

PROCESSOS EDUCATIVOS NO PRIMEIRO TERREIRO DE CANDOMBLÉ DE SANTA MARIA - RS

Micaela Severo da Fonseca Jessof¹

Leonice Aparecida de Fatima Alves Pereira Mourad²

RESUMO

O artigo é resultado de uma pesquisa ação que objetiva olhar para os processos educativos que ocorrem no Templo de Candomblé de culto à *Òrìṣà* referida como *Ílé àṣẹ̀ iyá omin òrun*, popularmente chamada de *Egbé Oṣun*, liderada pela *Ìyá Olòrìṣà Silvia de Oṣun*, mulher negra, mãe e periférica. O Candomblé de tradição Ketu, como é referido aqui na diáspora, descende dos povos *Yorùbás*, na atual Nigéria. Como processos educativos compreendemos práticas que colaboram na formação do sujeito em sociedade que ocorrem pela educação formal, pela educação informal e pela educação não-formal. Os processos educativos de uma comunidade de culto de matriz *afrikana* são práticas circulares que partem de uma percepção de mundo própria. Essa pesquisa utilizou-se da metodologia da investigação bibliográfica, registro em diário de campo, também foi utilizado o registro documental de uma carta disponibilizada pela *Ìyá Olòrìṣà Silvia de Oṣun*, com ênfase na observação direta participante sistemática e observação direta participante assistemática.

Palavras chave: educação, candomblé, cultura afro-brasileira.

ABSTRACT

The article is the result of an action research that aims to look at the educational processes that occur in the Temple of Candomblé of worship of *Òrìṣà* referred to as *Ílé àṣẹ̀ iyá omin òrun*, popularly called *Egbé Oṣun*, led by *Ìyá Olòrìṣà Silvia de Oṣun*, a black woman, mother and peripheral. The Candomblé of Ketu tradition, as it is referred to here in the diaspora, descends from the *Yorùbá* people, in the present Nigeria. As educational processes we understand practices that collaborate in the formation of the subject in society that occur through formal education, informal education and non-formal education. The educational processes of an *African* cult community are circular practices that begin from a perception of the world itself. This research used the methodology of bibliographic research, field diary registration and the documentary register of a letter written by *Ìyá Olòrìṣà Silvia de Oṣun*, with emphasis on direct systematic participant observation and unsystematic direct participant observation.

Keywords: education, candomblé, african brazilian culture.

¹ Acadêmica do curso de Licenciatura em Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Maria - RS (UFSM).

² Profa Dra. Docente do curso de Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Maria - RS (UFSM)

INTRODUÇÃO

O presente trabalho apresenta uma discussão acerca dos processos educativos e os diálogos estabelecidos no primeiro Templo de Candomblé de culto à *Òrìṣà* localizado na cidade de Santa Maria, interior do Rio Grande do Sul. Como são os processos educativos em um espaço de memória e preservação da cultura afro-brasileira em diálogo entre espaços de educação formal e não formal e reflexões sobre as contribuições que espaços não formais podem dar na formação da educação formal, pensando nesses processos educativos como processos a caminharem juntos.

O trabalho justifica-se a partir da importância de compreender que muitas histórias ainda estão invisibilizadas, que outros pontos de partida nessa estrutura social ainda não ocupam o lugar de protagonismo no que se refere a sua própria história. O trabalho tem a intenção de destacar outra possibilidade de perceber e se relacionar com o mundo, outros valores e princípios, pensando particularmente a partir da cultura e identidade negra as questões pertinentes à educação. Entendendo todas as questões atuais que vivemos no espaço social, percebe-se que ouvir essas outras vozes pode ser uma estratégia de dar conta do que as vozes normativas não conseguem abarcar.

Na pretensão desta investigação, coloco-me como intelectual produzindo de forma orgânica, enquanto pesquisadore negre, LGBTQIAP+, Candomblecista, sendo sujeito partícipe do que é investigado. Sobre a metodologia utilizada nesta investigação, destaca-se a pesquisa ação, a pesquisa bibliográfica, pesquisa de campo, que ocorreu principalmente pela observação direta participante sistemática e observação direta participante assistemática, com registro em diário de campo, também foi utilizado um registro documental de uma carta disponibilizada pela *Ìyá Olòrìṣà Silvia de Oṣun*. Informa-se ainda que foi uma investigação de abordagem qualitativa que discutiu, partindo do seu próprio lugar, as dinâmicas educativas em um espaço de memória, mitologia e ritualística.

Como destaca Silva (2017), que sem propriamente estabelecer uma relação de hierarquia entre oralidade e escrita Mãe Stella se utiliza da escrita como uma importante ferramenta para a preservação da religiosidade negra no Brasil, e ressalta uma importante fala dela “...porque o que a gente não escreve o tempo leva” (SILVA, 2017). Salientando a importância de materializar na escrita os nossos registros e percepções de mundo, em movimento de criar estratégias de preservar a cultura afro-brasileira. Então isso nos direciona a pergunta: Como se dão os processos educativos a partir da comunidade de culto a *Òrìṣà*, no Templo de Candomblé *Ílé àṣẹ̀ iyá omin òrun* na cidade de Santa Maria/RS?

As observações e considerações aqui destacadas foram aglutinadas ao longo de seis anos, de presença constante, de observação participante, de imersão e dedicação, evidentemente, o que considero é o que pude observar até aqui e que daqui em diante como *Èṣù Òrìṣà* divindade que dá movimento a tudo que existe, inclusive a esses processos educativos novas interpretações podem reverberar. Estar em contato com o culto, com a cultura de *Òrìṣà* na diáspora, com uma maneira de perceber o mundo e de dar sentido a ele, que é diferente do que é hegemônico é um desafio e tanto. Destaco por fim que a escrita deste artigo ocorre no contexto pandêmico, com todas as dificuldades advindas desse cenário.

1. EDUCAÇÃO PARA ALÉM DO ESPAÇO FORMAL

Nesta primeira parte apresenta-se a partir do que apontam alguns autores, as definições de educação, também pensar-se em outras formas de construir educação, em outros espaços, de educação não-formal e educação informal. Segundo (BRANDÃO, 2007): Nos dois dicionários brasileiros mais conhecidos a educação aparece definida assim:

"Ação e efeito de educar, de desenvolver as faculdades físicas, intelectuais e morais da criança e, em geral, do ser humano; disciplinamento, instrução, ensino." (Dicionário Contemporâneo da Língua Portuguesa, CALDAS AULETE)

Ação exercida pelas gerações adultas sobre as gerações jovens para adaptá-las à vida social; trabalho sistematizado, seletivo, orientador, pelo qual nos ajustamos à vida, de acordo com as necessidades ideais e propósitos dominantes; ato ou efeito de educar; aperfeiçoamento integral de todas as faculdades humanas, polidez, cortesia. (Pequeno Dicionário Brasileiro de Língua Portuguesa, AURÉLIO BUARQUE DE HOLLANDA) (p. 54-5)

Pensar educação também é pensar a cultura, por que a depender da cultura é que acontece a educação e os entendimentos do que ela seria, como ela vai ser organizada, suas dinâmicas, as variações entre a teoria, idealização e a prática. Neste sentido, Brandão (2007) descreve que em mundos diversos a educação existe diferente, ou seja, não temos a possibilidade de pensar uma educação universal, uma sociedade diversa vai construir diversas possibilidades de educação que vão circular nos mais diversos espaços. O movimento que aqui pretende-se é de um olhar atento para outros espaços, que também movimentam os processos educativos dos indivíduos na sociedade, além do espaço escolar já reconhecido como espaço pertencente à educação.

Ninguém escapa da educação. Em casa, na rua, na igreja ou na escola, de um modo ou de muitos todos nós envolvemos pedaços da vida com ela: para aprender, para ensinar, para aprender e ensinar. Para saber, para fazer, para ser ou para conviver, todos os dias misturamos a vida com a educação. Com uma ou com várias: educação? (BRANDÃO, 2007, p. 7)

A educação pode circular em diversos espaços sociais, por acontecer de diferentes formas e ao longo do desenvolvimento do indivíduo ele vai acessando algumas instituições, como a família, a comunidade a que ele pertence, espaços coletivos e também a instituição da escola, aqui em uma dinâmica formal de aprendizagem. Cada espaço educativo pode proporcionar experiências que vão complementar o que o próximo espaço oferece, então podemos considerar que seria importante a promoção de diálogo entre esses espaços educativos em um movimento de continuidade, de entender e ligar os processos de transição de um ciclo a outro.

A educação pode existir livre e, entre todos, pode ser uma das maneiras que as pessoas criam para tornar comum, como saber, como ideia, como crença, aquilo que é comunitário como bem, como trabalho ou como vida. Ela pode existir imposta por um sistema centralizado de poder, que usa o saber e o controle sobre o saber como armas que reforçam a desigualdade entre os homens, na divisão dos bens, do trabalho, dos direitos e dos símbolos. (BRANDÃO, 2007, p. 10).

A educação, como descreve Brandão (2007), ajuda a pensar nesses tipos de homens. Mais do que isso, ela ajuda a criá-los, através da perpetuação dos saberes que os constituem e legitimam, ou seja, a educação participa do processo de produção de crenças e idéias, de qualificações e especialidades que envolvem as trocas de símbolos, bens e poderes que, em conjunto, constroem tipos de sociedades. Podemos dizer que esse seria seu princípio e Brandão (2007) pondera que:

A educação existe no imaginário das pessoas e na ideologia dos grupos sociais e, ali, sempre se espera, de dentro, ou sempre se diz, para fora, que a sua missão é transformar sujeitos e mundos em alguma coisa melhor, de acordo com as imagens que se tem de uns e outros: "...e deles faremos homens". Mas, na prática, a mesma educação que ensina pode deseducar, e pode correr o risco de fazer o contrário do que pensa que faz, ou do que inventa que pode fazer: (BRANDÃO, 2007, p. 12).

Segundo Brandão (2007) ao passo que a educação pode ensinar ela pode produzir um movimento avesso ao que se idealiza. Adiante do entendimento do que é a educação, precisamos pensar em relação aos conceitos, as formas de entender a educação, sendo uma educação formal, informal ou não-formal. Segundo Gohn (2006):

A educação formal é aquela desenvolvida nas escolas, com conteúdos previamente demarcados; a informal como aquela que os indivíduos aprendem durante seu processo de socialização - na família, bairro, clube, amigos, etc., carregada de valores e cultura própria, de pertencimento e sentimentos herdados; e a educação não formal é aquela que se aprende "no mundo da vida", via os processos de compartilhamento de experiências, principalmente em espaços e ações coletivas cotidianas (GOHN, 2006, p. 28)

Neste sentido podemos entender que para Gohn (2006) a educação formal tem um espaço específico para acontecer, que é a instituição escola, isto é, quando se trata de educação formal nos

referimos ao espaço escolar e a configuração de estrutura física, administrativa, metodológica e organizativa que esse espaço carrega, o definindo assim como espaço escolar de educação formal que está submetido a leis, regras e tem vínculo com o Estado.

Assim, território negro será aqui concebido enquanto espaço físico e simbólico, configurado a partir da funcionalidade (habitação, trabalho, lazer, religiosidade) e/ou da prática cultural (batuque, carnaval, capoeira, outras) exercida por mulheres e homens negros, cuja significação é construída a partir da presença negra e/ou das atividades desenvolvidas por esse grupo. (VIEIRA, 2021, p. 38).

A escola é uma instituição que promove o direcionamento dos indivíduos à sociedade. Ela constrói o pensamento que determina o que vai ser comum ao passo que essa escola acontece também a depender do tipo de sociedade que está inserida. As relações entre escola formal, informal e não-formal, relações construtivas ou não, se dão a partir de como a sociedade entende que seja importante que essas dialoguem e caminhem em uma intersecção.

A educação informal para Gohn (2006), está mais próxima do processo de socialização do indivíduo, da interação social e cultural. Há uma troca entre indivíduos de forma espontânea, que não está ligada a um espaço físico único, com horários a cumprir ou com um sujeito identificado como quem é educador, como seria por exemplo na educação formal, na escola e nesse processo de socialização é que ele entra em contato com a educação informal.

Já a educação informal tem seus espaços educativos demarcados por referências de nacionalidade, localidade, idade, sexo, religião, etnia etc. A casa onde se mora, a rua, o bairro, o condomínio, o clube que se frequenta, a igreja ou o local de culto a que se vincula sua crença religiosa, o local onde se nasceu, etc. (GOHN, 2006, p. 29)

Para Gohn (2006) a educação não-formal se trata da educação que não acontece no espaço da instituição escolar. Ela ocorre em um sentido mais coletivo, comunitário, menos hierarquizado e formalizado, como em comparação a educação que ocorre na escola. Acontece também num sentido de compreensão e entendimento da sociedade, se trata de uma prática pedagógica muito bem identificada, com objetivo e direcionamento.

Na educação não-formal, os espaços educativos localizam-se em territórios que acompanham as trajetórias de vida dos grupos e indivíduos, fora das escolas, em locais informais, locais onde há processos interativos intencionais (a questão da intencionalidade é um elemento importante de diferenciação). (GOHN, 2006, p. 29)

Seguindo-se os apontamentos de Gohn (2006) a educação não-formal pode estar ligada a potencialização do senso crítico, acontecendo em espaços como ONGs, Movimentos Sociais,

associações e centros comunitários, etc. Uma educação que pode bem dialogar com a educação formal, se alinhadas podem se potencializar em suas existências, mas a de ressaltar que dependendo dos interesses sociais e da forma como se deseja um controle social, por parte de quem governa, pode não ser interessante que esse diálogo entre esses espaços de educação não-formal e formal ocorra, principalmente por ser potencialização de senso crítico.

2. O CANDOMBLÉ EM SANTA MARIA/RS

O candomblé é um resumo de toda África mística.

Roger Bastide

A *Áfrikà* é um imenso continente, com inúmeras etnias, compostas por muitos grupos que constroem assim uma diversidade cultural imensurável. O culto a *Òrìṣà* na sua terra de origem não tem a configuração e o entendimento de uma religião, mas sim se trata de uma prática cultural, cotidiana, que tem características específicas de cada povo. A *Áfrikà* é parideira da humanidade, evidencia que nossos passos vêm de longe e para compreender como acontece o Candomblé no território que hoje chamamos de “Brasil”, precisamos ter o entendimento que existiu uma *Áfrikà* antes do processo de destruição promovido pelo colonialismo, que influenciou e direcionou a cultura e também os cultos que ali existiam e que essas influências existem até a atualidade.

O processo de sequestro de pessoas do continente *Áfrikàno* que aqui chegam na condição imposta de escravidão teve mais de 35 mil registros de viagens para a costa brasileira. Constatou-se que milhões de *Áfrikànos* desembarcaram na América e em grande parte no Brasil, esse contexto é determinante em como o culto vai se organizar e se construir, as narrativas e os entendimentos sobre o mundo e também em relação aos processos educativos e a educação de forma geral.

Do século XVI até meados do século XIX, milhões de negros foram trazidos para o Brasil. E com eles vieram seus Deuses. A base da economia era o sistema escravagista, e os escravos eram trazidos de duas regiões africanas: num primeiro momento do oeste do continente (Angola, Congo e Moçambique) e posteriormente do leste (Nigéria, Daomé e Costa do Ouro). As principais etnias provenientes dessas regiões eram os bantos e os sudaneses, respectivamente (REIS, 2000, p. 61-2).

O Candomblé se torna portanto uma aglutinação de culturas, trazidas por diversos grupos étnicos, subdivididos entre outros tantos grupos de culturas distintas, que cultuavam particularmente suas divindades. Se tratando do culto a *Òrìṣà*, as divindades *Irunmoles* são as que fizeram parte da criação do mundo, como o rio, o raio, a pedra, a terra, o fogo e etc e também *Eboras* que são ancestrais que foram identificados como as próprias divindades na terra, sendo

peças que de alguma forma marcaram seu tempo, cumpriram seu destino e pela sua comunidade foram tidos como as próprias divindades. Na tentativa de manter seus cultos vivos, acontece uma aglutinação em que se passa a cultuar diversas divindades de forma conjunta, foi uma adaptação atravessada pelo colonialismo e por um processo violento de epistemicídio. Da forma que deu, com o que se tinha, dentro das possibilidades viáveis é que compartilhando e trocando saberes específicos de cada lugar esses diversos grupos dão continuidade aos seus cultos, aqui se tratando especificamente do culto de *Àwọn òrìṣà* fora do continente *Áfrikàno*.

A *Áfrikà* não pode ser percebida de forma universal, como uma unidade, como um bloco hegemônico, por que se trata de um continente gigante e plural, cada povo com seu idioma, sua maneira de evocar suas divindades, elementos específicos, uma forma de perceber o mundo única daquele grupo. Com o passar do tempo a prática dos cultos passa por interferências e as lacunas no entendimento de diversas práticas acabaram sendo preenchidas com criatividade. Entre os cultos poderia-se encontrar algumas semelhanças, então por identificação e assimilação se somatizam cultos de *Àwọn òrìṣà* com outros tipos de cultos e se divide em nações de Candomblé no território brasileiro. Essa somatização de diversas culturas por si só, também proporciona a organização da população negra no Brasil:

Foi a história do negro no Brasil que possibilitou o surgimento do Candomblé como religião, e, portanto, sempre que se pretende compreender o complexo mundo dos Orixás, é preciso recorrer a ela, analisando a incursão do negro na sociedade brasileira (REIS, 2000, p. 63).

Podemos compreender o Candomblé, como a primeira organização negra brasileira, remontada, reorganizada, de acordo com a realidade e necessidade que se tinha na época, mantendo grandes laços que atravessam o oceano, porém, do lado de cá, de certa forma homogeneizando. Essas diferentes manifestações culturais então se organizam no que podemos considerar um grande resumo da cultura *Áfrikàna* em território brasileiro. Ainda que nas américas a cultura que mais influenciou foi a cultura dos *Yorùbás*, tiveram outras influências importantes no processo de construção da cultura afro-brasileira.

O Candomblé é culto à ancestralidade *Áfrikàna* e para se debruçar a esses estudos é necessário uma atenção cuidadosa ao entendimento dos contextos que cercam esse debate. Goldman (2005) demonstra que “aquele que deseja aprender alguma coisa no candomblé, deve tratar de ir reunindo pacientemente ao longo dos anos os detalhes que recolhe aqui e ali”. Há coisas que com tempo passam a significar, tomam sentido e exigem paciência de quem decide ir reunindo esses detalhes e como ainda acrescenta Goldman (2005) “com a esperança de que, em algum momento, esse conjunto de saberes adquira uma densidade suficiente para que com ele se possa fazer alguma

coisa”, neste sentido o trabalho é uma tentativa de reunir o que até então adquiriu uma certa densidade.

Na chegada na *Ílé àṣẹ̀ ìyá omin òrun*, fui estabelecida uma relação com o espaço, de forma muito respeitosa, cuidadosa e principalmente em diálogo com a ancestralidade deste território quilombo. “Quilombo não significa escravo fugido. Quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial”. (NASCIMENTO *apud* NASCIMENTO, 2009, p. 205.). Constrói-se uma relação íntima e profunda, e a partir dessa relação é que então demanda-se a necessidade de que alguém de dentro da comunidade usa-se da escrita para evidenciar o que se produzia ali.

O tempo foi passando e a relação se fortificando-se, o laço se consolida quando a Pombagira, forma a que se refere popularmente ao espírito ancestral guardião da comunidade, referida como Maria Padilha me lança a incumbência de ser a pessoa responsável por retratar a história desse lugar. Maria Padilha manifestada na *Ìyá Olòrìṣà Silvia de Oṣun*, nas palavras dela, me disse para escrever sobre ela, sobre a comunidade e que ela é quem pedia, ainda acrescentou que meu caminho nesse lugar que chamamos de academia, era esse, perguntei a ela se ela estaria comigo nesse processo e ela disse que sim, que estava comigo até em outras dimensões.

Na perspectiva antropológica onde a partir do campo e do processo de observação dele é que então o campo me orienta nos caminhos da pesquisa, sendo um diálogo teórico entre a produção intelectual da antropologia com as teorias produzidas, com o objeto que se dialoga, aqui pensando o culto de *Àwọn òrìṣà*, deixei que meu campo falasse, passei a observar o campo e a mim mesmo deixando que o diálogo entre nós ocorresse. Fazendo parte de uma comunidade de Candomblé de forma muito presente e participativa, em um movimento de troca constante, farei uma tentativa de pontuar a partir da minha observação de campo as evidências do Candomblé em Santa Maria e seus processos educativos.

Para falar da *Ílé àṣẹ̀ ìyá omin òrun* primeiro terreiro de Candomblé na cidade de Santa Maria/RS, iniciamos referindo a quem gera e faz nascer essa comunidade, Silvia Leme hoje *Ìyá Olòrìṣà Silvia de Oṣun*, nasceu em 03 de novembro de 1977, na cidade de São Paulo, na Zona Leste, no bairro Itaquera, filha de Nanci Leme e Luiz Gonzaga Leme. Ela é a filha mais velha entre quatro mulheres, em São Paulo trabalhou como babá, também no trabalho doméstico e mais tarde com produção cultural em eventos culturais.

Ìyá Olòrìṣà Silvia de Oṣun recebe a primeira entidade aos 14 anos, seu espírito ancestral guardião referida como Baiana, na casa de Umbanda em São Paulo, no bairro de Guaianases, depois aos 18 anos recebe a ancestral guardião referida como Pombagira Maria Padilha. Silvia é mulher

negra e mãe de três filhos, sendo eles Mayara Cristina Leme de Souza nascida em 1997, que foi iniciada para o culto de *Oya* em 2015, *Ìyá* Mayara de *Oya* que já exerce função de liderança para essa comunidade, Maria Eduarda Leme dos Santos nascida em 2003, que foi iniciada para o culto de *Òṣùmàrè* em 2021 e Luiz Fernando Leme dos Santos nascido em 2009. *Ìyá Olòrìṣà Silvia de Oṣun* há cerca de 20 anos é cōnjuge de José dos Santos, iniciado para o culto a *Ṣàngó* em fevereiro de 2006, *Bàbá Olòrìṣà* José de *Ṣàngó*, que exerce também função de liderança na comunidade.

Ìyá Olòrìṣà Silvia de Oṣun foi iniciada no culto de *Oṣun* em maio de 2005, por *Ìyá Olòrìṣà* Maria do Carmo de *Òṣùmàrè*, filha de *Bàbá Olòrìṣà* Francisco de *Yemoja*, que era filho de *Ìyá Olòrìṣà* Juju de *Oṣun*, ou seja, *Ìyá Olòrìṣà Silvia* é bisneta de *Ìyá* Juju, portanto descendente da raiz Muritiba, o antigo Pilão de Prata. É importante compreender que só chegamos até aqui devido a existência de gerações que vieram antes de nós. A ancestralidade precisa ser entendida como um movimento circular de uma noção de tempo que não é ocidental, fazer esse movimento anti horário, faz parte da noção de mundo que se produz dentro de uma comunidade de culto a *Òrìṣà*. E como refere Nascimento:

A memória do negro brasileiro é parte e partícipe desse esforço de reconstrução de um passado ao qual todos os afro-brasileiros estão ligados. Ter um passado é ter uma consequente responsabilidade no destinos e no futuro da nação negro-africana, mesmo preservando nossa condição de cidadãos genuínos e edificadores deste país. (2009, p. 198-199).

Em 2006, *Ìyá Olòrìṣà Silvia de Oṣun* decide morar no Rio Grande do Sul na cidade de Santa Maria/RS. No ano de 2007 passa a empreender como cabeleireira afro, no seu salão que na época foi um dos primeiros espaços especializados em cabelo afro no município de Santa Maria/RS, chamado de “Negra de Fato”, Silvia se estabiliza e os anos vão se passando e cada vez mais pessoas acabam a buscando para pedir algum tipo de ajuda em relação a espiritualidade. Em um primeiro momento ela se mantinha reservada ao fato de ser uma pessoa iniciada no Candomblé, no culto a *Oṣun* ainda era recente sua iniciação e não tinha uma autonomia para que de fato pudesse ajudar espiritualmente outras pessoas. Ela passa a atender algumas pessoas em consultas, para orientações e conselhos, trabalhando com a sua entidade da Umbanda, a ancestral guardiã Pombagira Maria Padilha, mas ainda tudo muito restrito. No documentário “Perfil”, realizada pela TV UFBA (2015), Mãe Stella nos conta:

Depois de sete anos a gente torna-se adulto no axé, então já tem direitos, já tem obrigações a cumprir, responsabilidades dentro do axé. Nessa hora já uma iniciação, ajuda o outro a fazer, toma cuidado em ensinamentos e tudo mais. Aí eu fui entrando aí. Eu acho que minha mãe de santo descobriu que eu podia fazer essas coisas, então ela me chamava pra determinadas coisas até que me deu esse cargo de Kolabá, onde eu tomava conta das coisas de Xangô, também. Ainda criança, com dezenove, vinte anos, por aí. Daí fui ficando até que minha mãe

faleceu. Aí veio outra mãe de santo (Mãe Ondina), eu fiquei aqui ajudando, como filha, até que ela também faleceu e eu fiquei sendo a mãe de santo da casa (...)

Em 2013 *Ìyá Olòrìṣà Silvia de Oṣun* toma o que se refere no Candomblé como obrigação de 7 anos, onde ela passa a estar apta para cuidar espiritualmente de outras pessoas, seguindo os preceitos do Candomblé, onde você precisa se preparar para exercer a função de sacerdote de culto. Nem sempre a pessoa iniciada no culto vai exercer função de sacerdote, quem determina a função exercida é o oráculo, consultado por alguém que domine esse método divinatório. *Ìyá Olòrìṣà Silvia de Oṣun* toma sua obrigação de 7 anos com o *Bàbá Olòrìṣà* Marcelo de *Ọṣòṣì*, filho do *Bàbá Olòrìṣà* Neno de *Oya*, neto de *Bàbá Olòrìṣà* Waldomiro da Costa Pinto de *Șàngó*, conhecido como Baiano do Axé Parque Fluminense e também inaugura a *Ìlé àṣẹ̀ ìyá omin òrun*, a primeira casa de Candomblé do centro do Estado do Rio Grande do Sul no ano de 2013.

Segundo Henrique Paz da Silva, presidente da União Santamariense de Umbanda e Cultos Afro-brasileiros Cavaleiros de Cristo - USUCAB, em conversa informal são no total 566 casas filiadas na União, entre casas de Umbanda, Quimbanda e Nação (Batuque) e que o terreiro de *Ìyá Olòrìṣà Silvia de Oṣun*, referida *Ìlé àṣẹ̀ ìyá omin òrun* nas palavras dele “Silvia é quem detém o Candomblé”, seria a única que propaga o Candomblé. A *Ìyá Olòrìṣà Silvia de Oṣun* também desconhece a existência de outros templos ou terreiros de culto a *Òrìṣà* como o seu de Candomblé, ainda reitera que em sua chegada a cidade, nos diálogos que estabeleceu com demais lideranças, muitas pessoas não conheciam o ritual do Candomblé, que teve dificuldades de manter suas práticas ritualísticas também por ter uma prática diferente das já consolidadas na cidade e no estado, este relato se encontra em carta disponibilizada pela mesma.

A *Ìyá Olòrìṣà Silvia de Oṣun* conduz a sua comunidade mantendo sua tradição na Umbanda e no Candomblé, que trata-se de cultos distintos, cada um com suas peculiaridades e que de forma respeitosa, cuidadosa e separada se dá segmento as tradições, preservando os valores, traços, indícios e princípios de ambas. A função de liderança de culto seja da Umbanda ou do Candomblé exige grande dedicação, muito preparo, estudo, conhecimento agregado à experiência e que de fato aquele seja o destino daquela pessoa. No Candomblé e na Umbanda não se faz nada sozinho, o que é parte fundamental do processo de aprendizagem da visão de mundo, da epistemologia de terreiro e *Ìyá Olòrìṣà Silvia de Oṣun* preserva esses princípios.

Figura 1 - Entrada da *Ìlé àṣẹ̀ ìyá omin òrun*



Fonte: Acervo pessoal de Micaela Severo da Fonseca Jessof (2021).

Descrição da Imagem: A entrada da *Ílé àṣẹ̀ iyá omin òrun*. Ao lado esquerdo da foto temos uma comunidade de luta por moradia chamada “Beco da Tela”.

A *Ílé àṣẹ̀ iyá omin òrun* está localizada em uma zona periférica da cidade, na Rua João Brunhauser, nº 112, no bairro João Goulart, popularmente conhecido como Vila Schirmer, zona leste da cidade, ao lado da comunidade da ocupação do “Beco da Tela” comunidade de luta pelo direito à moradia. A *Ílé àṣẹ̀ iyá omin òrun*, se coloca em solidariedade à comunidade em seu entorno, a independer de vínculo com as práticas ritualísticas. A *Ílé àṣẹ̀ iyá omin òrun* é também um espaço de solidariedade e ajuda mútua que acaba por muitas vezes assistir uma comunidade que é desassistida pelos órgãos públicos. É um espaço que cumpre uma função social muito importante na promoção da justiça social.

O envolvimento com movimentos sociais, ativismo, lutas populares começa em São Paulo, muito jovem, *Ìyá Olòrìṣà Silvia de Oṣun* já entendia que era importante se colocar como sujeito a lutar pelos direitos do povo, por ser mulher, por ser negra, por ser pobre, por ser periférica, por ser candomblecista, por ser mãe, compreende as interseções de operações que marcam o sujeito social que era e é. Em São Paulo nos movimentos populares de luta por moradia, de reciclagem, trabalhando com jovens da comunidade da Vila Etelvina, zona leste e até mesmo no seu trabalho como produtora cultural com o grupo de Rap “Pretologia”, marcando de forma sólida sua trajetória como sujeito que carrega o anseio pela transformação social.

Quebrar a eficácia de certos slogans que atravessam nossa ação contra o racismo, como aquele da luta única de todos os trabalhadores, de todo o povo ou de todos os oprimidos, é um dever do quilombista. Os privilégios raciais do branco em detrimento do negro constituem uma ideologia que vem desde o mundo antigo. A pregação da luta “única” ou

“unida” não passa de outra face do desprezo que nos votam, já que não respeitam nossa identidade nem a especificidade de nosso problema e nosso esforço em resolvê-lo.(NASCIMENTO *apud* NASCIMENTO, 2009, p. 210).

A *Ìyá Olòrìṣà Silvia de Oṣun* hoje é filiada ao Movimento Negro Unificado (MNU), compõe a Rede Nacional das Religiões Afro-brasileiras e Saúde (RENAFRO), é integrante do Conselho Municipal de Promoção da Igualdade Racial (COMPIR), representante do segmento de religiões de matriz africana, é também Vice-presidente da Sociedade Beneficente Cultural Mocidade Independente das Dores (Escola de Samba) e constrói o Nucleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas (NEABI) na Universidade Federal de Santa Maria/RS. Dispõe em seu terreiro de um grupo de estudos para os filhos da comunidade e oferta também algumas oficinas que não são fixas, mas que ocorrem periodicamente, como de costura, reforço escolar, dança, etc.

Ao refletir sobre as tradições afro-brasileiras, aqui em evidência o Candomblé de culto a *Òrìṣà* no Rio Grande do Sul e em Santa Maria, percebi que as funções sagradas estão conectadas a fundamentos sagrados, símbolos e definições que fazem parte do jeito de perceber o mundo e se relacionar com ele. Percebo que não há possibilidade de uma tradução literal do idioma e da cultura *Yorùbá*, nem explicações a partir das noções ocidentais. É preciso compreender os significados de forma minuciosa e cuidadosa, sempre sob as lentes de que a cultura dá significado a tudo, partindo dos seus próprios valores e princípios e é necessário que se olhe para isso constantemente.

Tendo em vista que epistemologia é uma forma de construir conhecimento, de compreensão ou visão de mundo e que nos primórdios a originalidade do culto de *Òrìṣà* partia de noções matrilineares, matriarcais e que isso se modifica a partir de uma outra cultura, que tinha como premissa a noção patriarcal numa ideia também de poder e controle.

Para Diop, a mudança do matriarcado para o patriarcado em África se deve primariamente a fatores externos. A patrilinearidade na África está associada à chegada do Islã no século X. O Islã, o Cristianismo e a presença dos europeus na África, simbolizada pela legislação colonial, direito sobre as terras, nomeação segundo a família do pai, monogamia e a educação ocidental das elites são fatores externos que levaram ao patriarcado. (FONSECA, 2019, p. 3)

A cultura *Áfrikàna* pré-colonial, portanto, se organizava de forma matrilinear, que significa uma sociedade que reconhece a potência de quem se identifica como figura feminina, para além de características físicas e biológicas, aqui em uma perspectiva bastante fluida. Ter essa potência como forma organizacional, fez do continente *Áfrikàno* abundante, diferente da virada patriarcal que traz impotência e escassez, por que parte de outra lógica organizacional baseada em valores e princípios de consumo demasiado, exploração, dominação e permissão para que o poder

corrompesse estruturas fortes e alinhadas a uma perspectiva matriarcal da autonomia, abundância, da solidariedade e apoio mútuo, do próprio respeito para com a natureza.

As comunidades de culto a ancestralidade, terreiros, templos são territórios negros, por que se trata de nesse espaço acontecer um culto descendente *Áfrikàno*, que guarda memórias, produções e saberes tradicionais, que mantém o idioma e a cultura praticada. As ancestralidades cultuadas nesse território negro, por tanto são negras, não há outra possibilidade. O culto a *Òrìṣà* é o culto à ancestralidade *Áfrikàna*. As divindades de origem *Yorubana* por tanto não tem possibilidade de ter traços que não *Áfrikànos*, nem de ser vinculado a qualquer elemento de outras culturas que não sejam *Áfrikànas*. Comunidades que resguardam essas práticas são territórios de aquilombamento, são a única herança que restou do massacre da colonização. A partir disso ao pensar o Candomblé na Cidade de Santa Maria/RS, buscarei pontuar minhas observações para com os processos educativos, considerando o contexto histórico, social, político, econômico e antropológico, de um culto atravessado por muitas peculiaridades e como acontecem os processos educativos.

3. PROCESSOS EDUCATIVOS A PARTIR DA *ÍLÉ ÀṢÈ ÌYÁ OMIN ÒRUN*

Pensar os processos educativos que saem da esfera da educação escolar, eurocêntrica, branca e masculina, são movimentos que tencionam o que é tido como universal e é o movimento necessário para desconstruir essa ideia universalizada de como se articulam esses processos educativos, por si só, pensar educação dentro de uma comunidade de culto a *Òrìṣà*, sendo esse espaço descrito anteriormente, já nos coloca em outra perspectiva de enxergar através das narrativas negras no campo de qualquer área do conhecimento, não somente, mas também da educação.

Toda religião funciona como uma escola, isto é, toda religião tem uma tarefa essencialmente pedagógica e visa a transmissão de determinados conhecimentos tidos como verdadeiros. Tal é a função do padre, do pastor, do sacerdote ou do pai de santo. (ALBUQUERQUE, 2011, p.170-1).

As comunidades de Candomblé tem uma imagem popularmente demonizada, associada a elementos pejorativos e ruins, assim como outras manifestações culturais negras. Intitulados de forma pejorativa, por quem desconhece o que é alicerçado e se constrói nesse espaço e a riqueza cultural que é manifestada ali, muito peculiar e que carrega práticas milenares de povos naturais do continente *Áfrikàno* que chegam na condição de escravidão no Brasil. É importante esse destaque

de como essas comunidades têm sua imagem construída por que é essa construção que fundamenta o racismo e também o racismo direcionado às práticas de culto afro-brasileiras.

Os processos educativos que ocorrem dentro de uma comunidade de Candomblé, partem desse contexto histórico, no qual existe uma grande parcela de pessoas que tiveram que ressignificar sua cultura, se readaptar, se reorganizar de diversas maneiras, em um novo espaço, sob condições cruéis e brutais de viver, impostas pela colonização, que foi o período escravocrata para com a população, seja a que foi sequestrada e trazida a força para as américas, as que aqui estavam antes da invasão, povos originários desta terra que antes de ser Brasil era Pindorama ou ainda os que permaneceram do outro lado do oceano e lá também enfrentam as consequências dessa lástima na história mundial.

Os processos educativos e as narrativas de mundo construídas nas comunidades de culto à ancestralidade são circulares, bem como a roda em que dançam os *Àwọn Òrìṣà*. O “Xirê” significa brincar, festa, segundo José Benistes (2011). A roda gira em sentido anti horário remetendo a um retorno, resgate reencontro com a ancestralidade, mostra-se a circularidade do culto, todos tem para dar e também para receber, considero a reflexão de que existe uma hierarquia mas ela não tem nada a ver com as noções ocidentais, brancas, etnocêntricas, eurocêntricas, masculinas, monárquicas, noções militarizadas ou vistas de forma piramidal, é outra a noção de hierarquia, que é circular, a partir de uma outra percepção de mundo que devemos buscar na originalidade do culto, antes mesmo das influências coloniais no território de origem.

Essa hierarquia do culto é dinâmica, comunitária, matriarcal, por que o culto a ancestralidade não é só sobre quem veio antes, mas também sobre quem um dia será um ancestral venerável, sobre quem vem depois, é sobre reciprocidade, troca, movimento e cada um a seu tempo e dedicação cumprira sua função naquela comunidade, de forma respeitosa, essa é a hierarquia que está ligada às concepções de mundo dos templos de culto de *Àwọn Òrìṣà*, quando ela destoa disso é por influência do processo colonial e da estrutura ocidental que assola, as territorialidades negras em tentativas de embranquecimento dessas culturas, de ocidentalização de memórias milenares africanas.

A festa, nas religiões afro-brasileiras, não são momentos individuais. São momentos da comunidade. Cada pessoa encontra-se com o sagrado, mas isso é feito em comunidade. Não é um ato a esmo. Todos estão imbuídos do mesmo objetivo: tudo na comunidade aponta para isso...O encontro individual só é possível por causa da comunidade. A festa é também o rompimento da barreira entre o indivíduo e o comunitário. (BERKENBROCK, 2002, p. 213).

Entendendo que os processos educativos, através dos saberes produzidos nas comunidades de culto a ancestralidade, se dão de forma circular e essas dinâmicas propõe às

relações nesse espaço, sendo elas espaços que comportam uma gigantesca biblioteca da oralidade, a literatura oral, o saber de quem tem mais experiência, que passa para quem tem menos experiência, mas que existe também uma troca. Um saber, uma produção teórica negra, uma tecnologia negra, que é milenar e atravessada por um movimento de resistência às investidas de uma sociedade que ainda vive intensamente a colonização, que tem um propósito de desmembramento dessa cultura negra e tudo que possa ser associado a ela, de suas práticas e produções teóricas, daquilo que as define, da sua identidade cultural ser incessantemente importunada.

A oralidade é um dado intrínseco às culturas africanas e, por isso, nenhuma tentativa de entender a história desse continente que não considere esse aspecto será bem sucedida. Foi por meio dessa corrente narrativa que os africanos aqui escravizados conseguiram unir as duas extremidades do Atlântico, fazendo com que as culturas dos grandes reinos da outra margem fossem preservadas nas terras de além-mar. Com isso, nasceram táticas de manutenção de uma filosofia negro-africana nas colônias, que tem como um dos seus principais pilares as religiões de matriz africana que, em sua performance ritualística, transitam entre a presentificação da ancestralidade e a ancestralização do tempo presente (SILVA, 2017).

As comunidades de culto à ancestralidade são também terra que guarda valores e princípios, traços e indícios civilizatórios de cultura *Áfrikàna*. É espaço de saberes negros, de antepassados que são ancestrais e no culto cumprem um papel de direcionamento na busca pelo bom caráter. É terra de lembranças, em que a estrutura utilizada em seus entendimentos sobre o processo educativo é construída também pela oralidade, a própria mitologia e ancestralidade. Assim também se dão os espaços de formação e educação nas Comunidades de culto afro-brasileiro.

Os processos educativos que se manifestam nesse território acontecem não só com as crianças e jovens, mas também com adultos, visto ser um processo constante, circular, dinâmico, que está posto como parte da visão de mundo desse lugar, que parte da premissa que somos eternos aprendizes, a *Ìyá Olòrìṣà Silvia de Oṣun*, costuma dizer que “O Candomblé é um buraco sem fundo, é a faculdade que a gente nunca se forma”, e com essa fala ela evidencia que o processo de aprendizagem é constante e que não podemos nos fechar a ele, independente de idade, sempre há algo novo para aprender.

Todos em uma comunidade são a parte que ensina e a parte que aprende, quem tem mais prática, orienta quem tem menos prática e assim as relações e processos de aprendizagem vão se desenvolvendo. Uma frase que circula, dita pelos mais velhos é “Quem senta para aprender mais tarde levanta para ensinar”, são saberes, conhecimentos, tecnologias e medicinas de aprendizagem negra e matripotente. A educação como coloca Brandão (2007, p. 9-11) está presente em todos momentos da vida, e, portanto, não se restringe aos espaços escolares. Para ele, existem diversas

formas de educar e conseqüentemente há vários lugares para essa prática além da tradicional ocidentalizada escola, bem como o professor profissional não é o único que ensina.

Os processos educativos acontecem a todo momento, esse processo é não formal e se fortifica com a participação de pessoas negras, as coisas ficam mais evidentes, fortes e poderosas com a presença dos seus descendentes, uma pedagogia cultural negra muito rica que coloca as pessoas negras da atualidade, em contato com sua raiz que são seus ancestrais, aquilo que tem potencial de fortificá-la, talvez por isso existam grandes movimentos para que as pessoas negras não permaneçam nesses espaços. O culto à ancestralidade promove um espaço para além de rito, de ritualística, mas também espaço de aprendizagem que ocorre de forma distinta para a criança que se desenvolve no núcleo dessas comunidades quanto para quem chega já formado fora desse núcleo.

Os processos de aprendizagem acontecem dentro da rotina de quem vive essa experiência, tornando assim a comunidade também em um espaço de produção teórica, nossos mais velhos são produtores de teoria, repassam mensagens que atravessam tempos imemoriais, milenares e recados para que possamos cumprir nossos destinos, seguindo orientações que contam a experiência das divindades para que possamos aprender com aquelas experiências adaptadas a nossa atual realidade, eu chamaria de "máquina do tempo negra", onde podemos acessar o passado e interferir no futuro a partir dessa tecnologia, Seguindo as orientações. As comunidades produzem conhecimento a partir de suas próprias premissas, o saber, o desenvolver e aplicar isso acontece a todo momento, com grupos maiores ou com grupos menores, mas o espaço em si promove essa produção.

O que é produzido em um terreiro é saber negro, falamos de uma cultura que tem suas próprias perspectivas de mundo e isso também é um elemento que fundamenta os processos educativos construídos dentro de uma comunidade de preservação da tradição afro-brasileira. As relações educativas de terreiro estão alicerçadas na mitologia, na ritualística e em uma vivência bem como experiência, percebendo como é importante que aconteçam também tensões necessárias aos projetos de destruição, aos princípios desvirtuados da essência *Áfrikàna*.

É importante também valorizar a educação em espaços não formais, a ciência pedagógica que produz esses lugares e assim pensar uma nova estrutura de pensamento que contemple a diversidade de conhecimento que existe no mundo, como também o que existe dentro de uma comunidade Candomblé por exemplo. É em demasia difícil, reconhecer em alguma instância, ainda que minimamente num movimento que em hipótese fosse involuntário, ou imposto, mas que independente disso nós potencializamos esse equívoco, esse erro de não reconhecer outras

formas de construir conhecimento e que reverbera violências de diferentes tipos como a psicológica, moral e física.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os estudos sobre educação e diálogos estabelecidos com cultos de matriz *Áfrikàna* já tomam um espaço de relevância dentro das áreas das Ciências Sociais, aqui mais especificamente se utilizando da Antropologia e Sociologia, tendo o objetivo de contribuir para compreensão dos processos educativos a partir de uma comunidade de culto a *Òrìṣà* localizada na cidade de Santa Maria no interior do Rio Grande do Sul, suas perspectivas, direcionamentos e como em termos práticos ocorre esse outro jeito de fazer e pensar educação. Também considerando os terreiros como produtores teóricos e a relação com sagrado como elemento estruturante na dinâmica educativa de *àṣẹ*, desconstruindo mitos e estigmas criados em relação ao culto de *Àwọn òrìṣà* e que partem de quem desconhece de fato as edificações desse território, sejam edificações materiais ou mesmo edificações imateriais.

O candomblé nasce da aglutinação de culturas *Áfrikànas* e trocas com outras tradições culturais distintas, promovendo uma coesão social. O mesmo é espontâneo, popular, coletivo, dinâmico e a sua percepção e suas práticas sobre educação também estão alinhadas a esses valores, é também resistência de uma cultura e como desde sempre em sua formação foi receptivo, foi agregador, acolhedor, não diferente seria na atualidade, partindo da formação do Candomblé no Brasil, entendendo também o contexto dessa formação, o período escravocrata, a condição negra no país é que compreendemos como ocorrem então os processos educativos dentro de uma epistemologia própria que é a de um espaço de culto a ancestralidade.

Para pensar espaços de formação e educação nas comunidades de culto afro-brasileiras, é necessário entender o que temos até então não foi suficiente, não com todos os grupos sociais. Até mesmo como esse evidenciado, que é espaço de educação também, que é contaminado pelos ares coloniais e se a comunidade não tem a compreensão da atuação do colonialismo ela também vai ter o pensamento colonial impregnado portanto é necessário um movimento constante no combate a práticas colonialistas em prol de preservar a tradição. O colonialismo nas comunidades vai aparecer na tentativa de hegemonizar algo, no processo de embranquecimento, da adesão de padrões, na tentativa de se adaptar com a cultura e os elementos que dominam, até que se torne o que eles

querem que seja, aí então é que a cultura morre, se desfaz, é destruída e o pacto com os ancestrais desfeito.

As formas de saber devem dialogar para que outras visões do mundo passem a ocupar espaços de protagonismo já que o que está colocado deu errado, que a gente realmente repense a educação de forma ética, coerente, diversa, séria e comprometida. Afinal, temos muitas formas de produzir conhecimento e de manifestar inteligência, como a forma que produz uma comunidade de culto a ancestralidade, enriquecem, engrandecem a sociedade de forma geral, saberes ancestrais de terreiro são também importantes junto a outros saberes e que é relevante que tenhamos esses saberes devidamente reconhecidos.

A pandemia da Covid-19 desencadeada oficialmente no Brasil em março de 2020 é a maior crise sanitária do planeta. Este trabalho foi desenvolvido dentro dos limites de tempo e de sanidade mental que atravessaram esse contexto específico e importante de destacar. O terreiro sofreu impactos da pandemia e vem sobrevivendo até o presente momento por meio de ações de solidariedade, de apoio mútuo e também propondo isso aos seus que permeiam, o espaço de terreiro é um espaço que cumpre funções sociais significantes, atentas e rápidas em relação aos problemas enfrentados por grupos sociais pouco assistidos pelo Estado.

Enquanto pesquisadore negro, LGBTQIAP+, Candomblecista e de periferia, no processo de escrita do Trabalho de Conclusão de Curso, percebi a necessidade dos diálogos entre academia e territorialidades negras, numa tentativa de trocas de saberes, de registro dessas memórias como história da sociedade e que não aparecem comumente como destaque especialmente em razão de minha condição de pessoa licencianda, para quem a educação tem uma papel importante na transformação da sociedade de tal forma a viabilizar um contexto mais justo e equânime. Destaco nesse sentido o potencial desses espaços/territórios nos processos de aprendizagem, sinalizando também a importância da alteridade propugnada pela Antropologia, área das ciências sociais com a qual tenho identificação.

Também percebi que trabalhos como este onde somos parte da história tratada são em demasia fundamentais, contar a própria história é algo que os sujeitos tidos como universais, que não se racializam, não destacam seu gênero, seu ponto de partida, pressupõe de que isso já está posto e que é importante que tomemos como prática uma escrita que sinaliza o ponto de partida. Evidenciar protagonismos negros, de mulheres, de pobres, de LGBTQIAP+, de lugares periféricos é um paço adiante na busca pela justiça social.

Mo júbà ègúngun, mo juba Sàngó, mo júbà Èṣù, mo júbà Ògún, mo júbà Oṣun, meus respeitos e agradecimentos ao ancestral Ventania, a Maria Padilha e Maria Mulambo. Meus respeitos a todes que vieram antes de mim. Meus respeitos e agradecimentos ao meu pai Daniel Silvestre da Fonseca Jessof e *Ìyá Olòrìṣà Silvia de Oṣun*. Meus respeitos e agradecimentos a todes que fazem parte do que é este trabalho, aos meus amigos e familiares, professores e colegas da graduação. As pessoas e a ancestralidade citadas são parte em cada letra que forma cada palavra e cada parágrafo deste trabalho, são as energias que movimentaram para que eu pudesse chegar aqui, meus sinceros e respeitosos agradecimentos a todes que colaboraram na minha trajetória de vida e também na minha trajetória acadêmica.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, Maria Betânia. Epistemologia e Saberes da Ayahuasca. 1.ed. Belém: EDUEPA, 2011.
- BASTIDE, Roger. As religiões africanas no Brasil. São Paulo: Pioneira, 1960.
- BENISTES, José. Dicionário yorubá-português. Editora Bertrand Brasil, Rio de Janeiro, 2011.
- BERKENBROCK, Volney J. A festa nas religiões afro-brasileiras. In. PASSOS, Mauro (org.) A festa na vida: significado e imagens. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A educação como cultura. 1.ed. Campinas: Mercado de Letras, 2002.
- BRANDÃO, Carlos. Rodrigues. O que é educação. São Paulo: Ed. Brasiliense, 2007.
- FONSECA, Mariana Bracks. História da África pré colonial. Revista África e Africanidades, n. 32, p. 1-5, nov. 2019. Disponível em: <<https://africaeaficanidades.com.br/documentos/0530112019.pdf>>. Acesso em: 02 de janeiro. 2022.
- GOHN, Maria da Glória. Educação não-formal, participação da sociedade civil e estruturas colegiadas nas escolas. Rio de Janeiro: [s.n.], 2006.
- GOLDMAN, Marcio. Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé”, Religião e Sociedade, 2005.
- NASCIMENTO, E. (Org.). Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.
- Perfil – Mãe Stella de Oxóssi. TV UFBA. Salvador, 2015. 26 min.
- NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.) Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.
- REIS, A. M. dos. Candomblé: a panela do segredo. São Paulo: Ed. Arx, 2000.

SILVA, Pedro Henrique. “O que a gente não escreve o tempo leva” – Crítica. Literafro – o portal da literatura afro-brasileira; outubro/2017. Disponível em: . Acesso em 10 jan. de 2022.

VIEIRA, Daniele Machado. Territórios negros em Porto Alegre : RS (1800-1970) [livro eletrônico]: geografia histórica da presença negra no espaço urbano / Daniele Machado Vieira; prefácio Adriana Dorfman. -- Belo Horizonte : Associação Nacional de Pós Graduação e Pesquisa em Planejamento Urbano e Regional - ANPUR, 2021.