

# AQUILOMBAMENTO COMO MODO DE EXISTÊNCIA: diálogos entre Brasil e África

## AQUILOMBAMENTO AS A MODE OF EXISTENCE: dialogues between Brazil and Africa

**Bruna Jardim Saldanha de Azevedo, Márcio de Jagun**

### Resumo

O presente artigo visa discorrer sobre a noção de quilombamento como modo de existência coletiva, observando a formação dos quilombos no contexto afro-brasileiro e sua função social, política e comunitária existente ainda na atualidade, presente através de instituições como os terreiros religiosos de matriz africana. A partir de tal análise, buscamos apresentar os terreiros como espaços de resistência e valorização étnico-cultural africana, especificamente por meio da utilização dos idiomas e métodos educacionais tradicionais, aqui representados pela chamada nagologia<sup>1</sup> iorubá.

### Palavras-chave

Aquilombamento; coletividade; terreiro.

### Abstract

*This article aims to discuss the notion of quilombamento as a mode of collective existence, observing the formation of quilombos in the Afro-Brazilian context and their social, political and community function that still exists today, present through institutions such as religious terreiros of African origin. Based on this analysis, we seek to present the terreiros as spaces of resistance and African ethnic-cultural valorization, specifically through the use of traditional languages and educational methods, represented here by the so-called Yoruba nagology.*

### Keywords

*Aquilombamento; collectivity; terreiro.*

### Àkópò

*Èyí ọ̀rọ̀ ní bí ètè bùsọ nípa àṣà àkójópò bí àwòṣe àyè àpapò, nṣákíyèsí ikólé àkójópò ní ipò Afro-Brazil àti iṣẹ̀ rẹ̀ àwùjọ̀, ọ̀ṣẹ̀lú àti àpapò sì tún wà lóní, wà nípasẹ̀ àwọn egbé bí àwọn ilé àṣe. Gégégbí, a nwá láti làdì àwọn ilé àṣe bí àyè èkò àti èyà-àṣà rírí láti Áfíríkà, nípatàkì nípasẹ̀ lílò ti àwọn èdè àti ìbílẹ̀ èkó àwọn ọ̀nà, níbí delé nípa yorùbá nagology.*

### Ọ̀rọ̀-kòkòrọ̀

*àṣà àkójópò; àpapò; ilé àṣe*

### Bruna Jardim

#### Saldanha de Azevedo

Universidade Federal Fluminense

Ìyáwó de Ọ̀ya, eterna criança de terreiro e pesquisadora com infâncias enterreiradas. Psicóloga formada pela Universidade Federal Fluminense e pós-graduanda em fenomenologia decolonial e clínica ampliada pelo Instituto NUCAFE.

[brunajardim@id.uff.br](mailto:brunajardim@id.uff.br)

### Márcio de Jagun

Universidade Federal Fluminense

Bàbàlòrìṣà, Coordenador Executivo da Diversidade Religiosa do Município do Rio de Janeiro, professor de idioma e cultura yorùbá na Universidade Federal Fluminense e na Universidade Estadual do Rio de Janeiro, escritor e advogado.

[ori@ori.net.br](mailto:ori@ori.net.br)

### 1

Nagologia: neologismo criado por Márcio de Jagun para definir a metodologia científica do povo ioruba para difundir e preservar seus saberes (JAGUN, 2021, p. 20-21).

## Introdução

Historicamente, os povos africanos constituíram-se como existentes a partir da noção de coletividade. Na África pré-colonial, a divisão do continente — feita com base em reinos e etnias — representava o modo de vida coletivo e descentralizado que permeava a construção social. Beatriz Nascimento (2006) nos conta, em seu artigo *O conceito de quilombo e a resistência cultural negra, a história dos povos Imbangalas, também conhecidos como Jagas, nômades responsáveis pela dominação de Angola e por intensos combates contra os portugueses.*

Os Imbangalas possuíam, em suas práticas, uma espécie de iniciação, através da qual adotavam adolescentes advindos de outras tribos e os integravam, com o rito de passagem, em uma mesma sociedade guerreira. Essa conduta rompia com as estruturas de ascendência valorizadas em outras etnias, de modo que Nascimento (2006) nomeia os Imbangalas como o próprio Kilombo. Segundo a autora, “Kilombo aqui recebe o significado de instituição em si. Seria Kilombo os próprios indivíduos ao se incorporarem à sociedade Imbangala” (NASCIMENTO, 2006, p. 119).

Com a chegada dos europeus, extirpar as comunidades foi justamente a estratégia utilizada na tentativa de enfraquecer e dominar os povos nativos, buscando individualizar suas existências e, assim, subjugar-los. Entretanto, a história da diáspora imposta aos africanos é escrita com o sangue de grandes guerreiros representantes de muita resistência e coragem, cujas cabeças nunca se curvaram às tiranias europeias. A crueldade dos colonizadores não foi eficaz na investida contra a coletividade — nas novas terras, o agrupamento deu-se, de formas distintas, como modo de sobrevivência. Assim nos mostra Santos em seu escrito:

Nas concepções indígenas e negras, a “força de vida”, a vida ela mesma, ou toda a existência, em suas mais variadas modalizações, energias ou vibrações se dá em comunidade. Na concepção do sociólogo nigeriano Akiwowo, por exemplo, não apenas no princípio universal da criação, *asuwa*, tudo vive em comunidade, mas ainda, da comunidade tudo nasce (Akiwowo, 1986). (SANTOS, 2003, p. 88).

O quilombo surge, no Brasil, a partir desse movimento de resistência e da necessidade de buscar, no coletivo, uma aposta contracolonial que fortalecesse a luta diária pela própria condição de humanidade. A noção de coletividade apresentada nesse contexto não pertence à dicotomia indivíduo-sociedade, uma vez que, aqui, o coletivo não é oposto ao individual. Na perspectiva dos saberes tradicionais, o sujeito que compõe a sua comunidade é, concomitantemente, modulado por ela, carregando em si uma centelha do seu chão.

Portanto, o quilombo, nesse sentido, se apresenta como um sistema social alternativo dentro da própria sociedade, através do qual é possível conceber uma lacuna no cenário atroz vivenciado constantemente (NASCIMENTO, 2006). Lacuna essa que, enquanto abertura, possibilita novas construções ideológicas, políticas, culturais e sociais, oferecendo o reconhecimento de diferentes modos de existência possíveis.

Importante ressaltar a atemporalidade do quilombo enquanto instituição, de modo que seja possível reconhecer, neste escrito, o estudo teórico de um fenômeno iniciado ainda em terras africanas pré-coloniais e existente até os dias atuais, em diferentes contextos e cenários brasileiros. Para tanto, faz-se necessário um olhar para os modos de aquilombamento contemporâneos e o papel de tais organizações na propagação da sua própria identidade, recuperando o que diz Nascimento em sua conclusão:

Por tudo isto o quilombo representa um instrumento vigoroso no processo de reconhecimento da identidade negra brasileira para uma maior autoafirmação étnica e nacional. O fato de ter existido como brecha no sistema em que negros estavam moralmente submetidos projeta uma esperança de que instituições semelhantes possam atuar no presente ao lado de várias outras manifestações de reforço à identidade cultural. (NASCIMENTO, 2006, p. 125).

## Coletividade como modo de ser

As vivências em grupos são formadas com base na formulação de conexões afetivas e identitárias que fortalecem a noção de identidade coletiva e atuam no funcionamento de uma lógica combativa ao modo de ser capitalista-neoliberal, como escreve Gomes (2020), uma vez que reforçam práticas de cuidado coletivo, respeito às diferenças e partilha frente aos processos de individualização e fragmentação constantemente vividos na atualidade.

Na filosofia africana, nos deparamos com um fundamento pertencente ao povo bantu chamado filosofia *Ubuntu*. Esse conceito reverbera a *cosmopercepção*<sup>2</sup> (OYĒWŪMÍ, 1997) dos povos africanos e representa um exemplo verossímil do pensamento coletivo considerado por Gomes (2020) como capaz de promover uma fissura na hegemonia capitalista-neoliberal dos tempos atuais. Segundo Noguera:

*Ubuntu* pode ser traduzido como “o que é comum a todas as pessoas”. A máxima zulu e xhosa, *umuntu ngumuntu ngabantu* (uma pessoa é uma pessoa através de outras pessoas) indica que um ser humano só se realiza quando humaniza outros seres humanos. A desumanização de outros seres humanos é um impedimento para o autoconhecimento e a capacidade de desfrutar de todas as nossas potencialidades humanas. O que significa que uma pessoa precisa estar inserida numa comunidade, trabalhando em prol de si e de outras pessoas. (NOGUERA, 2012, p. 148).

*Ubuntu* pode ser traduzido como “o que é comum a todas as pessoas”. A máxima zulu e xhosa, *umuntu ngumuntu ngabantu* (uma pessoa é uma pessoa através de outras pessoas) indica que um ser humano só se realiza quando humaniza outros seres humanos. A desumanização de outros seres humanos é um impedimento para o autoconhecimento e a capacidade de desfrutar de todas as nossas potencialidades humanas. O que significa que uma pessoa precisa estar inserida numa comunidade, trabalhando em prol de si e de outras pessoas. (NOGUERA, 2012, p. 148).

A partir de tal filosofia, surge uma noção de ética atrelada à humanidade e à integração entre o ser e a sua comunidade. Para os africanos, toda existência é sagrada e o mundo é uma rede constituída pelo divino, a comunidade e a natureza (MALOMALO, 2010). Assim, o conceito *Ubuntu* é difundido por toda África, sendo traduzido em diversas línguas e reinterpretado ao longo da história, aparecendo como base para as lutas por independência, nos movimentos da negritude e nos processos de democratização e reconciliações nacionais.

No Brasil, a ideia do *Ubuntu* chega junto à migração forçada dos seus praticantes, trazendo consigo a perspectiva de resistência e tenacidade contra as atrocidades do colonialismo. Malomalo (2010) fala na existência de um “*ubuntu* afro-brasileiro”, representado pela existência dos quilombos, das irmandades e imprensas negras, congadas, movimentos negros e religiões afro-brasileiras. Noguera (2012) resgata, ainda, os princípios subsistentes às opressões coloniais que foram semeados no solo brasileiro e perduram até os dias de hoje nas comunidades tradicionais e seus seguidores, ao dizer que:

## 2

Tradução do termo “world-sense”, conceituado por Oyĕwùmí em referência à lógica cultural ioruba a partir da crítica à noção de “cosmovisão” disseminada no pensamento ocidental, através da qual se afirma a preeminência do visual frente aos outros sentidos.

Mesmo diante da afro-diáspora, as sociedades falantes de idiomas do tronco linguístico bantu compartilham a noção de que a comunidade possui três dimensões: os ancestrais, os que estão vivos e os que ainda não nasceram. A ética deve levar em consideração as três dimensões. Se a realização de uma pessoa está sempre na interação com todas as outras pessoas. É indispensável levar em conta os ancestrais e os que estão por vir. No idioma swahili existe um princípio chamado *kuumba*, a palavra significa, literalmente, criatividade. O que, em termos de princípio, remete a capacidade de criar, inventar e usar toda nossa capacidade para deixar tudo que herdamos de nossos ancestrais – a comunidade, os bens, o meio ambiente e toda a cultura – mais belas, belos, confortáveis e funcionando adequadamente para os que virão. (NOGUERA, 2012, p. 148-149).

Neste artigo, pretendemos explorar, dentre as instituições supracitadas, especificamente a constituição dos terreiros religiosos de matriz africana enquanto espaços comunitários de aquilombamento como modo coletivo de existência. Dessa maneira, procuramos evidenciar os processos de formação dos terreiros, bem como sua configuração social e seu funcionamento religioso, político e cultural, perpassando a sua importância para a constituição de uma noção identitária produzida, valorizada e disseminada coletivamente.

### Terreiros: os quilombos da atualidade

Bastide (2001) descreve o surgimento dos terreiros de candomblé como a reestruturação do microcosmos africano, unindo presente e passado na tentativa de restituição, onde quer que estivessem, da África conhecida como lar. Vanda Machado (2019), em seu artigo *Terreiros: uma expressão ancestral*, ressalta, entretanto, que o terreiro não deve ser entendido como um espaço físico africano, mas um espaço sacralizado — o qual, marcado pela presença da ancestralidade, transcende as noções simbólicas e culturais, bem como os aspectos espaço-temporais, envolvendo a vida cotidiana e a representatividade de diversas instituições sociais africanas.

Machado (2019) recupera, ainda, a particularidade do terreiro enquanto símbolo da diferença entre colonizadores e escravizados. Nesse sentido, o espaço sagrado desponta como uma frente de resistência completamente oposta à tirania colonial. Das infinitas tentativas de dessubjetivação dos povos africanos, surge uma resposta grupal baseada na coletividade e na existência comunitária, através da qual busca-se a reconstrução da concepção de territorialidade e a constituição de uma rede relacional que sustenta afetos e necessidades. Conforme nos diz Santos:

Mesmo diante da afro-diáspora, as sociedades falantes de idiomas do tronco linguístico bantu compartilham a noção de que a comunidade possui três dimensões: os ancestrais, os que estão vivos e os que ainda não nasceram. A ética deve levar em consideração as três dimensões. Se a realização de uma pessoa está sempre na interação com todas as outras pessoas. É indispensável levar em conta os ancestrais e os que estão por vir. No idioma swahili existe um princípio chamado *kuumba*, a palavra significa, literalmente, criatividade. O que, em termos de princípio, remete a capacidade de criar, inventar e usar toda nossa capacidade para deixar tudo que herdamos de nossos ancestrais – a comunidade, os bens, o meio ambiente e toda a cultura – mais belas, belos, confortáveis e funcionando adequadamente para os que virão. (NOGUERA, 2012, p. 148-149).

A estruturação do espaço-terreiro, como o conhecemos ainda nos dias de hoje, é permeada pelos atravessamentos dos saberes ancestrais africanos e indígenas, uma vez que as suas práticas cotidianas fogem às explicações do

padrão hegemônico na sociedade ocidental. Um ponto inicial de grande importância para a compreensão do funcionamento social dos ilé àṣẹ (casas de axé, na tradução ioruba-português) é a concepção da noção de família, a qual entra em conflito direto com a visão ocidental fundamentada na ciência e na genética.

No continente africano, o entendimento do significado de família rompe as barreiras do biológico e penetra o campo afetivo (MACHADO, 2019). Com base na importância da ancestralidade e na valorização das experiências de vida como fonte de conhecimento, os mais velhos são considerados pais e mães de todo o corpo coletivo, atuando como mestres dos saberes, cuidadores, líderes religiosos, professores e médicos da natureza. Mais do que isso, a estrutura familiar torna-se base para a própria configuração social, pois comunidade, família e sociedade se entrecruzam na construção da dinâmica coletiva.

Dessa maneira, o terreiro se constitui como espaço de reavivamento da matriz cultural africana, orquestrando seu funcionamento a partir da mesma lógica familiar a qual, inicialmente, buscava oferecer aos povos destituídos de seu próprio chão um lugar simbólico de acolhimento e estrutura afetiva, que lhes transportava subjetivamente às terras africanas. Atualmente, ainda é possível observar a manutenção de tal conduta nos terreiros de candomblé, formados por uma grande árvore genealógica que conecta casas de axé, famílias e comunidades inteiras a partir dos laços da ancestralidade e da espiritualidade. Recria-se, portanto, uma noção de família mais ampla — não apenas biológica, mas bio-espiritual. Retomamos Santos na diligência pela compreensão desse modo de existir coletivo:

Não é apenas por viver na pobreza, no abandono do Estado brasileiro, sob sistêmica violência racial que esses grupos sociais se aquilombam e "familiarizam" as relações de amizade, de ajuda e de cuidados, de trabalho e de parcerias mais diversas, mas porque carregam saberes dos antepassados. Chamar de tia a diretora e as professoras da escola é conforme o hábito de chamar de mãe a água das cachoeiras e dos mares ou de irmão e irmã qualquer um que se apresente no encontro, mesmo um desconhecido ou estranho. Tia ou mãe são, no estilo de vida negro, as pessoas mais velhas que cuidam, são autoridade. Esses chamados revelam que a criança e o jovem estão respondendo a uma hierarquia de uma semiótica. A psicologia chega a falar de coletivo, mas o sentido da vida marcada como comunidade ainda não encontrou. (SANTOS, 2023, p. 90).

Explorando a existência do terreiro em toda sua composição étnico-política na configuração atual da sociedade brasileira, torna-se importante um olhar atento ao contexto sociopolítico envolvido. Após a inundação causada pela onda de conservadorismo que atingiu o Brasil nos últimos anos, é exorbitante o aumento no número de casos de racismo em todas as suas esferas — religioso, estrutural, institucional, cultural, dentre outros —, bem como intolerâncias expressadas de forma violenta, de um modo geral, movidas pelos discursos de ódio e incentivadas pela máquina das *fake News*.

Nesse cenário, as casas de axé constituem um grande polo de resistência atuante na luta contra as opressões originárias do capitalismo colonial. Operando como comunidades em funcionamento dentro da própria sociedade — tais quais os quilombos do Brasil colônia —, os terreiros, com suas ritualísticas de cuidado, proteção, acolhimento e equidade familiar, através da qual todos são recebidos a partir de um mesmo lugar de abertura, representam uma força avassaladora frente às imposições individualistas do conservadorismo moralista. Gomes, ainda, reitera:

Entendemos que os terreiros podem se configurar como um importante lugar na construção do sentimento de pertença comunitária, configurando-

se como um espaço de acolhimento aos diversos tipos de sofrimento; também, apostamos na ideia de que os terreiros se apresentam como um lugar que fortalece aquilo que Sawaia (1995) definiu como identidade democrática-solidária, revelando-se como um espaço potente de resistência política frente à cultura hegemônica racista na medida em que problematiza a centralidade europeia, branca e cristã, buscando legitimar a cosmovisão afro-centrada neste espaço comunitário. (GOMES, 2020, p. 93).

Por meio da manutenção dos idiomas tradicionais africanos em seus cotidianos e das condutas educacionais afro-centradas encontradas em suas práticas, os terreiros perpetuam sua existência comunitária honrando o legado perpassado pela ancestralidade. Assim sendo, podemos compreendê-los como — para além de espaços religiosos e templos sagrados — símbolos da luta antirracista, da resistência contracolonial no combate à supremacia cristã eurocentrada, mas também grandes centros de valorização e propagação da cultura afro-brasileira, a partir da disseminação de saberes e práticas ancestrais.

Como consequência do crescimento da participação enterreirada na dinâmica social, por meio do movimento progressivo de aproximação entre o terreiro, seu funcionamento e a esfera pública, as comunidades tradicionais tornam-se referências de um modo de vida coletivo, com base no cuidado, no pertencimento e em um sistema administrativo próprio que expõe, aos sentidos capazes de perceber, as fragilidades da democracia ocidental.

## Um espaço sócio-cultural-religioso

A intolerância religiosa tem, pelo menos, cinco séculos neste território. Desde que os colonizadores aqui chegaram, a estratégia foi sempre impor uma hegemonia religiosa, uma Verdade absoluta e unicista. Essas práticas foram estabelecidas a partir de proselitismo negativo, perseguição, racismo, discriminação e preconceitos múltiplos.

Neste diapasão, os povos originários, os africanos e afro-brasileiros, bem como outros grupos não cristãos, foram duramente perseguidos e massacrados. O epistemicídio em nosso solo, é um crime continuado, gerúndio. As formas de resistir, no entanto, mostraram-se válidas, eficientes e merecem ser estudadas.

O terreiro, como vimos, é um espaço de resistência, um quilombo. O terreiro não é apenas um local de culto. Lá, se reconstituem práticas ancestrais, saberes, fazeres, olhares e sentires. O comportamento social e valores culturais são ali restabelecidos. Terreiro é espaço sócio/cultural/religioso. Terreiro é ambiente educacional. Só não vê, quem não consegue perceber em razão do próprio recrudescimento.

Moreira e Candau arrematam:

Não basta acrescentar temas, autores, celebrações etc. É necessária uma releitura da própria visão de educação. É indispensável desenvolver um novo olhar, uma nova ótica, uma sensibilidade diferente. O caráter monocultural está muito arraigado na educação escolar, parecendo ser inerente a ela. Assim, questionar, desnaturalizar essa realidade constitui um passo fundamental. Contudo, favorecer o processo de reinventar a cultura escolar não é tarefa fácil. Como afirmam os(as) educadores(as), exige persistência, vontade política, assim como aposta no horizonte de sentido: a construção de uma sociedade e uma educação verdadeiramente democráticas, construídas na articulação entre igualdade e diferença, na perspectiva do multiculturalismo emancipatório. (MOREIRA; CANDAU, 2003, p. 166).

O terreiro apresenta-se então, não como o que é chamado de uma escola formal, mas como um dos locais de práticas ensinativas. Verdadeiras incubadoras de conhecimento. Diz Bàbá Pèsè<sup>3</sup>: “No terreiro aprendemos de um tudo. A falar iorubá, a preparar a comida dos deuses, a rezar, a cantar, a ser gente como nossos ancestrais foram.”

Existe uma dimensão própria nos terreiros. O tempo, as relações sociais, a interação com a natureza, a integração com os não vivos, se realizam numa lógica própria.

Em seu artigo “As Crianças de Terreiros Somos Nós, as Importantes: Mais Algumas Questões sobre os Estudos com Crianças de Terreiros”, Stela Caputo assevera:

O filósofo queniano John Mbiti (1990), ensina que no Ocidente, o tempo pode ser vendido, comprado, ou seja, consumido como mercadoria. Já nas sociedades tradicionais africanas, diz Mbiti, o tempo precisa ser produzido, ou mesmo, criado, pois, de acordo com este filósofo, o homem africano não é escravo do tempo, mas faz o tempo que deseja. [...] Os terreiros não são escolas nem espaços domésticos. O terreiro é espaçotempo sagrado que mantém e perpetua complexos e sofisticados conhecimentos. (CAPUTO, 2020, p. 397).

Espaços e tempos que transgridem as leis da física, os princípios da geografia. Difíceis conceitos, para quem não se permitir romper com os estigmas do racismo e do conservadorismo culturais.

O iorubá, língua falada pela etnia ioruba, em diversas Cidades Estado do Sudoeste Africano, tais como Òyó, Kétu, Ifè, manteve-se em nosso país como forma de resistência cultural, como um elo de ligação ancestral, atemporal e sócio-religiosa.

Como ressaltamos no livro Nko Yorùbá (JAGUN, 2020), o idioma iorubá chegou aqui no Brasil trazido pelos homens e mulheres escravizados, oriundos do sudoeste da África; região que ocupa a atual Nigéria. Com o passar dos anos, o iorubá foi se tornando um código sócio-religioso, capaz de concentrar informações interpessoais e intersensoriais, servindo como linguagem de homens, divindades, culturas, ritmos, modos de fazer e agir.

Os territórios geográficos onde o idioma iorubá se torna “oficial”, como veículo de todo esse legado, são os terreiros de Candomblé nagô e jêje-nagô. Vale dizer que o idioma iorubá praticado nos terreiros, foi considerado patrimônio imaterial do Estado do Rio de Janeiro, através da Lei Estadual 8.085/2018. A Cidade de Salvador, na Bahia, seguiu o mesmo movimento. O texto da Lei Municipal 9.503/2019 diz:

Fica autorizada a declaração do idioma Iorubá, um dos valores da civilização africano-brasileira, falado no território deste Município, desde o tempo da cidade de São Salvador da Bahia de Todos os Santos, como patrimônio imaterial do Município de Salvador.

Junto ao IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional), tramita também o Processo nº 01450.012503/2016-68, requerido em 2016 pela Associação Nacional de Mídia Afro - ANMA, para inclusão do idioma iorubá no Inventário Nacional de Diversidade Linguística – INDL.

Escrever as palavras corretamente em iorubá é muito mais do que perfeccionismo, ou presunção. Trata-se de respeito a uma língua, a um povo, ao seu legado, ao patrimônio já reconhecido. Cada vez que uma palavra é grafada corretamente em iorubá, destaca-se que o sentido dado a ela deve ser preservado tal qual sua compreensão original. Cada vez que uma palavra

### 3

Silvanilton Encarnação da Mata  
(atual Bàbálóriṣà do Ilé,  
conhecido como Bàbá Pèsè de  
Òṣùmàrè).

é escrita originalmente em iorubá, brotam do texto ecos da memória, personagens da história e esperança em forma de letras.

A estrutura do idioma iorubá é basicamente lúdica. A ludicidade se espalha pela forma de dizer e por todas as ferramentas da palavra: os cânticos, os poemas, as louvações, os encantamentos, as orações, os contos e os provérbios.

As metáforas fazem parte da filosofia iorubá e transbordam suas palavras. Nada é apenas o que parece ser. O entendimento é sempre profundo, sensível, espiritual.

Os verbos iorubás são polissêmicos, posto que possuem diversos significados, mesmo escritos e pronunciados com entonação igual. Esta peculiaridade, faz com que a comunicação em iorubá integre perfeitamente os interlocutores. Já que uma mesma palavra pode significar diversas coisas diferentes, é preciso observar nos olhos do outro se estou sendo compreendido.

O verbo *kó* é assim, também polissêmico. Pode ser traduzido para o português como ensinar e aprender, simultaneamente.

A palavra *kó*, para os iorubás, talvez possa resumir toda a sua filosofia educacional. Uma única palavra monossilábica e duas semânticas infinitas: aprender e ensinar.

Embora possam parecer movimentos em oposição, aprender e ensinar, para os iorubás, compõem uma única proposta, um exercício único. São convergentes e indissociáveis.

Cada ato ensinativo propicia o movimento *exúdico*<sup>4</sup> do saber. Mas não em direção única, vertical; partindo de quem ensina para aquele que aprende. Ensinar e aprender fluem horizontalmente, em mão dupla.

O que ensina, aprende mais quando repete a lição. Aprende melhor, quando escuta o que diz. Aprofunda seu conhecimento, quando é capaz de observar o efeito que o conhecimento transmitido produziu no outro. Ou seja, ao ensinar, está também aprendendo.

O que aprende, adquire novos saberes. Aperfeiçoa a informação que eventualmente já detinha. Se torna mais humilde, ao reconhecer que precisa do outro para desenvolver-se. Ensina ao outro paciência, didática, generosidade. O que aprende também está ensinando.

Ampliar o ângulo acadêmico acerca da educação *nagô*, é também oferecer à sociedade um olhar mais plural, não contaminado pelo preconceito, mais tolerante e inclusivo com este recorte brasileiro.

A cosmopercepção dos iorubás lhes proporcionou, mesmo após a diáspora forçada para o Brasil, uma reconstituição sócio-cultural e religiosa. Mantiveram seus alicerces, venceram o tempo e as opressões. Trouxeram com eles os elementos essenciais: a memória, o corpo, o contato com os ancestrais, e a integração com os elementos da natureza.

Apesar de aprenderem sentindo, percebendo, intuindo, a palavra é, sem dúvida, o catalisador mais importante da transmissão de conhecimento.

As construções e reconstruções inspiradas na filosofia iorubá, imprimem no corpo os aprendizados - o corpo é a lousa.

Nessa cultura ágrafa, não há bibliotecas, arquivos, nem escolas formais. A memória é viva e os registros são guardados nas lembranças e experimentações - a cabeça é o caderno.

A comunicação e a interação são fundamentais. Não só a boca, mas todo o corpo é capaz de falar, interagir, agir e reagir. A interlocução escreve histórias, narra poesias, ensina e viabiliza o aprendizado - a palavra é o giz.

Nesta lógica afrocentrada, adultos e crianças estudam e aprendem juntos, são alternadamente professores e alunos, que se integram em suas

#### 4

Exúdico: neologismo criado pelo autor Márcio de Jagun, a partir da significância de *Èṣù* na cultura ioruba. Utilizado para designar algo fundante, alicerçal. (JAGUN, 2019).



práticas e saberes, os quais são adquiridos diretamente através do contato com a natureza - a natureza é a escola.

A palavra iorubá, a nosso ver, possui sete artefatos: os contos, os poemas, as louvações, os provérbios, as encantações, as rezas e os cânticos. Com cada qual desses equipamentos da oralidade, os iorubas promovem o ensino de disciplinas, como história e geografia, filosofia, teologia, biologia, matemática, música, etc.

A cultura iorubá nunca precisou de espaços formais de ensino, nem de instrumentos convencionais. Sua eficácia é inequívoca, haja vista a capacidade de resistir a todos os percalços enfrentados na diáspora forçada.

Há outros jeitos de ensinar e aprender. Precisamos aprender com eles. A educação ioruba mostra isso. Vemos isso com as crianças de terreiro, que se instruem no contato com a natureza; convivem, trocam e aprendem com os minerais, animais e vegetais. O idioma iorubá, praticado como língua litúrgica, é um corolário de memória, resistência, ensinamento e educação.

Nesta lógica ensinativa, os sentimentos e as emoções são exercícios para a aquisição de sabedoria. Esses são seus principais materiais didáticos.

A infância, no contexto educativo ioruba, é mais do que uma fase etária, é também um estado de espírito. As crianças, na velha África, ou nos terreiros brasileiros de hoje, se integram completamente ao grupo sócio-religioso. Merecem os cuidados da comunidade em função de sua condição física, mas agem, reagem, ensinam e aprendem com fluidez e liberdade. A infância, por si só, é celebrada, cultuada e deificada.

Sarmento ratifica nosso entendimento, atestando que:

A relação particular que as crianças estabelecem com a linguagem, através da aquisição e aprendizagem dos códigos que plasam e configuram o real, e da sua utilização criativa, constitui a base da especificidade das culturas infantis. (SARMENTO, 2003, p. 55).

O autor português diz que a aprendizagem é desenvolvida principalmente nas instituições educacionais, quanto nas interações cotidianas, através da educação familiar, no espaço doméstico (SARMENTO, 2003, p. 4).

Nos terreiros, ancestrais, adultos e crianças recriam espaçotempos com as práticas educativas iorubás. Tais espaços socioreligiosos têm idioma, trajes, protocolos sociais, filosofias de vida, percepções de mundo tais como os ancestrais africanos. Sua educação, pois, não poderia seguir outros padrões que não aqueles que os permeiam.

Paulo Freire é um dos mais importantes educadores e pensadores sobre a educação do Brasil e do mundo. Suas teorias e práticas educacionais questionaram o modelo tradicional e ofereceram uma percepção mais ampla de troca de conhecimento. Para Freire (2003, p. 40): “A educação é sempre uma certa teoria do conhecimento posta em prática [...]”. Para o autor, a educação seria uma concepção filosófica e/ou científica acerca do conhecimento praticado.

Logo, qualquer pessoa que praticasse alguma ideação de conhecimento, estaria “fazendo” educação. Educar, pois, seria promover a prática de uma teoria sobre o conhecimento. Assim, toda ação de troca de saberes, seria uma ação educativa, mesmo que não intencional.

Se Freire apresenta seu conceito de educação pautado na troca de conhecimento, resta-nos buscar na mesma fonte sua definição do que seja conhecimento. No escrito “Algumas notas sobre humanização e suas implicações pedagógicas”, Paulo Freire (2003, p. 79) diz que “[...] o conhecimento é processo que implica na ação-reflexão do homem sobre o

mundo”. Para Freire, conhecimento não é pontual, mas processual e envolve as reflexões do homem sobre ele e sobre o mundo em que vive.

O modelo ensinativo iorubá dialoga perfeitamente na percepção de Freire. As trocas constantes de saberes, os processos educacionais permanentes, são traços daquela cultura. Os iorubas ensinavam muito, de muitas formas e em todo lugar.

A educação iorubá foge completamente aos padrões que conhecemos e praticamos no ocidente. E eles têm plena consciência do que e como estão educando. Porém, utilizam metodologia própria.

A educação iorubá é cotidiana e não tem idade cronológica. No processo diário de serem, habitarem, fazerem, falarem, andarem, cantarem, os iorubas educavam a seu jeito. Corpo, alma, natureza, divino e mundano, eram e são, materiais didáticos.

O terreiro também é o “mundo”. O mundo de muitos meninos e meninas que também estão na escola. No cotidiano das casas de Òriṣà e nas casas de Ègún se aprende e se ensina com as ervas, os cheiros, as danças, os panos, as artes, as roupas, os artefatos, a vida, a morte. Tudo aprende e tudo ensina. (CAPUTO, 2012, p. 273).

Como desenvolvemos em nossa obra *A Sala de Aula Não Cabe no Mundo* – conhecendo a nagologia<sup>5</sup> educacional e suas metodologias singulares (JAGUN, 2021), nós podemos estranhar a ausência de escolas de alvenaria, de lousas, de giz... Temos dificuldade de conceber a falta de escrita cursiva, de livros didáticos... Nem por isso o compartilhamento de saberes dos iorubas é insuficiente, ou menor. Para eles, a escrita é registrada e marcada no corpo. O corpo é a lousa que recebe anotações cotidianamente; a cabeça é o caderno que registra as vivências; e a palavra é o giz que redige na memória e nas sensações. Sua singularidade, com isso, não deverá ser reduzida, nem muito menos “enquadrada” no modelo ocidental. Pelo contrário, a diversidade existente na nagologia nos mostrará a amplitude desta, em detrimento da restrição do paradigma eurocentrado.

Nestes escritos, tivemos a intenção de entender a resistência e o modo de fazerpensar que estrutura o modelo educacional ioruba. Também não tivemos a ousadia de tentar esgotar o assunto, mesmo porque é inesgotável a capacidade de se aprender e de se ensinar sentindo e vivendo neste mundo e em outros mundos, como creem os iorubas.

Um sistema educacional que tem o céu como teto, o horizonte como paredes, o tempo como janela e o universo como piso, não pode mesmo caber no mundo. É físico e metafísico. É passado e propõe futuro.

## Sobre o artigo

Recebido: 02/05/2023

Aceito: 27/5/2023

## Referências bibliográficas

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia: rito nagô**. São Paulo: Companhia da Letras, 2001.

BENISTE, José. **Orum, Aiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a Terra**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

## 5

Termo cunhado pelo autor para designar a metodologia própria para transmissão de conhecimento a partir da cultura ioruba, em JAGUN, 2021.

CAPUTO, Stela Guedes. **Educação nos Terreiros e como a Escola se Relaciona com as Crianças no Candomblé**. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

CAPUTO, Stela Guedes. “As crianças de terreiros somos nós, as importantes”: Mais algumas questões sobre os estudos com crianças de terreiros. **Revista Educação e Cultura Contemporânea**, Rio de Janeiro, v. 17, ed. 48, p. 381-405, 2020.

CAVALCANTE, Kellison Lima. Fundamentos da filosofia Ubuntu: afroperspectivas e o humanismo africano. **Revista Semiárido De Visu**, Petrolina, v. 8, n. 2, p. 184-192, 2020.

FREIRE, Paulo. A alfabetização de adultos: crítica de sua visão ingênua; compreensão de sua visão crítica. In: **Ação Cultural para a Liberdade: e outros escritos**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.

GOMES, Marcela de Andrade. CRAS e intervenção psicopolítica: Os terreiros como lugar de pertença, acolhimento e resistência política. **Revista Psicologia Política**, São Paulo, v. 20, n. 47, p. 87-101, 2020.

JAGUN, Márcio. **Nko yorùbá: aprendendo e ensinando ioruba**. Rio de Janeiro: Litteris, 2020.

JAGUN, Márcio. **A Sala de Aula Não Cabe no Mundo: conhecendo a nagologia educacional e suas metodologias singulares**. Rio de Janeiro: Litteris, 2021.

MACHADO, Vanda. Terreiros: uma expressão ancestral. **Revista Eletrônica: Tempo - Técnica - Território**, Brasília, v. 10, n.1, p. 141-154, 2019.