

SABERES TRADICIONAIS DE TERREIRO: EPISTEMOLOGIAS, PEDAGOGIAS E POSSÍVEIS DIÁLOGOS COM A UNIVERSIDADE

Beatriz Martins Moura¹

Carla Ramos²

Resumo: Em 2012, no âmbito do projeto de Pesquisa e Extensão Mapeamento das Casas e Terreiros de Religiões de Matriz Afro-brasileira na Cidade de Santarém/Pará, reunimos um grupo de 20 estudantes da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), alguns professores, e Afro-religiosos, no terreiro de Mina Santa Bárbara, espaço sagrado mantido por Pai Edvanei de Oyá. Durante dois dias estivemos aprendendo cânticos e toques presentes no repertório Afro-religioso de Terreiros, que são parte constitutiva da paisagem sonora, arquitetônica, Afro-diaspórica e histórica de Santarém. Este momento de fusão Terreiro-Academia foi a ponta de lança para uma série ininterrupta de ações, diálogos, afetos, ajuda e solidariedade que ainda nos une. A primeira parte deste artigo persegue uma questão colocada por Gomes (2010) sobre o que está colocado para o intelectual negro politicamente posicionado que atua nos espaços acadêmicos. Seguindo a proposta inaugurada com a Oficina de Toques e Cantigas do Repertório dos Terreiros, em 2016 realizamos, dentro da UFOPA, o minicurso Antropologia Feminista Negra: Experiência Viva, Ativismo Político, Interseccionalidade e Sexualidades, no qual tivemos a honra de assistir uma aula ministrada pela Iyalorixá Ozanélia Santos. Ali, além de partilhar nossas experiências enquanto mulheres negras, indígenas, quilombolas, afro-religiosas, educadoras, estudantes, partilhamos do axé, da escuta e do diálogo com a Iyalorixá. Nas próximas páginas vamos discutir alguns aspectos do desafio de ensinar e aprender a partir de epistemologias que nos autorizam falar, que nos fazem visíveis, nos mantêm seguros, e nos permitem ter prazer fazendo o que gostamos e escolhemos fazer. Estas são as epistemologias dos Terreiros, ou os modos de saber e de viver Negro-brasileiro.

Palavras-chave: Saberes tradicionais; Terreiros; Epistemologias; Amazônia.

¹ Doutoranda pela Universidade de Brasília PPGAS/Dan/UnB. E-mail: beatrizmartinsmoura@gmail.com

² Professora de antropologia na universidade federal do Oeste do Para e PhD Candidate no Departamento de Estudos Africanos e da Diáspora Africana, Universidade do Texas (at Austin). E-mail: carlaramos@utexas.edu



Foto: Primeira Oficina de Toques e Cantigas do Repertório dos Terreiros em Santarém
Fonte: Py-Daniel, Anne Rapp. 2012. Acervo NPDAFRO.

Intelectual Negra na Roda: Terreiro e Universidade

Este artigo é um olhar para trás, é uma reflexão, ou melhor, uma ação direta de reapropriação de experiências que foram vividas num turbilhão de acontecimentos que costuma marcar a inserção de intelectuais negras numa posição de destaque dentro de instituições de produção de conhecimento que encontram certo prestígio social, como as universidades públicas federais no Brasil. Neste aspecto, bell hooks (2017) é precisa em discutir as adversidades inerentes enfrentadas por mulheres e homens negros que assumem como intelectuais a vida e a luta política radical por mudanças sociais, que dedicam os seus dias ao pensamento e a produção de conhecimento: “*the work of the mind*”, nas palavras de hooks (2017, p. 148). hooks analisa com maior detalhes quais questões estão em jogo quando se trata especialmente de mulheres negras intelectuais porque mais uma vez somos invisibilizadas pela interseccionalidade de raça, gênero e classe que produz imagens de controle, tal como definiu Patricia Hill Collins (2002), que localizam nós mulheres negras como “sujeitos” ou corpos que não podem pertencer ou escolher o trabalho intelectual como sua vocação. Os meus relatos e reflexões sobre uma atividade do Projeto de Pesquisa e Extensão Mapeamento das Casas e Terreiros de Religiões de Matriz Afro-brasileira na Cidade de Santarém/Pará (PROEX-MEC),

servem como uma “etno(Ori)grafia”³ dos meus processos de inserção numa universidade pública federal recém inaugurada no âmbito do Programa de apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Públicas Federais (REUNI) implementadas pelo governo do presidente Luiz Inácio Lula da Silva. Essas histórias precisam ser contadas por nós, principalmente por nós mulheres negras, para que a gente complexifique ainda mais as nossas análises sobre o racismo tal como este ocorre no Brasil e noutras partes da Diáspora Africana, e nos ajudem a compreender e considerar as estratégias de articulação e luta anti-racista que ocorrem em diferentes frentes, inclusive, nas universidades públicas.

Uma tese mais geral que eu defendo seria a de que o movimento de mulheres negras acadêmicas que passam a ocupar cada vez mais lugares como professoras e pesquisadores nas universidades públicas brasileiras é um fenômeno político e social que indica uma certa “continuidade”, com os devidos cuidados para não simplificar demais o panorama, com o momento em que o movimento de mulheres negras brasileiras, mais ou menos ali no final dos anos de 1980, iniciou um processo radical de organização política autônoma em relação ao movimento negro e ao feminista branco, em defesa de uma pauta interseccional. Esse momento político é tratado pela literatura sociológica como “Ongnização”, ou como o “Boom de Ongs” numa perspectiva de compreensão desses acontecimentos desde o interior da América Latina⁴. No entanto, eu tenho chamado esse processo de *Orúko*⁵, ou seja, estou compreendendo esse movimento intenso de rearticulação de uma agenda política negra, mas não somente, e de seus

³Essa tese-hipótese é desenvolvida na minha tese de doutorado que será apresentada na Universidade do Texas no segundo semestre de 2018. É um debate que diz mais respeito ao campo da antropologia e seus métodos, modelos analíticos e escrita. Etno(Ori)grafia é um método de pesquisa e uma técnica de escrita que não chega a partir de uma visão secular, é uma descrição que está baseada num olhar de *Ori*. É um tipo de descrição e de conhecimento que está atravessado pelas reações do corpo às energias de momentos específicos no trabalho de campo. O nome Etno(Ori)grafia e parte da definição inicial que eu apresento aqui me foram dados de presente por minha amiga Dora Santana, numa conversa recente que tivemos sobre alguns episódios do meu trabalho de campo no Brasil, em que eu estive muito perto de um momento de “transe”. A minha pesquisa de doutorado apresenta um diálogo com intelectuais acadêmicas negras sobre a história política recente de mulheres negras no Brasil. O trabalho de campo não foi feito em espaços sagrados de religiões de matrizes Afro-Brasileiras. E, no entanto, eu experimentei inúmeras ocasiões em que estive “muito perto” do meu Orixá, sentindo no meu corpo os sinais que usualmente antecedem o transe. Nessa conversa com Dora Santana, nós chegamos a algumas conclusões sobre esses acontecimentos e começamos a elaborar uma aproximação possível do que aconteceu e entender isso no interior de uma perspectiva analítica, e de uma epistemologia propriamente negra.

⁴Estou me referindo aos trabalhos importantíssimo de Sonia E. Alvarez (2009), e Márcio André de Oliveira dos Santos (2007), Sônia Beatriz dos Santos (2008).

⁵Momento específico do processo ritual de iniciação no Candomblé. Estou pensando nos significados dessa categoria tal como aprendi num terreiro de Candomblé de nação Ketu. É uma cerimônia que é comumente descrita na literatura como aquela que marca a apresentação pública dos novos filhos de santo e o seu respectivo nome dado pelo Orixá.

respectivos porta-vozes, como um momento em que as mulheres negras assumem um lugar importantíssimo nos processos de “auto-nomeação”, bem como de “nomeação-identificação” das mazelas da sociedade brasileira provocadas pelo racismo. O ato de nomear a realidade, de dar nome a nós mesmas de maneira autônoma, e de romper com o silêncio imposto sobre nós mulheres negras como um mecanismo de subalternização constituem pontos centrais para a discussão no interior dos feminismos negros, e mais recentemente do transfeminismo negro.

Por essa razão, eu trago para a roda de discussão alguns aspectos de uma experiência de convívio e ampliação dos espaços epistemológicos de uma universidade pública brasileira, sediada na Amazônia, em Santarém, Pará. Ao longo de cerca de quatro anos de atividades do projeto de Pesquisa e Extensão Mapeamento das Casas e Terreiros de Religiões de Matriz Afro-brasileira na Cidade de Santarém/Pará (2012-2016)⁶, nós promovemos dezenas de encontros reunindo Mestras e Mestres⁷ detentores dos saberes tradicionais mantidos e transmitidos no chão de Terreiros, Casas, Salões e demais territórios sagrados das comunidades Afro-religiosas de Santarém. O contexto geral do debate proposto a seguir guarda uma questão de fundo a respeito da possibilidade de haver condições para o desenvolvimento de uma imaginação política negra comprometida com a radicalidade de processos de liberação e de justiça social - *Black political imagination* - desde espaços institucionais, como a Universidade. Um dos objetivos da narrativa crítica desse encontro Terreiro-Academia é abrir espaço para reflexão sobre certos efeitos políticos dessa “ampliação da sala de aula” em sua dimensão mais tangível e espacial, que está relacionada diretamente com a presença, nas universidades públicas, de professoras negras intelectuais que trazem consigo pedagogias que vou chamar aqui provisoriamente de “negro-feministas”. Essa pedagogia negro-feminista é caracterizada por um forte compromisso anti-racista, que se traduz no engajamento com a comunidade negra, na elaboração de processos didático-pedagógicos colaborativos (o que requer um engajamento mútuo, que não promova uma

⁶Durante a vigência do Projeto de Extensão nós promovemos uma série de Oficinas e Minicursos. Oficialmente foram realizadas as seguintes: Oficina de Toques e Cantigas do repertório das Casas e Terreiros de Santarém, com o Ogan Zenildo de Xangô (10 e 11 de Agosto de 2012); Patrimônio Cultural Afro-brasileiro e o Estudo das Relações Raciais no Brasil” (22 e 23 de outubro de 2012), Prof. Alessandra Lima (IPHAN); Pedagogia das Encruzilhadas e Jongo (28 de setembro de 2012), Prof. Luiz Rufino (UERJ); Religiosidades na África (3 a 7 de dezembro de 2012), Prof. Alain Kaly (UFRRJ). O NPDAFRO ainda está em plena atividade, e tivemos outras atividades realizadas em diferentes frentes institucionais e no âmbito de outros projetos.

⁷Ialorixás, Babalorixás, Ogans, Mães e Pais de Santo, Alagbé, Iakekerê, Ekedji, Iyawo.

relação de passividade dos estudantes ou comodificação da produção intelectual), e que se baseia numa perspectiva não-hierárquica das relações dentro e fora da sala de aula.

***Teaching the Truth is Hard!*⁸ Como Fazer do Invisível algo Tangível**

Nos últimos meses eu tenho trabalhado na Universidade do Texas (*at Austin*) como assistente da Professora Omi Osun Joni L. Jones⁹ no curso de Introdução à Cultura Afro-Americana. Essa é uma disciplina cursada por estudantes de graduação que em geral estão no seu primeiro semestre na universidade. O Departamento de Estudos Africanos e da Diáspora Africana é o responsável por formular e ofertar esta disciplina na universidade. Este departamento tem o seu corpo docente composto quase que inteiramente por intelectuais negras (os), e estudantes negros de graduação e de pós-graduação. Numa conversa de preparação de aula eu e Dr. Jones estávamos comentando sobre como uma das aulas sobre “white privilege” tinha sido muito desafiante para todas nós, e isso por várias razões, inclusive porque se tratava de uma turma predominantemente “branca”, algo muito comum em se tratando de uma universidade prestigiada e que está localizada no estado do Texas, sul dos Estados Unidos. Num certo momento da nossa conversa me peguei pensando em como eu, professora e intelectual negra, me sentia muito vulnerável em aulas como aquela, o que me fazia lembrar bastante das minhas experiências nas salas de aula das universidades brasileiras também. Eu tenho essa memória ainda marcante das dificuldades que eu enfrentei ao ensinar sobre a questão racial no Brasil, e de sentir fortemente como o meu corpo de mulher negra, além dos “conteúdos” da disciplina, impactava os estudantes e redefinia muitos dos rumos das minhas aulas. Naquele semestre eu ministrei a disciplina de “estudos étnicos-raciais” para uma turma de estudantes de graduação, e esta experiência já me levava a concluir como ensinar a “verdade” das relações raciais é algo difícil de fazer, em outras palavras, de como tornar o “privilégio branco”, algo tão naturalizado no corpo e, portanto, no cotidiano das pessoas, algo legível e tangível. Estas foram as

⁸Eu vou utilizar alguns termos em inglês ao longo dessa primeira parte do artigo, e optei por não traduzir a maior parte deles. Primeiro porque eu estou dialogando com intelectuais negras e negros que têm o inglês (apenas) como uma das línguas que fala e escreve, como é o meu caso e de muitos de nós que estamos em trânsito pela Diáspora Africana. E além disso, o inglês que eu falo e escrevo é o inglês negro-diaspórico que eu aprendi em muitas conversas com meus colegas caribenhos e da América Central, e está longe de ser considerado como “standard”.

⁹Professora Associada do Departamento de Estudos Africanos e da Diáspora Africana. Universidade do Texas (*at Austin*).

primeiras vezes em que eu senti “medo” de voltar para a sala de aula no dia seguinte. Anos depois, ensinando sobre racismo num outro ponto da diáspora negra, eu senti aquele mesmo medo, a mesma vulnerabilidade em estar ensinando a “verdade” com o meu próprio corpo.

As indagações a respeito de como o corpo de professoras negras vai afetar as relações em sala de aula, e apontar para processos político-pedagógico complexos como aqueles relacionados ao ensino de questões que “não são ditas” – *teaching the unspeakable*¹⁰ - ou são socialmente tratadas como tabu, ou ainda, que estão submetidas a grande censura coletiva como raça, sexualidade e gênero. Considerando a sala de aula como este espaço onde os conteúdos são transmitidos ou colocados em debate ou sob escrutínio a partir do corpo de estudantes e docentes, é interessante notar como pode igualmente representar um lugar onde o controle exercido sobre os corpos não hegemônicos e racializados pode se dar de maneira muito violenta. A ideia de um projeto de “extensão” que não pode prescindir de uma relação direta com a “comunidade”, no caso de professoras que como eu tem a possibilidade de acionar suas redes de contatos e de pertencimento entre as comunidades Afro-religiosas ou negras como comunidades Quilombolas, por exemplo, é garantir uma articulação de modos de ensinar e de conhecer que não domestifiquem ou normatizem nossos corpos. Nesse sentido, os projetos de extensão são estratégicos para criar “espaços de fuga” (*flight-Quilombo*) da ordem hegemônica ocidental que impõe suas epistemologias nos espaços de produção acadêmico-científicos.

A primeira atividade aberta ao público que organizamos foi a Oficina de Toques e Cantigas do repertório Afro-religioso dos Terreiros e Casas de Santarém. Essa Oficina foi sonhada, elaborada e ministrada pelo Ogan Zenildo de Xangô, e rascunhada no fundo do quintal de Mãe Anita com a minha participação, que em última análise se reduziu a tímidas anotações de fragmentos de letras de cantigas em português e em *Yorubá* num rascunho que continha um pequeno programa de “ensino” a ser proposto nos dois dias de encontro. Naquela noite resolvemos a estrutura geral da Oficina e articulamos a ideia central que era (re)familiarizar os estudantes, em sua maioria nascidos e criados na cidade de Santarém e municípios próximos, às palavras, sons e performances dos Terreiros (Mina, Mina Terecô, Umbanda e Candomblé) dali. Eu vinha refletindo há algum tempo sobre a relação “invisível-visível” que marcou a minha

¹⁰ Como no texto-relato de Bryan Keith Alexander: “Embracing the Teachable Moment: The Black Gay Body in the Classroom as Embodied Text” (2005).

experiência em busca dos terreiros da cidade assim que cheguei em Santarém, ainda em 2011. Algumas pessoas com quem conversei, incluindo alguns estudantes, me diziam que não “sabiam” que havia terreiros de religiões Afro-brasileiras dentro e fora da cidade. E mesmo depois de termos lançado o Projeto de Mapeamento de Terreiros e durante as nossas atividades conjuntas de pesquisa era comum ouvir comentários das estudantes, que expressavam surpresa quando nos deparávamos com os muros adornados, desenhados e marcados com os objetos que ritualmente definem os limites espaciais e espirituais de terreiros como o de Dona Conceição Moraes, de Sindoya ou de Mãe Zuleide. Foram constantes os momentos em que as (os) estudantes expressavam sobressalto quando se davam conta, como que “pela primeira vez”, da fachada inteiramente desenhada com imagens de Orixás da casa de Pai Clodomilson de Ogum, que na época estava localizada numa rua muito movimentada bem em frente ao Parque da Cidade.

Em certos casos esse “ver pela primeira vez” era o efeito de uma releitura da paisagem da cidade, que depois das nossas discussões iniciais no grupo de pesquisa passava a incluir repertórios que tensionavam um olhar hegemônico branco, masculino, heteronormativo, classista e cristão que normatiza as possibilidades de olhar e existir no território. Nas minhas reflexões cotidianas, eu sempre imaginava Santarém, a cidade onde um dia alguém me disse “que não havia terreiros”, reverberando sons de tambores e cânticos pelos ares das noites de sábado. Muitas vezes eu realmente sonhei com essa imagem em que o som dos atabaques reverberava sem limites acústicos (pelo ar e pelos rios Tapajós e Amazonas) por toda a cidade. E imaginava que poderia ser possível andar pelas ruas e reconhecer, pelos toques, pelas vozes e também pelos cheiros, quais e tais Terreiros existiam naqueles arredores. Esse foi o sonho que me embalou nas primeiras noites depois da minha mudança do Rio de Janeiro para Santarém, quando eu, filha de santo¹¹ (Iyawo), morando numa cidade que conhecia tão pouco, estava em busca de abrigo e acolhimento porque a universidade já me guardava a dose excessiva e diária de invisibilidade e hostilidades contra o meu corpo. A “Oficina de Toques e Cantigas” foi uma expressão daquele sonho, que continha ali uma poética e uma política de sobrevivência da qual só mais recentemente eu pude me reaproximar para compreendê-la num contexto mais amplo de lutas antirracistas na diáspora Africana. Essa dinâmica de sobrevivência que busca a solidariedade no interior de comunidades Afro-religiosas

¹¹ Sou filha de santo de Mãe Beata de Yemanjá, do Ile Omiojuarô que fica em Miguel Couto, Rio de Janeiro.

acompanha uma tradição Negro-Atlântica, Queer-Atlantic, *Black Trans-Atlantic* (Dora Santana, 2016)¹² de solidariedade e afeto que também se expressa por meio de gestos de resistência à (des)humanização e comodificação de corpos negros. Eu trazia essa tecnologia coletiva de autoproteção, esse saber de sociabilidade negra no meu próprio corpo como uma herança ancestral, uma memória do tipo insurgente que me foi restituída nos processos que constituíram a minha iniciação no culto aos Orixás do Candomblé.

Foi desse arquivo/repertório sagrado e secular que eu tirei as primeiras teses para propor um projeto institucional que tinha como horizonte prático e imediato identificar, para nós que estávamos na universidade, quais eram as tradições Afro-religiosas ali presentes, onde estavam localizados os seus territórios sagrados, e quem eram as pessoas responsáveis por carregar no corpo e transmitir adiante esses saberes ancestrais e suas experiências emancipatórias e de transformação da realidade. Tratava-se de uma investigação multidisciplinar que dialogava diretamente com uma história política de longa duração da população negra no Brasil, e que se aproximava desses sujeitos e percebia seus territórios sagrados como um arquivo de política negra insurgente “a queer, unconventional, and imaginative archive of the Black Atlantic” (Tinsley. p. 193). No levantamento que concluímos em 2014 tínhamos conseguido visitar 15 territórios¹³ Afro-religiosos, que se auto-definem como Centro, Tenda, Ilê e Terreiros. Desses, temos um material bastante rico que inclui entrevistas com lideranças e filhas e filhos de santo e demais frequentadores e participantes, vídeos, fotografias e etnografias de festas e cerimônias públicas que frequentamos sistematicamente. As comunidades Afro-Religiosas de Santarém e de outros municípios do Oeste do Pará, como Monte Alegre e Alenquer são parte importante da história de circulação da população negra, de seus descendentes e influência abrangente de suas tradições de matriz Afro-brasileira, bem

¹²Artigo Publicado em Blogueiras Negras (<http://blogueirasnegras.org/quao-trans-e-o-trans-atlantico-negro/>).

¹³ São estes: Ilê Dara Ase Oyá Onira; Terreiro Mina Nagô Obá Afonjá; Terreiro de Mina Nagô Obá Aganjú; Terreiro de Mina Santa Bárbara; Terreiro de Mina Iansã; Tambor de Mina de Ogum; Terreiro de Oxóssi; Terreiro Oxumaré; Tenda Caboclo João da Mata; Ilê Axé Ogumjaodé; Mãe Vavá de Ogum; Terreiro dona Edu e seu Darci; Tenda do caboclo Ubirajara; Centro Espírita José Tupinambá; Terreiro de Santa Bárbara. Esses dados não refletem um retrato atualizado do que se passa no Oeste do Pará, em função da dinâmica social que impõe diversas mudanças, muitas vezes num espaço de tempo relativamente curto, como de meses ou ano. Particularmente em Santarém, nos últimos dois anos infelizmente perdemos três Mães de Santo, duas delas com casas abertas, o que causou enorme impacto e levou a reorganização desses terreiros.

como são significativas para compreender os processos variados de implantação das primeiras casas e terreiros das comunidades Afro-religiosas do norte do país¹⁴.

O projeto Mapeamento das Casas e Terreiros de Religiões de Matriz Afro-brasileira na Cidade de Santarém/Pará sempre manteve duas frentes de atuação ininterruptas e articuladas: a primeira delas fornecendo ambiente e laço afetivo para a nossa sobrevivência e fruição de vida¹⁵. Neste aspecto em particular eu estenderia estes “efeitos de vida” para além de mim, para incluir os estudantes, alguns professores¹⁶ que eram meus colegas mais próximos, e dezenas de outras pessoas que passaram pela porta da sala do Núcleo de Pesquisa e Documentação das Expressões Afro-Religiosas do Oeste do Pará e Caribe (NPDAFRO) desde sua fundação. Era fato que essa rede de cuidados, de contentamento e de celebração do espaço comunitário, ou em outras palavras, de prática inspirada em modos de relações sociais comuns aos espaços de Terreiro, não parecia representar uma dimensão de radicalidade dentro da economia política dos processos de ativismo anti-racista, ou de uma agenda negra que se expresse a partir de meios mais normativos de ação e pensamento¹⁷. No entanto, é interessante notar como esses modelos de relações sociais que não operam somente dentro de comunidades tradicionais de Terreiros, mas que eu identifico como Negro-brasileira ou Afro-Diaspórica, têm sido discutidos e reivindicados por diversos feminismos negros e de mulheres de cor ao longo das décadas como ação de resistência política.

E, finalmente, a segunda frente de ação do Projeto estava comprometida com a inserção da discussão sobre os efeitos do racismo, do sexismo e da homo e transfobia no nosso cotidiano e para além dos muros da universidade. E especialmente neste aspecto, o nosso convívio com as lideranças e as comunidades dos terreiros da cidade foi fundamental para deslocar a nossa perspectiva normatizada e conformada a modelos heteronormativos, raciais e patriarcais de gênero e de sexualidade. Os territórios Afro-

¹⁴ Há um vasto campo de produção sobre as religiões de matrizes africanas no estado do Pará.

¹⁵ Quando falo de “nós” somos: estudantes negras (os) e indígenas, professoras (es) das escolas públicas e da universidade, intelectuais quilombolas, ativistas de movimentos estudantil, negro, quilombola e LGBTQ).

¹⁶ Estou me referindo aos meus colegas professores queridos que faziam parte do Projeto: Pedro Fonseca Leal, Myrian Sá Leitão Barboza, Anne RappPy-Daniel e Maria Betanha C. Barbosa.

¹⁷ Mesmo porque, essas ações se davam desde dentro de instituições fortemente comprometidas com a reprodução e expressão do privilégio branco na sociedade brasileira, como é o caso da universidade pública. Mas vou guardar o devido cuidado com esta afirmação tendo em vista as recentes mudanças nos perfis raciais e sócio-econômico das universidades públicas federais pós políticas de cotas. O que não necessariamente vai significar uma alteração nos padrões de reprodução da branquitude com projeto de dominação, porque esta prescinde de corpos “brancos” para ser reproduzida, no entanto, esse é uma panorama que exige a nossa atenção.

Religiosos são espaços que, por princípio,¹⁸ são abertos ao *transito* (*tran-se*) de corpos e suas variadas expressões de gênero e sexualidade, como disse anteriormente, da mesma maneira os terreiros são anti-hegemônicos na medida em que produzem outros modos de sociabilidade que confrontam a hegemonia dos discursos do capitalismo racial, patriarcal e heteronormativo.

E aí temos realmente muitas questões para pensar a respeito desse lugar chamado “universidade pública”, e sobre as possibilidades que se colocam para “tomá-la de assalto”. Esse inclusive é o título de um artigo instigante de Stefano Harney e Fred Moten (2013: 26) sobre universidade e o lugar/papel do intelectual subversivo. Em tempos como os de hoje, de ascensão de setores conservadores e seus projetos políticos comprometidos com a eugeniação do espaços, extermínio e controle violento de corpos negros, indígenas, femininos *cis* e trans da paisagem escolar, eu reivindico um aspecto da nossa ação como intelectuais negras que atuam dentro da academia: o Feitiço. Voltando ao texto de Nilma Lino Gomes (2010), ela caracteriza os intelectuais negros, que passam a atuar em universidades públicas brasileiras a partir da década de 1990, como sujeitos comprometidos com uma forma de ver o mundo e com um repertório que seria propriamente Afro-brasileiro. Gomes deixa espaço livre para refletirmos sobre quais elementos constituiriam esse repertório “Afro-brasileiro”, e dentro disso eu sugiro que devemos incluir a dimensão do “feitiço” de que falei anteriormente, especialmente quando se trata de nós, mulheres intelectuais negras. Embora parte de minhas ideias sobre “feitiço” sejam tributárias das epistemologias Afro-brasileiras próprias dos Terreiros, o meu jogo aqui é me apropriar dessa tese entendendo-o como ferramenta ou tecnologia política de manipulação da realidade. Eu tomo a noção de “feitiço”¹⁹ dentro uma tradição radical negra-diaspórica, ou seja como tecnologia de resistência e de transformação do mundo - encarnada no corpo - que é transmitida ancestralmente e executada por mulheres negras das mais diferentes maneiras e com variados propósitos. Levando em consideração uma proposta de aproximação entre a ciência produzida na academia com os saberes de comunidades de terreiro, cabe perguntar quais sujeitos são os portadores dessas *epistemes*, e quais entre estes irão levá-las, por exemplo, para

¹⁸Eu uso a expressão “por princípio” para marcar que há algo invariável a este respeito, mesmo considerando as maneiras variada como estas cosmologias são apropriadas, reproduzidas, recriadas, burladas e etc. Não quero também assumir nenhuma perspectiva pouco crítica em relação ao que pode acontecer cotidianamente nos espaços de religião Afro-brasileira.

¹⁹Black Studies, Africana studies or African and African Diaspora Studies. (Digamos, que mesmos certos trabalhos dedicados à análise da política engendrada por mulheres negras na diáspora africana, sobretudo, dão espaço para o tema geral da espiritualidade. Os meus trabalhos estão inseridos nesse campo de análise sobre política e espiritualidade.

dentro da sala de aula? Acrescentaria mais intensidade a estas questões ao pensar na presença de mulheres negras intelectuais acadêmicas conduzindo estes processos e produzindo desajustes, transitoriedades e descontinuidade sistemática na normatividade violenta imposta pela academia.

O feitiço é a palavra-ação ativada, simultânea ao gesto que está no corpo e que carrega uma densidade sonora e visual, capazes de ressonar e perturbar visões e comportamentos normativos alterando contextos de vida, histórias políticas, e também memórias traumáticas e seus conteúdos (des)humanizadores. Quando se fala da ação política e acadêmica de “intelectuais negros”²⁰ ou “intelectuais subversivos” como no texto apontam Stefano Harney e Fred Moten, chama-se logo atenção para o fato de estarmos no centro de uma luta no interior do campo semântico “da ciência”. Nesse campo de batalha, devemos também fazer uso de outras formas de conhecer, e de suas respectivas metodologias e teorias, para no mínimo equilibrar o jogo e reestabelecer a complexidade. E, ao longo desse árduo e, algumas vezes, letal processo²¹, vamos igualmente reunir forças para reivindicar o valor da nossa própria existência (Gomes, p.508). Esse projeto político-acadêmico, ou esta “batalha semântica”²², vai se expressar nas muitas frentes de trabalho no interior da universidade: nas suas unidades acadêmicas, institutos e centros; em todos os níveis dos setores administrativos, além dos comitês científicos, grupos de pesquisa e comissões, inclusive as editorias. Tendo isso em vista, é necessário considerar o quanto que a perspectiva de aproximação dentro da academia (racista, sexista, transfóbica e homofóbica, classista, xenófoba) entre saberes científicos e de matrizes culturais Afro-brasileiras resulta em conflito aberto, tensão, contestação, questionamentos, isolamento, solidão, frustração, e até mesmo em limitação no acesso aos recursos financeiros para execução de projetos de pesquisa e extensão; isso para elencar alguns aspectos que eu experimentei diretamente. Em suma, essa luta é semântica num ponto em que se admite que essa equação esteja equilibrada, mas não está²³.

²⁰Sob essa categoria genérica estão, pelo menos, mulheres e homens, trans, cis, gays e lésbicas.

²¹Estou lembrando das nossas intelectuais negras que morreram precocemente como Beatriz Nascimento, Lélia Gonzalez, Neuza Santos Souza, Luiza Bairros, Zora Neale Hurston.

²²Durante uma recente conversa com a professora Maria de Fátima Lima Santos (Prof. Adjunta da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ) o tema da “batalha no campo semântico da ciência” veio à tona pelas suas reflexões. Eu agradeço a ela pela gentileza daquele diálogo.

²³Essa “luta semântica” não só não está equilibrada, como ela se dá de maneira bastante particular no interior de instituições de ensino superior pela própria lógica de dominação que opera ali especialmente. A análise de Jacqui Alexander (2005: 127) traz esses processos à tona: “Such politics are never divulged by those with power, yet they shape every day behavior and every day interaction in significant ways”

Falando especificamente desde a minha posição de mulher negra intelectual e lésbica que atua como professora e pesquisadora numa universidade pública federal penso que uma das questões que se impõe a partir de nossa presença nestes espaços diz respeito a se aproximar corajosamente da memória de uma compreensão de mundo, e de uma epistemologia que os nossos corpos negros carregam. “Seja qual for a nossa maneira de compartilhar as memórias, nossos corpos ainda lembram”, como sussurra Dora Santana na frase final do seu texto. Alice Walker em *In Search of Our Mothers’ Gardens* (1983: 237-8) reivindica esse legado que “nossas avós sabiam, mesmo sem saber, da realidade da espiritualidade impregnada no corpo de mulheres negras”²⁴. E continua Walker, “*even if they didn’t recognize it beyond what happened in the singing at church – and they never had any intention of giving it up*”. A pergunta a fazer é: o que aconteceria se nós lembrássemos? E, a partir desse ponto lançássemos mão do nosso legado espiritual negro, Afro-brasileiro encarnado em nossos corpos de mulheres trans e mulheres cis negras? Uma resposta simples seria apontar para as possibilidades de extensão das formas como a política negra pode ser imaginada, vivida, acionada e transmitida. E complementando, forma esta que opere manipulando os fluxos hegemônicos de relações de poder e sistemas de dominação organizados em bases raciais e patriarcal.

Eu vou fazer uso do conceito de “*break*” para operacionalizar uma definição possível do que estou chamando aqui de Feitiço²⁵, embora saiba que parte da eficácia concreta do mesmo é justamente o seu não dito. Como define Thomas DeFrantz (2010), o “*break*” em sua acepção analítica é uma forma expressiva própria da cultura Afro-diaspórica²⁶ que deriva sua capacidade estética por meio da manipulação do ritmo. Essa ideia de “manipulação” do ritmo, recurso tão usado por artistas de áreas como música, teatro e dança nos permite pensar em outras estratégias de interferência na normatividade do tempo linear, de padrões rítmicos ocidentais, de quebra de fluxos regulares de espaço, e do próprio corpo através da dança. A quebra, ou o “*break*” - também conhecido no Brasil como a dança que tomou as ruas na década de oitenta - é uma possibilidade de interferência em esquemas hegemônicos de transmissão de mensagem ou de produção de conteúdos que ao mesmo tempo abre espaço para

²⁴Tradução feita pela autora do artigo.

²⁵Essa tese-hipótese é desenvolvida na minha tese de doutorado que será apresentada na Universidade do Texas no segundo semestre de 2018.

²⁶Thomas F. DeFrantz fala em *African American culture*, eu que optei por esta ampliação para “cultura Afro-diaspórica”.

enunciados críticos que operam manipulando desde o interior desses esquemas normativos. Um exemplo utilizado por Thomas DeFrantz para pontuar como o “*break*” se apresenta como ferramenta estético-política é a apresentação de Aretha Franklin²⁷ na cerimônia de posse do primeiro mandato do presidente Barack Obama, em janeiro de 2009. Na ocasião, Aretha Franklin apresentou a performance da tradicional canção nacionalista ‘*America’ My Country Tis of Thee* manipulando a organização das palavras e frases, e de seus respectivos tempos, o que de acordo com DeFrantz provocou o efeito de decompor uma reconhecida narrativa nacionalista, como disse anteriormente, abrindo espaço para uma crítica direta à perspectiva de “união nacional” ao recolocar no centro do debate a cisão racial e o projeto segregacionista que constitui a base da sociedade estadunidense. Como explica DeFrantz, o “*break*” produzido por Aretha Franklin logo nas primeiras frases da música, especialmente quando ela reiteradamente divide a palavra “country” em várias partes, vai servir para sobrepor e ressaltar as marcas da segregação e da divisão racial que dizem melhor sobre história social e política do país. O “*break*” constitui assim uma possibilidade estética de intervenção política de Aretha Franklin, que nas palavras de DeFrantz faz uso desse recurso como crítica direta ao *mainstream* político responsável pela disseminação da ideia de que a eleição de Barack Obama representaria o início de uma era pós-racial (*post-racial era*) nos Estados Unidos. Há mais pontos interessantes levantados por DeFrantz relativos à performance de Aretha Franklin, mas não é objetivo desse artigo discutir em detalhes os seus argumentos, senão ampliar as possibilidades de pensar nossa ação em sala de aula, e nossa performance em instituições acadêmicas como intelectuais e educadoras negras. Nosso feitiço produz esse estado de “*break*” em sala de aula, um *break*, por assim dizer, mas os efeitos políticos e afetivos disso exigem uma análise mais pormenorizada, e é assunto para outro momento²⁸. Retomando mais uma vez o texto de Nilma Lino Gomes, que chamo de programático porque lança importantes questões para o campo de investigação relacionado a nossa presença e atuação, intelectuais professores negros e negros, que estamos trabalhando na universidade pública num momento de rearticulação das agendas dos diversos coletivos e movimentos negros no Brasil, pós-políticas de ação afirmativa. Gomes chama atenção para o fato dessa “intelectual

²⁷Eu considero esse exemplo bastante ilustrativo para o meu olhar sobre o Brasil, mesmo se tratando de uma artista negra estadunidense.

²⁸Essa tese-hipótese é desenvolvida na minha tese de doutorado que será apresentada na Universidade do Texas no segundo semestre de 2018.

negra”²⁹ não ser mais porta voz de epistemologias alheias, mas que somos sujeitos que carregamos no corpo nossas formas de conhecer o mundo, e que é momento de reivindicá-las fortemente no interior da universidade. A seguir, passamos a analisar um momento em que o terreiro criou o estado de “break” dentro da universidade.

Terreiros como Espaços de Articulação de Saberes

O exercício de pensar os anos de trabalho e engajamento junto aos Terreiros de religiões de matriz africana e afro-brasileira em Santarém é, antes de tudo, reconstruir essa teia de relações e de afetos que me acompanham e me constituem até hoje. Desde a primeira oficina que realizamos, e mesmo antes disso, as Afro-religiosas da cidade e nós, do NPDAFRO, começamos a estabelecer elos que, se por um lado proporcionaram um complexo e rico trabalho de mapeamento, de pesquisa e extensão que perduram até hoje, por outro, me fizeram crescer e amadurecer também pessoalmente, no processo lento, nem sempre fácil, mas cheio de acolhimento de *catar folha*.

Catar folha é um termo usado pelas comunidades afro-religiosas para se referir, por exemplo, aos processos de aprendizado pelos quais uma pessoa passa, ao longo de toda a sua vida em um Terreiro. *Catar folha* é uma expressão que usei para pensar esses processos, sobre os quais tratei em minha dissertação de mestrado, defendida em março de 2017, mas *catar folha* também é um excelente caminho para que eu me perceba em diálogo e conexão dentro do contexto das religiões de matriz africana em Santarém. Meu contato com o campo de estudos sobre religião se iniciou justamente em 2012, ano da nossa primeira Oficina de Toques e Cantigas do repertório dos Terreiros sobre a qual falamos na primeira parte deste artigo. Sempre que começo a falar da minha relação com os terreiros de religiões de matriz africana e afro-brasileira em Santarém me reporto a esse momento. Acho fundamental ressaltar esse aspecto, porque ele é parte da minha história, construiu minha trajetória de vida e certamente influenciou o modo como me relacionei com o campo e com as pessoas com as quais estava começando a ter contato naquele momento. Assim, desde 2012, até hoje, os caminhos, os contatos, as idas ao terreiro, as conversas com as lideranças e filhas de santo, tudo tem se constituído, para mim, um longo processo de aprendizagem, um longo processo de *catar folha*.

²⁹A autora não fala em “intelectuais negras” como estou me referindo a questão de gênero neste artigo. Ela usa “intelectuais negros”.

Catando folhas eu cheguei ao mestrado na Universidade de Brasília, no ano de 2015, enxergando ali a oportunidade de firmar um comprometimento político de seguir trabalhando com Terreiros de religião de matriz africana em Santarém, cidade onde eu nasci e onde me formei. A escolha de manter a pesquisa de mestrado no Ilê Asé Oto Sindoyá³⁰, em Santarém, teve a ver, antes de tudo, com uma necessidade de me colocar frente ao espaço que eu agora ocupo, que é o de estudante de uma das mais reconhecidas instituições de Pós Graduação em Antropologia Social do país, a Universidade de Brasília, hoje na condição de estudante de doutorado. Enquanto uma pesquisadora nascida e formada no norte do Brasil, considerei importante o movimento de falar desde aquele lugar, como nativa daquela região e como pesquisadora também. Reforçar esse enraizamento eu assumi como postura política de quem se percebe em um contexto em que, enquanto objeto de pesquisa para estudiosos de fora, a Amazônia é super valorizada, mas enquanto produtora de conhecimentos e de pesquisadores não. Não é difícil compreender o que estou falando, quando se sabe que o norte é a região que menos forma mestres e doutores no país, em um quadro desigual que reafirma hierarquias regionais que se justifica sob o discurso da suposta qualidade de produção científica³¹.

Tratar dessa dimensão pessoal que atravessa a minha relação com o contexto afro-religioso em Santarém tem a ver com o reconhecimento de uma corpo-política do conhecimento em que as experiências influenciam de forma decisiva nas reflexões produzidas, isso me parece fundamental, especialmente considerando as potentes discussões encabeçadas por intelectuais negras, como bell hooks (1981), que defende a experiência pessoal enquanto dimensão importante, por exemplo, para reconhecer problemas coletivos. Nesse enredo, pensando todos os elos que fui/fomos estabelecendo ao longo desses mais de cinco anos com os Terreiros, as oficinas, os minicursos, que foram desenvolvidos nesse período e a força pedagógica e epistemológica desses

³⁰ O Ilê Asé Oto Sindoyá foi o primeiro terreiro de religião de matriz africana que frequentei, no ano de 2012 quando comecei a trabalhar no Núcleo de Pesquisa e Documentação das Religiões de Matriz Afro-brasileira do Oeste do Pará e Caribe, da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA). O Ilê Asé Oto Sindoyá existe enquanto terreiro de práticas afro-religiosas desde 1987. O terreiro é “afronzado”, como afirmam seus membros, ou seja, desde 2008 pratica o culto às divindades do panteão Africano. Apesar disso, ali também acontece semanalmente toques aos caboclos, entidades que são cultuadas na Mina, que foi a primeira vertente de desenvolvimento espiritual da Iyalorixá do terreiro, Iyá Ozanélia.

³¹ Em 2015 foi publicada, pelo Centro de Gestão e Estudos Estratégicos (CGEE), a distribuição de doutores formados em cada uma das regiões do país, considerando a divisão regional oficial do IBGE. A região norte foi a que apresentou o menor índice de mestres e doutores. Os resultados dessa pesquisa estão disponíveis na página https://www.cgee.org.br/documents/10195/734063/Apres_CGEE_MD2015_SBPCvfreq.pdf/d50b9e9d-5f0f-4b40-af53-562cf8fa605a.

diálogos e encontros, propus como trabalho de mestrado dar continuidade ao meu processo de *catar folhas* e tratar dos saberes articulados nos Terreiros³². Esse interesse se deu, primeiramente, percebendo a presença das crianças nesses espaços, mas a posteriori, me percebendo também como alguém que estava aprendendo desde o primeiro momento em que comecei a frequentar um terreiro.

Assim, o objetivo da minha dissertação foi de levantar reflexões acerca do modo como os terreiros de religiões de matriz africana se consolidam, além de espaços de desenvolvimento de práticas religiosas, também como espaços de produção e reprodução de conhecimentos e de diferentes saberes relacionados a tais matrizes, partindo da experiência junto ao Ilê Asé Oto Sindoyá. Aquelas reflexões propostas estavam fortemente inspiradas em todo o trabalho construído no NPDAFRO, de expansão da perspectiva do que é conhecimento e de quais são os espaços de mobilização de saberes. Uma reflexão que passou por compreender, a partir do cotidiano desse terreiro e das conversas que tive ali, de que modo noções como “conhecimento”, “saberes”, “ensinar” e “aprender” são mobilizadas e quais elementos estão envolvidos nesse processo. No manuseio de plantas, no contato com a natureza, no aprendizado das danças, dos toques e das cantigas, na confecção das vestimentas, ou mesmo no modo como estabelecem redes de relações com as lojas de artigos afro-religiosos, para citar alguns breves exemplos, um conjunto de saberes é acionado, produzido, reproduzido e recriado constantemente. Tais saberes implicam uma conexão direta entre os afro-religiosos e suas divindades, entre estes primeiros e a natureza e no processo contínuo de aprendizagem que se dá nas relações estabelecidas entre os membros de um Terreiro.

Já maturando a questão que me mobilizava naquela etapa de formação na qual me encontrava, em julho de 2016 estive em Santarém para uma sequência de três meses de atividades de campo, entre as quais estavam conversas com as pessoas do Ilê Asé Oto Sindoyá e frequência no Terreiro. Nas duas últimas semanas do mês de setembro, Carla me fez o convite para compor com ela um minicurso que daria na UFOPA, “Antropologia Feminista Negra: Experiência Vivida, Ativismo Político, Interseccionalidade e Sexualidades”. A ideia era trazer para essa discussão o corpo como um elemento central para pensar as experiências e as vivências das mulheres

³² O trabalho de mestrado culminou com a dissertação: “Aqui a gente tem folha”: Terreiros de religião de matriz africana como espaços de articulação de saberes.

negras e indígenas, fundamentalmente. E era aí que eu deveria entrar. Em virtude de minha experiência de alguns anos no campo das artes cênicas fui desafiada a montar um conjunto de atividades e exercícios que provocassem a nós mulheres pensarmos os nossos corpos ligados a todas as nossas vivências ao longo da vida, de modo que nos fizesse sentir conectadas, de maneira mais profunda, com nossas próprias trajetórias, nossas dores, conectadas também umas às outras, ao lugar onde estávamos e às possibilidades de transformação de realidades de opressão, que configuram muitas vezes a vida das mulheres, especialmente se estamos falando de mulheres negras e indígenas.

Naquela tessitura de força e afeto que fomos construindo durante a semana do curso, mas que vinha desde antes, dos corredores da universidade, das trocas de sala de aula, das conversas, das lutas as mais diversas nas quais nos encontrávamos engajadas, dos terreiros que frequentávamos, fomos elaborando juntas reflexões que envolviam experiência, corpo, ativismo e produção de conhecimentos.

Invocando as nossas mais velhas, aquelas que nos inspiram na caminhada, nossas mães, avós, mães de santo, demos o tom daqueles dias de diálogo: “nossos passos vêm de longe” (Werneck, 2010). Pensando nesses passos e na trajetória de diálogo que ao longo daqueles anos de trabalho investimos e apostamos como caminhos possíveis para uma universidade mais plural e menos normatizada, Iyá³³Ozanélia foi convidada para ministrar uma aula. Generosamente a Iyalorixá nos permitiu ouvir suas histórias, sua trajetória, os desafios de conduzir um terreiro, os conhecimentos que envolvem aquele espaço, conhecimentos que ela detém, que servem para socializar seus filhos, pra cuidar deles também. Pudemos então traçar uma ligação corpos-memórias-conhecimentos/saberes-cuidados. E no encadear dessas dimensões eu me dei conta do quão precioso é estabelecer laços de solidariedade, de respeito e cuidado mútuos com outras mulheres. Se os espaços nos são hostis e silenciadores, mais poderosa ainda deve ser a teia que nos ampara, teia que afeta nossos corpos e que promove emancipação e cuidado. Nessa perspectiva, organizamos todas nós aquele curso e ocupamos a universidade. Sobre essa experiência falaremos mais detalhadamente a seguir.

³³Iyá, ou Iyalorixá é o termo usado para se referir às mulheres que ocupam o cargo mais alto em um terreiro. Também chamadas de Mães de Santo, elas são as responsáveis por toda a condução espiritual e ritual, são elas que cuidam, quem iniciam, que aconselham e que comandam o terreiro.

Conhecimentos que atravessam o corpo

Na noite do dia 21 de setembro, chegamos à UFOPA por volta das seis da tarde, era preciso organizar o espaço da sala para receber a IyáOzanélia, nossa professora naquele dia. Deveriam ir, além dela, a Ekedji³⁴ Jaqueline, sua filha de santo Carla de Oyá, o Pejigã³⁵ Paulo e o Ogã³⁶ Zenildo, que organizariam o toque naquela noite ao final da aula. Retiramos as cadeiras e deixamos o ambiente livre, para que as pessoas pudessem sentar no chão. À frente da sala estavam dispostas cinco cadeiras, destinadas apenas às autoridades e à filha de santo. Pouco a pouco as estudantes foram chegando e se acomodando no local. O primeiro a chegar foi Zenildo, que logo tomou seu assento e ficou conversando com quem já estava por ali, enquanto esperava a mestra da noite e as demais afro-religiosas chegarem. Estávamos todas muito animadas com a oportunidade de escutar a mãe de santo falar sobre sua trajetória religiosa, seu terreiro, sua religião.

Quando as pessoas do Ilê Asé Oto Sindoyá chegaram, tomaram seus lugares na frente da sala e em formato de roda fomos nos acomodando ao redor das autoridades presentes. A Iyá começou sua aula falando sobre sua trajetória religiosa, sua feitura no candomblé, sua casa, seus filhos e os modos como eles aprendem, pouco a pouco, a vida na religião.

Comecei a mediunidade cedo, a trabalhar cedo (...) bati em muito canto pra ter meu total desenvolvimento, porque tudo existe... como vocês também tão estudando, ne, existe uma aprendizagem dentro do ABC, até a faculdade, doutorado, essas coisas todas, assim é nós, nós também temos nosso aprendizado. Cheguei até aqui, foi muita luta, muito sacrifício, passei por vários terreiros, de mina, por bancas também, na casa da mãe Anita, que é a mãe do Ogã, passei pela casa dela, nesse tempo ela tinha uma casinha, lá a gente ia receber as entidades, ne, receber os caboclos, depois fui passando de uma mão pra outra, porque a gente tem esse sofrimento todo (...) Só com a cabocla [Mariana] eu vou fazer 54 anos, só com a cabocla, com o seu Zé Raimundo, eu vou fazer 46 anos que eu trabalho com ele. Eu trabalho desde muito criança (...) eu me lembro da minha primeira cliente, uma senhora que foi me procurar, não foi aqui não, foi no

³⁴Ekedji é um cargo ocupado nos terreiros apenas por mulheres. Elas são responsáveis por cuidar dos orixás e entidades, quando eles se manifestam na cabeça dos seus filhos. É dela a função de zelar, acompanhar, dançar, cuidar das roupas e demais objetos referentes ao orixá da/o filha/o de santo por quem é responsável. A Ekedji Jaqueline é quem cuida da IyáOzanélia e de seus orixás.

³⁵Pejigã é o cargo que dá vida, que corta pro orixá, que participa do nascimento do iaô, dos orôs, dos segredos do axé. Eu sou ogã aqui do terreiro, ogã é o meu cargo, eu faço tudo aqui dentro da casa, pejigã é o meu posto- explicou-me Paulo em uma de nossas conversas em que eu pedi que me dissesse o que era um pejigã e o que fazia.

³⁶Ogã é um cargo ocupado especificamente por homens, são eles os responsáveis por tocar os atabaques, por invocar os orixás através dos toques.

nordeste, ela disse: —benza meu filho, que ele tá muito mal, eu disse: “mas eu não sei”, quando eu comecei a dizer, em cima da criança, vocês vão rir, “se quiser ficar, bom, fique, se não quiser não fique”, mas só na cabeça, no fim eu senti que não era mais eu que tava fazendo aquilo. Começou assim, não sei nem dizer quando. (Aula ministrada pela IyalorixáOzanélia na Universidade Federal do Oeste do Pará. Setembro de 2016)

Ao começar a conversar conosco através de sua trajetória religiosa, IyáOzanélia abriu naquela sala de aula da UFOPA um novo registro. Falando sobre seu terreiro, suas filhas e filhos de santo, sua vida religiosa, foi apresentando para nós, ali dentro da universidade, outras possibilidades de ensinar e de aprender, de pensar e de por no mundo. Do ponto de vista de tudo o que vivenciamos ao longo dos anos junto aos terreiros em Santarém, a Iyá ali nos mostrava a complexidade dos conhecimentos mobilizados no espaço do terreiro, que, além de dizerem respeito aos encaminhamentos espirituais e rituais daquele espaço sagrado, correspondem a modos de vida e formas e de existir (Flor do Nascimento, 2017). Os saberes, os segredos, os não ditos, as formas de aprendizado das quais a Iyá nos falou naquela aula apontavam na direção de uma construção coletiva/comunitária/compartilhada e corporificada dos saberes ancestrais, que tinham no chão do terreiro seu espaço de articulação.

O filho de santo é ensinado tudo o que ele precisa saber da religião. A gente vai adquirindo conhecimento, à medida que vai se desenvolvendo na religião, é como vocês, vocês não têm a faculdade, depois o mestrado, depois já quer fazer o doutorado lá em Brasília? Assim, também somos nós, a gente vai adquirindo os nossos diplomas, vai adquirindo conhecimento. Cada obrigação tem um elevante de mais, conhecimento. É uma faculdade. Vocês não tavam viajando pra fora? Pra pegar o doutorado, toda pequenininha e já lá fora (risos). Pois é, mas assim é nós, a gente vai tendo aquele aprendizado mais, sabe. Tendo mais, sabendo mais como respeitar a energia do orixá, como fazer aquele fundamento, como dobrar a língua, assim como você dobram a língua lá fora, né, a gente tem que dobrar também no candomblé, porque a gente tem essa linguagem deles né, a gente tem. E o conhecimento de sete anos, vem mais pra de quatorze anos, muito conhecimento, muito conhecimento, né. É preciso ter muita paciência. E vem de vinte um anos, que é onde a gente fecha o ciclo, onde a gente fica plena, né. Sacerdotisa plena, que a gente fecha o círculo. (Aula ministrada pela IyalorixáOzanélia na Universidade Federal do Oeste do Pará. Setembro de 2016)

Se dialogarmos as reflexões trazidas pela IyáOzanélia com o que nos diz Patrícia Hill Collins (2000), veremos que, os conhecimentos encarnados e mobilizados por corpos e vivências, não brancas, não masculinas- e nesse caso não-cristãs-, tensionam

uma disputa epistemológica. Se por um lado os cânones da ciência pressupõe o deslocamento do indivíduo em relação ao seu grupo e seu contexto para a “eficácia” da produção teórica, por outro, o que ela e outras intelectuais negras estão defendendo é que a experiência pessoal é fundamental na construção de qualquer teoria. Assim, Collins (2000) propõe uma conciliação entre objetividade e subjetividade, na defesa de que os conhecimentos se produzem justamente em diálogo com os sujeitos sociais e na conexão estabelecida com a coletividade. A experiência, portanto, deixa de ser negada enquanto base legítima para a construção de conhecimentos e passa a ser, justamente, a motriz central dessa produção, além de possibilidade de mudar visões de mundo. Pensamento e ação podem trabalhar juntos na produção de teoria.

Ademais, “adquirir conhecimento”, nos termos da Iyá não é uma ação que se encerra, uma vez que é inerente à vivência e faz parte da construção das pessoas dentro do terreiro, certamente fez parte da minha trajetória no exercício cotidiano de *catar folha*, ao qual me referi anteriormente. Não se trata de um processo em que há hora marcada para aprender e matérias definidas no calendário, mas de uma relação que necessita fundamentalmente da presença da/o filha/o de santo no cotidiano do terreiro, de modo que possa participar da prática desses conhecimentos, da maneira como são articulados no dia a dia, no preparo de um alimento, no oferecer de um sacrifício, no executar de uma dança, em como se portar em uma cerimônia. Assim, conhecer e não conhecer fazem parte desse mesmo processo que implica relações de afetação e de circulação e aprendizagem, que, contudo, nunca se encerram. Há sempre o que aprender e quem ensinar e alguém a quem contextualizar nesses saberes próprios ao universo Afro-Religioso.

Os efeitos da aula da Iyá promoveram reflexões sobre mim mesma enquanto o corpo de uma mulher, vinda do norte do Brasil. A partir daquele momento, passei a amadurecer de forma mais substancial o que já vinha me atravessando há algum tempo: a necessidade de levar a sério e incorporar minhas experiências às minhas reflexões acadêmicas. Patricia Hill Collins (2000) afirma que

A maior parte do meu treinamento acadêmico formal foi configurado para me mostrar que eu devo me distanciar das minhas comunidades, minha família e até de mim mesma em nome da produção de uma credibilidade intelectual. Ao invés de ver o dia a dia como uma influência negativa em minha teorização, eu tentei ver como as ações cotidianas e ideias de mulheres negras na minha vida refletiam as questões teóricas que eu afirmava serem tão importantes para elas,

(...) experiências concretas modificam visões de mundo oferecidas pela teoria. (COLLINS, Patricia Hill. *Black Feminist Thought: knowledge, consciousness, and politics of empowerment*. New York/London: Routledge, 2000. p.VIII. Tradução minha.)

Nesse sentido, retomando a fala da mãe Ozanélia, um ponto em especial me chama a atenção nesse paralelo: o corpo. Cada um dos aspectos que a aula da Iyalorixá apontou como aspectos relevantes no contexto dos conhecimentos que circulam no terreiro, evidenciam a centralidade da dimensão corporal. “Respeitar a energia do orixá, como fazer aquele fundamento, como dobrar a língua (...)”, todos esses atravessam o corpo em alguma medida e demandam dele engajamento direto no contato com os saberes que ali circulam e que fazem parte da realidade afro-religiosa, de modo que a prática, ou ação são inerentes ao próprio processo de aprendizado e contato com os conhecimentos articulados. Não é possível pensar inserção no terreiro e menos ainda os processos que mobilizam saberes sem considerar ancestralidade, corporeidade e coletividade.

Desde o início daquele curso, estivemos exercitando nossas memórias e as conexões com nossos corpos e nossas mais velhas, os ensinamentos que elas nos trouxeram desde sempre. Nesse exercício, fomos percebendo com atenção nossos medos, nossas dores, mas também aquilo que nos fortalece, que nos ampara. Nossos corpos e nossas vivências foram dispostos em uma teia de elementos que nos constitui e para a qual a Iyá chamou a atenção, ao destacar que tudo o que se aprende no terreiro tem impacto direto sobre a existência não só espiritual, mas também corporal, em duas dimensões que não se descolam.

Considerações finais

A pressuposição de um conhecimento universalizante nunca foi um horizonte entre o que propusemos ao longo desses anos de trabalho e engajamento junto ao contexto afro-religioso de Santarém. Cientes do nosso lugar desde a universidade (onde nos encontrávamos naquele momento e onde ainda estamos, ainda que em momentos distintos de formação), mas sentindo que esse espaço por si só não dava conta da multiplicidade de outras vivências, experiências e conhecimentos dispostos e articulados por um conjunto diverso de coletivos/comunidades aos quais nos vinculávamos mais ou menos diretamente, nos vimos mobilizadas a agir desde este lugar de professoras e

estudantes não brancas, no sentido de espelhar na prática cotidiana da Ufopa o conjunto rico e complexo de saberes que configuravam a própria história de Santarém.

Entre outras coisas, a possibilidade de atuar e vivenciar o espaço da universidade desde a Amazônia nos possibilitou compreender, quer tenhamos tido consciência disso imediatamente, quer tenhamos podido amadurecer posteriormente, uma atuação acadêmica-política que desde o princípio entendeu o que significava estar presente e em diálogo com uma realidade que nem de longe se assemelhava com as imagens cristalizadas de universidade, de conhecimentos e de corpos detentores de saber.

Nossos corpos negros/indígenas/cis/trans/afro-religiosos- femininos e nossas experiências, ansiavam por mais do que aquele modelo engessado de conceber o que eram os saberes relevantes para a academia e o que estava fora desse roll. Os conhecimentos articulados nos terreiros de Santarém certamente não estavam entre aqueles privilegiados/convidados a compor o quadro epistêmico da universidade onde nos encontrávamos. Entretanto, tecendo uma rede de afetos, de confiança, de cuidado, nos mobilizamos no sentido de expandir o espaço da UFOPA de modo que ali, também pudessem ser contemplados os conhecimentos ancestrais, afro-diaspóricos dos Terreiros de Santarém.

O resultado disso foi um alargamento substancial dos espaços possíveis ao desenvolvimento de práticas pedagógicas, bem como dos corpos autorizados a ensinar. No constante diálogo com as/os afro-religiosas/os de Santarém, fomos construindo coletivamente caminhos políticos, acadêmicos, epistêmicos e pedagógicos para a ampliação da atuação na universidade, de modo a incorporar os saberes afro-diaspóricos articulados nos terreiros, que compõem o cenário mais amplo da Amazônia. Nesse sentido, o diálogo com esses saberes também diz respeito a uma luta antirracista, feminista e antiLGBTfóbica, que conecta diretamente nossos corpos femininos, não brancos, a essa atuação, nos permitindo dar centralidade às nossas experiências na construção de conhecimentos e de práticas de sala de aula.

Referências bibliográficas

ALEXANDER, M. J. *Pedagogies of crossing: Meditations on feminism, sexual politics, memory, and the sacred*. Duke University Press, 2005.

ALVAREZ, S. E. "Advocating feminism: the Latin American feministNGO'boom". *International feminist journal of politics*, 1(2), 181-209, 1999.

COLLINS, P. H. *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. Routledge, 2002.

DEFRANTZ, T. F. "Performing the Breaks Notes on African American Aesthetic Structures". *Theater*, 40(1), 31-37, 2010.

DOS SANTOS, M. A. D. O. "Transformações Político-Institucionais dos Movimentos Negros Brasileiros". *In trabalho apresentado enel XIII Congresso Brasileiro de Sociologia*, Recife, 2007.

FLOR DO NASCIMENTO, W. "Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis". *Ensaio Filosóficos*, v. 13, p. 153-170, 2016.

GOMES, N. L. "Intelectuais negros e produção do conhecimento: algumas reflexões sobre a realidade brasileira". *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 492-516, 2010.

GONZALEZ, L. "A categoria político-cultural de amefricanidade". *Tempo Brasileiro*, 92(93), 69-82, 1988.

HOOKS, b. *Ain't I a woman: black women and feminism*. Boston: South End Press, 1981.

MOTEN, F., &Harney, S. *The under commons: Fugitive planning and black study*. Wivenhoe, UK & New York: Minor Compositions. 2013.

MOURA, B. M. "*Aqui a gente tem folha*": *Terreiros de religião de matriz africana como espaços de articulação de saberes*. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Brasília: Universidade de Brasília, 2017.

TINSLEY, O. E. N. "Black Atlantic, Queer Atlantic-Queer imaginings of the middle passage." *GLQ-A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 14(2-3), 191-215, 2008.

WERNECK, J. “Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo”. *Revista da ABPN*, v. 1, n. 1 - mar-jun de 2010.

WEST, C. *Breaking bread: Insurgent black intellectual life*. Taylor & Francis, 2016.

WALKER, A.. “Making Sense of Women’s Lives: An Introduction to Women's Studies”, *In Search of our mothers' Gardens* 1983.