



“Ọrọ, nwa, ẹkọ”, the talk, the look, the education: reflections on a pedagogy of cosmoperception

“Ọrọ, nwa, ẹkọ”, a fala, o olhar, o educar: reflexões sobre uma pedagogia da cosmopercepção

“Ọrọ, nwa, ẹkọ”, el discurso, la mirada, la educación: reflexiones sobre una pedagogía de la cosmopercepción

Roseane Santos Mesquita¹, Késia dos Anjos Rocha¹

¹ Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, Sergipe, Brasil.

Autor correspondente:

Késia dos Anjos Rocha

E-mail: kesiaanjos@gmail.com

Como citar: Mesquita, R. S., & Rocha, K. A. (2021). “Ọrọ, nwa, ẹkọ”, the talk, the look, the education: reflections on a pedagogy of cosmoperception. *Journal of Research and Knowledge Spreading*, 2(1), e12380.

<https://doi.org/10.20952/jrks2112380>

ABSTRACT

The present text bets on the power of reflections on a pedagogy guided by cosmoperception. It is a collective call for the enchanted ways of perceiving and relating to the other. “Ọrọ, nwa, ẹkọ”, the talk, the look, the education, insurgent forces that grow in the cracks, just like moss, alive, reborn. That is the way we think about education, as a living practice, turned to freedom. Freedom understood as a force that enables us to question certain hegemonic truths entrenched in our ways of being, thinking and producing knowledge. In dialogue with the criticisms on the decolonial thought and by authors and authoresses who are putting themselves into thinking about an epistemology from a diasporic place, from the edges of the world, we will try to problematize the effects of the epistemic erasures promoted by the colonial processes and how that has affected our educative practices. The look at the educational experience that happens in the sacred territory of candomblé, will be our starting point to think about politically and poetically transformative educational practices.

Keywords: Candomblé ground community. Decolonial thought. Pedagogy of cosmoperception.

RESUMO

O presente texto aposta na potência das reflexões sobre uma pedagogia guiada pela cosmopercepção. É um chamado coletivo às formas encantadas de perceber e se relacionar com o outro. “Ọrọ, nwa, ẹkọ”, a fala, o olhar, o educar, forças insurgentes que brotam nas frestas, como musgos, vivos, renascidos. Assim pensamos a educação, como uma prática viva, voltada à liberdade. Liberdade entendida como força que nos permite questionar determinadas verdades hegemônicas entranhadas em nossos modos de ser, pensar e produzir conhecimento. Em

diálogo com as críticas do pensamento decolonial e de autores e autoras que se colocam a pensar uma epistemologia a partir do lugar diaspórico, a partir das bordas do mundo, buscaremos problematizar os efeitos dos apagamentos epistêmicos promovidos pelos processos coloniais e como isso vêm afetando nossas práticas educativas. O olhar para a experiência educativa que se dá no território sagrado do candomblé, será nosso ponto de partida para pensarmos práticas educativas política e poeticamente transformadoras.

Palavras-chave: Comunidade de terreiro. Educação anticolonial. Pedagogia da cosmopercepção.

RESUMEN

El presente texto apuesta en el poder de las reflexiones sobre una pedagogía guiada por la cosmopercepción. Es un llamado colectivo a las formas encantadas de percibir y relacionarse con el otro. “Ọrọ, nwa, ẹkọ”, el discurso, la mirada, el educar, fuerzas insurgentes que brotan en las grietas, como musgos, vivos, renacidos. Así pensamos la educación, como una práctica viva, orientada a la libertad. Libertad entendida como fuerza que nos permite cuestionar ciertas verdades hegemónicas arraigadas en nuestros modos de ser, pensar y producir conocimiento. En diálogo con las críticas del pensamiento decolonial y de autores y autoras que se ponen a pensar una epistemología a partir del lugar diaspórico, a partir de los bordes del mundo, buscaremos problematizar los efectos de los borramientos epistémicos promovidos por los procesos coloniales y cómo eso viene afectando nuestras prácticas educativas. La mirada a la experiencia educativa que se desarrolla en el territorio sagrado del candomblé, será nuestro punto de partida para pensar en prácticas educativas política y poéticamente transformadoras.

Palabras clave: Candomblé. Educación anticolonial. Pedagogía de la cosmopercepción.

SIRÊ

“O seu colar - é de conta. O seu anel - de pedrinha. A blusa - é de areia branca. A saia - é de água marinha”¹. Ouvimos, de fundo, Maria Bethânia em capela a embalar a roda com sua voz. Já é noite. Vento leve. O coração acompanha o ritmo dos atabaques. Se pudermos imaginar conosco. Fechem os olhos. A cada toque sentimos a pulsação ficar mais intensa, ritmada, presente. Não estamos sós. Deixemos a ancestralidade se manifestar. Atentas ao chão que pisamos, pois ele é sagrado. “Sem folha não tem sonho; sem folha não tem vida; sem folha não tem nada”². “Ọrọ, nwa, ẹkọ”, a fala, o olhar, o educar, forças insurgentes que brotam nas frestas, como musgos, vivos, renascidos. Agora estamos todas juntas na roda, uma roda chamada Sirê. Quem entra nessa roda, acaba por rodar, o sentido de estarmos nela, é saudar, saudar aquelas que, antes de nós aqui estiveram e prepararam nosso Aiyê, estar. Ancestralidade. Memória. Oralidade. Circularidade. Encanto. Se cheguem nesse Sirê.

A roda é esse chão de múltiplas sensações, percepções e visões. Ela tem cheiros-odores, tem cores plurais, tem texturas-peles, tem sabores-gostos, tem movimento. Deste chão no qual pisamos, o som chamará os *Ọrìṣà*s e estes irão dançar, rememorar as suas origens e nos levarão nos embalos da dança, do bailado, do girar. Do chão que pisamos, importante que saibamos, é necessário dele cuidar. Cuidar para que amanhã possamos falar aos que nos sucederão, sobre o que somos e como podemos continuar. Contar que viemos das matas e que é sobre sua regência que iremos trilhar os caminhos de água, pedra e fogo. Pelos caminhos que Exu e Ogum traçaram, é por aí que seguimos, com as bênçãos de *Olorum*. É a partir dos combinados entre *Orum* e *Aiyê*, que as convidamos a pensar conosco sobre a educação, sobre a troca, sobre as relações com o ensinar. Aprender-ensinar-aprender a partir daquilo que somos.

¹ Trecho da música “Coroa do Mar”, interpretada por Maria Bethânia no álbum Amor, Festa e Devoção (2010).

² Trecho da música “Salve as folhas”, interpretada por Maria Bethânia no álbum Brasileiro (2003).

Esta breve introdução, esse convite ao *Sirê*, é o cenário que oferecemos para que compartilhem com vocês um pouco das nossas reflexões sobre uma pedagogia que nos embale pelo encanto, pelo afeto, pela conexão entre *Orum* e *Aiyê*. É abertura para nos localizarmos e remexermos nossas histórias. Nessa roda, já a postos e embaladas pelas cantigas, apresentamos as intenções do presente escrito. Primeiramente, caso tenham qualquer receio, gostaríamos de dizer que esboçamos nessas linhas um ensaio de fragmentos teóricos. Esses fragmentos envolvem o revisitar dos diários-memória de uma das autoras sobre a experiência íntima e espiritual que envolveu sua iniciação ao *Òrisà* em um terreiro de candomblé da cidade de Aracajú/SE. São fragmentos teóricos localizados. Dos terreiros nordestinos de um sergipinho que acolhe as suas e as de fora, com seu cuscuz, seus veios de rios e mar. Nesse cenário de aconchego, a segunda autora se junta, embalada por essa acolhida, pede licença para se chegar, agradece a partilha, a amizade e se permite estar no movimento de aprender-pensar-aprender. Nesse palavrear escrito, arriscamos dizer que uma prática pedagógica embasada no conceito-prática da cosmopercepção trazido pela filósofa nigeriana Oyèrónké Oyewùmí (2017), aciona forças que nos auxiliam a compor o que bell hooks³ (2013) denomina comunidade de aprendizagem. Uma comunidade de aprendizagem é lugar seguro para estar, pensar, ser e para (des)fazer. É lugar para se encantar e, pela via desse encanto, criar sentidos outros para o mundo (Simas & Rufino, 2020). Como aponta hooks (2013), no contexto do lugar seguro de uma comunidade de aprendizagem todo mundo tem algo a dizer, todo mundo tem uma sabedoria a compartilhar, a dimensão do poder como algo hierárquico e que oprime não guia os passos dados neste chão. Se cheguem.

AIYÊ E ORUM: APRENDIZAGENS DO CHÃO DO TERREIRO

*“Sem folha não tem sonho. Sem folha não tem festa. Sem folha não tem vida. Sem folha não tem nada. Eu guardo a luz das estrelas, a alma de cada folha, sou Àròni”*⁴. Seguimos ouvindo de fundo Maria Bethânia. E no exercício de assentarmos nossas memórias nesse chão, recordamos a escrevivência de Conceição Evaristo sobre o papel fundamental de sua mãe (sua mais velha) em seu processo de ser e se tornar escritora. Sua mãe costumava desenhar um sol no chão do quintal, de seu terreiro. Desenhar o sol com um lápis-graveto era seu modo mágico e encantado de mostrar à filha que ela estava convocando humildemente o sol. Era necessário que o sol aparecesse para que as roupas lavadas pudessem secar. Ela precisava das roupas secas para que a família tivesse alimento na mesa. No chão do terreiro de Conceição Evaristo, ela iniciou sua relação com a escrita-palavra, amparada por suas antigas, pelas que chegaram antes dela. Essa graveto-grafia rabiscada pela mãe, compõe o que ela chama de origem de sua escrita, a compõe (Evaristo, 2020).

Falar do espaço sagrado do candomblé, do terreiro, nos remeteu às reflexões de Evaristo justamente por acreditarmos que somos compostas desse enovelamento de memórias e saberes que, neste chão sagrado, e também no chão sagrado das memórias de infância, por meio de suas místicas, de seus modos de cosmoperceber, ou seja, dessa inseparabilidade entre tradição oral, espiritual e material, fazemos pedagogia, ensinamos-aprendemos-ensinamos-aprendemos. Nós também desaprendemos. Compreender o terreiro de candomblé como espaço educativo é pensar a prática pedagógica como algo que se dá nesse estar junto, por isso o convite para vocês adentrarem no *Sirê*. Para nós, povos da diáspora, a vivência em uma comunidade de terreiro aparece como possibilidade de (re)compor a nós mesmas. Se somos atravessadas pelas memórias coloniais de nossas ancestrais escravizadas e se, durante muito tempo, foi apenas essa história única (Adichie, 2019) que ouvimos e lemos em nossos processos educativos, as trocas e aprendizagens vivenciadas no contexto dessas comunidades, por meio

³ Para a autora, mais importante do que nomes ou títulos, são suas ideias, por isso utiliza as letras minúsculas na grafia de seu nome.

⁴ Trecho da música “Salve as folhas”, interpretada por Maria Bethânia no álbum *Brasileirinho* (2003).

da relação com o sagrado, nos oferecem permissão e oportunidade para a reelaboração de nossas éticas cotidianas.

Sobre as comunidades de terreiro cabe mencionar, conforme Wanderson Flor do Nascimento & Denise Botelho (2020, p. 411) que:

Tais povos se organizam no Brasil a partir da articulação de elementos herdados do continente africano, elementos indígenas e ocidentais, compondo uma cultura rica e uma complexa organização comunitária, que gira em torno da hierarquia de senioridade/antiguidade, da presença permanente dos ancestrais na comunidade e das relações integradas e interconectadas com a natureza.

Em diálogo com essas autoras, pensamos o candomblé como modo de vida, como forma de experienciar o mundo e as relações com as pessoas e a natureza. Como sugerem, a aprendizagem que se dá nesses espaços é um ritual de boca e ouvido, de fala e de escuta que mantém vivas memórias ancestrais (Flor do Nascimento & Botelho, 2020).

Reunidos ali, naquele chão, filhos e filhas da casa celebram a vida, a memória e a história. O *Sirê* é de múltiplos sentidos. É sonoro, é visual, é de corpo material e espiritual. Também tem cheiro. Tem alimento sendo preparado ao redor. Há uma organicidade presente que, segundo Luís Nicolau Parés (2018), descende das diversas nações que cá chegaram. Essas nações foram estruturadas seguindo a lógica de afiliação parental decorrente das sociedades da África Ocidental, que possuíam articulação multidimensional atendendo aos níveis religioso, étnico, territorial, linguístico e até mesmo político. Em outro nível, as afiliações se forjavam segundo a relação parental das corporações familiares, assim nomeadas. Desta maneira, a identidade do grupo era assumida por meio do culto realizado a um ancestral ou entidade espiritual que os orientaria.

Essa identificação não está associada somente às práticas, mas ao corpo humano, marcado fisicamente enquanto representação da cultura de um povo. Atualmente, os terreiros de candomblé, ainda adotam essa prática quando ocorre a iniciação de uma pessoa nos ritos sagrados. A experiência de iniciação para o *Òrìsà* vivenciada por uma das autoras deste escrito trouxe essa dimensão corporificada; nessa ritualística, o próprio corpo é sentido e demarcado como território sagrado. Do chão do terreiro para o chão de si mesma. Identificamos na experiência, estratégias de resistência dos povos negro e afrodiáspórico, tecidas a partir do corpo mergulhado no reaprender dos costumes e práticas dos seus antepassados. É o que Molefi Kanti Asante (2009) chama de afrocentricidade, uma espécie de “conscientização sobre a agência dos povos africanos” e, a partir desse processo de conscientização, ocorre o deslocamento da performance, deixamos de habitar o lugar de vítimas e passamos a assumir a posição de quem atua, agencia, transforma (Asante, 2009, p. 94).

Estabelecemos uma conexão situada entre a ideia de agência apresentada por Asante (2009) e o conceito de alienação discutido por Frantz Fanon (1969) para pensarmos a nossa própria realidade e os impactos do racismo em nosso cotidiano. Fanon (1969) apresenta o racismo como sistema de opressão sistematizada de um povo, opressão que vêm se manifestando nos atos denominados modernos a partir da perspectiva eurocêntrica, nos referimos aqui à destruição de valores culturais, linguagens, modos de fazer e ser que passam a ser desvalorizados ou então, apagados. Há, segundo Fanon (1969), um esvaziamento de si, uma dessubstancialização, uma objetificação dos sujeitos racializados que decorre dos impactos do racismo e do colonialismo. Segundo Fanon (1969, p. 43): “Tendo julgado, condenado, abandonado, as suas formas culturais, a sua linguagem, a sua alimentação, os seus procedimentos sexuais, a sua maneira de sentar-se, de repousar, de rir, de divertir-se, o oprimido, com a energia e a tenacidade do naufrago, arremessa-se sobre a cultura imposta”

Fanon (1969) se refere a um processo de alienação ou, poderíamos dizer, de “assimilação”, vivenciado pelo sujeito racializado, processo no qual o indivíduo vai se esvaziando e no lugar de suas formas culturais e de tudo que o compunha, adentram a culpa, a

inferioridade, uma perda de si. O sujeito, para sobreviver, se conecta à cultura do colonizador e passa a saber menos de si. No entanto, para Fanon (1969), quando percebermos que essa alienação não nos possibilita uma existência plena, passamos a buscar caminhos para um reencontro de si - da memória, da história, dos sentimentos. A alienação, para o autor, seria uma espécie de adoecimento, uma estratégia de poder do colonialismo; por meio dela, se sustentam a exploração econômica, a dominação colonial. Sobre os efeitos da alienação, Lélia Gonzalez (1988, p. 71) diz que "(...) em face da resistência dos colonizados, a violência assumirá novos contornos, mais sofisticados; chegando, às vezes, a não parecer violência, mas verdadeira superioridade". As estratégias colonizadoras esfumaçam nossos sentidos. Na concepção de Fanon (1969), seria necessário um processo de desalienação que libertasse o sujeito desse estado de dominação colonial, um processo de libertar-se de si mesmo ou libertar-se daquilo que o outro construiu sobre si. A tomada de consciência dos processos coloniais, o exercício de reconexão com memórias e saberes ancestrais, o ato de deixar cair as máscaras que o colonialismo modelou para os sujeitos racializados, seriam caminhos para um processo de desalienação (FANON, 1969). Desalienação que se conecta, portanto, à ideia de agência de Asante (2009) e pode ser observada e sentida por nós no dia a dia no terreiro de candomblé e em outros espaços de resistência. Falamos de uma busca constante por nossa própria humanidade e liberdade.

No contexto dos terreiros de candomblé, o princípio da afrocentricidade vai organizar os encontros e as rotinas de convivência do grupo. Dentro do terreiro, um calendário litúrgico é instituído para preparação dos afazeres de conservação e manutenção do espaço, bem como a reprodução dos ritos sagrados. No cotidiano, lavar roupas, cozinhar os alimentos para a comunidade alimentar-se, bem como, cozinhar os alimentos sagrados, higienizar os espaços para que ocorram os encontros, é algo ensinado paulatinamente. Todo movimento é significativo, partindo do pressuposto de que as energias emanadas pela natureza é que vão tecer aquele aprender-ensinar-aprender, ciclicamente. Para Asante (2009, p. 97):

O afrocentrista está preocupado em proteger e defender os valores e elementos culturais africanos como parte do projeto humano. Não se pode assumir uma orientação voltada para a agência africana sem respeitar a dimensão criativa da personalidade africana e dar um lugar a ela. Isso não significa que todas as coisas africanas sejam boas ou úteis, mas que aquilo que os africanos fizeram e fazem representa a criatividade humana. Tudo isso remete ao fato de que muitos intelectuais e escritores do passado desprezaram as criações africanas, fossem elas na música, na dança ou na arte, fossem na ciência, como algo diferente do restante da humanidade. Era uma atitude inegavelmente racista, e qualquer interpretação ou análise de elementos ou contribuições culturais africanas que negue esses elementos é suspeita.

O calendário ritual de iniciação ao *Òrìsà* tem início com cânticos entoados para que o corpo, em suas distintas expressões e movimentos, sinalize o entrelace da energia que a divindade, em tomada de posse do corpo, anuncia com sua chegada. Nesse ato, a sinergia de tantas outras energias, habitantes também nos corpos dos que comungam dos costumes do terreiro, corroboram com a mágica do momento, o que chamamos de bolonã. Ato ímpar e singular na trajetória do segredo, do mistério e das revelações do universo ancestral em sua força e transcendência para com a condução de uma ritualística, de uma louvação, da voz que ecoa e tonifica, o emanar do axé.

Nessa sabedoria da fala e da escuta, a sonoridade da língua *yorubá* presente na ritualística, anuncia uma nova forma de aprender e compreender, atos provenientes da relação afro-brasileira de cultivar as divindades da natureza ressignificando os costumes ancestrais em diáspora. Essa ação anticolonial, mantém viva a cultura, a história e as epistemes ancestrais. Faz lembrar que somos corpos para além da matéria, que somos de múltiplos sentidos e somos diversos. Após essa etapa, continuamos a ritualística, experienciamos o cuidado com os nossos

caminhos (matéria + espírito), limpando o nosso espaço corpóreo, experimentando outras posições do ser e estar no mundo, regido e orientado por novas e antigas visões e percepções de mundo. Nessa estrada, o primeiro encontro é com nós mesmos, é o alimentar do nosso *Ori* (*cabeça*), aquele que nos permite aprender-ensinar-aprender, embasados pelo respeito ao outro, compreendendo o nosso espaço e lugar de forma plural, segundo o encanto que a natureza nos confere. Essa, por sua vez, reafirma a diversidade e diferenças, balizados no censo de justiça proveniente do encontro das pedras e das águas doces, que ao se encontrarem, não transcendem o limite da magia que cada um possui.

Ao adentrarmos no terreiro de candomblé, nosso pisar naquele chão se dá junto com o outro, vivenciamos o espaço, imergimos nessa relação com o sagrado por meio da coletividade; o passado, o presente e o futuro conectados. O tempo que envolve a iniciação para o *Órísá*, conforme lógica, disciplina e aprendizados conectados à memória, ampara os encontros e desencontros, capazes de rememorar e, sequencialmente, projetar sonhos, desejos e formas outras de ser e estar no mundo que nos espera. Seguimos formando e reformulando modos de existência. Podemos até falar em tradição, valores ancestrais, mas quando o fazemos não estamos nos referindo a uma ideia de cultura tradicional única como preveem os referenciais ocidentais eurocêntricos, não se trata de algo que se deva universalizar, estamos nos referindo à troca e compartilhamento de saberes que são basilares para uma existência e convivência éticas, mas que não são necessariamente fixos (Flor do Nascimento & Botelho, 2020).

Seguindo com o diálogo, Dora Barreto - Mãe Dora de *Oyá* & Beatriz Martins Moura (2020, p. 1) trazem uma contribuição para pensarmos nas comunidades de terreiros lideradas por mulheres e nas mulheres de axé; para elas “Ser mulher de axé é, antes de tudo, abraçar os filhos que você não pariu, mas que carrega no seu útero cósmico”, exige firmeza e amorosidade, como dizem as autoras. Ser de axé, não é apenas dançar e vestir belas indumentárias, envolve assumir um compromisso com o território sagrado e seus elementos constituintes, que a todo momento estão imbuídos em uma sinergia da natureza com o humano. Nesse ciclo, o comprometimento é ainda mais importante, cada passo, cada gesto, cada expressão e cada silêncio, trazem um significado, representam um elemento no ritual que tomamos como forma de viver e estar no mundo. É o que podemos chamar de movimento anticolonial por si mesmo. O terreiro se configura como espaço de aprendizagem que se baseia em premissas como a diversidade, a coletividade, o respeito à natureza e, nesse sentido, natureza como sujeito, no mesmo plano relacional.

O que apresentamos até o momento nos leva à conexão com os debates decoloniais e, como chamaremos aqui, anticoloniais. Nos inspiramos nas leituras de alguns autores e autoras que se reconhecem a partir do eixo conceitual comum da decolonialidade. Falamos especificamente de Catherine Walsh (2017), Aníbal Quijano (2005), Walter Dignolo (2003, 2008), Enrique Dussel (1993). Mas esticamos mais essa esteira e dialogamos com autoras e autores que vêm discutindo outros modos de fazermos pedagogias/ciência. Falamos de bell hooks (2013,2020), Lélia Gonzalez (1988), Luiz Rufino & Luiz Antonio Simas (2020), Denise Botelho & Wanderson Flor do Nascimento (2020), para citarmos alguns.

Nos sentimos contempladas com a ideia de Flor do Nascimento & Botelho (2020) quando colocam que “A Modernidade inteira, para comunidades indígenas e africanas — no velho continente negro e em sua diáspora —, é um tempo de crise” (Flor do Nascimento & Botelho, 2020, p.408). Compreendemos a modernidade a partir das contribuições de Dussel (1993) e de sua crítica à concepção eurocêntrica que localiza o período como um fenômeno social, político, científico e econômico europeu e universal. A ideia de que existiria uma História Mundial (europeia), na concepção de Dussel (1993), demonstra explicitamente como a Europa vai se instituindo como “centro do mundo”. Como destaca o autor, “Esta Europa Moderna, desde 1492, ‘centro’ de la Historia Mundial, constituye, por primera vez en la Historia, a todas las otras culturas como su ‘periferia” (Dussel, 1993, p. 75). Ao situarmos o início da modernidade a partir de 1492, momento que se inicia a expansão/invasão da América, compreendemos que,

esses processos de dominação, gestam a ideia de que existiria um outro e que esse outro, precisaria ser educado, civilizado e modernizado. E modernizar o outro, o não moderno, implicou em levar esse movimento às últimas consequências, pois justificou a violência, a tortura, a morte. Para arrematar esse fio de pensamento, é possível dizer que, conforme iniciamos esse parágrafo, ainda estejamos vivendo imersas nessa crise, a crise do sistema-mundo-moderno-colonial (Mignolo, 2003; Wallerstein, 1992).

Maldonado-Torres (2016, p. 93-94) nos desafia a performarmos uma atitude decolonial baseada numa consciência/conscientização que, segundo o autor, “(...) busca decolonizar, des-segregar e des-generar o poder, o ser e o saber”. Ainda segundo ele: “(...) o projeto e a atitude decolonizadora leva o sujeito cognoscente que emerge da zona do não ser a alimentar-se do ativismo social, da criação artística e do conhecimento (em algum caso também da espiritualidade) em vias de revelar, dismantelar e superar a linha ontológica moderno-colonial.

A ideia de atitude decolonial apresentada por Maldonado-Torres (2016) se conecta ao pensamento de Oyewùmi (2017) quando ela diz que o Ocidente concebe o mundo centrado em um único sentido: a visão. Para a autora “(...) a diferenciação dos corpos humanos em termos de sexo, cor da pele, tamanho do crânio, é um testemunho de poderes atribuídos ao ver. O olhar é um convite a diferenciar” (Oyewùmi, 2017, p. 39, tradução nossa). A autora tece uma crítica ao conceito ocidental de cosmovisão e, a partir dessa problematização, sugere o conceito de cosmopercepção. Para ela:

O termo ‘cosmovisão’, que é usado no Ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, capta o privilégio ocidental do visual. É eurocêntrico usá-lo para descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos. O termo ‘cosmopercepção’ é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais. Neste estudo, portanto, “cosmovisão” só será aplicada para descrever o sentido cultural ocidental e ‘cosmopercepção’ será usada ao descrever os povos iorubás ou outras culturas que podem privilegiar sentidos que não sejam o visual ou, até mesmo, uma combinação de sentidos (Oyewùmi, 2017, p. 39, tradução nossa).

O que chamamos aqui de pedagogia da cosmopercepção é uma atitude decolonial frente aos apagamentos epistêmicos que vivenciamos por séculos. É uma combinação de sentidos. É um exercício cotidiano de disputa pelo encantamento do mundo. Se ainda vivemos essa “crise moderna” ou, os efeitos da colonialidade, nos posicionamos diante dessa realidade de forma a aguçar nossos sentidos. Queremos mais do que ver. Queremos sentir, tocar, saborear, perceber, dançar com a vida, na vida. Queremos a vida em harmonia com a natureza. Não nos compreendemos como senhoras do mundo, somos apenas um pedacinho dele. E nesse nosso caminho, percebemos o espaço das comunidades de terreiro, como possibilidade de criarmos espaços formativos outros. Nosso aprender-ensinar-aprender-ensinar segue se refazendo todos os dias. A educação que se tece nos terreiros aparece como atitude anticolonial, como prática de resistência, como ação constante de enfrentamento ao racismo e ao sexismo. Experimentamos um poder circular.

“ORỌ, NWA, ẸKỌ”, A FALA, O OLHAR, O EDUCAR

“O contrário da vida não é morte, o contrário da vida é o desencanto” (Simas & Rufino, 2020, p. 8). O dissecar das energias corpóreas, a ausência do desejo, a ausência do pulsar forte sentido no peito, habilitada pelos cruzos nas vielas, sinaliza o desencanto. A vida, nesse encontro, faz alusão a morte. Uma morte que se gesta no desalinho com os sonhos, com a projeção das ações e às respostas que a natureza nos expõe. A vida que em muitas preces, lá na minha casa de axé, pedi para desfrutar. Roguei saborear do fruto que a planta dá, do cheiro que a folha exala, da beleza que a flor ilustra, do amor que na ciranda da vida é possível encontrar. No chão do terreiro rogo em prece ao *Òriṣà*, para que em sua caça, desviando com sua enorme

saia rodada a chegada da morte, para aqueles que na vida desejam assentar. Assentar amores, sorrisos, afetos, afagos e aconchegos, seguindo os mistérios na roda da saia de *Ewá*⁵. É esse olhar de *Ewá*, *Òrìṣà* que sinaliza a sua existência por meio da iniciação e traduz em suas danças, em seus movimentos, o olhar que fala, a firme expressão da *Dan*⁶, que nos ensina a partir de uma outra cosmovisão, um modo de educar os seus, de orientar e não deixar o encanto da vida se esvaír.

A fala, o princípio de todas as ações, a comunicação entre os diferentes membros de um grupo e as histórias contadas e lembradas ao longo do tempo, compõem uma teia que evoca *Exu*^[1], divindade que conforme a tradição yorubá^[2], tem como importante atributo a comunicação. Comunicar permite e assegura a manutenção das tradições e costumes no contexto da diáspora, isso nos remete às tradições orais bastante presentes nas civilizações africanas situadas no Saara e África Ocidental. Eram povos de língua falada. Eram povos de fala e não povos simplesmente sem escrita, como quiseram instituir enquanto verdade os colonizadores. Para uma sociedade de tradição oral, a fala ultrapassa a forma de comunicação com o outro, se apresenta enquanto mecanismo de preservação do saber que a ancestralidade confere àqueles sujeitos, a fala é um elemento-chave da existência e resistência da cultura, história e memória. A fala é uma ferramenta anticolonial, é resposta ao desencanto do mundo (Simas & Rufino, 2020).

Essa relação que envolve a tradição e a oralidade, segundo Vansina (2010), tem como definição o relato testemunhal regido verbalmente de uma geração para outra. Interpretando a oralidade, não como uma mera ausência da habilidade da escrita, mas como uma atitude para com a realidade vivenciada em seu continente, tão regido por essa tradição. Dentro do espaço dos terreiros e em suas ritualísticas, experienciamos essa relação da oralidade incisivamente em consequência ao confinamento proposto pela ritualística. Durante o ato experienciado, a incidência de palavras nos atos, ritos, cânticos, *itans* e *adurás* são plurais. Essa relação de aprendizagem, tem início com as falas e perdura com essa dinâmica segundo a forma hierárquica de constituição de uma comunidade de terreiro, entendendo que essa, mantém ativa seu saber a partir do que a ancestralidade lhe confere, derivado da fala, das histórias contadas, dos afazeres cotidianos e do dialeto praticado paulatinamente.

A dinâmica instaurada do terreiro, percebida a partir do que escutamos e praticamos, gera respostas e resultados, no exercício dos ensinamentos postos e praticados coletivamente. Essa relação dialógica, nos permite trazer à cena *Esú*. Aquele mensageiro imprescindível, pois, sem ele, não há comunicação possível seguindo a tradição do sagrado. Para o autor Reginaldo Prandi (2001), *Esú*, que em dialetos diversos pode ser identificado com *Legba*, *Eleguá* e *Bara*, era um "ser" andarilho, vagante, aquele cujos propósitos não identificava até ser convocado por *Osalá* para exercer uma tarefa. Ao ser convidado por *Osalá*, *Órísá Funfun* (branco), detentor da função mítica de criação dos seres segundo a mitologia yorubana dentro do universo, trouxe *Exu* para perto de si e este, por sua vez, passou a se portar como um grande observador dos fazeres cotidiano. Nessa espera paciente, se passaram 16 anos, e *Esú* sempre pronto a observar a criação dos seres humanos. Contudo, *Osalá*, atento ao comportamento de *Esú* e em detrimento do grande contingente de pedidos e oferendas, designou que ele ficasse na encruzilhada e que de todos que chegassem, o mesmo recebesse os "agrados" que traziam nas mãos para oferecer *Osalá*.

No *itan* de *Esú* observamos, a partir do sagrado cultuado no terreiro, possibilidades de aprender. *Exu* ouve, sente, observa. *Esú* é paciente. Não chegamos sem passar por *Esú*. Ainda refletindo sobre a fala/oralidade/comunicação, Vansina nos diz que:

⁵ *Ewá* significa "Divindade feminina do rio de mesmo nome, cultuada na região de Ègbá e ligada às águas do rio e ao solo do cemitério" (Napoleão, 2011, p. 126)

⁶ *Dan* significa cobra divinatória dos povos *Fon* (Beniste, 2014, p. 184).

[...] uma sociedade oral reconhece a fala não apenas como um meio de comunicação diária, mas também como um meio de preservação da sabedoria dos ancestrais, venerada no que poderíamos chamar elocuições-chave, isto é, a tradição oral. A tradição oral pode ser definida, de fato, como um testemunho transmitido verbalmente de uma geração para outra. Quase em toda parte, a palavra tem um poder misterioso, pois as palavras criam coisas. Isso, pelo menos, é o que prevalece na maioria das civilizações africanas [...] (Vansina, 2010, p. 141).

Nessa perspectiva, apresentamos a fala como componente do educar-aprender-educar. A fala também é instrumento de resistência e preservação das tradições ancestrais. No chão do Terreiro, enquanto espaço e enquanto corpo de todas que ali estão, aprendemos como enfrentar a intolerância, o racismo e nos colocamos agentes nesse processo. A oralidade, nesse sentido, é a mantenedora de uma tradição, de uma história, e aparece na contramão da educação eurocêntrica entendida como universal. Essa prática incide em uma forma de cosmo diferente da única cosmologia pautada pelas sociedades colonizadas que é a cosmovisão. Essa educação de chão de Terreiro se propõe a deslocar o sentido da visão de sua hegemonia e a ampliar essas possibilidades de sentir. É o que Oyèrónké Oyewùmí (2017) chama de cosmoperceber.

O exercício do encontro com o conceito de cosmoperceber nos auxilia a ampliarmos possibilidades. Evidenciar que as práticas do cotidiano no terreiro se pautam na fala, no olhar, no escutar, no sentir/perceber nos convida a um ensaio anticolonial. Abandonar a ideia única de cosmovisão nos desloca do lugar conhecido. Deslocamentos. Desaprendizagens. Movimentos anticoloniais em si mesmos. No cenário simbólico do terreiro de candomblé, sentimos aparecer os traços primeiros de outra ideia de educar. Uma ideia de educar em comunidade. Como sugerem Flor do Nascimento & Botelho (2020, p. 413) “Pensados desde essa perspectiva, os candomblés aparecem como uma possibilidade ética, política e ecológica, sem ser, no entanto, universalizável”.

Para fecharmos esse momento, convidamos para o diálogo a pesquisadora Ida Freire (2014), ela traz algumas contribuições muito sensíveis em seu artigo “Tecelãs da existência”. No texto, a autora vai apresentando seu pensamento como quem está sentada diante do tear, vai unindo os fios que conectam sua existência, suas práticas, sentimentos, reflexões, sua memória, às histórias de suas ancestrais. Deste modo, faz um mergulho em si mesma, mas longe de se banhar num grande mar de egos, ela nos convida a pensar sobre a importância de escutarmos a nós mesmas antes mesmo de escutarmos o outro. Escutar a nós mesmas implica, inclusive, respeitar nossos silêncios, entrar em contato com eles. Simas & Rufino (2020, p. 12) completam esse fio nos sugerindo algo bastante importante: “Cace um silêncio e deixe o ancião Tempo lhe soprar na alma que existência é um princípio comunitário”. No exercício da experiência comunitária, seguimos alinhavando os fios, tecendo e, até mesmo, desfazendo os feitos. Exercícios constantes de desobediências.

MO DÚPÉ GBOGBO, OBRIGADA A TODAS(OS)

“Ê semba ê, samba á. O Batuque das Ondas, nas noites mais longas, me ensinou a cantar. Ê semba ê. Samba á. Dor é o lugar mais fundo, é o umbigo do mundo, é o fundo do mar. Ê semba ê. Samba á. No balanço das ondas. Okê Arô, me ensinou a bater seu tambor”⁷. A música ainda está presente, agora bem baixinha. Caminhamos para o fechamento desse encontro-escrita. Nós, as autoras, agradecemos a generosidade da presença de vocês, por nos acompanharem até aqui. Nossa intenção nesse encontro foi trabalhar a partir do que bell hooks (2020) chama de ética amorosa. Pensar uma prática e ciência amorosa é pensar amor como ação, é trazer a dimensão do encanto; para hooks “quando amamos, expressamos cuidado, afeição, responsabilidade,

⁷ Trecho da música “Yáyá Maseмба”, interpretada por Maria Bethânia no álbum *Brasileirinho* (2003).

respeito, compromisso e confiança" (hooks, 2020, p.55). Acreditamos na potencialidade desse pensamento como ação de transformação política, como caminho possível para pensarmos a educação e também o acesso à justiça.

Nessa estrada, Exu nos ensina o valor da comunicação, o poder da palavra, nesse caminho cantado e encantado, a oralidade transpõe os escritos, a voz; em sua maciez, é o principal veículo que dissemina e repassa os sentidos e significados dos atos e elementos presentes no nosso cotidiano. Essa prerrogativa de existência e manutenção da cultura, expõe uma forma de estar e ser no mundo experienciada pela comunidade de terreiro. Levamos nos corpos, no olhar, no cheiro que exalamos, tudo que é sentido, vivido e aprendido, na relação com o outro, no abraço dado de bom coração, na benção dos *Òrìṣàs, Voduns ou Inquices*, divindades de diferentes nações de candomblé, que em suas singularidades, acolhem e orientam, de maneira espiritual e civil indistintamente, a todas que buscam o conhecer e o reconhecer, bem como o equilíbrio para com suas ações. Com essa toada seguimos, somos porque existimos, se existimos é porque alguém nos antecedeu, logo, o passado nos orienta, o presente nos permite estar e no futuro seremos o fruto de um conjunto de ações pensadas e cantadas em versos e prosas. *Axé*.

AGRADECIMENTOS: As autoras agradecem o financiamento para a realização deste estudo fornecido pelas agências brasileiras FAPITEC/SE (Fundação de Apoio à Pesquisa e Inovação Tecnológica do Estado de Sergipe) e CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), Código de Financiamento 001.

CONTRIBUIÇÕES DOS AUTORES: Mesquita, R. S.: concepção e desenho, e revisão crítica de conteúdo intelectual importante; Rocha, K. A.: concepção e desenho, e revisão crítica de conteúdo intelectual importante. As autoras leram e aprovaram a versão final do manuscrito.

CONFLITOS DE INTERESSE: As autoras declaram que não há conflitos de interesse.

REFERÊNCIAS

- Adichie, C. N. (2019). O perigo de uma história única. São Paulo: Companhia das Letras.
- Asante, M. K. (2009). Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: Nascimento, E. L. (Org.). Afrocentricidade: Uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, p. 93-110.
- Barreto, D., & Moura, B. M. (2020). Dos Terreiros à Academia: mulheres de axé, saberes tradicionais e letramento acadêmico. *Revista Calundu*, 4(1), 1-5. <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v4i1.32234>
- Bernardino-Costa, J., & Grosfoguel, R. (2016). Decolonialidade e perspectiva negra. *Revista Sociedade e Estado*, 31(1), 15-24. <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100002>
- Botelho, D. M. (2020). Memografias de fé. *Revista Calundu*, 4(1), 6-18.
- Dussel, E. (1993). Europa, modernidad y eurocentrismo. *Revista de Cultura Teológica*, 4, 68-81. <https://doi.org/10.19176/rct.v0i4.14105>
- Evaristo, C. (2020). Da grafia-desenho de minha mãe um dos lugares de nascimento de minha escrita. In: Duarte, C. L., & Nunes, I. R. (Orgs.). Escrivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, p. 48-54.
- Fanon, F. (1969). Em defesa da Revolução Africana. Lisboa: Livraria Sá da Costa.
- Flor do Nascimento, W., & Botelho, D. (2020) Ẹ̀KỌ́ LÁTI Ẹ̀AYÉ: Educação e resistência nos Candomblés. *Revista de Educação e Cultura Contemporânea*, 17(48), 406-423. <https://doi.org/10.5935/2238-1279.20200041>
- FREIRE, I. M. (2014). Tecelãs da existência. *Revista Estudos Feministas*, 22(2), 565-584. <https://doi.org/10.1590/%25x>
- Gonzalez, L. (1988). A categoria político-cultural da amefricanidade. *Revista Tempo Brasileiro*, 92(93), 69-82.
- hooks, b. (2013). Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.
- hooks, b. (2020). Tudo sobre o amor: novas perspectivas. São Paulo: Elefante.

Maldonado-Torres, N. (2016). Transdisciplinaridade e decolonialidade. *Revista Sociedade e Estado*, 31(1), 75-97. <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100005>

Mignolo, W. (2003). Histórias locais, projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Mignolo, W. (2008). Desobediência Epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF*, 34, 287-324.

Oyêwumi, O. (2017). La invención de las mujeres: una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género. Bogotá: Editora en la frontera.

Pares, L. N. (2018). A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas: Editora da Unicamp.

Prandi, R. (2001). Mitologia dos orixás. São Paulo: Companhia das Letras.

Quijano, A. (2005). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: Lander, E. (Org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, p. 227-278.

Simas, L. A., & Rufino, L. (2020). Encantamento: sobre política de vida. Rio de Janeiro: Mórula Editorial.

Vansina, J. (2010). A tradição oral e sua metodologia. In: História geral da África. São Paulo: UNESCO, p. 141-166.

Wallerstein, I. (2005). Análisis de sistemas-mundo: una introducción. México: Siglo XXI Editores.

Walsh, C. (2017). Entretejiendo lo pedagógico y lo decolonial: luchas, caminos y siembras de reflexión-acción para resistir (re) existir y (re) vivir. Alter/nativas. Valle de Cauca: Abril Trigo.

Recebido: 30 de abril de 2021 | **Aceito:** 16 de maio de 2021 | **Publicado:** 19 de maio de 2021



This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.