**. São Paulo: Contexto, 2007.

MINAYO, Maria Cecília. **Pesquisa Social : teoria, método e criatividade** / Suely Ferreira Deslandes, Romeu Gomes; Maria Cecília Minayo (organizadora). 28 ed. – Petropolis, RJ: Vozes, 2009.

MUNANGA, Kabengele. UMA ABORDAGEM CONCEITUAL DAS NOÇÕES DE RACA, RACISMO, IDENTIDADE E ETNIA. Palestra proferida no 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação-PENESB-RJ, 05/11/03. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/04/Uma-abordagem-conceitual-das-nocoes-de-raca-racismo-identidade-e-etnia.pdf> (acessado em: 20 de agosto de 2019).

OLIVEIRA, Eduardo David. **Africanidades na educação**. EDUCAÇÃO EM DEBATE. Ano 25. V 2 - N°. 46 – 2003. Disponível em: http://www.repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/15179/3/2003_art_edoliveira.pdf. (Acessado em 15 dez. 2019).

_____. **Filosofia da ancestralidade: Corpo de mito na filosofia da educação brasileira** / Eduardo David Oliveira. – Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007.

PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral diferente. Projeto História, São Paulo, n. 14, p. 25-39, fev. 1997.

PÓVOAS, Ruy do Carmo. **Itan dos mais-velhos: (contos)** / Ruy do Carmo Póvoas. – 2. ed. – Ilhéus, Ba : Editus, 2004. 182f. : il.

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

SANTOS. Admilson. **Representação Social de Esportes sob a Ótica de Pessoas Cegas**. Tese de Doutorado apresentado a Universidade Federal da Bahia, 2004. Disponível em: www.diaadiaeducacao.pr.gov.br.

SANTOS, André Augusto de Oliveira. A Orquestra Sacra Afro-brasileira. São Paulo: Museu Afro Brasil, 2015. Disponível em: [<http://www.museuafrobrasil.org.br/docs/default-source/publica%C3%A7%C3%B5es/a-orquestra-sacra-afro-brasileira.pdf?sfvrsn=0>]. Acesso: 19 de janeiro de 2020.

SANTOS, Rodrigo de Almeida dos. **Baraperspectivismo contra logocentrismo ou o trágico no prelúdio de uma filosofia da diáspora africana** / Rodrigo de Almeida dos Santos. -- Rio

de Janeiro,

2014. Disponível em: https://filosofiaafricana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/barapersp_ativismo_contra_logocentrismo_-_rodrigo_de_almeida_dos_santos.pdf (acessado em 15 de outubro de 2018).

SASSAKI, Romeu Kazumi, **Como chamar as pessoas que têm deficiência?** Vida Independente: história, movimento, liderança, conceito, filosofia e fundamentos. São Paulo: RNR, 2003, p. 12-16. Disponível em: https://moodle.unesp.br/ava/pluginfile.php/110150/mod_folder/content/0/Como_chamar_as_pessoas_que_tem_deficiencia.pdf%3Fforcedownload%3D1+%&cd=2&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br (acessado em 17 de julho de 2018).

SODRÉ, Muniz. **Diversidade e diferença**. Revista Científica de Información y Comunicación Número 3, (2006), Sevilla.

SOTERO, Edilza Correia. **NEGROS NO ENSINO SUPERIOR: Trajetórias e Expectativas de Estudantes de Administração Beneficiados por Políticas de Ações Afirmativas (ProUni e Cotas) em Salvador**, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-12032010-124322/publico/EDILZA_CORREIA_SOTERO.pdf (acessado em 05 de março de 2020).

STRELHOW, Thyeles Moratti Precilio Borcarte. **A DEFICIÊNCIA E SUAS CONCEPÇÕES NO CRISTIANISMO: PERCEPÇÕES E INFLUÊNCIAS NO ENSINO RELIGIOSO**, III Congresso Nacional de Educação, Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri- UFVJM, Diamantina Minas Gerais, 2015, Disponível em: http://www.editorarealize.com.br/revistas/conedu/trabalhos/TRABALHO_EV056_MD1_SA7_ID11679_15082016180817.pdf, (acessado em 05 de março de 2020).

_____. **As influências conceituais do cristianismo sobre a deficiência: o papel do Ensino Religioso na construção de sujeitos de direitos**, Universidade Federal de Santa Maria Revista Educação Especial | v. 31 | n. 61 | p. 275-284 | abr./jun. Santa Maria –RS. 2018, Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/educacaoespecial>, (acessado em 05 de março de 2020).

TALAMONI, ACB. **O programa da descrição densa**. In: Os nervos e os ossos do ofício: uma análise etnológica da aula de Anatomia [online]. São Paulo: Editora UNESP, 2014, pp. 53-66. ISBN 978-8568334-43-0. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>. (acessado em 10 de novembro de 2018).

VOLDMAN, Danièle. **Usos & Abusos da História Oral**/Janaina Amado e Marieta de Moraes Ferreira, coordenadoras. – 8 ed. – Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. Não paginado.

WAISELFISZ, Julio Jacobo. **Mapa da violência 2010: Anatomia dos Homicídios no Brasil**, Instituto Sangari, São Paulo, SP, 2010. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/is000008.pdf>, (acessado em 05 de março de 2020).

GLOSSÁRIO

Agere - Ritmo entoado pelos atabaques muito utilizado nos ritos de *Òṣoosì*

Aiyé – Espaço ocupado pelos seres terrenos ao qual conhecemos por terra.

Alabè - *ògán* responsável pelos toques do atabaque.

Apo-iwa – Saco da criação.

Àṣe - no português Axé, que representa a força da natureza, alguns utilizam a frase sou de axé ou estou no axé para confirmar que é de alguma religião de matriz afro-brasileira.

Bàbá – Forma suprimida de *babalòriṣá*, o mesmo que pai.

Bàbáláwo – responsável pelos processos divinatórios, sacerdote de Orunmilá *òriṣà* da adivinhação

Babalòriṣá – Apresentado na forma escrita do português como Babalorixá, é conhecido como pai de santo.

Barco - Denominação dada a pessoa ou grupo iniciado no candomblé

Borí - É um rito realizada dentro do culto para adoração e fortalecimento da cabeça (*orí*).

Dáadaa – Rei deposto pelo próprio irmão, *Ṣàngó*, que lhe roubou a coroa.

Dẹka - Cargo dado ao iniciado que recebe o *Òriṣà* e tem como destino se tornar *Babalòriṣá*. O *dẹka* só é entregue após a obrigação de sete anos

Dijina – Nome africano dado aos iniciados no candomblé

Ègbón – iniciados que já tem 7 anos ou mais de obrigação

Èkejì – Em português chamamos *ekedi*, pessoa do sexo feminino iniciada e que não recebe o *Òriṣà* ou demais entidades, responsável por cuidar do *Òriṣà*, e entre várias outras funções.

Eṣú – aquele *òriṣà* responsável pela comunicação, sexualidade e que come primeiro, em todos os processos religiosos do candomblé primeiro se oferta a *Eṣú* para depois prosseguir com o restante do ritual.

Famo – Terceiro na ordem de nascimento religioso, antes do *famo* estão a (o) *dofona* (o) e a (o) *dofonitinha* (o), primeiro e segundo respectivamente

Funfun – branco.

Hùn - No *iorubá* dança é *ijò*. Porém aqui chamamos de *rún*, que é a dança do *Òriṣà*

Igi-ope – palmeira que produz uma espécie de vinho branco.

Ikú - *Òriṣà* que representa a morte.

Ìtàn – Histórias ou contos africanos que envolvem os *òriṣà*.

Ìyá – mãe.

Ìyá kékerè - mãe pequena, uma analogia a madrinha, que participa no ritual de iniciação.

Ìyába – Nome utilizado para se referir aos *Òrìṣà* de energia feminina.

Ìyáloriṣás- Mãe de santo, responsável pela iniciação de adeptos na religião.

Ìyàwó - (iniciados novos)

Iyemanjá Ogunté – Qualidade de *Iyemanjá* que se destaca em guerras.

Jeje- termo usado tempos atrás para denominar os estrangeiros. *Jeje* ou Daomeanos são de uma nação que habitaram o antigo Daomé, atualmente região do Togo, Gana e Benin.

Lògún Èdè – *Òrìṣà* que representa a jovialidade, em África é conhecido por ser um guerreiro detentor de vários mistérios, e em alguns lugares o respeito a esta divindade chega ao ponto de seu nome não poder ser pronunciado.

Mo dupẹ - Eu agradeço

Nagô – Terminologia direcionada a um dos maiores grupos étnicos que dominavam a língua *yorùbá*, radicados na região da República do Benin antigo Daomé, República do Togo e da região sudoeste da Nigéria.

Nàná - No Brasil escrevemos Nanã, *Òrìṣà* que tem como principal elemento a lama que originou e modelou os corpos na formação do ser humano.

Ọbalúwayé – No português *Obaluaiyê*, *Òrìṣà* que representa a cura das doenças, alguns afirma ser ele a versão mais jovem de Omolú.

Ọbàtálá - *Òrìṣà* supremo da família funfun (que veste branco)

Odùdùwa – *Òrìṣà* supremo que compõem a família dos funfun, e que segundo Luz (2013) representa a energia feminina.

Odún ejé- Obrigação de sete anos realizada para se consagrar um *ègbón*, ou seja, quando se alcança o reconhecimento de pessoa, a qual se espera ter alto grau de responsabilidade e sabedoria.

Ògán – Em português escrevemos ogan, que é a pessoa de sexo masculino iniciado que não recebe o *Òrìṣà* ou demais entidades, popularmente é visto como uma espécie de zelador que toca, canta e auxilia as *Èkejì* quando os *Ìyàwó* (iniciados novos) e *Ègbón* (iniciados que já tem 7 anos ou mais de obrigação) que estão em transe.

Ogiyan – No Brasil chamado de Oxaguian

Olodumarè - *Òrìṣà* supremo, ele está acima de todos os *Òrìṣà*, o equivalente a Deus numa concepção católica.

Omi-ero – água de caracóis.

Omolú – *Òrìṣà* visto como senhor da cura, que veste palha.

Oríkì - A palavra *Oríkì*, é formada por duas palavras, *Orí* = Cabeça e *Ki* = Louvar / saudar. Então *Oríkì* significa, saudar ou louvar a algo que estamos nos referindo.

Òrìṣà – Energia da natureza, divindade cultuada pelos adeptos do candomblé.

Orukọ - Nome em iorubá dado aqueles iniciados para a religião.

Orumílá – *Òrìṣà* da profecia ou adivinhação.

Òrun – Espaço onde vivem os *òrìṣà*, popularmente conhecido como céu.

Oṣaàlá - *Oriṣá* supremo da família funfun (que veste branco), também conhecido na escrita por Oxalá, apresentado por Luz (2013) como representação da energia masculina.

Osanyin - Conhecido na forma escrita no Brasil por Ossain. É o *oriṣá* responsável pelas folhas, muito ligado ao curandeirismo.

Òṣoosì – *Òrìṣà* caracterizado pelo dom da caça, aqui chamamos de Oxóssi.

Òsùmàrè - *Òrìṣà* que no Brasil chamamos de Oxumarê, simbolizado pelo arco-íris e pela cobra, É visto como um rei de Daomé.

Oṣùn - *Òrìṣà* que representa uma energia feminina, responsável pela fertilidade e geralmente cultuada em águas doces (rios, lagoas, cachoeiras...)

Panhava - Terminologia utilizada para se referenciar ao processo de incorporação ou transe pelo *Òrìṣà*.

Quartos de santo - Local onde ficam os assentamentos dos *Òrìṣà* e os adeptos são iniciados.

Salvar a casa - ato em que os adeptos encostam a cabeça no chão próximos para reverenciar pontos de energia do terreiro, a exemplo na porta do terreiro, nos atabaques, nas cadeiras de cargo entre outros.

Vodun - Nome dado ao ancestral de origem *Fon* que também é chamado de *Òrìṣà* no sincretismo.